

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: 112 (2018)

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: 30.01.2026

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

I. Antike

Bilder: Kunst, Monument, Gottesvorstellung

Mark Lehner/Zahi Hawass, *Die Pyramiden von Gizeh*. Aus dem Englischen von Martina Fischer, Renate Heckendorf und Cornelius Hartz (Originalausgabe: London, Thames&Hudson, 2017), Darmstadt, Philipp von Zabern, 2017, 560 S.

Die Pyramiden von Gizeh gehören nicht nur zu den größten und faszinierendsten, sondern zugleich zu den rätselhaftesten religiösen Bauwerken der Menschheit. Nicht allein die Dimension der bereits in der Antike zu den Weltwundern gezählten Anlagen, sondern vielleicht noch mehr die organisatorische und technische Leistung ihrer Erbauung in nur wenigen Jahrzehnten lassen selbst die heutigen, an technische Errungenschaften gewöhnten Menschen immer wieder von neuem staunen und sogar an die Notwendigkeit übermenschlicher Einflüsse glauben. Mit dem Werk von Mark Lehner, führendem Experten auf dem Gebiet der Pyramidenforschung, und Zahi Hawass, Grabungsinspektor auf dem Gizeh-Plateau sowie langjährigem ägyptischen Antikenminister, liegt nun bereits kurz nach der englischen Ausgabe auch in deutscher Übersetzung eine Publikation vor, die den Anspruch erheben darf, «state of the art» auf diesem Gebiet zu sein.

Das Buch ist das vollreife Ergebnis einer über vierzig Jahre langen Arbeit, die den beiden Autoren während ihrer Studienzeit an der Yale-University unter der Ägide ihres gemeinsamen Mentors, dem Ägyptologen William Kelly Simpson aufgetragen wurde, und durch den Lektor Colin Ridler mit dem Verlag Thames&Hudson vereinbart worden war. Das bedeutet, dass die Entstehung des Buches «wahrscheinlich länger als der Bau der Cheops-Pyramide gedauert hat» (9). Angesichts der populär-esoterischen Theorien über die Entstehung und das Alter der Pyramiden von Gizeh ist es aufschlussreich, dass Lehner selbst am Beginn seines Studiums noch Anhänger des «schlafenden Propheten» Edgar Cayce war, der behauptet hatte, die Kultur des alten Ägypten sei in Atlantis begründet worden. Nachdem er sein Studium an der American University of Cairo begonnen und sich immer intensiver in die altägyptische Kultur eingearbeitet hatte, entfernte er sich jedoch mehr und mehr von diesen Ausgangspunkten und leitete bald verschiedene Ausgrabungsprojekte, in denen er u.a. die konkreten Vorgänge und Techniken des Pyramidenbaus experimentell zu rekonstruieren vermochte.

Da sich das Buch gemäß Simpsons Auftrag an Jean-Philippe Lauers Klassiker *Die Königsgräber von Memphis* orientiert und auf eine möglichst breite Leserschaft hin konzipiert ist, wird in angenehm unpolemischer Weise zumindest auf ein paar Seiten auch auf die «alternativen Theorien» eingegangen, denen gemeinsam ist, dass sie «das reiche Material, das von echten Menschen und ihrer Gesellschaft in der 4. Dynastie zeugt», geflissentlich ignorieren und den koptischen und arabischen Legenden schließlich näher stehen als den vorhandenen und jedermann zugänglichen Dokumenten. In 20 übersichtlichen, anschaulich reich und inhaltlich instruktiv illustrierten Kapiteln erhält der Leser einen umfassenden Überblick über nahezu alle mit den Pyramiden verbundenen Themen und Fragestellungen, von den Anfängen des Pyramidenmotivs bei den frühdynastischen Mastaba-Gräbern über die Entwicklung der Pyramidenanlagen bis hin zu vielen Detailfragen des konkreten Pyramidenbaus, von der Geschichte der Pyramidenforschung über die Werke in der Umgebung der Anlagen bis zur Funktion der Pyramiden, von den Gegebenheiten der ägyptischen Geo-

graphie über die Nachgeschichte der Bauwerke bis zu gegenwärtigen Projekten auf dem Gizeh-Plateau. Ergänzt wird das alles durch komprimierte und klug eingefügte Einschübe, etwa zum Verständnis der Mumifizierung oder zur ägyptischen Anthropologie.

Dies alles wird in einer angenehm lesbaren, leicht fasslichen und daher nicht nur für Spezialisten verständlichen Form präsentiert, was anscheinend in der angelsächsischen Forschung häufiger als in der deutschsprachigen glückt, vielleicht weil man dort wissenschaftliche Forschung nicht so unlösbar mit bestimmten Sprachformen identifiziert. Dabei stellt das Buch nicht bloß ein Sammelbecken der bisherigen Ergebnisse dar, sondern präsentiert auch eigene Thesen der Autoren, die umso stärkeres Gewicht haben, als sie mit aktuellen Forschungsprojekten verbunden sind. Vor – oder hinter – allem aber ist es angesichts der gegenwärtigen Sozialstrukturen in der wissenschaftlichen Altertumsforschung auffallend zu sehen, wie sich in diesem Produkt zugleich eine nahezu lebenslange Forscherfreundschaft dokumentiert, die anschaulich vor Augen stellt, zu welchen Leistungen geduldige gemeinsame Arbeit führen kann. Also auch mit diesem Aspekt zeigen sich die Autoren ihrem Thema angemessen.

Stuttgart

Roland Halfen

Kai Widmaier, *Bilderwelten: Ägyptische Bilder und ägyptologische Kunst. Vorarbeiten für eine bildwissenschaftliche Ägyptologie* (Probleme der Ägyptologie 35), Leiden/Boston Brill, 2017, XLII + 669 S.

Die Kalksteinbüste der Königin Nofretete gilt als Prunkstück des Berliner Ägyptischen Museums und als Inbegriff altägyptischer Kunst schlechthin. Dabei ist gleichzeitig unstrittig, dass die Büste keineswegs etwa als Auftragsarbeit um ihrer selbst willen hergestellt wurde, sondern als werkstattinternes Anschauungsmodell bei der Fabrikation von Kult- und Repräsentationsstatuen diente. Dementsprechend wurde die Büste mit der Aufgabe Amarnas zwecklos und in den Werkstatträumen achtlos zurückgelassen. Die Qualifikation als künstlerisches Meisterwerk verdankt sich offenbar der modernen Rezipientenperspektive und geht nicht von den ursprünglichen Produktionsabsichten und der zeitgenössischen Wahrnehmung aus (bes. 105–109).

Trotz derartiger Diskrepanzen spricht man in der Ägyptologie dennoch selbstverständlich und häufig unreflektiert von «ägyptischer Kunst» und analysiert ägyptische Bildwerke mit den (vor dem Hintergrund frühneuzeitlicher Entwicklungen in Europa etablierten) Methoden der kunstgeschichtlichen Forschung. Gegen diese nach seinem Urteil auf einem oft unbeachteten Theoriedefizit beruhende Praxis argumentiert Kai Widmaier in seiner 2012 von der Philosophischen Fakultät in Göttingen als Dissertation angenommenen und 2013 mit dem Christian-Gottlob-Heyne-Preis sowie dem Dissertationspreis des Universitätsbundes ausgezeichneten Studie.

Nach Vorwort, Abbildungs- und Abkürzungsverzeichnissen, deutschem und englischem Abstract (IX–XLII) und der Einleitung (1–4) zeichnet der forschungsgeschichtlich orientierte Teil I (7–150) die ägyptologische Verwendung des Begriffs «Kunst» kritisch nach. Ausgangspunkt ist u.a. die Studie von Hans Belting, *Bild und Kult*. Die Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst (München 1990), wonach erst mit der Herauslösung von Bildern aus kultisch-religiösen Verwendungen im Zuge der Reformation von deren Wahrnehmung als «Kunst» die Rede sein könne und eine Anwendung des Begriffs auf frühere Epochen notwendig anachronistische Vorstellungen mit den betrachteten Objekten verbin-

de. Dieses Theorieproblem wird in der Ägyptologie nach dem Urteil des Vf. von drei Strategien unterlaufen (vgl. 454):

(1) *Problembewusste* Ansätze greifen trotz der anerkannten Schwierigkeit auf den Kunstbegriff zurück und versuchen, die ägyptische Situation in einer transkulturell komparatistischen Perspektive analog zur neuzeitlichen europäischen zu erfassen und dabei den ägyptischen Besonderheiten Rechnung zu tragen (vgl. 20–34.35–62.63–79.355–374).

(2) *Problemnegierende* Ansätze fassen ägyptische Bildwerke dezidiert als Kunst auf und behandeln sie als Objekte einer Kunstgeschichte europäischen Zuschnitts (vgl. 80–121.240–279.286–297.328–355.355–374). Diese Rezeptionsperspektive, die die Objekte sekundär zu «ägyptologischer Kunst» werden lässt, ist leitend bei der musealen Erschließung für heutige Betrachter.

(3) *Pragmatische* Ansätze (etwa im Kontext archäologischer Methoden) gehen unreflektiert von einem rein impliziten Kunstverständnis aus und wenden eklektisch kunsthistorische Perspektiven und Methoden an, ohne die eigenen Voraussetzungen und Terminologien zu definieren (vgl. 210–216.240–279.381–389).

Teil II (153–449) veranschaulicht am Beispiel ägyptologischer Analysen von fünf Material- und Themenkomplexen aus der 6.–12. Dyn., wie aus derartigen unsachgemäßen theoretisch-methodologischen Grundentscheidungen Fehlinterpretationen resultieren:

(1) Obwohl die Kunst der «ersten Zwischenzeit» (7.–11. Dyn.) ägyptologisch in der Regel als «misslungen» und minderwertig interpretiert wird, lassen die Steintafeln in Privatgräbern von Provinzzentren in Mittel- und Oberägypten keine Hinweise auf eine eingeschränkte Funktionalität im Vergleich zu als kanonisch betrachteten Stelen erkennen. Zeitgenössisch dürften sie damit keineswegs als «misslungen» betrachtet worden sein (193–197).

(2) Verschiedene Forschungen korrelieren ohne Bestätigung durch «external evidence» Stilgeschichte mit historischen Entwicklungen und leiten aus dem Stil dekontextualisierter privater Grabstelen deren chronologische Stellung ab. Dagegen zeigen etwa die kontextuell datierten Gräber von Qubbet el-Hawa (217–230) oder Holzstatuen in Residenznekropolen der 5.–11. Dyn. (230–239) einen signifikanten Stilpluralismus, der die Annahme einer zielgerichteten Entwicklung widerlegt.

(3) Die Regierungszeit Mentuhoteps II. ist durch Änderungen seiner Königstitulatur in drei Zeitabschnitte zu unterteilen, die in der Forschung mit jeweils unterschiedlichen Stilen verbunden werden, in denen sich politische Zeitereignisse widerspiegeln sollen. Nach der Analyse des Vf. handelt es sich bei dieser Taxonomie um eine «Form rezeptiver Homogenisierung» (XXIV), die dem tatsächlichen Stilpluralismus nachweislich zeitgleicher Objekte nicht entspricht (240–285): Es gibt sowohl eine «Gleichzeitigkeit ohne Ähnlichkeit» (272) als auch eine «Ähnlichkeit ohne Gleichzeitigkeit» (279).

(4) Versuche, den Übergang von der 11. zur 12. Dyn. stilhistorisch nachzuvollziehen, erweisen die Abhängigkeit der Analysen von vorgefassten Urteilen über den Zusammenhang von Ereignis- und Stilgeschichte und beruhen auf teilweise selektiver Materialauswahl (285–322).

(5) Königsstatuen der 12. Dyn. werden häufig als Portraits aufgefasst, in denen sich der Charakter des Dargestellten oder auch bestimmte Zeitstimmungen abbilden sollen. Diese Deutung geht auf die Renaissanceforschung des 19. Jh. zurück und hat die neuzeitliche Entdeckung des Individuums zur Voraussetzung. Zudem sprechen anthropologische Studien gegen die Existenz einer transkulturellen mimischen Ausdruckssprache. Die Wahrnehmung als Portrait verdankt sich damit eher modernen Sehgewohnheiten und musealer Präsentationspraxis (322–374).

Die vorgelegte Materialuntersuchung erweist für den Vf. die Problematik kunsthistorischer Wahrnehmungsmuster ohne angemessene Berücksichtigung der ägyptischen Entstehungskontexte. Als methodischen Gegenentwurf formuliert er im Anschluss an Whitney Davies eine «Stilterminologie, die sich auf den deskriptiven Charakter von Stil fokussiert» (XXVI): Die «Stilbeschreibung» stellt zunächst eine Ähnlichkeit zwischen Objekten fest, ohne diese Relation bereits zu interpretieren. Bei unbewusster Orientierung des Produzenten an Objekten aus seinem (zeitlichen, lokalen) Umfeld ist diese Ähnlichkeit als «Produktionsstil» zu bestimmen, bei bewusster und beabsichtigter Orientierung an anderen Objekten als «intendierte Stilistizität». Zielt diese intendierte Stilistizität auf den Rezipientenkreis, der darin einen Bedeutungshinweis erkennen soll, handelt es sich um «semantisch geladenen Stil». Wesentlich ist, dass die Interpretation dieser Stilphänomene nur auf der Grundlage von aussagekräftigem stilexternem Material möglich wird – eine chronologische und historische Lesart von ägyptischen Stilen ist angesichts der spezifischen Orientierung an Vorlagen unmöglich, wie am Beispiel der Rezeption stilistischer Merkmale von Königsbildern der 12. Dyn. in der frühen 18. Dyn. noch einmal veranschaulicht wird (374–449).

Teil III (453–538) rekapituliert zunächst die Ausführungen zu der als «ägyptologische Kunst» bezeichneten Rezeptionspraxis und unterscheidet diese neuzeitliche Betrachterperspektive scharf von der als Ziel wissenschaftlicher Analyse zu fordernden Rekonstruktion im Horizont der Entstehungskontexte (453–479). Künftige bildwissenschaftliche Untersuchungen müssen daher alle unsachgemäßen betrachterabhängigen Prämissen, Konzepte und Begriffe vermeiden, die das Fremde in Analogisierungen aufzulösen versuchen. Notwendig ist stattdessen eine Sensibilisierung für das Irritierende, das sich dem Verstehen entzieht, und Wissen um die Relativität des eigenen Standpunkts als Chance auf dessen Korrigierbarkeit (523). Besser, auf Zuständigkeit zu verzichten als imaginäre «ägyptologische Kunst» zu konstruieren (479–538).

Ein hilfreiches Glossar (539–554), die üblichen Verzeichnisse (555–658) und einige Bildtafeln (659–669) beschließen die Arbeit.

Die Studie besticht durch die konsequente Radikalität des verfolgten Ansatzes, auch wenn der Vf. sich streckenweise in Wiederholungen der immer gleichen Argumente und zahlreichen Vor- und Rückgriffen verliert, während die Zurückweisung der in breiter Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur diskutierten Gegenpositionen mitunter apodiktisch, zu knapp und nicht immer überzeugend wirkt. Eine konzisere Darstellung wäre der Nachvollziehbarkeit sicher dienlich gewesen. Die Berechtigung seines Grundanliegens weist der Vf. plausibel und materialfundierte nach, und dennoch bleiben Zweifel angesichts des von ihm vertretenen etwas rationalistischen hermeneutischen Minimalismus: Gerade weil es keinen direkten Zugriff auf die Vergangenheit gibt, kann doch (trotz gegenteiliger Indizien) auch nicht kategorisch ausgeschlossen werden, dass der Schöpfer der Nofretete-Büste von der Schönheit seiner Arbeit nicht ganz unberührt war und darin selbst mehr als ein bloßes Arbeitsmodell erkennen mochte...

Reettakaisa Sofia Salo, *Die jüdische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72* (Orientalische Religionen in der Antike 25), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, XV + 389 S.

Die Königspsalmen gelten seit dem Kommentar Wilhelm M. L. de Wettes (1. Aufl. 1811) und ihrer daran anknüpfenden formgeschichtlichen Ausgrenzung vor allem durch Hermann Gunkel als eigene Gruppe im Psalter: Zwar weisen sie kein einheitliches Gattungsformular auf und haben unterschiedliche Sitze im Leben, teilen aber neben dem Grundthema ein gemeinsames Motivreservoir und berühren sich in topologischen Formulierungen.

Einer Auswahl aus dieser Psalmengruppe widmet sich Reettakaisa Sofia Salo in ihrer 2016 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster als Dissertation angenommenen Studie: Sie behandelt die Form-, Literar- und Redaktionskritik der in ihrem Grundbestand im allgemeinen vorexilisch datierten Königspsalmen 2; 18; 20; 21; 45; 72 und beleuchtet vor dem Hintergrund der erzielten Ergebnisse die aus der Umwelt Israels aufgegriffenen und adaptierten königsideologischen Motive und Traditionen.

Weil gerade die Psalmen nur selten explizite Hinweise auf konkrete historische Veranlassungen bieten, bleiben Rekonstruktionen ihrer entstehungsgeschichtlichen Hintergründe und literarischen Genese notwendig hypothetisch und basieren mitunter auf unsicheren und eher subjektiv plausiblen Einzelentscheidungen. Das gilt natürlich auch für diesen Beitrag: Ein Vergleich nur etwa mit der einschlägigen Arbeit von Markus Saur (Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie [BZAW 340], Berlin/New York 2004) zeigt neben manchem forschungsgeschichtlichen Konsens, dass die Ergebnisse trotz ähnlich sorgfältiger Analyse und Argumentation im Detail erheblich variieren können.

Unter diesem grundsätzlichen (und unvermeidbaren) Vorbehalt steht die Argumentation, wenn die Vf.in den vorexilischen Grundbestand und dessen jeweilige(n) kultische(n) «Sitz(e) im Leben» (Thronbesteigungs- und Bestätigungsrituale in Ps 21; 72, das Neujahrsfest in Ps 18; 21, militärische Kontexte in Ps 20 und die königliche Hochzeitsfeier in Ps 45) bestimmt, die nachexilischen Fortschreibungen davon abhebt sowie deren sukzessives Wachstum nachzeichnet.

Am entschiedensten geht die Vf.in bei der Analyse von Ps 2 eigene Wege: Das Bild des Zionskönigs in dem für literarisch weitgehend einheitlich gehaltenen Text sieht sie trotz des Rückgriffs auf Motive der vorexilischen jüdischen Königsideologie wegen der universalistischen Ausprägung wesentlich (allerdings ohne eingehendere Belege oder Begründungen zu bieten) von achämenidischen Vorgaben beeinflusst. Passend dazu nimmt sie als Entstehungskontext die restaurativen Hoffnungen nach dem Bau des Zweiten Tempels 515 v. Chr. an, wobei sich in V. 1–3 damals erst kurz zurückliegende machtpolitische Auseinandersetzungen im Perserreich spiegeln sollen. Ein vorexilischer Grundbestand des Psalms wird ausgeschlossen. (289–291)

Die ältesten Fortschreibungen der übrigen, im Kern tatsächlich vorexilischen Psalmen wertet die Vf.in – eher apodiktisch – als Ausdruck von Hoffnungen auf eine Restitution des davidischen Königtums, während sie für ein (dann erst durch spätere psalterhermeneutische Lektüre konstruiertes) ursprüngliches messianisches Verständnis keine Anhaltspunkte erkennen will: Aussagen, die etwa wegen ihres hyperbolischen Charakters häufig in diesem Sinn gedeutet werden, seien tatsächlich (wie auch viele der außerhalb des Psalters traditionell als «messianische Weissagungen» aufgefassten Belege) als realpolitisch durchaus realisierbar oder als topologische Formulierungen in Anlehnung an neuassyrische oder persische Königsideologie zu verstehen (vgl. bes. 268–272 die Ausführungen im Blick auf Ps 72). In späteren Fortschreibungen treten monarchische Erwartungen in den Hintergrund

und königliche Heilsverheißungen werden auf das ganze Volk (vgl. Ps 18,31–32.47–48) bzw. auf die Gruppe der «Armen» innerhalb der Gemeinde (vgl. Ps 18,26–28.49b; 45,5; 72,2.4b.12–14) übertragen, oder aber der Heilskönig wird mit JHWH identifiziert (vgl. Ps 45 durch die Einbindung in den elohistischen Psalter).

Bei der Analyse der aus den Umweltkulturen adaptierten königsideologischen Motive und Vorstellungen wird der traditionsgeschichtliche Befund für die einzelnen Psalmen «im Regelfall in derselben Reihenfolge dargestellt» (6), nämlich im Blick auf Parallelen und Abhängigkeiten von Überlieferungen aus Ägypten, dem Hethiterreich, Mesopotamien (Sumer, Babylon, Assyrien), Ugarit, der (aramäischen und phönizischen) Levante und dem Achämenidenreich. Die Vf.in präsentiert in diesem Analysebereich, der sicher den besonderen Wert der Arbeit ausmacht, eine beeindruckende Materialfülle, die belegt, dass die vorexilische Königsideologie (wie in Ugarit und anderen levantinischen Königtümern) «ein Teil des Herrschaftsdiskurses des antiken Vorderen Orients war und ihre wichtigsten Motive und Motivkonstellationen mit den Nachbarkulturen teilte.» (331) Bei den meisten der geprägten Bilder und Vorstellungszusammenhänge, die die sozialen, militärischen, landwirtschaftlichen, juristischen oder kultischen Aufgaben des Königs beschreiben und durch die Darstellung seiner besonderen, privilegierten Nähe zur Gottheit legitimieren, handelt es sich um Phänomene der *longue durée*: Sie «sind in verschiedenen Variationen über Jahrtausende und in verschiedenen geographischen Regionen ähnlich belegt.» (332)

Ihre Verwendung in den Psalmen kann daher in der Regel nicht auf eine bestimmte textliche Vorgabe oder monokausal auf konkrete zeitgeschichtliche und kulturelle Konstellation zurückgeführt werden. Eine solche Möglichkeit erkennt die Vf.in lediglich im Blick auf die Verbindung der geläufigen Motivkonstellation von «Sonne» und «Recht» mit dem zusätzlichen Element «Mond» in Ps 72,5, die sie auf aramäisch-neuassyrischen Einfluss vor dem Hintergrund der Astralisierung und Solarisierung der nordwestsemitischen Religionen im 1. Jtsd. zurückführt. (239–245)

Ein Spezifikum der jüdischen Königsideologie ist die Verknüpfung von Traditionslinien, die in den Nachbarkulturen getrennt verlaufen. Dazu verweist die Vf.in auf die unterschiedlichen Begründungen für die erhoffte «Fruchtbarkeit des Landes»: Ps 21,4.7 erwartet diese Fruchtbarkeit von der Segensmittlerschaft des Königs, der die Gottheit wie in aramäischen, phönizischen und hethitischen Zeugnissen fürbittend zur Regenspendung bewegt, Ps 72 dagegen nach ägyptischem und mesopotamischem Vorbild von der königlichen Ausübung von Recht und Gerechtigkeit – in diesen regenarmen Regionen war die Sicherung der staatlichen Ordnung notwendige Voraussetzung u.a. auch der zentral organisierten und gewährleisteten Bewässerungstechnik. (332)

Das abschließende «Ergebnis» (331–335) der Studie fasst nicht nur wesentliche Einsichten zusammen, sondern präsentiert unvermittelt auch zuvor nicht eingeführte und begründete Thesen. So findet sich beispielsweise bei der Besprechung von Ps 72 (205–273) keine Erläuterung, inwiefern der Psalm ein Beleg dafür sein soll, dass «der altorientalische Herrschaftsdiskurs des 2. und 1. Jts kulturübergreifend war und sich sogar derselben Texte bediente». (332) Die von Martin Arnoeth (Sonne der Gerechtigkeit. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 [BZAR 1], Wiesbaden 2000, 54–108) vertretene These einer Abhängigkeit vom Krönungshymnus Assurbanipals (SAA 3,11) weist die Vf.in zurück (250. 259), andere konkrete Textvorgaben nennt sie nicht. Insofern bleibt die Bemerkung, wie manche andere, rätselhaft.

Trotz derartiger Unklarheiten im Detail (und mancher stilistischer Schwerfälligkeiten) eröffnet die Studie einen kenntnis- und materialreichen Einblick, wie sich in der literarischen Genese der Königpsalmen die «Hoffnung auf Gottesnähe in verschiedenen Situatio-

nen und Epochen» (335) artikuliert – von der vorexilischen und frühnachexilischen Vorstellung einer königlichen Heilsmittlerschaft zur Überzeugung einer unmittelbaren Zuwendung Gottes zu den Frommen und schließlich der (hier allerdings kaum behandelten) späteren Rezeption mit der Erwartung des endzeitlichen Heilsbringers.

Fulda

Stephan Lauber

Peter Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München, C.H. Beck, 2017, 319 S., Abb.

Wenn wir die jüdische Bibel lesen, begegnen wir einer Fülle von Gestalten in der göttlichen Welt: Der Geist Gottes schwebt über den Urwassern (Gen 1,2), die Söhne Gottes treten vor den Thron Gottes, unter ihnen auch Satan (Ijob 1,6), oder verbinden sich mit den Menschentöchtern und erzeugen die «Helden der Vorzeit» (Gen 6,1–4), Boten/Engel Gottes steigen auf einer Leiter vom Himmel hinunter und wieder hinauf (Gen 28,12) oder begegnen unerwartet den Menschen wie Hagar (Gen 16,7) oder Maria (Lk 1,26) und Josef (Mt 1,20; 2,13.19). Da gibt es auch die Weisheit, die seit Urzeit erschaffen ist und vor Gott zu dessen Ergötzen spielt und an den Menschenkindern ihr Ergötzen hat (Spr 8,22–31). Die Tora wird als ein vorgeschöpflches Wesen beschrieben, das in Israel/Jerusalem seine Heimstatt findet (Bar 3,32–4,1), und das Wort (hebr. *dabar*; aram. *memrah*; griech. *logos*) Gottes wirkt in der Welt wie Regen und Schnee und kehrt nicht unverrichteter Dinge zu Gott zurück (Jes 55,10f). In der Welt der Visionen «thront ein Alter der Tage», d. h. ein Hochbetagter oder Uralter, auf einem Flammenthron mit Feuerrädern (Dan 7,9) oder «eine Gestalt wie ein Mensch(ensohn)» erscheint auf den Wolken des Himmels (Dan 7,13).

Diese vielfach bevölkerte himmlische Welt ist ebenfalls und noch intensiver in den wenig bekannten jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit präsent, zu denen auch die Texte aus Qumran gehören. In den apokalyptischen Schriften des Judentums dieser Zeit, die das Neue Testament und das Christentum fundamental mitprägten, wird die himmlische und irdische Welt zudem zum Kampfplatz zwischen göttlichen und widergöttlichen Mächten und die Weltgeschichte zu einem Drama, in dem Gestalten wie der Menschsohn, der Sohnes des Höchsten oder der Gesalbte (*maschiach*/Messias) Gottes eine wichtige und letztlich siegreiche Rolle spielen.

Manche erachten dies alles als metaphorisches theologisches Sprachspiel, mit dem menschliches Sprechen vom einen Gott nun einmal arbeiten muss. Es sind sozusagen erweiterte Anthropomorphismen, die alle nur Aspekte der einen Gottheit bezeichnen, welche im Grundbekenntnis des *schemá 'Jisra 'el* («Höre Israel!») als «einziger Gott» Israels (Dtn 6,4) proklamiert wird.

Peter Schäfer, dessen Kompetenz in Sachen antikes Judentum durch vielfache Beiträge, auch hochspezieller Art, unbestritten ist, unterwirft alle diese biblischen und jüdischen Vorstellungen einer kritischen historischen Überprüfung und stellt sie in den Zusammenhang mit den parallelen christlichen Vorstellungen. Der ehemalige Judaistik-Professor in Deutschland und den USA und heutige Direktor des jüdischen Museums sagt zu Beginn seines Buches «Zwei Götter im Himmel» programmatisch und schmerzhaft klar: «Zu den beliebtesten Klischees nicht nur der jüdischen und christlichen Theologie, sondern auch des religiösen Volksglaubens gehört die Annahme, dass das Judentum die klassische Religion des Monotheismus ist, das diesem, wenn es ihn schon nicht erfand, dann doch wenigstens endgültig durchgesetzt hat.» Das Christentum habe dann diesen proklamierten Monotheis-

mus durch die Vorstellung der Menschwerdung des göttlichen Logos in Jesus von Nazaret erweitert und schließlich durch die Lehre vom heiligen Geist als dritter göttlicher Person vollends aufgeweicht. Die Reaktion des Judentums sei darauf die strikte Begrenzung auf «den abstrakten Begriff des einen und einzigen Gottes» gewesen, während die Christen umso eindrucklicher die Nähe Gottes in Christus verkünden konnten. «Wir wissen heute, dass so ziemlich nichts an diesem Idealbild einer historischen Überprüfung standhält.» (1f)

Das 2017 erschienene Buch von P. Schäfer bietet auf nur 200 Seiten die Resultate einer solchen historischen Überprüfung, wobei stets auf vorausgehende, ausführlichere Studien des gleichen Autors und neueste deutsche, englischsprachige und israelische Arbeiten verwiesen wird. Im ersten Teil (23–71) untersucht P. Schäfer alle Aussagen von Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels, in denen neben dem Gott Israels auch andere Gestalten erwähnt sind, die an der göttlichen Welt teilnehmen. P. Schäfer nennt die damit verbundenen Vorstellungen «binitarisch», da in ihnen die göttliche Welt (mindestens) zweigestaltig ist. Er beginnt bei der «Vision Daniels» in Dan 7 mit dem «berühmten Menschensohn (*bar enasch*)», der als jugendliche Gestalt neben dem «Alten der Tage» in einen gottgleichen Status erhoben wird, und sieht in diesem Geschehen «den Ursprung und Anfangspunkt der nachfolgenden binitarischen Gestalten» (30). Solche Gestalten sind die personifizierte Weisheit als Tochter Gottes oder Gespielin vor Gott, die in Jakob ihren Wohnsitz findet und in der Weisheitsliteratur mit der Tora gleichgesetzt wird, oder der über alle Gottheiten (*elim*) erhöhte Mensch, in dem P. Schäfer den «Lehrer der Gerechtigkeit redivivus» erkennt und Israel Knohl «einen direkten Vorläufer Jesu» sieht. Auch der Sohn Gottes oder der Sohn des Höchsten in einem apokryphen Daniel-Text aus Qumran ist eine Gestalt, die über die Engel hinaus «in eine bisher nie dagewesene Nähe zu Gott» gerückt wird und von P. Schäfer in engem Parallelismus zur Verkündigungsszene in Lk 1,26–38 gesehen wird. In den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches wird Henoch selbst in ein himmlisches Wesen verwandelt, das als Menschensohn angesprochen wird, während im 4. Buch Esra der aus dem Meer heraufsteigende Mensch als Gesalbter/Messias und «mein SOHN» bezeichnet wird. Im Gebet des Joseph stellt sich Jakob – ganz ähnlich wie Jesus im Kolosserbrief 1,15 – als »Erstgeborenen vor allem Lebendigen» vor, und schließlich nennt Philo von Alexandrien den Logos den «ältesten und erstgeborenen Sohn» Gottes und die Sophia den «jüngeren Sohn» Gottes.

Die kurze «Überleitung vom vorchristlichen zum nachchristlichen Judentum» (73–75) dient der Situierung dieser vielgestaltigen göttlichen Welt in ihrem Verhältnis zu dem, was im christlichen Neuen Testament, das mit Recht als frühjüdische Schrift (mit einem neuen Zentrum) betrachtet wird, anzutreffen ist: Im Neuen Testament ist Jesus der Sohn Gottes par excellence (Mk 1,11par), in dem sich alle diese geheimnisvollen Gestalten (Menschensohn, Gottessohn, Messias/Christos) des frühen Judentums zur einen Person fügen: Der Logos, der bei Gott ist und selbst Gott ist, kommt in die Welt und wird Fleisch (Joh 1,1.14). Der Gottgleiche erniedrigt sich als Mensch bis zum Sklaventod und erhält dafür als Erhöhter den Namen über allen Namen (Phil 2,6–11). Die bisher genannten vorchristlichen Traditionen erweisen sich dabei als Fundus für die Aussagen des Neuen Testaments. Weder die völlige Abgrenzung, wie einige Kommentatoren des Neuen Testament dies tun, noch die möglichst nahtlose Verknüpfung mit dem späteren Judentum, wie dies die Judaisten manchmal betreiben, entsprechen nach P. Schäfer den literarischen Sachverhalten. Im rabbinischen Judentum leben vielmehr die binitarischen Vorstellungen des frühen Judentums in den Gestalten des Menschensohnes, Davids oder Henochs weiter, diese sind jedoch aufgrund des sich im Christentum herausbildenden Trinitäts-Glaubens nur mehr in von den Rabbinen abgelehnten Vorstellungen zu greifen.

Im zweiten Teil (77–149) stehen deshalb die Rabbinen des palästinischen und babylonischen Judentums und die frühe jüdische Mystik im Fokus. Als palästinischer Text kann eigentlich nur ein Abschnitt, der zweimal im Midrasch Mechilta (2. Hälfte des 3. Jh.) vorkommt, dienen, der nach P. Schäfer – in scharfem und ausführlichem Widerspruch zu Daniel Boyarin – jedoch nur von verschiedenen Erscheinungsweisen des einen Gottes spricht und den Glauben an «zwei Mächte» (*schete raschujot*) den «Völkern der Welt» oder dem «Hurensohn» (= Jesus) zuspricht. Die Mechilta samt einigen Paralleltextrn ist deshalb nicht als «Zwei-Götter»-Text zu verstehen und kann keineswegs als Bindeglied zwischen der frühjüdischen, palästinischen Apokalyptik und dem babylonischen Talmud oder dem 3. Henoch dienen.

Ganz im Unterschied zum palästinischen Raum ist im babylonischen Talmud, der im persischen Sassanidenreich entstanden ist, eine reiche, wenn auch stets bestrittene Tradition über gottgleiche Gestalten vorhanden. Im Traktat Hagiga 14a gibt es zum Beispiel die Kontroverse, ob der in Daniel 7,9 genannte «Hochbetagte» der gleiche Gott sei wie der Junge Held im Hohelied 5,11, oder ob die beiden Throne im Himmel für Gott und dem ihm gleichgestellten David bereitet seien. Der anonyme Redaktor des Talmud entscheidet zwar im Sinne des einen Gottes, doch stehen dahinter jüdische Diskussionen, die binitarische Vorstellungen verraten. Oder im Traktat Sanhedrin 38b wird über den Plural von Elohim, das eigentlich «Götter» heißt und mindestens zwei Gottheiten umfasst, gestritten, wobei schließlich auch die Vertreter des einen Gottes Recht bekommen. Wie viele Beispiele zeigten, wird der Plural Elohim stets mit einem Verb im Singular verbunden, doch könne hinter dieser Sprechweise der Bibel auch gesehen werden, dass der Gott Israels stets die «himmlische Familie» konsultiert habe, bevor er einen Entscheid fällte!

Ein eigenes Unterkapitel ist der so genannten David-Apokalypse im frühen mystischen Traktat Hekhalot gewidmet, einem sehr wenig bekannten Stück jüdischer Literatur, für das P. Schäfer durch seine Editionen und Synopsen der eigentliche Fachmann ist. In diesem Traktat am «Ende der Hekhalot-Literatur» findet er die Ansicht vorliegen, dass David den in den Himmel erhobenen Messias-König darstellt, der neben Gott inthronisiert ist. Dagegen polemisiert zwar der babylonische Talmud, doch werden gerade in der Polemik jene ungenannten Kreise greifbar, die Gottesaussagen (in Ps 19,1 und 146,10) auf David bezogen und David durch seine speziell glänzende Krone der göttlichen Schechina oder der geheimnisvollen Gestalt des Metatron (s.u.) anglichen. P. Schäfer erkennt darin eine Verwandtschaft mit der Thronvision in der Johannesapokalypse des Neuen Testaments (Kap. 4 und 5), wo ein «völlig klarer Binitarismus» zum Ausdruck komme. Die Nähe der im Judentum schließlich abgelehnten göttlichen Doppelung zu christlichen Vorstellungen wird anhand von Texten bei Ephrem dem Syrer und Joh. Chrysostomus (beide: 4. Jh.) aufgewiesen, in welchen ähnliche, aber christlich gewendete Vorstellungen zum Ausdruck kommen.

Das letzte und den Höhepunkt der Argumentation bietende Kapitel ist den Henoch-Traditionen gewidmet, die von der Bibel (Gen 5,21–24) über die frühjüdischen und frühchristlichen Texte des 1. und 2. Henochbuches bis zum 3. Henochbuch reichen, welches zur Literatur der jüdischen Mystik des 4.–7. Jh. gehört. Die Erhöhung des biblischen Henoch, der nach der Bibel «von Gott hinweggenommen wurde» (also nicht starb), zum quasi-göttlichen Engel Metatron, der über allen Engeln steht und sogar als «kleiner JHWH» (*JHWH ha-qatan*) gepriesen wird, ist wohl die stärkste erzählerische Einbindung einer zweiten Macht in die göttliche Welt. Ihren binitarischen Implikationen widersprechen jedoch die Rabbinen (im babylonischen Talmud), die den biblischen Henoch sogar als Frevler darstellen, der wie alle anderen Menschen gestorben sei. Dann zelebrieren sie die Absetzung und Erniedrigung Metatrons anhand des Häretikers Acher (= Elischa ben Abujah), dessen Ver-

mutung beim Anblick des furchtbaren Metatron, dass es im Himmel «zwei Mächte» gebe, von Metatron nicht sofort widerlegt worden sei, indem er sich von seinem Thron erhob und unter die Engel eingereiht hätte. Die gleiche Position gegen «zwei Mächte im Himmel» zeigt sich in einem fragmentarischen Hekhalot-Text mit Namen «Das Geheimnis des Sandalfon» und in einer Parallele im babylonischen Talmudtraktat Berakhot 7a, in welchem das mächtige Engelwesen Akatriel heisst, Gott selbst ist und von Elischa ben Abuja als solcher anerkannt wird. Stets zeigt sich in diesen Texten eine Gruppe, die offensichtlich mit zwei Mächten im Himmel rechnete, der aber von den maßgebenden Rabbinen stets radikal widersprochen wurde.

Auch wenn in einigen Texten, besonders in zwei Hekhalot-Texten aus der Kairoer Geniza, die Grenzen zwischen Gott und anderen mächtigen Engelwesen immer wieder verwischt werden, bleibt schließlich der Widerspruch der Rabbinen gegen zwei Mächte im Himmel dominant. Die Vorstellung von zwei Mächten oder Göttern im Himmel gehört jedoch zum Fundus des Judentums, dem die christliche Theologie vom dreieinen Gott sehr nahe stand, der aber vom offiziellen Judentum stets als abartig verworfen wurde.

Die Sicht von P. Schäfer wird in einem Ergebnis (150–155) zusammen gefasst: Dem biblischen Gott, dem in ältester Zeit noch eine Partnerin zugesprochen war, wurden in spät-biblischer/frühjüdischer Zeit unterschiedliche quasi-göttliche Gestalten zugeordnet (Menschensohn; Gottmensch, Sohn Gottes, Weisheit, Tora, Logos), wobei der alleinige Gott das kaum je eingehaltene ideale Glaubensdogma (Dtn 6,4) darstellte. Diese binitarischen Vorstellungen haben im Christentum eine Aufnahme, Entgrenzung und Neugestaltung gefunden und zur Vorstellung vom einen Gott in drei Personen, der Trinität, geführt. Das nachchristliche klassische Judentum hat seinerseits zwar auf diese christliche Provokation reagiert, hat aber zugleich – und das ist der wesentliche Unterschied zur These von Daniel Boyarin – auf die eigenen binitarischen Vorstellungen des frühen Judentums zurückgegriffen, wobei in den mystischen Traditionen des babylonischen Talmuds und im 3. Henochbuch jüdische Gruppen greifbar werden, die eine göttliche Doppelung entwickelt haben, die im *JHWH ha-qatan*, im kleinen oder jungen JHWH, ihren markantesten Ausdruck fand.

Die Studie von P. Schäfer beschreibt mit großer Konzision das kontroverse religiöse Thema der Vielheit im einen Gott, welches das Judentum und das Christentum der Antike im Zu- und Gegeneinander bewegte. Hinter den bewusst einfachen Argumentationen von P. Schäfer stehen jedoch ausführliche Studien zu dieser wenig bekannten jüdischen Literatur, sodass die mehrfach deutbaren literarischen Sachverhalte nicht stets ersehen werden können. Das Grundproblem ist jedoch deutlich: In der idealen Form des Bekenntnisses ist der Glaube an den einen und einzigen Gott klar ausgedrückt, wenn es aber um die Vorstellungen dieses einen Gottes geht, kann niemand umhin, die Einheit des Bekenntnisses in eine Vielfalt von Vorstellungen umzugestalten. Dies ist sowohl in der jüdischen wie der christliche Mystik auf zum Teil revolutionäre, von den offiziellen Repräsentanten des Glaubens unannehmbare Weise geschehen. In keinem der beigezogenen jüdischen Texte wird aber der Glaube an zwei gleiche «Götter im Himmel», die gleichberechtigt nebeneinander thronen, ausgesagt. Auch in den «häretischsten» Stellen ist stets ein qualitativer Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Gewalt gewahrt, hat also das Dogma des einen Gottes (Dtn 6,4) einen korrektiven Einfluss auf die erzählte Vorstellung einer vielgestaltigen göttlichen Welt. Der plakative Titel «Zwei Götter im Himmel» (ohne Fragezeichen) verdeckt dieses stets vorhandene Korrektiv, das jedoch in der aufmerksamen Lektüre des letztlich schwierigen Buches von P. Schäfer entdeckt werden kann.

Jan Dietrich, *Der Tod von eigener Hand, Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient* (Orientalische Religionen in der Antike 19), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 381 S.

Die Rezension blickt auf die 2016 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommene Habilitationsschrift des Autors, deren Thema der Selbstmord im alten Israel, Ägypten und Orient darstellt. Die Quellen werden unter kulturgeschichtlichen und soziologischen Gesichtspunkten ausgewertet. Der Inhalt lässt sich folgendermaßen charakterisieren:

In der Einleitung werden allgemeine Gedanken vorgetragen. Die Selbsttötungsmöglichkeit wird als Alleinstellungsmerkmal des Menschen gegenüber Göttern und Tieren wahrgenommen (2). Die antike Interpretation des Selbstmordes unter einer Sinnperspektive anstatt unter dem Blickwinkel der Ursachenforschung wird benannt (5). Der etymologische Anfang des Begriffes «Selbstmord» wird im 16. Jhdt. n. Chr. gesucht (7).

Im ersten Teil wird über das antike Verständnis von Ehre, Scham und Schande reflektiert. Der erste Begriff wird als Indikator für den sozialen Wert einer Person in der Öffentlichkeit identifiziert (20). Der zweite Begriff wird als subjektives Angstgefühl vor dem Ehrverlust klassifiziert (23). Der dritte Begriff wird als Bezeichnung des objektiv eingetretenen Zustandes des Ehrverlustes erklärt (23). Das Paradebeispiel für Statusehre als begrenztes Gut wird in der Königsehre gesehen (34).

Der zweite Teil lässt den Leser an eskapistischen Selbsttötungen teilhaben. Der Fall des Feldherrn in militärisch aussichtsloser Lage kommt in biblischen und neuassyrischen Texten am häufigsten vor (60). Die Selbstmorde des Saul in Sam 31, 3–6/1 Chr. 10, 3–6 und Abimelech in Ri 9, 1–57 werden als klassisches Beispiel behandelt (70–82). Die Parallelen zum Selbstmord des Nabûbêlšumati im neuassyrischen Assurbanipal-Prisma A VII 28–37, 85 werden erläutert, die sich u. A. in der Assistenz durch den Waffenträger zeigen. Der Selbstmord wurde in neuassyrischen Schriftdenkmälern gewöhnlich als Akt der Feigheit oder geistigen Verwirrung gedeutet (96). Die angeblichen Selbstmorde des Lullubäerkönigs auf der Naram-Sin-Stele und Asiatenfürsten im ägyptischen Grab des Inti/späte 5. Dynastie aus Deschasche werden als unzutreffend abgelehnt (108–111). Die Selbstverbrennung des nordisraelitischen Königs Simri in 1 Kön 16, 15–20 wird wertneutral weder als Heldentat noch unrühmliches Ende aufgefasst (126). Die größte Wirkungsgeschichte unter den Selbstverbrennungen altorientalischer Könige hat die Tat des Šamššumukin entfaltet, deren Protuberanzen bis zum aramäischen pAmherst/7. Jh.–2. Jh. v. Chr. und Ktesias von Knidos reichen (133–135). Der Bilanzsuizid bei gescheiterten Lebensentwürfen durch Erdrosseln lässt sich biblisch für Ahitofel in 2 Sam 17, 23 und Sarah in Tob 3, 10 nachweisen (148–159). Die Bilanzsuizide des Amenophis, Sohnes des Hapu, bei Manetho, Prinzen Naneferkaptah in der ersten Setnaerzählung und Richters Paibēse in Pap. Jur. Turin VI 1f zur Vermeidung der Überbringung schlechter Nachrichten oder Erduldung von Schandstrafen werden in die Debatte eingeführt (160–164). Die Möglichkeit des rituellen Selbstmordes der Kleopatra wird offen gehalten (166–168). Das Motiv der Todessehnsucht in den ägyptischen «Klagen des Ipuwer» wird nicht als Aussage über suizidale Absichten, sondern aktuelle Leiden verstanden (171). Die Interpretation der Schreibung von «km» «Finsternis» mit Krokodilschuppe durch Hinweis auf die typhonische Natur des Tieres (172) dürfte den Befund überstrapazieren. Der Dialogcharakter des ägyptischen «Gesprächs des Lebensmüden mit dem Ba» wird nachdrücklich unterstrichen, welches selbst nicht aus medizinischer oder psychologischer, sondern kulturanthropologischer Warte betrachtet wird (173–176). Die Initiative zum Selbstmord im akkadischen «Pessimistischen Dialog» geht nach

Meinung des Autors vom Sklaven aus, wobei die satirische Note des Textes keineswegs unterschlagen wird (180–182). Die Selbsttötungen in der Haremsverschwörung unter Ramses III. werden als ehrenvoller Ausweg vor der peinlichen Hinrichtung erkannt (185).

Im dritten Teil werden aggressive Selbsttötungen in die Überlegungen einbezogen, deren eigentliches Ziel in der Manipulation von erwünschtem Verhalten bei anderen Personen besteht. Die Formel «sich bittend an Anubis wenden» im ägyptischen «Beredten Bauern» wird als mögliche Selbstmordandrohung qualifiziert (197). Die Selbstmordandrohung der Prinzessin im «Verwunschenen Prinzen» wird als Akt der Erpressung gegenüber dem eigenen Vater gedeutet (201–202). Die Selbstmordandrohung der u. a. heimwehgeplagten Dame Kirum in den Briefen aus Mari wird eingehend behandelt, wo das Szenario des Sprungs vom Dach gemalt wurde (203–207). Die gleiche Todesart wurde bei der Selbstmordandrohung des von seinen Gegnern verleumdeten Ludingiru in einem Brief aus Larsa gewählt (207–208). Die Erklärung des Ausrufes der Rebekka in Gen 25, 22 aß als Selbstmordandrohung wird vorsichtig zurückgewiesen (214), während die Selbstmordandrohung Rahels in Gen 30, 1 wegen Unfruchtbarkeit als solche gelten gelassen wird (218–220). Die Selbstmordandrohung des Simson in Ri 16, 28–30 im Angesicht des sozialen Todes aus Rache an den Feinden wird vor breiterem Hintergrund beleuchtet (222–231). Die aggressive Selbsttötung des Eleazar in 1 Makk 6, 42–46 durch den Anschlag auf den Hauptkriegselefanten des feindlichen Heeres rundet das Bild ab (234).

Im 4. Teil wird über oblativ Selbsttötungen gesprochen. Das Selbstopfer des Jona in Jona 1, 1–16 auf dem Meer zur Beruhigung des Sturmes wird exemplarisch hervorgehoben (241–247). Die Märtyrertode des Eleazar in 2 Makk 6, 18–31 (253–256) und der sieben Söhne und der Mutter in 2 Makk 7, 1–6.20–30.37–41 (256–258) zur Vermeidung des Schweinefleischverzehr werden als weitere Fälle hinzugefügt. Der Tod der sieben Söhne aus 4 Makk 8, 1–14, 10 wird zu den Beispielen für die Passage in ein besseres Jenseits gezählt (264). Die Gefolgschaftstode in den Königsgräbern von Ur werden akzentuiert, für welche der Tod des Gilgamesch (UM 29-16-86) als literarischer Präzedenzfall angesehen wird (276). Die Gefolgschaftstode in den Königsgräbern von Abydos werden dokumentiert, deren Freiwilligkeit wohl nicht immer garantiert war (287–288). Die Gefolgschaftstode in den Grabtumuli aus dem nubischen Kerma werden diskutiert, die offenbar das Begräbnis bei lebendigem Leib einschlossen (293).

Im fünften Teil wird zur Auswertung geschritten. Der «Sitz im Leben» der alttestamentarischen und altorientalischen Suizidideen wird im Kontext der herrschenden Vorstellungen von Ehre und Schande verankert (303).

Das Buch wird mit Literaturverzeichnis (309–351), Stellenregister (353–364) und Sach- und Namensregister (370–381) formal zum Abschluss gebracht.

Das hier besprochene Buch hat mit vollem Recht eine positive Bewertung verdient. Der Text zeichnet sich durch eine klare Sprache aus. Der rote Faden der Argumentation bleibt in der Regel gewahrt, so dass die Gedanken ein in sich stimmiges Gesamtbild ergeben.

Camilla Di Biase-Dyson/Leonie Donovan (Eds.), *The Cultural Manifestations of Religious Experience, Studies in Honour of Boyo G. Ockinga* (Ägypten und Altes Testament 85), Münster, Ugarit-Verlag, 2017, 425 S.

Das Zentrum der Rezension nimmt die ägyptologische Festschrift zum 65. Geburtstag von B. G. Ockinga ein. Der Inhalt des Buches lässt sich wie folgt gliedern:

E. Chr. Köhler stellt einen mit Sternen dekorierten Kalksteinblock aus Grabkammer 4/25 der frühdynastischen Nekropole von Helwan vor. Der sekundär verbaute Stein diene als Verschluss eines Grabräubertunnels (5). Die originale Herkunft wird in einem memphitischen Heiligtum vermutet (8).

A. Woods wählt das Grab des Wekh-hotep III aus Nekropole B der 12. Dynastie in Meir aus. Die Szene des Fischespeerens ist durch das Grab des Pepy-ankh-heny-kem aus Nekropole A/späte 6. Dynastie in Meir beeinflusst (19).

A. McClymont versenkt sich in die armanazeitliche Bilderwelt in der thebanischen Nekropole. Die Zerstörungen kommen nicht nur auf öffentlichen Bauten, sondern auch in Privatgräbern vor (32).

J. Harvey offeriert die Holzstatuette einer nackten Frau aus dem Museu Egipci de Barcelona/Fundació Arqueològica Clos. Das vom Ende Altes Reich bis Mittleres Reich angesetzte Stück wird nach Assiut/Achmim gelegt (46).

Y. Tristant veröffentlicht zwei tönernen Nilpferdfiguren aus Dendera, die ins frühe Mittlere Reich gehören. Die Statuen sind die einzigen Beispiele, deren Provenienz und Datierung sicher ist (59).

K. Sowada/St. Wimmer rufen zwei Amphoriskoi aus dem Grab des Amenemope (TT 148) in Erinnerung. Die engste ägyptische Parallele liefert ein Gefäß aus Sedment, während kanaanäische Vergleichsobjekte aus Tell Zakariya/Tell Jemneh/Tell Migne-Ekron und Jericho stammen (74). Das Fragment SB P/58ii trägt die hieratische Aufschrift «bšš», «Malz» (74–76).

M. Schultz untersucht das Skelett des Ipy-ankh aus dem Tetifriedhof/Sakkara-Nord vom Anfang Mittleres Reich, der wohl mit 35–45 Jahren verstarb (88). Die Schädelmorphologie legt eine ägyptische Herkunft nahe (88). In der Jugend wurden die Beine dauerhaft gelähmt (94).

M. Hartley inspiziert Canidendcrania vom Tetifriedhof/Sakkara-Nord. Die Knochen werden 95 männlichen und 24 weiblichen Individuen zugeordnet (107). Der Zahnausfall der Tiere wird mit schlechter Mundhygiene, Hundekämpfen oder Altersfolgen begründet (112).

N. Kanawati wertet das Papyrusdickicht in Gräbern aus Altem und Mittlerem Reich aus. Die religiöse Bedeutung der Fisch-/Vogelfangsszenen wird relativiert (119). Das Marschgebiet im Grab des Baket III (No. 15) und Khety (No. 17) aus Beni Hassan hat der gleiche Künstler gemalt (124).

E. Thompson macht auf spezielle Tierbilder im Alten Reichs-Friedhof von Tehna aufmerksam. Im Grab des Nikai-Ankh (No 13) kauert ein Hund unter dem Stuhl des Grabherrn, der einen Vogel verzehrt (134–135). Im Grab des Inkaef (No 3) hockt ein Affe unter dem Stuhl der Frau des Grabherrn, der eine Frucht zwischen den Pfoten hält (135–137).

K. McCorquodale überprüft die Orientierung des Grabherrn im Eingang der Gräber des Alten Reiches. Der Grabbesitzer sieht meist aus dem Grab heraus, schaut aber sporadisch auch in es hinein (146–149).

L. Evans interpretiert die Szene auf der Westwand im Grab des Baket III (No 15) in Beni Hassan mit zwei Männern in Papyrusnachen, die ein Schwein kopfüber in der Luft halten. Das Tier wird als Fleischlieferant gedeutet (161).

R. Müller-Wollermann erörtert den Salbkegel auf dem Kopf von Marktfrauen im Grab des Ipy (TT 217). Das Accessoire wird als Symbol der Wiedergeburt verstanden, die Frauen werden als Prostituierte entlarvt (169).

T. Bács behandelt die Amunbarke im Grab des Imiseba (TT 65). Im äußeren Schrein taucht oben der widderköpfige Sonnengott auf einem Lotus zwischen zwei Maatgöttinnen auf (177).

Z. Hawass bespricht die Siedlungen «*grg.t*», «*tn-rsí*» und «*r-š*» auf dem Gizaplateau. Das Wort «*grg.t*» wird mit «agrарische Stiftung/funeräre Domäne» übersetzt, während «*tn*» mit «Stadtgrenze» und «*r-š*» mit «Wirtschaftseinheit zur Verteilung von Naturalien» wiedergegeben werden (187–191).

M. Collier beleuchtet die linke Seite der Arbeitstruppe von Deir el-Medineh in der späten Ramses III-Zeit. Der Aufgabenzyklus lief nach oAshm. HO 16 alle 19 Tage ab (195).

B. G. Davies blickt auf die Arbeitergröße von Deir el-Medineh. Die Sollstärke wurde in Jahr 2 von Ramses IV. von 60 auf 120 Mann verdoppelt (205) und in Jahr 2 von Ramses V. (?) wieder auf 60 halbiert (209).

210: zu P. Turin Cat 1894 vgl. M. Müller, in: B. J. J. Haring/O. E. Kaper/R. van Walsem (eds.), *The Workman's Progress, Studies in the Village of Deir el-Medina and other documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée*, EU XXVIII (Leuven 2014).

J. Cromwell beschäftigt sich mit der Textilproduktion im spätantiken Theben. Die Kleidung wurde v. a. aus Leinen angefertigt (215).

M. Underwood dringt zur nachpharaonischen Nutzungsphase von TT 95 vor. Die Anlage wurde vom 6.–8. Jhdt. bewohnt (234).

G. Bowen durchmisst das Christentum in Mut al-Kharab/Dakhla-Oase. Der älteste Kirchenbau datiert ins frühe 4. Jhdt., der Ort wurde bis ins 8. Jhdt. kontinuierlich besiedelt (244).

N. Staring begutachtet Graffiti der abydenischen Stele Louvre C8 aus der 13. Dyn. Die Schakalskizzen hängen mit dem Gott Upuaut zusammen (257), während die Schiffe die glückliche Reise des Künstlers anzeigen (258).

Br. Dew wertet Kartuschen auf ramessidischen rhetorischen Stelen aus. Das Gliederungsmittel wurde als Abschluss von Texten und Stanzen oder «visual feature» verwendet (264–268).

C. A. Hope/A. R. Warfe entwickelt neue Teilaspekte zur Ächtung des Seth. In den Reliefs von Sethos I. auf der äußeren Nordwand des Karnaktempels wurden 8 Sethbilder zerstört, wobei aber keine Systematik zu erkennen ist (281).

H. Sternberg-el Hotabi folgt den Spuren der Bentresch-Erzählung in der koptischen Hilaria-Legende. Das Bindeglied wird im Motiv der Königsnovelle, Hinderung an der Rückreise und Offenbarung gesehen (292).

A.-L. Mourad widmet sich den Ausdrücken «*št.t*»/«*št.ti.w*» «Asien»/«Asiaten». Das Lexem «*št.t*» wird von der frühdynastischen Zeit bis ins Mittlere Reich nachgewiesen (298–302). Der Begriff deckte ab dem Mittleren Reich Sinai und Levante ab (304–305).

H.-W. Fischer-Elfert betrachtet thebanische Listen mit Personennamen aus dem Neuen Reich. Die Formel «*ir.t-rn.w*» «Namen bilden» wurde als Fachterminus der Schreiberausbildung gebraucht (319).

J. van Dijk untersucht das Determinativ des sitzenden Mannes mit ummanteltem Oberkörper. Die Belege der 19. Dynastie stammen meist aus nördlichen Regionen (331), während in der 20. Dynastie die Rolle Theben's ansteigt (333).

W. Guglielmi analysiert die Inschrift auf Block 146 der Chapelle Rouge. Die Strophe 1 beschreibt den König als obersten Richter, während Strophe 2 die königliche Macht be-

schwört (345). In Strophe 3 wird der Erhalt der Maat akzentuiert, während Strophe 4 das Krokodil als Wassermacht thematisiert (345). Die letzte Strophe verknüpft den erneuten Herrschaftsantritt mit dem Sonnenaufgang (346).

341: zum König als Schakal vgl. S.-W. Hsuh, *Bilder für den Pharao, Untersuchungen zu den bildlichen Ausdrücken des Ägyptischen in den Königsinschriften und anderen Textgattungen* (PdÄ 36), Leiden-Boston 2017, 451.

C. Di Biase-Dyson schlägt die Neuübersetzung «es gibt weder Steuerruder noch Wind für den, der meine Angelegenheiten vernachlässigt» für Z. 26 der Rhetorischen Stele C 22 von Ramses II. vor.

M. Kooyman bietet Votivstelen der Persönlichen Frömmigkeit mit dem Gott Seth dar. Der Gott begegnet meist als Nilpferd (369), tritt aber auch anthropomorph als Schlangenspeerer auf (370).

A. Spalinger erklärt die 309 «*itr.w*»-Wegstrecken aus dem Amduat, die er mit dem solaren 25-Jahreszyklus korreliert (377–380).

J. Cooper kreist das u. a. aus kosmographischen Texten bekannte Toponym «*Wtn.t*» ein. Der solar konnotierte Ort wird am Roten Meer lokalisiert (390).

T. Gillen theoretisiert über das Numinose. Die Kernthese lautet, dass das Gefühl von der Präsenz Gottes «can be elicited by material means» (397) und religiöse Erfahrung eine soziale Grundlage hat (401).

N. Shupak wägt Moral und Kult in der ägyptischen Weisheitsliteratur gegeneinander ab. Die Stelle Merikare 129 wird als Hauptquelle für die Geringschätzung des Rituals herangezogen (411). Die Übereinstimmungen zum AT werden auf ein gemeinsames Erbe zurückgeführt (414).

Bonn

Stefan Bojowald

II. Mittelalter/Frühe Neuzeit *Verhältnisgeschichten: Konfessionen, Geschlechter,* *Herrschaftsinstitutionen*

Garth Fowden, *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2014, 230 S.

G. Fowden ist Sultan Qaboos Professor of Abrahamic Faiths und Senior Research Associate an der University of Cambridge. Seine Forschung bezieht sich auf die religiösen und intellektuellen Strömungen und imperialen Horizonte des ersten Jahrtausends christlicher Zeitrechnung.

Die Monographie liefert eine Neugliederung der chronologischen und geographischen Parameter, mit denen die westliche Wissenschaft Entwicklungen zwischen der antiken und mittelalterlichen Geschichte untersucht, und schlägt eine integrativere Sicht auf die christliche, jüdische und muslimische Geschichte vor. Der Versuch einer das erste Jahrtausend umfassenden Periodisierung ist weitgehend einer Tradition europäischer und nordamerikanischer Islamforschung verpflichtet. Das Werk besteht aus sieben Kapiteln, gefolgt von einem Index.

Kap. 1 (1–17) prüft die Beziehung zwischen dem Islam und dem ›Westen‹, der als ›Europa und Nordamerika‹/›Nordatlantik-Welt‹ definiert wird. Laut Fowden lässt ein Vergleich der Cambridge History of Islam (1970: Peter Holt/Ann Lambton/Bernard Lewis (Ed.), The Cambridge History of Islam, 2 vols, Cambridge 1970) mit der New Cambridge History of Islam (2010: Michael Cook/Chase Robinson (Ed.), The New Cambridge History of Islam, 6 vols, Cambridge 2010) erkennen, dass die europäische und amerikanische Islamologie des 21. Jahrhunderts die Spätantike zunehmend würdigt und die Arabischen Eroberungen des 7. Jahrhunderts sowie die Entstehung des Islam intensiver vor dem Hintergrund der iranischen und römischen Rivalität in und um Arabien studiert. Dies zeigen u.a. die Monographien *Decline and Fall of the Sasanian Empire* (London 2008) von P. Pourshariati und *Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran* (Berkeley 2009) von M. Canepa. Fowden hebt jedoch hervor, dass weite Horizonte in Raum und Zeit schon vor der Begründung der Spätantike als unabhängiger Disziplin von E. Gibbon um 1780 untersucht wurden.

Kap. 2 (18–48) und 3 (49–91) bieten einen historiographischen Überblick des Forschungsstandes und führen in die Debatte über die Periodisierung der europäischen Spätantike und den Stellenwert des Islam ein. Fowden anerkennt die Datierung 200–800 n. Chr. als ›long Antiquity‹ in Harvards Late Antiquity (1999: Glen Bowersock [et al.] (ed.), Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World, Cambridge (Mass) 1999). Jedoch räumt er der intellektuellen und institutionellen Reifung der monotheistischen Religionen, der griechischen Philosophie, des römischen Rechts, des Mazdaismus und Manicheismus eine grössere Rolle ein. Unter ›Reifung‹ wird die Vollendung dreier Entwicklungsphasen – einer ›prophetischen‹, ›schriftgemässen‹ und ›exegetischen‹ – verstanden. In einem Prophezeiung-Schrift-Exegese-Schema (58–67) zeigt Fowden, wie miteinander verträgliche Elemente der Periodisierung im Gedankengut mehrerer monotheistischer Denker enthalten sind. Unter ihnen ist Elias von Nisibis am wenigsten erforscht. Elias schrieb auf Arabisch und Syrisch und behandelte das erste Jahrtausend mit Schwerpunkt auf den Iran, Rom und das Kalifat. Mit ihm beginnt sich Fowdens Argumentation auf die geostrategische Zentralität der syrischen Welt zu beziehen. Neben einer Monographie über Elias, wäre laut Fowden eine synthetische Darstellung der syro-arabischen christlichen Welt, die den Iran, Rom und Arabien vor und nach Mohammed überschneidet, wünschenswert.

Der geographische Rahmen in Kap. 4 (92–126) umschliesst das, was als ›Eurasian Hinge‹ (106–109) definiert wird – zwei Karten mit Handelswegen um Arabien markieren den Bereich: Ein Triptychon von Regionen mit der iranischen Hochebene und dem östlichen Mittelmeer als Flügeln und der Wiege der monotheistischen Religionen als Herzstück, welches vom Zagros bis zum Mittelmeer und von Südarabien bis zum Taurus reicht. Fowden betrachtet die Imperien Iran, Rom und das Kalifat als kulturelle ›Commonwealths‹ (die Definition stützt sich auf D. Obolensky). Angesichts der gegenwärtigen Vorliebe für vergleichende Reichshistorik ist ein systematischerer Vergleich kultureller Gemeinwesen willkommen. Zentralasiatische Bevölkerungsbewegungen, so argumentiert Fowden, seien mit dem Untergang des Römischen Reiches im Westen verbunden gewesen. Fowden fordert die Verlagerung des geografischen Bezugsrahmens nach Osten und eine Gleichstellung der Peripherien Zentralasien und Westeuropa.

Kap. 5 (127–163) konzentriert sich auf Aristoteles. Fowden argumentiert überzeugend, dass ein solcher Schwerpunkt in einer Übersicht einen expositorischen Vorteil hat, da er einen einzigen Repräsentanten für eine Tradition (Hellenismus) bietet, die mächtige Denker und Schulen, aber keine mit jenen der monotheistischen Religionen vergleichbare Doktrin hervorbrachte. Es ist kein System des Denkens, sondern eine Art zu denken gewesen, die sich für Synthese und Systematisierung empfänglich erwies. Interdisziplinäre Forschung

über die Geschichte des ganzen ersten Jahrtausend-Aristotelismus steht noch aus. Für Fowden bleibt auch unklar, wie die Übersetzung von Aristoteles aus dem Griechischen über das Syrische ins Arabische mit der rationalen Reflexion über den Qur'an zusammenhängt. Er bemerkt richtig, dass ein solches Projekt von einem Experten für arabisches Denken fortgeführt werden sollte.

Kap. 6 (164–197) untersucht die Traditionen des Römischen Rechts, des rabbinischen Judentums, des Christentums und des Islam im ersten Jahrtausend, um ihre Reifung durch Anwendung in Exegese und Kommentar zu demonstrieren. Fowden würdigt den Bereich des Rechts, der unter Justinian den *Corpus Iuris Civilis* hervorbrachte, der die Erzeugnisse der philosophischen Schulen, der Talmudisten, christlichen Väter und «mutakallimun» an Autorität übertraf. Fowden fragt nach der Relevanz politischer, organisatorischer und wirtschaftlicher Unterstützung, von der intellektuelle Synthesen getragen werden, und anerkennt den Schwachpunkt konzeptionell-orientierter Geschichtsschreibung, die zeitliche und räumliche Machtstrukturen wenig involviert.

Kap. 7 (198–218) greift Themen auf, die im Buch behandelt wurden, und verbindet sie mit einer bestimmten Stadt. Zum Endpunkt der Periodisierung bemerkt Fowden, dass zur Zeit von Ibn Sina, mit dessen Namen er das Ende der konzeptuellen Entwicklung verbindet, die muslimische Welt eine Reifung an politischen und kulturellen Konturen annahm, die näher an dem liegen, was uns heute vertraut ist.

Neue Tendenzen in der Periodisierung der Geschichte widerspiegeln eine zunehmende Globalisierung. Die Monographie bietet vergleichende Ansätze zur Religions- und Ideengeschichte sowie zur imperialen Kultur und Politik in der eurasischen Geschichte und richtet sich an ein breites wissenschaftliches Publikum. Allerdings sollte mit der von Fowden als «Paralleltradition» bezeichneten muslimischen Islamologie ein engerer Dialog gesucht werden. Wie Fowden erkennt, ist der Einbezug von situativen Machtstrukturen notwendig, um Konkretes über die Autorität solcher Gedankengerüste in zeitlichen und räumlichen Dimensionen aussagen zu können. In Fowdens Schlusswort bleibt eine angenommene moralische Überlegenheit der westlichen Denkweise weitgehend unhinterfragt. Vor diesem Hintergrund ist Skepsis von Seiten muslimischer und östlicher Forschung erklärlich, die Bezugnahme auf westliche Periodisierungen oftmals umgeht. Im Ausblick sollte gefragt werden, in welchem Umfang Periodisierung in interkultureller und interreligiöser Forschung eine Rolle spielen muss. So könnten Vergleiche in Religions- und Ideengeschichte thematisch oder Vergleiche zwischen imperialen Kulturen dynastisch angegangen werden.

Oxford

Sophia Mösch

Simon Barton, *Conquerors, Brides, and Concubines: Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, 264 S.

Simon Barton († 2017) war Professor für Mittelalterliche Geschichte Spaniens an der University of Exeter, bevor er 2016 als Professor für Geschichte an die University of Central Florida berufen wurde. Seine Forschung behandelt die politische, militärische und soziale Geschichte Iberiens.

Die Monographie ist in vier Kapitel gegliedert, enthält einen Anhang mit dem *Privilegio del Voto* aus der Archivo-Biblioteca de la Catedral, Santiago de Compostela (153–163), Endnoten (167–217) und eine Auswahlbibliographie (219–254). Sie ist mit zwei geographi-

schen Karten der Iberischen Halbinsel (711–1031 n. Chr. und ca. 1350 n. Chr.) und einem Index (255–262) leicht zu benutzen.

Die Einleitung (1–12) führt in die thematischen, historiographischen und methodischen Fragen ein. Es handelt sich um eine gross angelegte Studie: Chronologisch untersucht der Autor die Funktionen von christlich-muslimischen Heiratsallianzen und anderen sexuellen Beziehungen in der iberischen Gesellschaft des Mittelalters (711–1492 n. Chr.). Sie umfasst sowohl «al-Andalus» (4), wie das Territorium unter islamischer Herrschaft bezeichnet wurde, als auch die christlich-dominierten Gemeinwesen des Nordens. Es wird ermittelt, warum das «kulturelle Gedächtnis» («cultural memory») (4) solcher Beziehungen innerhalb der christlichen Gesellschaft während des späteren Mittelalters und darüber hinaus eine so starke Resonanz fand und welche Rolle sie bei der Stärkung der «Gemeinschaftsidentität» («community identity») (4) zwischen den Religionen spielte. (Die Konzepte «cultural memory» und «community identity» bleiben in der Publikation undefiniert. Sie sind zwar in den Kulturwissenschaften gängige Abstraktionen, dennoch bedürfte es einer Arbeitsdefinition, damit diese Begriffe fassbar werden und zum Verständnis von Kultur und Gesellschaft im gegebenen Kontext beitragen können).

Kap. 1 (13–44) behandelt die Praxis der sexuellen Vermischung in Iberien zwischen muslimischen Herren und christlichen Frauen ab 711 n. Chr. Es ergründet die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Funktionen von Heiratsallianzen mit westgotischen Erbinnen oder Witwen: Für die Umayyaden-Dynastie und für die Minister des Kalifats am Ende des zehnten Jahrhunderts konnten sexuelle Beziehungen zu christlichen Frauen (legitime Ehefrauen oder Sklavenkonkubinen) als Werkzeuge der Diplomatie, Propagandawaffen oder Instrumente der psychologischen Kriegsführung dienen.

Kap. 2 (45–75) beleuchtet die politischen, religiösen und kulturellen Gründe für den Rückgang der interreligiösen Ehe nach ca. 1050 n. Chr. und entschlüsselt die breitere Bedeutung der Reglementierungen zur Verhinderung interreligiöser Vermischung (v. a. der Beziehungen zwischen christlichen Frauen und muslimischen Männern). Barton schliesst, dass nach 1095 n. Chr., als Iberien im Westen immer mehr als ein dem Heiligen Land gleichwertiges Kreuzzugsgebiet betrachtet wurde, der Ton der antiislamischen Rhetorik schriller wurde. Somit zeigt sich der Wunsch nach verstärkten religiösen Trennlinien in Iberien, der sich in den christlichen *fueros* niederschlug, als Folge einer sektiererischen Haltung, die den gesamten religiösen und politischen Diskurs der westlichen Christenheit zu durchdringen begann.

Kap. 3 (76–109) zeigt auf, wie die interreligiöse Kohabitation ab dem zwölften Jahrhundert den christlichen Diskurs bestimmte: Christen bangten um ihre Frauen, die in «al-Andalus» oder nach Nordafrika in Gefangenschaft gerieten, und fürchteten, dass der Kontakt mit Muslimen sie in die Apostasie treiben würde. Der Topos der «christlichen Jungfrau in Not» («Christian damsel in distress») wurde von Chronisten, Hagiografen und anderen literarischen Exponenten eingesetzt, um die Solidarität unter ihrem (männlichen) Zielpublikum zu fördern.

Kap. 4 (110–142) widmet sich Texten über christliche Frauen, die nicht als Opfer muslimischer Laszivität, sondern als Anstifterinnen auftreten, die nach muslimischen Partnern suchen. Ebenso berichten muslimische Quellen, wie Frauen ihren «Körper» christlichen Männern hingeben und auf den Islam verzichten. Obwohl das Quellenmaterial fiktiv ist, übermitteln der Akt der Unterwerfung auf symbolischer Ebene eine starke Botschaft, die der militärischen Kapitulation ebenbürtig ist.

Bewusst geht Barton nicht auf die iberischen Juden ein, deren Beziehung zu den muslimischen und christlichen Nachbarn bereits erforscht ist (7). Interreligiöse Studien, die das

mittelalterliche Iberien aus der Gender-Perspektive beleuchten, liegen schon um 2015 vor. (Vgl. Gloria López de la Plaza, *Al-Andalus: Mujeres, sociedad y religión*, Málaga, Universidad de Málaga, 1992; Ragnhild Johnsrud Zorgati, *Pluralism in the Middle Ages: Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*, New York, Routledge, 2012). Die von Barton verwendeten Konzepte der <Grenze> («frontier»/«boundary») (11f.) und des <Körpers> («body») (7) sind als Ansätze in der westlichen Forschung über Iberien bekannt (Vgl. für «frontier»/«boundary» Janina Safran, *Defining Boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*, Ithaca, Cornell University Press, 2013 und für «body» Pedro Tena Tena, *Mujer y cuerpo en Al-Ándalus*, in: *Studia Historica: Historia Medieval*, 26 (2008), 45–61). Barton beschäftigt sich zweifach mit dem <Grenz>-Phänomen: Im wörtlichen Sinne interessiert er sich für die Prozesse, durch welche Ehefrauen oder Sklavenkonkubinen physisch von christlich- zu muslimisch-dominierten Kontrollgebieten oder umgekehrt über politische <Grenzen> hinweg bewegt wurden. Der Ansatz impliziert, dass der Mann über die Frau verfügt. Der weibliche <Körper> wird politisch (militärisch/diplomatisch), wirtschaftlich und sozial eingesetzt. Ebenso befasst sich Barton im übertragenen Sinne mit den kulturellen, rechtlichen und mentalen <Grenzen>, die die abrahamitischen Religionen Iberiens errichteten, um sich vor Interaktion und Assimilation mit den anderen zu schützen. Obwohl das Konzept der <Grenze> mit Vorsicht eingeführt wird (11f.), ist es ein westlicher, vom Kolonialismus geprägter Begriff. Es gelingt der Studie daher nicht gänzlich, die untersuchten Phänomene (interreligiöse Beziehungen und soziale Macht) aus verschiedenen kulturellen Perspektiven darzustellen.

Was die Monographie auszeichnet, sind eine Berücksichtigung mehrerer Quellengattungen auf christlicher und muslimischer Seite (u. a. Gesetze, Urkunden, Briefe, historische Erzählungen, Werke der Polemik und Hagiographie) sowie eine transepoche Herangehensweise. Selektionsstrategien oder Datenerhebungsprozesse bezüglich des Quellenmaterials werden nicht diskutiert. Zitaten und Paraphrasen von Quelleninhalten in englischer Sprache wird viel Raum gelassen – oft ohne auf sprachliche Aspekte in den Quellen einzugehen oder die Originalsprache in den Endnoten zugänglich zu machen. Durch eine transepoche Ausrichtung gelingt es der Studie, auf die autochthonen Aspekte der heutzutage reichen, aber auch volatilen Beziehung zwischen den islamischen und christlichen Sphären in Europa aufmerksam zu machen. In einem von Sexismus-Debatten geprägten Zeitalter, in dem der <Feminismus> Hochkonjunktur hat, ist eine Monographie, die sich mit der Reichweite des Einflusses von mittelalterlichen Frauen beschäftigt, hochaktuell. Obwohl Barton mit einem klassischen, konservativen Ansatz der männlichen Dominanz und weiblichen Unterwerfung arbeitet, kann er dennoch die subtileren Instrumente entlarfen, mit denen Frauen vielfach politisch, wirtschaftlich und sozial Einfluss nahmen. Das Werk ist somit insbesondere einem interdisziplinär interessierten Laienpublikum zu empfehlen.

Oxford

Sophia Mösch

Stefanie Monika Neidhardt, *Autonomie im Gehorsam. Die dominikanische Observanz in Selbstzeugnissen geistlicher Frauen des Spätmittelalters* (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 70), Berlin, Lit, 2017, 476 S.

Die vorliegende Publikation ist die überarbeitete Fassung der Dissertation der Autorin, welche sie an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen verfasst hat. Dort war sie Teil des Graduiertenkollegs «Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)» (im

Juni 2018 wurde sie auf dem Internetauftritt des Graduiertenkollegs als ehemalige assoziierte Kollegiatin geführt). Sie nahm an mehreren Aktivitäten des Arbeitskreises geistlicher Frauen im europäischen Mittelalter AGFEM teil.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Hauptteile: Nach der Einleitung (3–28) gibt die Autorin eine «Einführung in die dominikanische Observanzbewegung der Provinz Teutonia» (29–82), welcher ein Kapitel zu «Wissensexperten unter sich: Reformideal, Reformübernahme und Reformtransformation» (83–193) folgt. Der «Observanz im Konflikt» (195–295) folgt die «Norm auf dem Prüfstand: Briefe der Nürnberger Schwestern» (297–349); dem folgt ein Kapitel zu «Modifikation mystischer Wissensbestände» (351–391). Abgerundet wird das Buch durch «Fazit und Ausblick» (393–400), einen Anhang (401–427) mit Karten und Nonnenlisten, ein Quellen- und Literaturverzeichnis (429–463), einen Personen- (465–471) sowie einen Ortsindex (473–476).

«Diese Arbeit will untersuchen, wie die observanten Dominikanerinnen eigenständig die von den Reformern festgelegten observante[n] Werte und Normen diskutierten und über elementare theologische Lebensvollzüge entschieden. Anhand der von den geistlichen Frauen verfassten Schriften soll erarbeitet werden, wie die Schwestern im Spätmittelalter autonom aus ihrer eigenen Erfahrung heraus zu Entscheidungen für ihre Gemeinschaft kamen.» (8) Als Untersuchungsgegenstand wählte sie drei Konvente, nämlich St. Johannes Baptista in Kirchheim unter Teck in Baden-Württemberg sowie die zwei Schweizer Klöster St. Michael in der Insel in Bern und St. Katharinen in St. Gallen.

Die Autorin hat eine beachtenswerte Menge an Material – Quellen wie auch Sekundärliteratur – verarbeitet. Die Themenfelder, die dabei angeschnitten werden, reichen von der Chronistik verschiedenster Herkunft über ordensinterne normative Texte bis hin zur Mystik des 14. Jahrhunderts, und es ist eine grosse Herausforderung, all dies kohärent zwischen zwei Buchdeckeln zu präsentieren. Neidhardt hat dies geschafft.

Eine grundlegende Frage lässt sie allerdings durch das ganze Buch hinweg offen: Warum wurde dem St. Galler Katharinenkloster die Ehre zuteil, von Neidhardt mit der gewählten Fragestellung untersucht zu werden? Ihr Werk befasst sich bekanntlich mit der «dominikanische[n] Observanz» (Untertitel), jedoch stellt sie gleich im ersten Satz ihrer Untersuchung klar, dass dieser Konvent nicht in den Dominikanerorden inkorporiert ist (3; vgl. z. B. auch 52, 157, 272) und beschreibt ihn später als «ausserhalb des Ordens» (295) stehend. Am Ende des dritten Hauptteils zieht sie als Zwischenfazit, dass dort die «Einführung der Observanz ein ›halbes ding‹, also unvollständig» (294), geblieben sei. Neidhardt will also mit einem nicht-dominikanischen – weil nicht in den Orden inkorporierten – Kloster, dessen Observanz sie als unvollständig beschreibt, zeigen, wie sich die «dominikanische Observanz in Selbstzeugnissen geistlicher Frauen des Spätmittelalters» (Untertitel) manifestierte. Dieser frappierende Widerspruch lässt den aufmerksamen Leser ziemlich ratlos zurück.

Neidhardt beweist Mut bzw. eine gewisse Portion Kühnheit, zwei Klöster auf Eidgenössischem Boden für ihre Untersuchung auszuwählen; mit dem Kirchheimer Kloster hat sie sich intensiv beschäftigt (vgl. z. B. ihre Beiträge in den Sammelbänden «Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter» und «Die Chronik der Magdalena Kremerin im interdisziplinären Dialog», beide von 2016). Der Aufwand ist gross, sich in die lokalen Spezifika einzuarbeiten; dementsprechend hoch ist das Risiko, die Zusammenhänge nicht zu durchblicken. Leider ist Neidhardt genau dies passiert: Vor allem in jenen Kapiteln, die sich mit den lokalen politischen Gegebenheiten von Bern (33–40) und St. Gallen (50–56) befassen, wird klar, dass ihre Kenntnisse nur oberflächlich sind und zur Einordnung des jeweiligen Klosters in die Stadtgeschichte kaum ausreichen. Bereits die entspre-

chenden Artikel im Historischen Lexikon der Schweiz tun hierfür sehr gute Dienste; für Berner Angelegenheiten sind darüber hinaus die Bände der «Berner Zeiten» (zwischen 1999 und 2011) zu empfehlen, für St. Gallen die Stadtgeschichte von Ehrenzeller (von 1988).

Es sei an dieser Stelle auf zwei inhaltliche Fehler in Bezug auf St. Gallen hingewiesen, welche relativ einfach zu vermeiden gewesen wären: Als Einleitung zur Geschichte des Katharinenklosters schreibt Neidhardt, im «Jahr 1228 [sei] in der Tuchhandelsmetropole St. Gallen in der heutigen Ostschweiz aus einer Gruppe von Beginen eine Gemeinschaft [entstanden], die locker unter der Augustinusregel lebte» (50). Dieser Satz birgt gleich zwei Anachronismen: Zum einen war St. Gallen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch ca. zwei Jahrhunderte davon entfernt, eine Tuchhandels- und -herstellungsmetropole zu sein, zum andern wurde die genannte Beginensammnung erst gut 50 Jahre später der Augustinusregel unterstellt. Ein kurzer Blick in die entsprechenden Artikel im Historischen Lexikon der Schweiz sowie in der *Helvetia Sacra* hätten hier genügt. Kurz darauf meint sie, man könne «davon ausgehen, dass [Priorin] Angela Varnbühlerins Bruder auch nach seiner Amtszeit als Bürgermeister seinen Einfluss in der Stadtpolitik geltend machen konnte» (52, Anm. 109). Es ist allerdings daran zu zweifeln, dass Ulrich Varnbühler nach seiner Flucht nach dem St. Galler Krieg, welchen er mitversursacht hatte und welcher eine der grössten politischen Krisen St. Gallens zur Folge hatte, noch irgendeinen Einfluss auf seine Heimatstadt ausüben konnte.

Die vorliegende Arbeit ist im Zusammenhang mit der theologischen und ortsunabhängigen Fragestellung scherlich sehr wertvoll (was die Rezensentin als Nicht-Theologin allerdings nur schwer beurteilen kann), doch für historische, lokale und deswegen ortsgebundene Untersuchungen wäre eine solide Lokalkenntnis unabdingbar.

St. Gallen/Stein am Rhein

Claudia Sutter

Martin Bauch, *Divina favente clemencia. Auserwählung, Frömmigkeit und Heilsvermittlung in der Herrschaftspraxis Kaiser Karls IV.* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta imperii* 36), Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2015, 734 S., Ill.

Die vorliegende, aus einer Darmstädter Dissertation hervorgegangene Monographie beleuchtet eine Thematik, die nicht ganz neu ist. Sie tut dies aber auf eine Art und Weise, die alle bisherigen Studien in den Schatten stellt: So umfassend, wie es Martin Bauch tut, hat noch niemand die Frömmigkeitspraxis Karls IV. (1316–1378) behandelt. Betrachtet man Frömmigkeit nur als etwas Intimes, Privates, so verkennt man deren potentiell öffentlich-politische, im besprochenen Fall inszenierte Dimension. Karl IV. war ein Meister in der Zurschaustellung von Frömmigkeit, deren Ausübung Teil des mittelalterlichen Herrscherideals war. In der Regel wird Karls ostentative Frömmigkeit am Beispiel seines Reliquienkults thematisiert. Der Verfasser tut dies auch, und zwar auf der Grundlage eines vorgängig erstellten Verzeichnisses von über sechshundert Reliquien, die Karl entweder in Prag vorfand oder – der interessantere Fall – auf seinen Reisen erhob und nach Böhmen wegführen liess. Es braucht nicht eigens unterstrichen zu werden, dass diese kommentierte Liste, die der Studie als Anhang beiliegt, der Forschung überaus nützlich sein wird. Karls Reliquienkult ist nicht der einzige Ausdruck seiner Frömmigkeit, den Martin Bauch anspricht, doch

selbst diesen geht er breiter an, als dies gemeinhin geschieht: Konzentrierte man sich in der Regel auf die Aneignung und den Abtransport der begehrten Stücke, so interessiert sich Bauch auch – und insbesondere – für die weitere Verwendung der nach Böhmen gebrachten Reliquien. Letztere hatten einen beträchtlichen medialen Wert, der sich anlässlich mit Bedacht inszenierter Reliquienweisungen zeigte, die ihr Publikum nicht zuletzt mit dem Versprechen von zu erlangenden Ablässen lockten. Bei diesen Gelegenheiten wurde Karl IV., der ansonsten als Personifizierung von frommer Bescheidenheit auftrat, zu einem Heilsvermittler *par excellence*.

Über das Thema Reliquien hinausgehende Aspekte sind Karls Darstellungen in der Literatur, in Urkunden und auf Siegelbildern, die von ihm übernommene liturgische Rolle in Weihnachtsgottesdiensten und seine sorgfältig orchestrierten Herrschereinzüge. Damit erhält die Geschichte von Karls öffentlich-politisch verstandener Frömmigkeit, von der die Studie ausgeht, breitere kulturgeschichtliche Züge. Diese verdichten sich in einer Herrscherpersönlichkeit, deren einschlägiges Handeln nur exemplarisch angegangen werden kann, da sich gewisse Züge und Abläufe wiederholten. Der Verfasser verfolgt in seiner Studie eine doppelte Perspektive: Einerseits betrachtet er das grosse Ganze, nicht zuletzt indem er Karls Herrscherfrömmigkeit mit den Instrumentarien von Max Weber und Pierre Bourdieu zu analysieren sucht, andererseits visiert er mit seinem geschärften Blick Details an. Eine solche vermeintliche Kleinigkeit ist der mit der Kaiserkrönung Karls im Jahr 1355 vollzogene Wechsel der in Urkunden verwendeten Devotionsformel *gratia Dei rex Romanorum* zu *divina favente clementia imperator Romanorum*. Die neue, auch auf Karls Siegel übertragene Formel, die Martin Bauch für den Titel seiner Studie übernommen hat, deutet, so der Verfasser, «eine aktivere Unterstützung des Herrschers durch Gott» an (4). In unserem Zusammenhang ist es unerheblich, dass bereits frühere Monarchen, darunter Karls Grossvater Heinrich VII., diese Formel verwendet hatten. Bedeutsam ist der Wechsel an sich, der ein kleines Mosaiksteinchen in einem grösseren Bild darstellt, nämlich die Inszenierung Karls als gotterwählten, frommen Herrscher. Sein Reliquienkult, insbesondere die Reliquienweisungen, der von Karl 1347 umgedeutete Weihnachtsdienst, d. h. die von ihm übernommene siebte Lesung in der Weihnachtsmesse (Lk 2,1: «Es begab sich aber zu der Zeit, dass ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging, dass alle Welt geschätzt würde...»), und die zwingende Anwesenheit Karls für die Erteilung von Ablässen verbanden sich zu einer vom Verfasser so bezeichneten «sakralen Grundierung der Herrschaft unter Karl IV.» (457). Letzterer präsentierte sich dabei «in einer semisazerdotalen, ja teilweise christomimetischen Rolle» (466). Dabei ritzte er zwar die von der Kirche definierten Grenzen, überschritt sie aber nicht, insbesondere was den Anspruch auf die Sakramentsspendung betraf. Auch als «ausgewählter und hervorgehobener Herrscher» blieb Karl «immer Laie, wenn auch ein in jeder Hinsicht hervorragender und vorbildlicher Christ». So bot er ein «ideales und seine Herrschaft legitimierendes Identifikationsangebot für seine Untertanen». Oder um mit Bourdieu zu sprechen: «Durch den Rekurs auf einen allgemein-christlichen Habitus des Herrschers schützte Karl IV. seine Handlungen vor Kritik und stärkte den Glauben an seine persönlichen Tugenden» (471). Auf diese Weise regierte er, anders als sein Vorgänger und zeitweilige Rivale Ludwig, mit der Kirche und nicht gegen sie.

An dieser Stelle können wir nur eine Ahnung von der Fülle an Aspekten in Martin Bauchs Studie vermitteln. Sicher ist, dass sie aus der Luxemburger- und Karl-Literatur nicht mehr wegzudenken ist.

Dorothee Mußnug, *Acht und Bann im 15. und 16. Jahrhundert* (Historische Forschungen 111), Berlin, Duncker & Humblot, 2016, 368 S.

Im allgemeinen Bewusstsein noch immer fest verankert ist die aus ›Reichsacht‹ und ›Kirchenbann‹ verkürzte Formel von «Acht und Bann», meist jedoch wohl ohne nähere Kenntnis des Sinns. Die Entstehung dieses Zusammenhanges resultiert aus der in der «Confoederatio cum principibus ecclesiasticis» gegebenen Zusage Friedrichs II., dass dem Kirchenbanne die Reichsacht folge, so nicht binnen sechs Wochen erstere wieder gelöst worden sei. In der Praxis war jedoch sicherlich auch immer die «Großwetterlage» (so S. 53) zu berücksichtigen – woraus schon die erste Frage an das Thema resultiert, warum nicht einmal eine Handvoll an Fällen wo dies tatsächlich der Fall war geboten werden.

In acht, ungleich stark gewichteten, Kapiteln will Dorothee Mußnug, begrenzt auf das 15. und 16. Jahrhundert, der Formel von «Acht und Bann» – ohne deren Sitz im Leben – nachspüren. Die Malaise bezüglich des Buchs, beginnt bereits in der Einleitung (vier Seiten) und endet konsequent in der «Schlussbemerkung» (die ebenfalls mit vier Seiten auskommen muss). Die gut 300 dazwischenliegenden Seiten, Zitat an Zitat, Abkürzung an Abkürzung gereiht (gefühlte sogar in den nicht selten ellenlangen Quellenzitaten), sind jedenfalls in ihrer Konsequenz auf gleichem Niveau. Nicht zur Verfügung gestellt wird dem Leser ein wie auch immer gearteter roter Faden, oder gar die Erklärung, worin das Desiderat liegt, zu dessen Füllung das vorliegende Buch verfasst wurde, ja nicht einmal eine Fragestellung wird von Mußnug aufgeworfen. Auch der Zeitrahmen, den die Untersuchung ausfüllt, wird nicht erläutert und ist letztendlich somit wenig verständlich. Er erstreckt sich auf die Kaiser Sigismund, Friedrich III., Maximilian, Karl V. und zuletzt mit fünf Seiten auf Ferdinand I. Die Literaturlage (die, dies camouflierend, wohl zur Basis – und Anregung? – wurde), wird mit sieben Namen verortet, deren Autoren gänzlich unterschiedliche Themen zu Spätmittelalter bzw. Früher Neuzeit bearbeiteten – aber derart disparat zueinander wie auch zum Thema sind, dass der Zusammenhang unverständlich bleibt. «Klassiker» zum Thema, wie die Werke Friedrich Battenbergs bspw., fehlen hingegen. Die Quellen werden ausschließlich aus gedruckt vorliegendem Material geschöpft, auch sie nicht eingeordnet, nur je Fundstück für Fundstück verzeichnet.

Wenn sich der Rezensent im Buch nicht verzählt hat, wurde lediglich vier (!) Mal sowohl Acht als auch Bann verhängt, nach 1521 überhaupt nicht mehr. Die bereits zuvor nicht sonderlich scharfe Waffe der Doppelstrafe wurde durch ›die Reformation‹ gänzlich zunichte. Die Theorie des schönen Scheins (Bann löst Acht aus) wird durch die schnöde Tagespolitik ab absurdum geführt (vgl. S. 53, wo dies von Mußnug ansprechend mit «Großwetterlage» zwischen Kaiser und Papst benannt wird – aber dies gab es auch zuvor bereits). Stumpf und wirkungslos war das Gespann spätestens mit der Reformation geworden, doch auch zuvor wird – wie von Mußnug zwar notiert, aber wie so Vieles nicht kommentiert – die ›politische Lage‹ durchaus miteinberechnet, vor allem seitens der weltlichen Fürsten. Immerhin einmal kommt die Erkenntnis, dass «weder in der Diskussion um die Kammergerichtsordnung noch in ihrer ›Erklärung‹ vom 9. April 1548 gingen die Stände auf die Möglichkeit ein, den Achtspruch durch einen Bannspruch zu verstärken.» (247) Aber: Wäre dies tatsächlich eine Verstärkung? ›Die Reformation‹ war schon weitgehend gesichert. Wenn man von den stetig wechselnden «Großwetterlagen» einmal absieht, so drängt sich doch die Frage auf, weswegen es so selten ein einträchtiges Einhergehen zwischen Kaiser und Papst gab, die ein tatsächliches gemeinsames Vorgehen gegen «Delinquenten» bewirkte.

Stellenweise wird die Literatur hinweggewischt (bspw. – bezüglich der «causa Lutheri» – S. 202: «Auf die Bibliotheken füllenden Kontroversen soll hier nicht eingegangen wer-

den)), was dann aber durchaus zu ›Irrtümern‹ führt. Stupende Literaturkenntnis (oder nur Funde?) führen nicht zwingend, vor allem, bei ausschliesslicher Aufzählung, ohne Prüfung, Gewichtung, zur rechten Darstellung; immerhin wird geboten, dass eine «Kompromissformel» (1526er Reichsabschied) (230) (mühsam genug) erarbeitet wurde, aus der dann in nicht minder mühsamer Diskussion und Etappen das *Ius reformandi* erwuchs. Dass schließlich eine – für ein ganzes Zeitalter namengebende «*confessio*» (234) sozusagen unter ›ferner liefen‹ subsumiert wird, ist ebenso symptomatisch für das Buch. Inwieweit die Erkenntnisse zu den *grosso modo* recht prominenten Fällen, so geboten, tatsächlich tragfähig sind, muss bedauerlicherweise Aufzählung für Aufzählung, Fall für Fall einzeln geprüft werden. Sachlich wird es nicht besser, wenn ein Bischof seine Weihe ablegt (gemeint ist wohl, daß er überhaupt erst geweiht wurde, so zu Hermann von Wied, S. 259) oder gar Karl V. zu Augsburg «... den Gang der Verhandlungen auf der Augsburger Reichsversammlung bestimmt» habe, wodurch (richtig!) als Kompromiß das Interim zustande kam (245). Geboten wird jeglichem Nutzer der umgestürzte Zettelkasten Mußnugs, die wohl wahllos Detail für Detail aneinanderreicht, ohne jegliche Wertung und Gewichtung. Geführt wird der Leser durch die Lektüre nicht, genausowenig wird systematisiert, eingeordnet oder gedeutet. Ein den Namen verdienendes Lektorat wäre sicherlich sinnvoll gewesen. Das vorzügliche Personenregister entschädigt hingegen denjenigen, der den schnellen Zugriff sucht.

Ingenheim

Klaus Frédéric Johannes

Michele C. Ferrari/Beat Kümin (Hg.), *Pfarreien in der Vormoderne. Identität und Kultur im Niederkirchenwesen Europas* (Wolfenbütteler Forschungen 146), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2017, 280 S.

Mit dem hier zu besprechenden Band ›Pfarreien in der Vormoderne. Identität und Kultur im Niederkirchenwesen Europas‹ werden die wissenschaftlichen Ergebnisse einer Tagung publiziert, die vom 5. bis 7. März 2007 an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel unter dem Titel ›Da heime in miner Pfarre. Identitätsbildung und Kulturtransfer im europäischen Niederkirchenwesen vor 1600‹ veranstaltet wurde. Die beiden Herausgeber, Michele C. Ferrari, Professor für lateinische Philologie in Erlangen, und Beat Kümin, Professor für Neuere Geschichte in Warwick, gehen nicht näher darauf ein, warum sich die Vorbereitung auf die Drucklegung über zehn Jahre hingezogen hat. Dass das Buch schliesslich doch erschienen ist, ist aber von grossem Wert. Die Verspätung fällt insofern nicht ins Gewicht, als Forschungen zum Pfarreiwesen nicht so zahlreich sind, dass sie nach zehn Jahren bereits antiquiert wären. Zudem haben die Autoren ihre Beiträge auf die Publikation hin nochmals aktualisiert; und die Herausgeber referieren in einer differenzierten Einleitung den Forschungsstand von 2017.

Die Pfarrei war über lange Zeit ein Gegenstand der Lokal-, der Kirchen- oder der Kirchenrechtsgeschichtsschreibung, die Forschungen zum Klerus und zur kommunalen Gemeindebildung hervorbrachten. Dass dieser Ansatz nicht einfach ausgedient hat, beweist der erste Teil des Bandes, der Studien von Enno Bünz über das spätmittelalterliche Deutschland, von Giorgio Chittolini über die Region von Padua und Robert N. Swanson über England enthält. Die Definition der Pfarrei als kirchliches Zentrum, dem die Bewohner eines bestimmten Territoriums zugeordnet sind, setzt die Parzellierung einer Diözese und damit eine übergeordnete Verwaltungsstruktur voraus und bleibt so der Institutionengeschichte verhaftet. Die Herausgeber weisen aber schon zu Beginn durch

ein literarisches Zitat aus dem 13. Jahrhundert darauf, dass die Pfarrei nicht nur administrative Einheit, sondern immer auch Ort der Heimat war, wo vertraute Lebensgewohnheiten nicht nur liturgischer Art Geltung hatten. Die Pfarrei war also auch ein Bezugspunkt der Identität. Diesem Aspekt trägt der zweite Teil Rechnung. Catherine Vincent präsentiert Studien zu Identität und Kulturtransfer in Frankreich und kommt zu Unterschieden zwischen religiösen, lokalen und familiären Kriterien. Arnd Reitemeier arbeitet heraus, dass in deutschen Städten die Kirchenfabrik ganz unter der Kontrolle des Rates stand, der folglich in kulturprägender Hinsicht alle Entscheidungen traf. Martin Brandel analysiert die architektonische Gestaltung der Kirchenräume von Nürnberg und Schweinfurt. Magnus Williamson kommt zum Schluss, dass sich in Pfarreien Englands das bedeutendste Wachstum im liturgischen Leben im Bereich der Kirchenmusik abspielte, die vor allem von Bruderschaften gefördert wurde. István Monok zeigt, wie Pfarreibibliotheken im Karpatenbecken von 1500 bis 1650 zentrale Stützpfeiler des intellektuellen und religiösen Lebens und ein wichtiges Verbindungsglied zu anderen Kulturräumen waren. Die Erweiterung der Aspekte des Pfarreiwesens impliziert auch eine Konfrontation der Quellen mit neuen Fragen. Neben Synodalstatuten, Visitationsberichten, Testamenten und Stiftungsbriefen schreitet man auch zur Analyse von Bauten, zur Interpretation von sakralen Objekten, von Verzeichnissen von Pfarreibibliotheken, von Gerichtsakten und Musikalien.

Die Herausgeber konstatieren, dass die Pfarreien intern hoch differenziert und extern engmaschig vernetzt waren. Sie eignen sich also zur Erforschung der Komponenten, die das Zusammenleben bestimmten, und des kulturellen Austauschs mit anderen kirchlichen Einheiten. Dass sie nicht nur von der kultischen Versorgung einer Menschengruppe durch einen Verantwortungsträger bestimmt waren, ist allgemein anerkannt. Hingegen ist noch nicht herausgearbeitet worden, von welchen kulturellen und sozialen Vollzügen das Pfarreiwesen bestimmt war. Die Antworten, die die einzelnen Beiträge geben und keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit oder auf eine abgerundete Neufassung des Pfarreibegriffs erheben, stellen das eigentliche Verdienst dieses Buches dar.

Im Spätmittelalter lokalisieren die Herausgeber eine grössere Vielfalt kultisch-kultureller Ausdrucksformen als in der Neuzeit, in der durch die Konfessionalisierung und vollendete Arrondierung der Territorialstaaten eine intensivere Zusammenarbeit von staatlichen und kirchlichen Behörden die Glaubensinhalte klarer festlegte und die vorherige «Prominenz von familiären, nachbarschaftlich und zünftisch-bruderschaftlichen Einflüssen» in den Hintergrund drängte (14). Zu Hilfe nehmen sie dabei das Modell des self-fashioning, also die bewusste Generierung von bestimmten Erscheinungsformen, die identitätsstiftenden Charakter haben und nach aussen repräsentiert werden; folglich waren Pfarreien immer Orte der Selbstwahrnehmung und der Rezeption fremder Einflüsse. So stellt sich zum Beispiel die Frage, mit welcher Motivation eine Gemeinde sich für ein innovatives architektonisches Stilelement entschieden hat. Woher kam der jeweilige Einfluss? Warum orientiert sich die Gemeinde dorthin? Wie ist der Aufbau eines polyphonen Repertoriums zu deuten? – Als Ausdruck der Frömmigkeit, von kommunalem Stolz, als ästhetisches Bedürfnis oder als Demonstration kultureller Überlegenheit?

Enno Bünz bietet in seinem zum ersten Teil gehörigen Artikel «Pfarreien und Pfarrgemeinden im spätmittelalterlichen Deutschland» (25–59) einen Überblick über die Forschung zum Pfarreiwesen. Mit der Rezeption einer breit gefächerten Bibliographie zeigt er sich einer eher traditionellen Methode verpflichtet und setzt bei ersten Grundinformationen ein: Diözesen konnten über eine ganz unterschiedliche Anzahl Pfarreien verfügen: Mainz über 2700, Konstanz über 1700, Lübeck hingegen über 53. Der Ausbau der Pfar-

reorganisation erstreckte sich vom 12. zum 15. Jahrhundert, war aber in alten Diözesen wie Köln mit weit weniger Neugründungen verbunden als in den fränkischen Bistümern. Es ist naheliegend, dass die Errichtung von Pfarreien mit dem Landesausbau einherging, danach aber stagnierte. Am signifikantesten zeigt sich das in Meissen, wo es um 1100 höchstens 40 Pfarrkirchen gab, Ende des 15. Jahrhunderts hingegen 897. Auch die Grösse einer Pfarrei konnte variieren: von 8000 Angehörigen in Köln bis zu Landpfarreien von weniger als 30. Solche Angaben überraschen nicht, sind aber in ihrer Vollständigkeit zu ganz Deutschland von grossem Wert.

Interessant ist ferner, dass sich im Altsiedelland West- und Süddeutschlands die Pfarrestruktur vor der Städtegründungswelle im 13. Jahrhundert etabliert hat. Aus dem Grund befand sich die Pfarrkirche oft in einem Dorf, wohin die Bewohner einer nahen Stadt kirchgenössig waren, auch wenn sie bald eine Filialkirche errichten konnten, die aber über lange Zeit mit keinen Pfarreirechten ausgestattet wurde. In einem zweiten Abschnitt seines Artikels geht Bünz auf Elemente der Identitätsbildung ein: auf Bau- und Stiftungstätigkeiten. Bezeichnenderweise kommt er zum Schluss, dass ein von Pfarreiangehörigen aufgestelltes Pflichtenheft für ihren Pfarrer und das Gemeindepatronat eine Ausnahme bilden – in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft stellen sie hingegen den Regelfall dar. Es ist interessant, dass die kommunale Bewegung im deutschen Sprachraum einen ganz anderen Niederschlag fand. Bünz bietet einen exzellenten Überblick über die Pfarreigeschichte Deutschlands. Man kann davon ausgehen, dass er alle wichtigen Forschungen der letzten Jahre vermerkt. Es stellt sich aber gerade im Rückblick auf die Einleitung die Frage, wie sich das Verständnis der Pfarrei als Territorium gestaltete. Wenn die Pfarrei eine seit der Spätantike überlieferte Einheit ist, bleibt unklar, wie sich ihr Wesen im Früh- und Hochmittelalter gestaltete, als Herrschaft gerade nicht territorial verstanden wurde – und wie sich der Wandel im Spätmittelalter vollzog, als sich territoriale Herrschaften etablierten.

Magnus Williamson zeigt in seinem Beitrag «Parish music in late medieval England: local, regional, national identities» (209–243) über eine minutiöse Auswertung von Quellen, wie Musiker ihr Repertoire von 1340 bis 1549, bis zur Ablösung des lateinischen polyphonen Gesangs durch einen volkssprachlichen, von kirchlichen Zentren aus, hauptsächlich London, über bedeutendere geistliche Orte in der Provinz bis in Pfarreien der Peripherie brachten. Er zeigt dies am Beispiel von Stiftungen polyphoner Salve-Gesängen, begleitet von einer Orgel, die ab Mitte des 14. Jahrhunderts aus dem spirituellen Bedürfnis von Bruderschaften – und nicht von adligen Stiftern – eingerichtet und gepflegt wurden. Wohl ging die Dynamik zuerst vom Zentrum an die Peripherie, es ist aber auch zu beobachten, wie die neuen liturgischen Gewohnheiten aus den Pfarreien auf Stiftungsgottesdienste in den Kathedralen zurückwirkten.

Für jeden Leser, der über keine näheren Kenntnisse in osteuropäischer Geschichte verfügt, ist der letzte Artikel von István Monok, «Die Pfarreien und ihre Bücher im Karpatenbecken in der Frühen Neuzeit» (245–267) aufschlussreich. In einen Überblick über den geschichtlichen Werdegang Ungarns, ausgehend von einer hohen humanistischen Kultur am Königshof, die im 16. Jahrhundert durch das Vorrücken der Osmanen einen jähen Einbruch erfuhr, setzt er eine Darstellung, wie dieser einstige Reichtum von Kloster- und Pfarreibibliotheken als kleine kirchliche Zentren in die frühe Neuzeit hinübergerettet wurde. Solche Büchereien haben ihren Ursprung in Klerikern, die an Universitäten, hauptsächlich in Wien studierten, wobei diese Bestände schon früh keinen Privatbesitz darstellten, sondern gemeinschaftlich genutzt wurden und damit für eine breite Präsenz humanistischen Gedankenguts aus Zentraleuropa sorgten. Bibliotheken von städtischen

Ordenshäusern, die im Zuge der Reformation übernommen wurden, blieben zusammen mit jenen von Pfarreien bestehen, wurden mit reformatorischer Literatur angereichert und dem Schulwesen zur Verfügung gestellt. Einige Bibliotheken erfuhren im 17. Jahrhundert eine Rekatholisierung. Wohl entsprach das geistige Niveau nicht mehr demjenigen des ausgehenden 15. Jahrhunderts, die Inhalte wurden aber einer breiteren Bevölkerung zugänglich gemacht, vor allem durch das Engagement von Jesuiten und Franziskanern. Monok weist nun auf das interessante Phänomen, dass katholische und protestantische Bibliotheken in der Nähe zur Grenze des osmanischen Reiches unterhalten wurden, um so Glaubensbrüder unter fremder Herrschaft mit Literatur zu versehen. Er zeigt mit seinem Beitrag über die Auswertung von Bücherverzeichnissen, wie Pfarreien über mehrere Generationen Träger von Kultur und Bildung waren, sich kontinuierlich wandelten, dabei aber Orte des kulturellen Austauschs zwischen religiösen und geistigen Zentren innerhalb einer Region blieben. Dabei garantierten sie aber auch Kontakte zu übergeordneten Städten von Kultur und Bildung sowie zu peripheren Einheiten ausserhalb des eigenen politischen Territoriums.

An mehreren Stellen wird in diesen Tagungsakten hervorgehoben: Die spätmittelalterliche Pfarrei schlechthin gibt es nicht. Vor allem die Einleitung und die Beiträge des ersten Teils geben einen umfassenden Überblick über Ausgestaltungen des Pfarreiwesens in verschiedenen Regionen und legen eine Vielzahl von Erscheinungsformen dar. Im zweiten Teil wird dann hervorgehoben, welche Bereicherung die Forschung unter Berücksichtigung neuer Fragen und Quellenauswertungen geben kann. Es ist gar nicht beabsichtigt, damit ein abgerundetes Bild zu geben – geboten wird aber ein Einblick in die Vitalität der aktuellen spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung.

Rom

Paul Oberholzer

Horst G. Hermann, *Im Moralapostolat. Die Geburt der westlichen Moral aus dem Geist der Reformation*, Lüdinghausen/Berlin, Edition Sonderwege, 2017, 381 S.

Lutherjahr und -dekade sind vorbei und manche Historiker (auch der Rezensent) können wieder aufatmen. Ein halbes Dutzend alt-neue Biographien des Reformators im Buchmarkt, ein offenbar erfolgreiches Musical, eine grössere Anzahl CDs mit lutherisch inspirierter Musik, (schlecht besuchte) Ausstellungen, vor allem aber eine ausserordentliche kirchliche Kraftanstrengung, ein gewaltiger Medienrummel und eine touristische Vermarktung sondergleichen – das war's in etwa. Von wissenschaftlicher Seite her übte man sich eher in Zurückhaltung und der Ertrag muss als bescheiden bezeichnet werden: Anderes war auch kaum zu erwarten.

Wer all diesen Aktivitäten wenig oder nichts abgewinnen konnte, darf sich nun am Buch von Horst G. Hermann erfreuen. Der theologisch und philosophisch bewanderte, aber auch mit der einschlägigen historischen Literatur vertraute Autor beurteilt darin einige Fakten und Folgen der Reformation recht kritisch. Deren Rechtfertigungslehre habe sich unter dem lastenden Druck Augustins in eine rigide, angsteinflössende und alles durchwirkende Moral verwandelt. «Freiheit», «Fortschritt» und alle die weiteren wirkungskräftig von G. F. Hegel formulierten positiven Errungenschaften der Reformation könne man ihr genau besehen nicht oder wenigstens nicht in dieser Totalität zusprechen. Die «sola»-Theologie aus Wittenberg habe zu Verengungen, zu einem Tunnelblick geführt, unter dem wir heute leiden. Der Verfasser weist auch auf einige verfälschende Übersetzungen des als Schöpfer der

deutschen Schriftsprache gefeierten Luther hin und zitiert, gegenüber Margot Kässmann, genüsslich die erschreckend frauenfeindlichen Äußerungen des Reformators. Und sofort. Nun ist dieser Negativkatalog sicherlich nicht neu und Hermann verweist auf entsprechende Feststellungen angefangen mit Nietzsche und Jacob Burckhardt bis zu aktuellen Autoren. Aber angesichts der Jubelchöre und Simplifizierungen der Festreden im vergangenen Jahr ist es wohl angebracht, wieder einmal zusammengefasst daran zu erinnern. Ob die manchmal etwas kühnen Konstruktionen Hermanns immer tragen, müssten theologisch-philosophisch besser informierte Leser als der Rezensent beurteilen, der Diskussion wert sind sie allemal. Die alte Kirche erfährt demgegenüber beim katholisch sozialisierten Autor eine partielle Rehabilitation. Vor allem aber möchte er mehr vom Denken, Fühlen und Handeln der Ostkirche in die aktuelle religiöse Diskussion einbringen. Angesichts des (zweifelloso auch politisch induzierten) Wiederaufschwungs der orthodoxen Kirche und der gleichzeitigen Sklerose und Erosion des westlichen Christentums beider Konfessionen sicher ein erwägenswerter Gedanke.

Der Stil des Werks ist nicht wissenschaftlich trocken, sondern eher essayhaft-journalistisch. Hermann hat eine ungemeine Lust an spitzen, paradoxen, ironischen und artifiziellen Formulierungen, schon bei den von ihm als «Marginalien» bezeichneten Kapitelüberschriften und dann auf fast jeder Seite im Text. Darüber kann man sich amüsieren oder ärgern, dem Inhalt tun sie indes keinen Abbruch. Namentlich in den abschliessenden Kapiteln fehlt auch die Polemik nicht und verschiedene Persönlichkeiten des öffentlichen und kirchlichen Lebens bekommen da, zuweilen mit einer etwas befremdlichen Härte, ihr Fett ab. Dass sich Hermann auf diese Weise dem Polterstil des Wittenberger Exmönchs annähert, ist ihm wahrscheinlich nicht bewusst geworden. Aber im Zeitalter einer hochdosierten «political correctness» kann ein wenig Klartext gewiss nicht schaden.

Um es abschliessend nochmals zu sagen: Wer dem Lutherjahr wenig abgewinnen konnte, wird im Buch von Hermann ein wirksames Antidot finden. Und speziell für Historiker und Historikerinnen gilt: Wer Jubiläen generell kritisch gegenübersteht, wird bei ihm eine Bestätigung finden. Von aussen wird ja in solchen Fällen in aller Regel an die Vertreter des Faches Geschichte der Wunsch herangetragen oder von ihnen wenigstens stillschweigend erwartet, «etwas zu machen». Dass sie unter dieser Last zuweilen seufzen und deswegen auch wichtigere, aber nicht an Jahrzehnten gebundene Fragenkomplexe vernachlässigen müssen, das interessiert die massgeblichen Kreise ausserhalb aber nicht.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

Sabine Eibl, *Küster im Fürstbistum Münster. Stabsdisziplinierung, Gemeindeansprüche und Eigeninteressen im konfessionellen Zeitalter* (Westfalen in der Vormoderne 27), Münster, Aschendorff, 2016, 318 S.

Insbesondere durch die Arbeiten von Andreas Holzem und Werner Freitag gehört der westfälische Raum inzwischen zur besterforschten Region, was die Geschichte des frühneuzeitlichen Katholizismus, und insbesondere seiner bisher wenig in den Blick gekommenen Alltagsgeschichte betrifft. Durch sie wurde die traditionelle, auf die obere Ebene konzentrierte Kirchengeschichte erstmals auf breiter Basis in Frage gestellt. Das Buch von Sabine Eibl fügt diesem imposanten wissenschaftlichen Gebäude einen weiteren gewichtigen Stein hinzu: Es handelt sich um die erste Monographie, welche die innerhalb des geistlichen Hilfs-

personals zentrale Figur des Küsters (in der Schweiz Mesner, Sigrist oder Sakristan genannt) behandelt.

Auf einer breiten Basis von Quellen verschiedenster Provenienz (normative Erlasse, Visitationsprotokolle, Akten des Sendgerichts, Küsterordnungen, Kirchenbücher usw.) behandelt die Autorin das Archidiakonat des Propstes von St. Martini im Oberstift Münster und das Dekanat Vechta im Niederstift. Die Arbeit gliedert sich nach dem vielfältigen Aufgabenkreis des Küsters. Er ist zunächst als «Wächter der Kirche» ihr Hauswart und besorgt das Äussere des Gebäudes, kümmert sich aber um die liturgischen Geräte und die Bereitstellung des Verbrauchsmaterials (Hostien, Wein, Öle). Die zweite Funktion ist seine dienende in der Liturgie. In kleineren Gemeinden ist er auch Glöckner. Nach dieser Berufsbeschreibung stellt Eibl den Küster in sein soziales Netz zwischen Adel (dem meist das Präsentationsrecht zusteht), Pfarrer und Gemeinde, bzw. den diese repräsentierenden Kirchenprovisoren (= Kirchenrat). Konflikte blieben hier nicht aus und wurden etwa im Sendgericht ausgetragen. Neben der Tätigkeit für die Kirche wird der Küster im Fürstbistum Münster seit dem 18. Jahrhundert immer häufiger auch als Lehrer für den Elementarunterricht beigezogen. In den abschliessenden Kapiteln kommen Rekrutierung, Wohnung, Einkommen, Familienbildung und Nebenerwerbstätigkeiten der Küster zur Sprache. Es gab eigentliche Küsterdynastien über mehrere Generationen. Alles in allem ist das Werk eine dichte und umfassende Beschreibung dieses innerhalb der Pfarrkirchenorganisation unentbehrlichen Berufsstandes. Leider fehlt ein Sachregister.

Die Arbeit von Eibl bestätigt die Resultate der eingangs erwähnten beiden Autoren. Alle sprechen von einer weitgehenden, wenn auch lange dauernden Phase der Durchsetzung des tridentinischen Ideals im Rahmen der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung. Allerdings sind bei Eibl die Belege für die behauptete Stabsdisziplinierung gleichwohl nicht sehr zahlreich; sie berichtet auch von Widerstand gegen die obrigkeitlichen Anforderungen und manche wohl gemeinte Absicht scheiterte schlicht am Geld. Meines Erachtens muss die Frage der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung für den katholischen Raum so lange offen bleiben, bis wir vergleichbar dichte Untersuchungen auch aus dem südlichen deutschsprachigen Raum – von Italien und der iberischen Halbinsel wollen wir gar nicht reden – haben. In ihrem einleitenden Bericht zur Forschungslage nennt Eibl keine weiteren Arbeiten zu den Sakristanen; es scheint auch tatsächlich keine Monographie zu geben, wiewohl wir etwa mit dem «*Ornatus ecclesiasticus*» des Bayern Jacob Miller (1591) eine wunderschöne Quelle haben, in welcher sogar die verschiedenen Typen von Besen, mit denen die Kirche zu reinigen war, abgebildet sind. Was die Sigristen anbelangt, so scheinen, aus vereinzelt, wenn auch zeitlich meist etwas später liegenden Hinweisen aus der Schweiz zu schliessen, doch beträchtliche Unterschiede in der Ausübung des Amts bestanden zu haben. Zum einen wurde der Sigrist hier selbstverständlich von den Kirchengenossen gewählt und bezahlt, und war fast immer ein Ortsansässiger. Eine disziplinierende Instanz wie das Sendgericht existierte nicht und der für die deutschsprachige Schweiz zuständige Bischof in Konstanz war nicht nur räumlich, sondern auch hinsichtlich seiner faktischen Gewalt recht weit weg. Die Kombination Sigrist-Lehrer war in der katholischen Eidgenossenschaft eher selten: Es gab sie in Landgemeinden, wo dann aber im Unterschied zu Westfalen die kirchliche Funktion als Nebenamt gewertet wurde. Dies war auch der Fall bei den nicht seltenen Sigristen, die zusätzlich ein Handwerk ausübten, um finanziell über die Runden zu kommen. Wo keine weltlichen Lehrer wirkten, wurde der Elementarschulunterricht eher den Kaplänen aufgetragen. Aber trotz der Stellung als Nebenamt in vielen dörflichen Gemeinden könnte der Aufgabenkreis der Mesner sogar grösser gewesen sein. Sie waren nämlich eher als die Geistlichen die Organisatoren der hierzulande vermutlich ausgedehnteren volksfrommen

Veranstaltungen, und als solche die eigentlichen religiösen Traditionsbewahrer (was sie in einen Gegensatz zu tridentinisch «fortschrittlichen» Pfarrern bringen konnte). Sie stellten zum Beispiel die prunkvollen «Heiligen Gräber» und die Weihnachtskrippen auf, hingen die Hungertücher auf und wirkten als Vorbeter beim gemeinsamen abendlichen Rosenkranz. Sie instruierten auch die Messdiener und fungierten als Anlaufstelle für allerlei Anliegen der Gläubigen, wenn der Pfarrer gerade nicht erreichbar war. Darüber teilt uns Eibl kaum etwas mit, allerdings sind vielleicht diese Tätigkeiten in Münster quellenmässig nicht fassbar. Jedenfalls waren die Mesner hierzulande demokratisch legitimierte Autoritätspersonen, denen sich vor allem von auswärts kommende Geistliche bis zu einem gewissen Grad fügen mussten. Es bleibt zu hoffen, dass die vorbildliche Arbeit von Sabine Eibl zu weiteren entsprechenden Studien auch in anderen Regionen anregt.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

Sylvio de Franceschi/Bernard Hours (ed.), *Droits antiromains XVIe-XIXe siècles. Jurisdictionalisme catholique et romanité ecclésiale* (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires 33), Lyon, LARHRA, 2018, 276 p.

Il s'agit des actes de la cinquième et dernière des journées d'études organisées à Lyon depuis 2007, consacrées à l'antiromanisme catholique depuis le XVIe siècle. Si les volumes précédents, tous publiés dans la même collection, avaient exploré les aspects doctrinaux, ecclésiologiques et historiographiques de la question, celui-ci se concentre sur les questions juridiques. S. de Franceschi dans son introduction justifie ce choix en quelque sorte conclusif en pointant la dérive juridique et même procédurière de l'antiromanisme: «De plus en plus étroitement juridique, le jurisdictionalisme contemporain manifeste un singulier amenuisement de la dimension proprement théologique, et même ecclésiologique, de l'antiromanisme de l'époque moderne» (13). Les différents contributeurs s'attachent à décrire l'antiromanisme sous ses différentes formes: josphisme, fébronianisme, anticurialisme..., qui s'exprime à partir de querelles de juridiction, comme l'attribution des bénéfices ecclésiastiques, les causes matrimoniales, la compétence de l'autorité civile en matière ecclésiastique... Deux communications synthétiques (celle de Brigitte Basdevant-Gaudemet, sur *Quelques manifestations des jurisdictionalismes dans les lois des royaumes français, espagnols, portugais* et celle de François Jankowiak, sur *L'anticurialisme, figure de l'antiromanisme. Gouvernement de l'Église universelle et administration de l'État pontifical au péril de la critique*), encadrent les dix autres textes qui forment autant d'études de cas érudites. Les principaux pays d'Europe sont couverts, avec tout de même une certaine prédilection pour les États italiens. On notera d'ailleurs l'étude forte instructive et originale de Simona Negruzzo, sur les thèses de théologie soutenues devant l'université de Pavie à la fin du XVIII^e siècle.

Le choix de l'approche juridique se justifie aussi par le fait que les principaux représentants de l'antiromanisme furent soit des juristes, soit des historiens du droit, soucieux de rétablir «le droit ecclésiastique sur la base d'un droit positif» (111) Au-delà de l'interaction permanente entre droit civil et droit canon – peut-être qu'un bilan de la situation à la fin du Moyen-Age aurait permis de mieux saisir le point de départ de cette évolution –, les différentes études ici réunies posent la question passionnante de la contribution des controverses ecclésiastiques à l'élaboration de la raison d'État. Question d'autant plus intéressante que tous les partisans du jurisdictionalisme sont, dès la fin du XVIII^e siècle, victimes de

l'anathème pontifical alors même que le XIXe siècle marque «l'uniformisation juridique de la catholicité» (9) avec la fin du droit coutumier. Façon de dire que l'intransigeantisme romain répondit aux critiques internes par des concepts juridiques et que la postérité du juridictionnalisme catholique se trouve ailleurs que dans l'Eglise romaine. Ce qui frappe dans le juridictionnalisme catholique, élaboré dans les séminaires, les universités, les cours royales... c'est non seulement sa dérive légaliste mais son intellectualisme grandissant: que ce soit à Pistoie ou dans l'Autriche de Joseph II, les projets des élites éclairées se heurtent à l'hostilité des masses. Peut-être que l'échec de ces penseurs à réformer l'Eglise, dont l'homme contemporain partage largement les vues, a été d'avoir fait ou semblé faire corps avec l'Etat en voie de modernisation et peut-être, mais il faudrait apporter plus de consistance à cette hypothèse, d'avoir paru suivre l'inspiration qui avait nourri les Réformes protestantes.

On saura gré à Sylvio de Franceschi d'avoir mené à bien cette série d'études sur un courant d'idées fécond, longtemps négligé, et pourtant déterminant pour penser les rapports entre Eglise et Etat.

Besançon

Vincent Petit

Fabrizio Conti, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers. Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan* (Europa Sacra 18), Turnhout, Brepols, 2015, 380 S.

Es ist aus rein sprachlichen Erwägungen ohne weiteres nachvollziehbar, weshalb Fabrizio Conti seine Studie, die aus einer an der Central European University in Budapest bei Gábor Klaniczay entstandenen Dissertation hervorgegangen ist, mit dem vorliegenden Übertitel versehen hat. Nach inhaltlichen Gesichtspunkten müsste die Reihenfolge der Titelwörter freilich genau umgekehrt lauten, nämlich «Observant Franciscan Preachers, Superstition, and Witchcraft». Jedem der drei Begriffe entspricht ein Teil des als Triptychon angelegten Werkes, das als Ganzes eine Forschungslücke schliesst: Es geht um den Beitrag der observanten Franziskaner aus dem Mailänder Konvent zur gelehrten Diskussion, die im 15. Jahrhundert um die Themengebiete der superstition, also des «Aberglaubens», und – damit verknüpft – des Hexenwesens geführt wurde und die letztlich im neuzeitlichen Hexenstereotypen mündete. Dank seiner detaillierten Quellenanalyse gelingt es Conti, das spezifisch Franziskanische an der genannten Diskussion herauszuarbeiten und damit das Wissen um die Ausbildung des genannten Stereotyps um eine wichtige Facette zu bereichern. Dabei stellt die im Titel prominent an erster Stelle aufgeführte Hexerei in Tat und Wahrheit einen Fluchtpunkt der zeitgenössischen Debatten dar und wird in der Studie entsprechend am Schluss behandelt.

Der erste Teil der Studie ist den observanten Minderbrüdern aus dem Mailänder Konvent St. Angelo am Ende des 15. Jahrhunderts gewidmet: Die franziskanische Observanz wird als eine Bewegung geschildert, die sich nach einer ersten Phase, die der Selbsterneuerung des Ordens gewidmet war, in einer zweiten Phase nach aussen hin öffnete und sich der Reformation der ganzen Gesellschaft verschrieb. Die dafür eingesetzten Mittel waren die Seelsorge, insbesondere das Abnehmen der Beichte, und die Predigt, wobei das Betätigungsfeld in einem städtischen Milieu lag. Conti spricht denn auch von einem Übergang von einer ersten Generation eremitisch lebender observanter Brüder zu einer zweiten Generation von städtischen Missionaren (21). Sein Interesse konzentriert sich indes auf eine

dritte Generation, deren Vertreter in den letzten beiden Jahrzehnten des 15. und im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts verstarben. Eine der prägenden Figuren dieser dritten Generation von Mailänder Observanten war der um 1450 geborene Bernardino Busti, der als weithin angesehener Redner zahlreiche Einladungen als Gastprediger im norditalienischen Raum erhielt. Für die Nachwelt ist er von besonderem Wert als Autor, der zwei gedruckte Predigtsammlungen, das *Mariale* und das *Rosarium sermonum*, sowie ein *Defensorium Montis Pietatis* hinterliess, d. h. eine Apologie der von Franziskanern gegründeten Leihhäusern, die Kredite zu günstigen Konditionen vergaben, was die Praktik jedoch nicht vom – gerade seitens der Dominikaner geäusserten – Vorwurf des Wuchers bewahrte.

In der Folge wendet sich der Verfasser Bustis *Rosarium* zu, das achtzig Fastenpredigten in lateinischer Sprache enthält und 1498 in Venedig gedruckt worden ist. Unter diesen Predigten befindet sich ein eigener Zyklus, welcher der Exegese der Zehn Gebote dient. Von entscheidender Bedeutung für die Behandlung der *superstitio* war dabei das erste Gebot, da jegliche abergläubische Handlung als Verstoss gegen Gottes Absolutheitsanspruch gedeutet werden konnte. In Bustis Predigten ist dies eine wiederkehrende Thematik, die von Conti minutiös aufgeschlüsselt wird. Natürlich war Busti nicht allein auf weiter Flur, sondern Mitglied einer ganzen Gruppe von franziskanischen Predigern und Beichtvätern, die ebenfalls literarische Spuren in Form von Predigtsammlungen und Beichtspiegeln hinterliessen und die von Conti im Sinn einer breiteren Kontextualisierung Bustis behandelt werden. Beiden genannten Textsorten war im Übrigen das Bestreben gemein, Sünden zu klassifizieren, wobei sich neben den Zehn Geboten vor allem die Sieben Todsünden als Klassifikationskriterien anboten.

Die *superstitio* liess sich anhand mehrerer Gebote behandeln. In Bezug auf den *ludus diabolicus*, die italienische Form des sogenannten «Hexensabbats», erwähnt Busti neben der Verletzung des ersten Gebots durch die Verehrung des Teufels auch diejenige des vierten Gebots durch die Missachtung des «ewigen Vaters» und der «Mutter Kirche», die Verletzung des Tötungsverbots oder die des Ehebruchsverbots durch unzüchtige Handlungen. Zusammengefasst ergeben die angesprochenen Missetaten ein Gesamtbild, das demjenigen nicht unähnlich sieht, welches in einer anderen Textsorte, nämlich dämonologischen Traktaten, verbreitet wurde. Allerdings handelt es sich bei diesem Bild im franziskanischen Fall um ein «Nebenprodukt»: die im 15. bzw. frühen 16. Jahrhundert «in der Luft liegenden» Teufels- und Hexenvorstellungen wurden zwar auch, aber nicht vorgängig thematisiert.

Und noch eine Besonderheit zeichnete die Behandlung der Hexereithematik durch die observanten Mailänder Franziskaner aus: die starke Gewichtung des sogenannten *Canon episcopi*, einer frühmittelalterlichen Vorschrift, die auf Umwegen Aufnahme in die massgebende Kirchenrechtssammlung des Gratian gefunden hatte und die – der springende Punkt – den nächtlichen Ritt sich in Gefolgschaft Dianas wahnender Frauen als teuflische Vorspiegelung verurteilte. Dies führte zu einer – vielleicht nur aus heutiger Sicht paradoxen, da gewissermassen zweispurigen – Beurteilung des Hexereidelikts: Während Busti mit der Realität der als Vergehen gegen die Zehn Gebote gebrandmarkten Missetaten keine Probleme zu haben schien, taxierte er Tierverwandlungen und nächtliche Ritte durch die Luft als Illusionen. Conti spricht in diesem Zusammenhang von zwei unterschiedlich bewerteten Mythologien (278). Allerdings interessierten sich Busti und seine Kollegen, so Conti weiter, nicht besonders für die den Hexen zugeschriebenen Malefizien. Zwar sprachen auch sie von den Hexen in der Mehrzahlform, doch fehlen bei ihnen Hinweise auf die «panikerweckende Tradition» einer organisierten Hexensekte (281), wie sie von anderen, insbesondere auch dominikanischen Autoren heraufbeschworen wurde. Ein Ansatz zur Erklärung dieses

Unterschieds ist sicherlich, dass die observanten Franziskaner aus Mailand keine Inquisitoren waren, sondern Seelsorger.

Mit seinem durch ein ausführliches Namenregister erschlossenen Buch legt Fabrizio Conti eine erhellende Studie vor, die den Blick auf die – weniger gradlinig als erwartet verlaufende – Genese des Hexenstereotyps schärft.

Solothurn

Georg Modestin

Sarah F. Williams, *Damnable Practices: Witches, Dangerous Women, and Music in Seventeenth-Century English Broadside Ballads*, Farnham (Surrey)/Burlington (VT), Ashgate, 2015, 225 S., Ill.

Die Beschäftigung mit populären Flugschriften, die in der Frühen Neuzeit ein weit verbreitetes Medium darstellten, hat in der britischen Historiographie Tradition. Ein Charakteristikum dieser anonym erscheinenden Literatur für den Tagesbedarf waren die spektakulären, aufmerksamkeitsheischenden Inhalte. Der «Blick am Abend» lässt grüssen, nur dass die der modernen Pendlerlektüre historisch in etwa entsprechenden «pamphlets» ein Handelsgut waren, das von itineranten Verkäufern vertrieben wurde. Zu den angesprochenen Inhalten gehörten mit einer gewissen Vorliebe auch aktuelle Hexereifälle, ein Subgenre, das von Marion Gibson in ihrer Studie *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches* (1999) aufgearbeitet worden ist. Sarah F. Williams weitet im anzuzeigenden Band das thematische Spektrum auf die Kategorie der «gefährlichen Frauen» aus, in die selbstverständlich Hexen gehörten, aber auch Mörderinnen – in erster Linie solche, deren Opfer die eigenen Ehemänner waren – und alle Arten von «lauten», «ungezähmten» Frauen, die durch ihr loses Mundwerk und ihr als gesellschaftlich unangebracht empfundenes Verhalten auffielen. Gleichzeitig schränkt die Verfasserin die Quellenbasis auf eine bestimmte Art von fliegenden Schriften ein, nämlich gedruckte Balladentexte, die als Grundlage eines musikalischen Vortrags konzipiert waren. Diese möglichst günstig gedruckten Bögen waren illustriert, allerdings waren die als Illustrationen dienenden Holzschnitte wie auch im Fall der nicht für einen Gesangsvortrag vorgesehenen Pamphlete austauschbar. Die Balladen waren in der Regel nicht mit Noten versehen; stattdessen war der Titel einer gerade beliebten Melodie angegeben, nach welcher der Balladentext zu singen war. Besonders populäre Melodien wurden wiederholt «rezykliert»: Laut der Autorin wurde im Verlauf des 17. Jahrhunderts die Melodie von «Bragandary» für insgesamt einundzwanzig weitere Balladen verwendet (76), diejenige von «The Ladies Fall» für deren zwölf (83). Dass die verwendeten Melodien nicht immer überliefert sind bzw. eine Melodie unter verschiedenen Titeln im Umlauf sein konnte, erschwert die Beschäftigung mit dem Genre, insbesondere die Analyse der Wirkung, welche die Balladen ausgeübt haben mögen und die – wie die Verfasserin vermutet – durch die Wahl der bereits im Umlauf befindlichen und daher bekannten Melodie konditioniert wurde. Vergleichsweise wenig ist auch über den Vertrieb der Balladenblätter bekannt – wobei anzunehmen ist, dass die jeweiligen Verkäufer zugleich auch die ersten Interpreten waren – und über die Situationen, in denen die gekauften Balladen gesungen wurden. Die insgesamt schwierige Quellenlage bringt es mit sich, dass Sarah F. Williams' zweifellos erhellenden Studie ein Einführungscharakter zukommt, da manches angesprochen, aber nicht weiter ausgedeutet wird.

Der auf «gefährliche Frauen» gelegte Fokus führt zur Beschäftigung mit den negativen Frauenstereotypen, die im 17. Jahrhundert in England im Umlauf waren: «Gefährlich» be-

deutete im gegebenen Kontext sozial unangepasst und übergriffig, wobei diese Unangepasstheit und Übergriffigkeit vielfach mit einer ungeziemenden, zu lauten und zu groben Sprechweise bzw. (idealtypisch im Zusammenhang mit Hexerei) mit verbalen Drohungen und Verwünschungen assoziiert wurden. Sarah F. Williams verwendet im gegebenen Zusammenhang den Begriff des «acoustic profile of female transgression» (89), das in medizinischen Handbüchern, dämonologischen Traktaten, Eheratgebern, Musiktheorien und weiteren Quellen verbreitet wurde und das auch in die Balladentexte eindrang. Es ist anzunehmen, dass die in diese Texte eingearbeiteten weiblichen Stimmen bzw. das, was dafür gehalten wurde, auch in die Aufführung («performance») der Balladen einfluss, doch fehlen in dieser Hinsicht grösstenteils die Quellen. Dies ist um so bedauerlicher, als die Welt der itineranten Balladenverkäufer bzw. -sänger mit ihren Strassenmelodien und die Welt des zeitgenössischen Theaters mit seinem Repertoire nicht undurchlässig waren; im Gegenteil, die Verfasserin spricht von «permeable» oder «fluid boundaries between actor, clown, and ballad seller» (130, 133). Die Perimeter um die Londoner Theater war von Vertretern der Halb- bzw. der Unterwelt bevölkert, zu denen bezeichnenderweise auch die ambulanten Balladenverkäufer gehörten: «Vagrants, pickpockets, ballad sellers, and vagabonds were highly visible outside London's suburban playhouses» (131). Dass gewisse Balladen zu Opermelodien eines Henry Purcell gesungen werden sollten, ist ein weiteres Indiz für die (beschränkte) Durchlässigkeit der kulturellen Milieus.

Sarah F. Williams schöpft aus unterschiedlichen Quellen und verarbeitet ihr Material zu einer faszinierenden kulturgeschichtlichen Studie, der man nachsieht, dass vieles eher angestossen als erschöpfend ausgeführt wird. Sachliche Vorbehalte möchte der Rezensent einzig bei der von der Musikhistorikerin an einer Stelle rezipierten lang überholten Vorstellung des «Hexenkults als einer Untergrundgesellschaft» (36) anbringen.

Solothurn

Georg Modestin

III. 19./20. Jahrhundert *Politik und Religion: Staatsvorstellungen, Minderheiten,* *Geschichtspolitik*

Emiel Lamberts, *Les Catholiques et l'Etat. Un tableau européen (1815–1965)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018, 460 p.

Voilà un livre d'histoire qui se lit comme un roman. Bien des aspects qu'il décrit, les villes thermales, les cours princières, les réseaux aristocratiques, les zouaves pontificaux, le salon de Maria Kalergis..., rappellent *Le Monde d'hier* de Stefan Zweig. Il s'agit pourtant d'un authentique livre d'histoire, fondé sur des sources réparties sur neuf pays européens, qui est la traduction française d'un ouvrage paru en néerlandais en 2011.

Le spécialiste de la démocratie chrétienne qu'est le prof. Emile Lamberts s'attache avec une sympathie à peine dissimulée à retracer la vie d'un ancêtre de ce courant d'idées, le diplomate autrichien Gustav von Blome, né en 1829, mort en 1906. Tout l'intérêt est de lier par une problématique l'action et la vie d'un individu à un contexte idéologique et social plus général. A savoir comment, comme l'indique la page de titre, les conservateurs et

catholiques européens ont considéré l'Etat moderne, ce Leviathan de plus en plus militariste, nationaliste et laïc, ayant détruit les solidarités traditionnelles pour assurer le triomphe d'un capitalisme débridé. L'approche consiste moins, comme le dit le titre français, en une réflexion théorique sur le rapport des catholiques à l'Etat, que l'itinéraire intellectuel d'un conservateur convaincu par la nécessité d'organiser la société face à un Etat devenu démesurément puissant. L'arrière-plan est en effet celui d'une Europe secouée par les guerres (guerre de Crimée, guerre d'Italie, guerre austro-prussienne, guerre franco-prussienne, mais aussi guerres carlistes en Espagne), par des crises économiques et financières récurrentes et par un anticléricalisme de plus en plus institutionnalisé («lois de mai» en Autriche en 1868, Kulturkampf en Allemagne et en Suisse, avènement d'une République anticléricale en France...).

A bien des égards, et la comparaison court en filigrane dans tout l'ouvrage, von Blome peut être considéré comme un «anti-Bismarck», le chancelier qu'il a rencontré en tant qu'ambassadeur à Munich, à Gastein en juillet 1865, pour résoudre la crise des duchés (le Schleswig et le Holstein, d'où la famille de Gustav est originaire). Le diplomate autrichien en digne d'une Europe aristocratique et cosmopolite – il est le petit-fils naturel de Metternich et le petit-fils de la princesse Bagration – croit au respect des traités internationaux, à l'équilibre des puissances, aux vertus de l'arbitrage international. A ses yeux, l'Eglise catholique romaine («la seule Internationale qui vaille» dira plus tard Maurras) est la seule institution politique capable de réfréner les appétits du Léviathan et de protéger les droits des individus et des groupes sociaux. S'il considère l'Eglise comme un «contre-pouvoir» (137), il partage tout autant les convictions des catholiques libéraux qui défendent, comme Montalembert au congrès de Malines (151) «une Eglise libre dans un Etat libre» que les imprécations du Syllabus contre l'omnipotence de l'Etat. C'est avant tout pour des «motifs politiques» (72) qu'il s'est converti au catholicisme en 1856. Après Sadowa, l'expulsion de l'Autriche de l'Allemagne et la mutation de l'Empire des Habsbourgs en double-monarchie, von Blome s'installe à Rome en 1868 et s'engage en faveur de la papauté: l'existence d'un Etat pontifical souverain est selon lui la condition nécessaire de la liberté du magistère et le contrepois indispensable à la puissance des nations. C'est encore une défaite.

Mais la défense des intérêts du Saint-Siège amène von Blome à participer à différentes entreprises: multiples congrès et Katholikentage, publication de *La Correspondance de Genève*, comité des oeuvres pontificales, Union de Saint-Pierre, «Internationale noire» qu'Emiel Lamberts a déjà étudié... qui marquent les premiers pas d'une collaboration internationale des catholiques. C'est par l'Internationale noire dont Blome est la cheville ouvrière à Genève qu'il fait connaissance de Mgr Mermillod et de nombre d'aristocrates sociaux européens qui seront à l'origine de la création de l'Union de Fribourg dont von Blome est le vice-président et le personnage-clé (317). Von Blome est représentatif de ces catholiques sociaux (325), première génération, qui promeuvent un ordre social corporatif, dans lequel les organisations professionnelles et même les syndicats protègent les intérêts des salariés contre le capital. Ces aristocrates issus d'un monde défunt se révèlent d'ardents réformateurs, favorables à l'intervention de l'Etat dans le domaine social – Von Blome a joué un rôle important dans l'élaboration d'une législation sociale en Autriche, en tant que membre de la *Herrenhaus* –, à la création d'un bureau international du travail... et on sait tout ce que l'encyclique *Rerum Novarum* devra aux travaux préparatoires de l'Union de Fribourg. C'est bien dans cette généalogie que s'inscrit von Blome, qui mène de l'intransigeantisme (mais Lamberts n'utilise jamais ce terme, sauf erreur de notre part) et ses accents paternalistes, autoritaires, corporatistes, antilibéraux à des développements sociaux, démocratiques et émancipateurs (292).

Bismarck a gagné sur von Blome. Du moins jusqu'à ce que le capitalisme mondial connaisse sa plus grande crise après 1929 et que les nations européennes finissent par s'entre-déchirer jusqu'à 1945. Emiel Lamberts termine son ouvrage sur un portrait de Konrad Adenauer, vieillissant, qui passait ses vacances depuis 1957 à la villa Collina sur le lac de Côme, en face de la villa Giulia dans laquelle von Blome avait passé les trente dernières années de sa vie. Au bord de lac alpin de l'Italie, au cœur de l'Europe carolingienne, le chef de file des démocrates-chrétiens allemands et catholique revendiqué achève sa vie dans une Europe réconciliée, dans laquelle les Etats se sont associés («l'Europe vaticane» de Philippe Chenaux), le capitalisme dit rhénan est régulé par l'Etat-providence et les partenaires sociaux (syndicats et organisations professionnelles), la démocratie libérale fonctionne avec l'apport des corps intermédiaires, en premier lieu les Eglises... Une approche qui néglige sans doute par trop l'apport des deux autres internationales, la socialiste et la libérale, à moins de penser que la catholique fait le lien entre les deux autres.

Un bémol toutefois à cette belle Alpensinfonie. La réussite de cette démocratie sociale chrétienne à l'échelle européenne repose sur un malentendu: l'encadrement traditionnel du monde catholique (par le clergé et par les notables du type de von Blome) travaille à sa propre perte d'autorité, à sa réduction au rang de rouage ou de partenaire institutionnel et en fin de compte participe au triomphe d'une logique politique qui consacre plus que jamais la centralité du Léviathan.

Besançon

Vincent Petit

Aram Mattioli, *Verlorene Welten. Eine Geschichte der Indianer Nordamerikas 1700–1910*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2017, 464 S., Karten.

Die Rezensentin möchte vorausschicken, dass sie keine Spezialistin der frühen Neuzeit und noch weniger der Gegenwarts- und der amerikanischen Geschichte ist, dass sie aber nach zwei Amerikareisen 2016 und 2017 dieses Buch lesen wollte, weil es die Kehrseite der Medaille der glorreichen amerikanischen Geschichte darstellt, wie sie von der liberalen Historiografie erzählt wurde: «als einzigartige Erfolgs- und Fortschrittsgeschichte» (17). Auf dieser Kehr- oder Rückseite gibt es fast für jede Etappe (Siedlung, Unabhängigkeit, Sklavenbefreiung) eine zeitgleiche Etappe in der Geschichte der indigenen Völker, die nicht nur weit weniger erfreulich ist, sondern oft auch in eklatantem Widerspruch zur Vorderseite der Medaille steht. Schon nur die Zahlen sprechen eine deutliche Sprache: 1492 gab es 5–10 Millionen nordamerikanischer Indianer, um 1900 waren es noch deren 237 000. Im Jahr 1763 (am Ende des Siebenjährigen Kriegs) war Nordamerika noch weitgehend indianisch, und viele Indianer hatten noch nie einen weissen Mann gesehen. Den Indianern ging es unter der englischen Kolonialherrschaft besser als nach dem Unabhängigkeitskrieg (1775–1783) unter den unabhängig gewordenen amerikanischen Kolonisten; die Unabhängigkeitserklärung war für die Indianer eine Katastrophe. Was dann geschah, war zwar (vielleicht mit Ausnahme von Kalifornien, siehe 218) nicht ein Genozid, wohl aber ein Ethnozid, der seit 1880 systematisch betrieben wurde. Die Indianer waren alles andere als eine geeinte Nation, so dass Mattioli auf exemplarische Gebietsstudien setzt (der Nordosten in der ersten Kolonialzeit und den Gründungsjahren der Vereinigten Staaten [1700–1809]; der Südosten während der Umsiedlungsära [1815–1839]; das ursprünglich spanische, dann mexikanische und schliesslich amerikanische Kalifornien in den Goldrausch-Jahren [1848–1860] sowie die Konflikte in den Great Plains [1840–1890]). In der ersten Kolonialzeit gab es in

Nordamerika mehr als 500 indigene Völker, die keineswegs auf dem Niveau von Steinzeitkulturen standen, sondern teilweise schon recht spezialisierten Ackerbau betrieben. Die Europäer waren seit 1565 da und hatten bereits Metallwaren, Stoffkleider, Pferde, Gewehre, Alkohol, religiösen Eifer – und ihre Krankheiten (Pocken, Masern, Typhus, Diphtherie, Influenza) mitgebracht, die im nördlichen Amerika in nur knapp zweihundert Jahren unter den First Peoples bereits zu einem demografischen Kollaps führten (um 1700 nur mehr 1,5 Millionen). Mit dem Pferd hielt auch die Bisonjagd Einzug, und die Indianer begannen, den Ackerbau zu vernachlässigen, weil die Bisonjagd mehr einbrachte – in Europa trug man damals (in der kleinen Eiszeit) Pelz! Es kam auch zu Rivalitäten unter den Stämmen und zum sogenannten Biberkrieg (1640–1701), der 1701 mit dem Grossen Frieden von Montreal (zwischen fast vierzig Stämmen und Neufrankreich) endete, der wiederum bis zum Siebenjährigen Krieg (1756–1763) hielt. In diesem Krieg wurde die Vormachtstellung Frankreichs auf dem nordamerikanischen Kontinent gebrochen und der halbe Kontinent wechselte den Besitzer. Dieser Besitzerwechsel wirkte sich umso stärker aus, als die Siedlungsweise der Franzosen eine ganz andere gewesen war als diejenige der Engländer: während die letzteren – religiöse Flüchtlinge – selber siedelten und das Land beanspruchten, trieben die ersteren vor allem Handel, was ein Zusammenleben mit den Indianern nicht ausschloss; ja, es kam sogar zu Heiraten mit den Eingeborenen. Es ist denn auch kein Zufall, wenn die Indianer im Siebenjährigen Krieg (England gegen Frankreich um das fruchtbare Ohio) auf der Seite der Franzosen standen, und dann auch im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg als Verbündete auf der Seite der Engländer – was ihre Lage nach dem Sieg der Amerikaner nicht verbesserte. Um 1700 war Nordamerika noch ein weitgehend indianisches Land gewesen, um 1800 bildeten die Indianer nur mehr eine bedrängte Minderheit, die in den Friedensvertrag von 1783 nicht eingebunden waren! Umgekehrt nahmen die neuen Siedler zwischen 1775 und 1790 von 2,5 auf 3,5 Millionen zu, die Platz brauchten. Von einer kolonialisierten wurden die USA zu einer kolonialisierenden Macht, allerdings zunächst friedlich, weil sie sich einen Krieg nicht leisten konnten. Stattdessen wurden Verträge geschlossen und Land gekauft («Expansion with Honor»), doch nie auf gleicher Augenhöhe mit den Indianern, nicht zuletzt weil für diese das Land nicht das Gleiche bedeutete wie für Kolonialisten. Als die USA 1803 von Frankreich bzw. von Napoleon, der Geld brauchte, für 15 Millionen Louisiana kaufen konnten, verdoppelte sich die Fläche der USA auf 2,144 Millionen km². Gleichzeitig wurde eine Expedition (Meriwether Lewis und William Clark) ausgesandt, um den Weg an den Pazifik zu erkunden, die dieses Ziel Ende 1805 erreichte und im September 1806 wieder in St. Louis eintraf. Dies alles unter Präsident Thomas Jefferson (1801–1809), einem der Gründungsväter der USA und Mitverfasser der Unabhängigkeitserklärung, welcher nichtsdestoweniger der Meinung war, dass Indianer, die sich nicht assimilieren liessen, umgesiedelt werden sollten; damit wurde er auch zum Vater der Umsiedlungsära und des Projekts vom indianerfreien Osten, die beide nach dem britisch-amerikanischen Krieg (1812–1814), als die Indianer einmal mehr auf der «falschen» Seite gestanden hatten, ihren Anfang nahmen. Sein Nachfolger in dieser Beziehung war Präsident Andrew Jackson (1829–1837), selber ein «Frontier», d.h. ein Siedler, der 1830 gegen den Widerstand der Neuengland-Staaten den «Indian Removal Act» durchbrachte, «das mit Abstand verheerendste Bundesgesetz, das in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Kongress passierte» (149) und das es erlaubte, die Indianer in Reservaten unterzubringen. Unter Jackson und seinen Nachfolgern wurden schliesslich bis zu 100 000 Indianer deportiert und umgesiedelt, die meisten davon ins unorganisierte «Indian Territory» (150).

Im Jahr 1849 wurde das «Office of Indian Affairs» vom Kriegsministerium ins Innenministerium verlagert, was bedeutet, dass das «Indianerproblem» fortan als rein innere Angelegenheit zu betrachten war (239). Dies leitete zugleich eine neue Indianerpolitik ein: die Indianer sollten nicht mehr in den Westen abgeschoben werden (den man selber brauchte), sondern in Reservate. Die Indianer wurden zu «Mündeln» der Regierung, und daran änderte auch Präsident Abraham Lincoln (1861–1865) nichts; er war ein wichtiger Präsident für die Schwarzen, aber nicht unbedingt auch für die Indianer. Ebenso wie Jackson stammte auch Lincoln aus einer Frontierfamilie und war der erste amerikanische Präsident, der westlich der Appalachen geboren worden war. Er wollte die Great Plains (die Ebenen östlich der Rocky Mountains) für die Besiedlung öffnen und sie in ein Landwirtschaftsgebiet verwandeln, das durch eine transkontinentale Eisenbahn mit den alten Wirtschaftszentren des Nordostens verbunden sein sollte. Mit der «Homestead-Act» des Jahres 1862 erhielt jeder US-Bürger, der über 21 Jahre alt war und nie die Waffen gegen die Union erhoben hatte, vom Staat ein Landstück von 160 Acres (= 64,75 Hektar), selbstverständlich auf Kosten der Indianer. Während des Bürgerkriegs wurden die Indianer vernachlässigt, so dass es anschliessend zu einem Indianerkrieg (1866–1868) kam, den die Weissen trotz ihrer Repetiergewehre – von den Indianern «mehrfach sprechende Gewehre» genannt – verloren. Entscheidend für die endgültige Niederlage der Indianer in den Great Plains war jedoch die Ausrottung der Bisonherden in einem Zeitraum von nur zwölf Jahren, zwischen 1869 und 1881, infolge der grossen Nachfrage in Europa, die sich durch die transkontinentale Eisenbahn und die Frachtschiffe leicht befriedigen liess; damit wurde den Indianer die letzte Lebensgrundlage entzogen. Es blieben nur mehr 248 000 Indianer, die lediglich die Wahl zwischen Hungertod und Reservat hatten. Die Mehrzahl der Reservate entstand erst nach dem Bürgerkrieg, und zwar auf Böden, die man für nichts anderes brauchen konnte. Schon der Name «Reservat» ist ein Euphemismus: es handelt sich nicht um Schutzzonen, sondern eher um Gefangenenlager, in denen den Indianern ihre Kultur ausgetrieben wurde, unter dem Motto «Töte den Indianer, rette den Menschen». Die Reservate waren ursprünglich nur als vorübergehende Einrichtungen gedacht und wurden denn auch immer wieder verkleinert. Vor allem aber wurden die Indianerkinder in Schulen, die nicht selten weit von den Reservaten entfernt lagen, einer regelrechten Umerziehung unterworfen. Die älteste von ihnen war die 1879 gegründete Indian Industrial School in Carlisle (Pennsylvania), die als regelrechte Musterschule galt, und Aram Mattioli hat sein Buch denn auch dem Andenken von Lucy Pretty Eagle, eigentlich Take the Tail, gewidmet, einem zehnjährigen Indianermädchen, das im November 1883 seinen Eltern weggenommen und in die Musterschule gebracht wurde, wo es bereits am 9. März des folgenden Jahres an einer Krankheit starb und auf dem Friedhof der Schule begraben wurde. Die Kinder durften nicht mehr ihre eigene Sprache sprechen, und sie sollten nicht mehr in der Kategorie des «wir» denken, sondern sich einen «gesunden Egoismus» aneignen – eine Politik, von der erst in den 1930er Jahren unter Präsident Franklin D. Roosevelt (1933–1945) Abstand genommen wurde.

Und schliesslich entwickelte sich in den USA eine ganz spezielle Erinnerungskultur, die es den Amerikanern erlaubte, die Schuld auf die Indianer abzuwälzen. In den gleichen Jahrzehnten, in denen man die Assimilierung der Indianer vorantrieb, nämlich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, entstand eine Faszination für die Eroberung des «Wilden Westens», die sich zur amerikanischen Gründungslegende entwickelte, und zwar zunächst in Groschenromanen, Wild West Shows und später (seit 1903) auch in den Westernfilmen. Die erste Wild West Show war diejenige des Wandertheaters von William F. Cody (1846–1917), der sich sein Leben zunächst als Cowboy und Bisonjäger und -schlächter – daher sein Spitzname Buffalo Bill – verdient hatte, bevor er 1869 zum Helden eines Fortsetzungs-

romans mit dem Titel *Buffalo Bill, King of the Bordermen* (Autor Ned Buntline) wurde. 1872 folgte ein Bühnenstück *The Scouts of the Plains*, in dem Cody sich selbst spielte – der erste Western war geboren. Im Jahr 1883 gründete Cody die erste Wild West Show, mit der er auch zweimal in Europa war und in der auch «echte» Indianer auftraten, 1885 sogar Sitting Bull, der prominenteste Indianer der USA. Das Bild von den blutrünstigen Indianern und den todesmutigen Siedlern fand auch Eingang in ein vierbändiges Werk *The Winning of the West* (1889 und 1896) des Amateurhistorikers Theodore Roosevelt (1858–1919), der in den Jahren 1901–1909 der 26. Präsident der USA wurde! In diesem Werk wurde die Eroberung des Westens mit sozialdarwinistischen und rassistischen Denkfiguren rechtfertigt. «Wie viele andere Amerikaner seiner Zeit hielt Roosevelt die «Ureinwohner» für eine minderwertige Menschenrasse, die auf der tiefsten Stufe der Menschheitsgeschichte stehen geblieben sei, und verachtete ihre Krieger als «schmutzig», «grausam», «lüstern» und «treulos»» (329). Damit gelang es ihm – aber nicht nur ihm –, die Opfer zu Tätern zu machen und damit das Gewissen des weissen Amerikas bis in die Gegenwart zu beruhigen. So verbirgt sich, wie bereits gesagt, hinter einer Geschichte eine ganz andere, erschütternde, die von Aram Mattioli mit viel Engagement, aber auch mit umfassendem Sachwissen geschrieben wurde.

Freiburg/Schweiz

Kathrin Utz Tremp

Carina Pitschmann, *Antisemitismus theologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Zur Konstruktion des Judentums in «Das Christentum und die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte» von Ferdinand Christian Baur* (Forum Christen und Juden 14, hg. von Erhard Blum et al.), Berlin, Lit Verlag, 2016, 209 S.

Die im Lit Verlag in der Reihe «Forum Christen und Juden» erschienene theologiegeschichtliche Forschungsarbeit wurde von Carina Pitschmann als Dissertation an der Universität Hildesheim verfasst. Ihrer Studie liegt eine Analyse des Spätwerks «Das Christentum und die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte» des liberalen protestantischen Theologen Ferdinand Christian Baur zugrunde. Der in Tübingen dozierende Neutestamentler und Kirchenhistoriker war ein konsequenter Verfechter der historisch-kritischen Methode, die er in die neutestamentliche Forschung einführte.

In ihrem Beitrag zur theologischen Antisemitismusforschung, der wichtige Erkenntnisse für die mit Blick auf den deutschen Protestantismus (und Katholizismus) noch dürftig erforschte Phase zwischen Französischer Revolution und Reichsgründung liefert, verfolgt die Autorin das Ziel, anhand des Werkes von Baur Einflussfaktoren antisemitischen Denkens sichtbar zu machen. Ihr geht es somit nicht um eine reine Beschreibung der Konstruktion des Judentums in Baur's Publikation, sondern darum, die Konstruktionsregeln dieser Darstellung aufzuschlüsseln. Sie intendiert, die Gründe und Faktoren greifbar zu machen, warum der Begründer der sogenannten «jüngeren Tübinger Schule» seine Geschichte des Frühchristentums so und nicht anders geschrieben hat. Dazu kombiniert Pitschmann in ihrer methodisch sehr reflektierten Dissertation begriffsgeschichtliche mit kontexthermeneutischen Ansätzen, was zu einer mehrstufigen Analyse führt. Auch diskurstheoretische Überlegungen lassen sich im Design ihrer Studie feststellen. Der methodische Ansatz von Pitschmann ist innovativ und deshalb für die Antisemitismusforschung gewinnbringend. Letztlich formuliert sie ein zusätzliches Ziel: Mit ihrer Dissertation möchte sie einen Beitrag zur Theologie nach Auschwitz leisten. Die Konsequenzen ihrer Ergebnisse für eine

solche Theologie werden in den Schlussfolgerungen der Studie jedoch erst ganz zum Schluss andiskutiert.

Als klare Stärken der Dissertation von Pitschmann erweisen sich erstens die Thematisierung der eurozentrischen Perspektive der Wissenschaft im Europa des 19. Jahrhunderts und die Reflexion über die Episteme, welche diese Wissenschaft und deren Diskurse prägten. Wissenschaftler wie Ferdinand Christian Baur waren und sind durch wissenschaftliche Commitments geprägt. Auf diese theoretisch fundierten Überlegungen wird im Analyseprozess ausgedehnt Bezug genommen, und die Autorin zeigt auf, dass die Herabwürdigung des Judentums und die gleichzeitige Konstruktion einer christlichen Superiorität fester Teil der Sprachregelungen in dem für Baur relevanten wissenschaftlichen Bezugsrahmen waren. Zweitens geht Pitschmann ausführlich auf das Begriffssystem Baus in dessen Werk «Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte» ein. Als zentrale Begriffe respektive Begriffspaare macht sie dabei «Geschichte», «Fortschritt/Entwicklung», «Universalismus/Partikularismus» sowie «Religion» aus. Um deren Konstruktionsregeln zu fixieren, setzt sich die Autorin im Hauptteil des Buches begriffsgeschichtlich und kontext-hermeneutisch mit diesem Begriffssystem des Tübinger Kirchenhistorikers auseinander. Diese kontextuellen Ausführungen fallen insgesamt doch sehr umfangreich und detailliert aus. Die konkreten Bezüge zum Werk von Baur hätten hierbei stärker gewichtet werden können.

Das Begriffssystem Baus war geprägt durch eine konsequente Degradierung des Judentums. Dabei streicht Pitschmann heraus, dass die einzelnen vertieft analysierten Begriffe strukturell grosse Analogien aufweisen würden. In ihrer Wirkung seien die Grundbegriffe Baus singularisierend, systemisch, inkludierend/exkludierend, historisierend, verallgemeinernd, verabsolutierend und christlich gewesen (180). Bezüglich der antisemitischen Dimension von Baus Publikation bilanziert die Autorin schliesslich, dass sich «antisemitische Denkmuster in seine Arbeit zur Entstehung des Urchristentums integrieren konnten», da er die wissenschaftlichen Traditionen fortgeführt habe. Diese Schlussfolgerung birgt in sich jedoch das Problem, dass der einflussreiche Theologe letztlich zu stark als passives Objekt skizziert wird, der aufgrund seines (wissenschaftlichen) Kontextes – quasi systembedingt – Antisemitismus (re-)produzierte. Für die Dissertation Pitschmanns zeigt sich hier eine Herausforderung des gewählten begriffsgeschichtlich-kontexthermeneutischen Ansatzes.

Nebst ihren unbestreitbaren Stärken weist die Studie auch einige Schwachstellen auf. So zeigt sich die Arbeit recht eigentümlich strukturiert und weist wiederholt Redundanzen auf (z.B. Zielsetzung, Fragestellung, Definitionen), und die zahlreichen und teilweise sehr langen und nicht immer gut textlich eingebetteten direkten Zitate, die vor allem der Sekundärliteratur entnommen sind, hemmen den Lesefluss. Im Gegensatz zu den ausführlichen begriffsgeschichtlichen Ausführungen zu den Begriffskonzepten Baus erscheint zudem der in der Dissertation verwendete Antisemitismusbegriff unterreflektiert. Ausgerechnet hier entscheidet sich die Autorin bewusst dagegen, eine vertiefte Diskussion der in der Forschung vorherrschenden unterschiedlichen Konzeptionen vorzunehmen. Damit einher geht auch eine stiefmütterliche Behandlung der Geschichte der Judenfeindschaft. Gerade eine Erörterung von inhaltlichen und argumentativen Strukturprinzipien des Antisemitismus im deutschen Protestantismus wäre notwendig gewesen. Pitschmann verwendet zudem einen sehr engen Antisemitismusbegriff. Antisemitismus ist für sie letztlich deckungsgleich mit dem sogenannten «modernen Antisemitismus», der sich ab den 1870er Jahren zu manifestieren begann. Davon wird ein «theologischer Antijudaismus» (14) abgegrenzt. Zum einen fehlt in der Arbeit ein Oberbegriff, der beiden Teilphänomenen des Gesamtphänomens Judenfeindschaft eine Klammer gibt. Zum anderen bewegt sich die Studie zeitlich in der

Phase des «Frühantisemitismus». Dieser Begriff findet zwar Verwendung, steht aber teilweise in Konflikt mit einem sehr engen Begriffsverständnis von «Antisemitismus». Durch die enge Definition von «Antisemitismus» verschenkt Pitschmann zudem wichtige Erkenntnismöglichkeiten. Antisemitismus sei, so Pitschmann, «nicht mehr eine Degradierung jüdischer Religion und Lebensweise» (15), sondern ein modernes Phänomen, das die Juden – verstanden als Kollektiv «Volk», «Nation» oder «Rasse» – existenziell herabsetzen oder gesellschaftlich, politisch usw. ausgrenzend einschränken würde. Dennoch erkennt sie in Baur's Ausführungen letztlich richtigerweise eine «Degradierung des Judentums» (179). Die durch die Autorin in den kontextualisierenden Ausführungen präsentierten judenfeindlichen Konzepte eines Immanuel Kant oder Georg Wilhelm Friedrich Hegel entstanden nicht in einem «geschichtsleeren» Raum, sondern weisen ihrerseits Traditionen auf. Pitschmann hätte letztlich gerade einen wichtigen Beitrag zur Betonung von Kontinuitäten und inhaltlichen und strukturellen Verwandtschaften «traditioneller» religiös argumentierender und «moderner» vorab soziokulturell, nationalistisch oder rassistisch argumentierender judenfeindlicher Diskurse leisten können. Insbesondere Theologen kam eine wichtige Brückenfunktion zwischen diesen unterschiedlichen antisemitischen Argumentationsstrategien zu.

Der Antisemitismus im frühen 19. Jahrhundert und insbesondere auch seine religiösen Dimensionen bieten noch viel Raum für Forschung. Pitschmann wird hierfür mir ihrer Studie zum Antisemitismus theologischer Wissenschaft fruchtbare Bezugspunkte bieten.

St. Gallen

Thomas Metzger

Vincent Petit, *Un prêtre constitutionnel et démocrate. Maurice Vernerey, curé du Luhier, prêtre, théologien, professeur, de la Révolution à la Restauration*, Besançon, Édition des Archives de Franche-Comté, 2018, 254 p.

La simple lecture du titre présentant Maurice Vernerey, non seulement comme prêtre mais comme démocrate, nous rappelle l'existence et la force de ce dernier courant de pensée au sein du clergé français, à la fin du XVIII^e siècle, bien antérieurement à l'établissement de la république en 1871 et au ralliement des catholiques à ce régime. Présenter, comme on le fait parfois, les «abbés démocrates» du début du XX^e siècle comme les hérauts véritables de cette révolution culturelle et les promoteurs de la démocratie chrétienne témoigne d'une grave erreur de perspective et d'une injustice regrettable. En effet, – et cette correspondance le prouve –, l'éveil démocratique au cœur de la société civile mais aussi de l'Église s'était produit bien avant et c'est l'immense mérite de l'Église constitutionnelle durant la décennie 1791–1801, d'en avoir jeté les fondements. Le destinataire de la plupart de ces lettres, le célèbre abbé Grégoire, n'hésitera pas à écrire: «L'Évangile est le plus républicain de tous les livres». Le 21 septembre 1792, c'est lui qui, du haut de la tribune de la Convention, fera adopter le décret d'abolition de la royauté, entraînant, de fait, l'instauration de la république («L'excès de la joie m'ôta, pendant trois jours, l'appétit et le sommeil.»). Dans ses discours ultérieurs, non seulement il ne cessera d'exalter les trois termes de liberté, d'égalité et de fraternité mais aura à cœur de les enraciner profondément dans la plus pure tradition chrétienne. Dans cet esprit et renouant avec la pratique des premiers âges apostoliques, l'Église constitutionnelle, Grégoire en tête, rétablira et systématisera la règle de l'élection des évêques et des curés par les fidèles, tout en maintenant le lien avec le pontificat romain et jetant les bases d'une francisation de la liturgie. Rappelons ici, pour mémoire, que ces réformes, condamnées par deux brefs du pape Pie VI (communiqués en dehors des circuits

légaux) firent l'objet de sa part d'une censure et non d'une excommunication, comme on l'écrit parfois. Le terme de schisme employé, ici ou là, se révèle donc non seulement excessif mais inapproprié.

L'introduction de Vincent Petit restitue, avec précision, les principales étapes de la vie de M. Vernerey dont l'itinéraire global se montre très similaire à celui de bien des prêtres constitutionnels de l'époque et très révélateur des épreuves traversées par eux. Curé du Luhier, partisan résolu des réformes de la «Constitution civile du clergé», notre héros approuve hautement la suppression qu'elle ordonne des archevêchés, chapitres et dignités cléricales diverses pour ne conserver, dans un souci d'égalité, que les titres d'évêque, de curé et de vicaire (16). Confronté rapidement, en 1793–1794, à la vague déchristianisatrice de la Terreur, conduisant 337 prêtres du Doubs à abdiquer leurs fonctions, il est emprisonné, quelque temps, pour avoir maintenu l'exercice du culte, malgré les interdits. Libéré le 19 décembre 1794, il prend une part active à la reconstitution de son Église diocésaine et apporte une contribution déterminante au concile métropolitain de Besançon en septembre 1800. Il y défend la conception d'un christianisme civique, fidèle aux lois, et pourfend les réfractaires, uniquement en raison de leurs motivations politiques et de leur désir informulé de retour à l'Ancien Régime. Sur le plan ecclésiastique, il reconnaît, comme Grégoire et ses amis, la suprématie du pape, tout en contestant l'exercice d'une juridiction directe de sa part sur les affaires de l'Église de France.

Le Consulat et l'Empire marquent le début des difficultés que va devoir affronter le curé du Luhier. Tout semble pourtant, au départ, lui sourire: théologien reconnu, il bénéficie de l'appui indéfectible du nouvel archevêque concordataire de Besançon, Claude Le Coz, ancien constitutionnel lui-même, qui le nomme professeur au grand séminaire de la ville. Il y arrive, la tête pleine de réformes à réaliser quant à l'enseignement des sciences sacrées. Or, il ne va pas tarder à déchanter: une véritable fronde se déclenche contre lui, animée par plusieurs séminaristes qui lui reprochent et son passé constitutionnel et son enseignement jugé trop proche des thèses de N.S. Bergier sur le sort des enfants morts sans baptême. L'âme de cette opposition est un certain abbé Filsjean, auteur de nombreux pamphlets où il dénonce Vernerey comme dangereux quesnelliste et janséniste. Parallèlement, se développe, dans le Doubs, une véritable campagne d'opinion, orchestrée par les réfractaires, pour contraindre les anciens constitutionnels à rétracter leur serment de 1791. Cette campagne, où le chantage, les menaces, les révocations, les déplacements et les démissions forcées jouent un rôle déterminant, aura raison de la résistance de Vernerey et c'est en pleine Restauration, en 1823, qu'il consent à signer un document par lequel, comme l'écrit V. Petit, il «renonce à tout ce à quoi il a cru». Cette rétractation se révéla-t-elle, toutefois, pleine et entière? Il est permis de se poser, à ce sujet, quelques questions.

Le corps central de l'ouvrage consiste donc dans une correspondance passive, puisque nous manquent les réponses des intéressés. Le premier lot des documents présentés (de 1 à 12) est constitué de lettres adressées à Grégoire. Échelonnés entre les années 1795 et 1796, ces courriers datent tous de l'époque post-thermidorienne et sont consécutifs au «décret sur la liberté des cultes», voté sous l'impulsion de Grégoire et qui commence, tout juste, à faire sentir ses effets. Malheureusement, nombre de prêtres réfractaires, à peine rentrés d'émigration, se contentent d'une vague promesse de «soumission aux lois», pour mieux combattre, sur le terrain, les prêtres patriotes. Ils organisent des messes parallèles, des processions, font retentir des sonneries intempestives de cloches (pourtant encore prohibées) interdisent aux fidèles de fréquenter les autres églises. Pourquoi ne prend-on pas contre eux des mesures efficaces? interroge Vernerey. Il apprend, en outre, à son correspondant que la Suisse sert d'abri sûr et de base arrière à tous ces bataillons d'insermentés. Dans le document n°3, il

rappelle qu'il avait, dès avant les États Généraux de 1789, préconisé, par ses actes et ses écrits, le retour à la démocratie dans la société et dans l'Église. D'autres échanges portent sur le nouveau calendrier et l'instauration du système métrique, autant de réformes initiées par le Comité d'Instruction publique, que notre auteur approuve et auxquelles, d'ailleurs, Grégoire avait apporté une contribution déterminante. L'année 1796 est celle où le pape Pie VI signe un nouveau bref: *«Pastoralis sollicitudo»*, conseillant aux catholiques français la soumission aux lois du Directoire, mais refusant de désavouer les brefs précédents (*«Quod aliquantum»* et *«Charitas»*), lesquels condamnaient non seulement la Constitution civile du clergé, mais aussi la Déclaration des Droits de l'homme. Dans la lettre n°11, Vernerey déplore cette obstination aveugle.

À partir du document 13, les destinataires se diversifient davantage, incluant les noms de Dom Grappin, ex-bénédictin devenu vicaire général de Le Coz et l'abbé Demandre, futur évêque constitutionnel. Mais c'est l'écrit intitulé: *Tableau historique de la religion dans le district de Saint-Hippolyte (Doubs)* qui retient l'attention. L'auteur revient sur les événements et les acteurs des opérations déchristianisatrices, menées sous la Terreur. Il décrit, notamment, la jubilation des dissidents devant les provocations du commissaire Morel, lequel, coiffé du bonnet rouge, avait entonné des chants très profanes dans l'église qu'il inspectait ou celles du représentant Le Pelletier proclamant, dans un autre édifice, l'abolition du culte catholique. C'est à ce dernier, d'ailleurs, qu'était due, en 1794, l'incarcération momentanée de Vernerey. En dépit des difficultés rencontrées, les lettres 20 à 21 montrent encore notre auteur soucieux de la formation théologique des chrétiens comme des séminaristes et se consacrant à la rédaction d'un futur catéchisme.

Plusieurs autres lettres adressées à Grégoire (22 à 25) font état d'un code secret convenu entre les deux épistoliers et destiné à protéger leur correspondance. Elles analysent aussi leurs positions respectives sur le transfert du dimanche au décadi. En effet, on oublie trop souvent de signaler que cette dernière persécution fut, aux dires de Grégoire, plus redoutable et plus cruelle encore que celle subie sous la Terreur. Parallèlement, toujours préoccupé par l'enseignement de la théologie, notre auteur formule le souhait que celui-ci soit dispensé en français. Il retrace aussi, dans une lettre au sacristain Marmet (145) les grands axes de sa sotériologie, où l'on retrouve le disciple de l'abbé Bergier dans son ferme refus d'imposer la peine du dam aux enfants morts sans baptême. Mais le document central de cette partie de la correspondance reste celui intitulé: *«Rapport sur l'éducation des clercs»* (n°29). Nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails de cette vaste réforme que comptait mettre en œuvre le futur professeur de théologie. On peut, toutefois, en mentionner quelques-uns: apprentissage des langues hébraïque et grecque, enseignement de l'histoire de l'Église sur le modèle des travaux de Fleury, de la morale dans le sillage des traités de Nicole. Une place centrale est réservée aux grands traités dogmatiques de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, sans oublier l'insistance sur la patristique... À cela il importe d'ajouter – ce qui ne pouvait que plaire à son correspondant – un *«Traité des libertés de l'Eglise gallicane»* susceptible de faire barrage à la vague montante de l'ultramontanisme. Une lettre à Le Coz (n°32) émet le souhait d'une formation spécifique au ministère pastoral et souligne la nécessité de redonner aux conférences cléricales, suivies de leurs festivités traditionnelles, une dignité quelque peu perdue.

Le document n°33 *«Vues sur l'enseignement dans les séminaires»* reprend et approfondit la même problématique, insistant à nouveau sur l'enseignement des langues sacrées et du dogme, distillant quelques conseils pédagogiques comme celui du cours obligatoirement dicté et subordonnant l'élévation future des clercs dans la hiérarchie ecclésiastique à l'excellence de leurs résultats scolaires. La lettre 35 à Grégoire fait part à celui-ci des opposi-

tions rencontrées par l'auteur de la part de séminaristes qui ne veulent pas entendre parler d'un traité enseigné par un ex-constitutionnel, suspecté d'hérésie (220). Cette fronde donne l'occasion à Vernerey de publier une justification particulièrement éloquente de sa conduite sous la Terreur: «Défi public à la calomnie» (n°37). Aux insermentés arrogants qui se cachaient durant la persécution, il rappelle qu'il a payé de sa liberté la fidélité à sa foi et à son sacerdoce. Il n'est pas certain, toutefois, que ce plaidoyer ait suffi à désarmer ses ennemis.

Nous approchons, en effet, avec les derniers écrits, du dénouement final. Le régime de la Restauration fait peser, alors, sur les ex-constitutionnels une pression de plus en plus forte. Face aux demandes réitérées du nouvel évêque de Besançon, Mgr de Pressigny, Vernerey accepte de signer, en 1823, une rétractation publique de tous ses engagements passés, intitulée significativement: «Aux prêtres constitutionnels», dans laquelle il invite ces derniers à imiter sa démarche. Après avoir ergoté sur le mot, il déclare «adhérer» aux jugements du Saint-Siège, reconnaît l'authenticité des brefs de Pie VI, réfute même l'objection de leur illégalité. Une réserve finale lui permet de sauver quelque peu les apparences et de concilier cet acte avec sa foi gallicane. En effet, selon la Déclaration des quatre articles de 1682, l'accord de l'Église universelle était requis pour toute intervention directe du pape dans le gouvernement d'une Église locale. Or, il estime finalement cette condition remplie, puisqu'après une enquête approfondie menée auprès des principales Églises étrangères, il appert que celles-ci approuvaient, en général, les décisions romaines. Nous manquons, malheureusement, d'éléments d'information pour connaître les réactions de Grégoire, encore en vie à ce moment-là et qui, lui, restera, jusqu'à sa mort, inflexible dans son refus de toute rétractation.

En la personne de Maurice Vernerey et en incluant les figures plus célèbres de Grégoire, Le Coz, Grappin, Debertier et beaucoup d'autres, présents dans cette correspondance, s'éteint, au sein de l'Église, le courant démocratique et républicain qui a porté la plupart des réformes de la Révolution française, apporté un soutien éclatant à la Déclaration des droits de l'homme et amorcé la réforme de l'Église elle-même. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, les clercs favorables aux idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité formeront, face à l'ultramontanisme triomphant, une minorité de plus en plus inaudible. En dehors du cas particulier et d'ailleurs plein de contradictions de Lamennais, c'est une Église favorable aux monarchies, avocate des pouvoirs absolus, hostile aux libertés de pensée et d'expression qui imposera, peu à peu, son image jusqu'à la fin du siècle. L'encyclique «Mirari vos» de Grégoire XVI, le «Syllabus» de Pie IX et, plus tard, l'encyclique «Pascendi» de Pie X en constituent à la fois les illustrations éclatantes et les crispations affligeantes. C'est sans lien apparent avec les précurseurs disparus de l'Église constitutionnelle que prendra corps, au début du XXe siècle parmi les catholiques français, un mouvement de retour aux idéaux démocratiques. Celui-ci, grâce, effectivement, à certains abbés démocrates et à de nombreux laïcs chrétiens, s'incarnera politiquement et socialement. La réforme de l'Église, issue de Vatican II, n'ira pas, toutefois, aussi loin, dans son *aggiornamento*, que le préconisait l'audacieux clergé de 1789, et ne peut revendiquer à l'heure actuelle qu'une partie, seulement, de ce prestigieux héritage.

On ne peut que remercier V. Petit d'avoir, grâce à sa présentation soignée et éclairante, ses notes nombreuses et instructives, permis l'exhumation et la mise en valeur d'un dossier aussi important pour l'histoire locale et nationale, aussi enrichissant pour l'histoire des idées religieuses et politiques, aussi porteur d'enseignement pour la culture européenne.

Maria Paiano, *La preghiera e la grande guerra: Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia* (Le ragioni di Clio 10), Pisa/Italia, Pacini editore, 2017, 311 pp.

L'Autrice, professoressa all'Università degli Studi di Firenze, ci offre questo saggio di storia sulla preghiera nelle diocesi italiane durante la I^a Guerra Mondiale e su come papa Benedetto XV riesce a guidare l'espressione ufficiale del culto verso la richiesta della pace, invece di permettere che sia sostegno a espressioni di nazionalismo sostitutivi o perversativi di fede e, conseguentemente, di preghiera. Lo scopo è di dare un contributo all'interpretazione della IGM incentrandosi sulla «dialettica creatasi tra il pontefice romano e i cattolici italiani sulle forme e i contenuti della preghiera riferita alla guerra» (5). Circoscritti al caso italiano, si cercano, dunque, punti di confronto tra la visione e missione del papa e praticamente quella di tutti gli altri: politici, militari, nobili ed ecclesiastici di ogni grado. Il confronto basilare è tra universalismo e nazionalismo, tra religione e politica. Confronto perché inevitabilmente si incrociano: Europa in guerra feroce, il papa «prigioniero» in Vaticano (senza stato, né rilievo diplomatico, né potere politico) cercando di riconquistare un suo potere spirituale.

Volume gradevole alla lettura (non tanto forse lo spostamento dell'apparato critico alla fine del testo), tra l'Introduzione (5–16) e la Conclusione (231–236), il lavoro viene organizzato in quattro capitoli. Incomincia l'A. cercando fondamenti lontani nel magistero di Benedetto XIV (e la sua difesa di una preghiera liturgica senza ingerenza del potere politico) e di Clemente XIV, pontefici durante l'emergere della Nazione/Patria come unica e grande forma di aggregazione sociale. Da Pio IX sottolinea il suo articolare un patriottismo cattolico manifestato anche nelle forme di culto.

Il capitolo I (Declinazioni del patriottismo cattolico tra Otto e Novecento [17–62]) ragiona sui combattimenti ideologici con i quali si confronta Benedetto XV: come governare l'amore per la patria e la nazione da parte dei cattolici. Aggiungere qui l'aggettivo «italiani» significa chiedersi sulla «vera italianità». Si volge lo sguardo ai pontificati di Pio IX, Leone XIII e Pio X, che sostengono i diritti dei pontefici di fronte ad una nazione nuova che vuole essere moderna, laica e diversa, allontanandosi dal cattolicesimo e prendendo le strade della massoneria, del protestantesimo e del socialismo, con le loro pretese di una religione civile con la patria al centro. Queste tensioni vengono analizzate attraverso i materiali in circolazione tra i membri dell'esercito in quegli anni (Zocchi, De Mandato, Tosti), evidenziandosi due modelli di comprensione cattolica: l'intransigente e la conciliarista. Descrive l'A. come si salda cattolicesimo e amor di patria puntando sul modello del soldato (Avolio, Bressi, Carpinacci e Lace) e considerando l'esercito lo spazio di una rieducazione religiosa e patriottica dell'Italia. Analizza poi la totale sovrapposizione di fede e patria (Rizzi e Battaglia) e l'uso degli strumenti della fede e la morale al servizio di un patriottismo autoritario, esigente, «misticistico» e apocalittico (Del Piano e Massaruti).

Il capitolo II (Religione e nazione nella preghiera cattolica nel primo anno di guerra [63–126]) si incentra nelle tre chiavi che si invocano per un veloce arrivo della fine del conflitto: perdono dei peccati collettivi, inversioni dei processi di secolarizzazione e maggiore adesione ai principi cristiani. I primi lutti fanno sì che parroci e vescovi offrano forme di culto che portano in sé un rischio: elaborare un culto nazionalistico, sacralizzante della patria. Una conseguenza è il divario delle espressioni devozionali (Madonna, Sacro Cuore) verso la richiesta di vittorie militari, facendo a meno del valore della pace cristiana. Un'altra è il pericolo di far perdere alla Santa Sede un ruolo di imparzialità prezioso per il futuro. Benedetto XV indirizza i suoi sforzi sul voler essere «pastore universale», cioè papa di tutti i cattolici e referente morale del resto (credenti e non-credenti) dei combattenti. Analizzando

circolari della Santa Sede, opere per la buona stampa, pubblicazioni di esponenti della monarchia italiana, opere contrastanti di pensatori cattolici (Tommaseo e Fogazzaro, in linea liberale; Tosti e Gemelli, in linea integralista), opuscoli per soldati che sovrappongono il vocabolario della fede cristiana a quello della patria in guerra, l'A. mostra gli sforzi per sostenere la verità universalistica cristiana ed evitare la sua manipolazione nazionalistica. L'azione del pontefice sottolinea il desiderio della pace universale come «elemento d'ordine» che regga anime trasecolate, renda il culto gradevole a Dio, e dia rilievo al servizio del papa come arbitro internazionale.

Il capitolo III (Benedetto XV e il riorientamento universalistico della preghiera [127–181]) si concentra sulla preghiera ufficiale in tempo di guerra. Si passano in rassegna: le comprensioni della guerra (castigo divino che esige conversione, espressa nella riconciliazione umana e la sottomissione all'autorità ecclesiale per il ritorno della pace), la vigilanza su ogni sfumatura linguistica che scivolasse verso la nazionalizzazione della preghiera pubblica liturgica (precisa espressione liturgica del preciso atteggiamento cristiano in quel momento: «apoliticità») e privata devozionale (Sacro Cuore e culto mariano), l'appello ai bambini come intercessori capaci per la loro innocenza, la devozione al papa (specie tra i soldati). La lettera al cardinale Pompili del 1916 serve alla A. per esaminare l'alleanza tra papa e popolo di fronte ai ceti dirigenti, dando così presupposto a un nuovo ruolo internazionale del pontefice, frutto della «mobilitazione spirituale» che descrivono queste pagine. L'analisi di incomprensioni (universalismo vs. patriottismo), l'individuazione di cause (secolarizzazione vs. ricattolizzazione), l'elaborazione del lutto (cerimonie civili patriottiche vs. messe di suffragio per «tutti» i caduti) mostrano le difficoltà, il ferreo controllo del papa riguardo alla Chiesa italiana e la fatica perché il popolo, a causa del prolungamento della guerra, rimanga nei grandi principi universalistici.

La visione della guerra da trasmettere è quello che affronta il capitolo IV (La preghiera del papa e dei cattolici italiani negli ultimi due anni di guerra [189–230]): tesi profane patriottiche, approcci politici o giurisprudenziali, letture apocalittiche o conciliariste del conflitto, legittimazione e vittoria, prospettive politico-religiose integraliste o liberaliste, uso politico del linguaggio sacrificale cattolico, ecc. L'A. mostra come Benedetto XV rimane fermo nella sua visione di pace universale, condanna della inutile strage sebbene, dopo il disastro di Caporetto, si «ammorbidisce» riguardo a espressioni popolari di moderato slittamento nazionalistico, perché cercano un senso immediato alla morte di tanti. Le sfumature del culto al «Sacro Cuore di Gesù Re Pacifico» e a «Santa Maria Regina Pacis» sono la base anche per il lavoro di riconoscimento dell'autorità del papa come arbitro internazionale e della definizione finale della patria come valore e non come entità sacra.

L'A. ci mette davanti al fatto che le preghiere scritte portando in sé una ideologia (restaurazione cristiana, dottrina della guerra giusta, autorità, ruolo e territorio per il papa, amore di patria e appartenenza, controllo e direzione del culto e della devozione, interpretazione degli eventi di guerra e valori evangelici) che deve essere analizzata e controllata dall'autorità ecclesiastica. Questa sarà la pontificia (con visione e missione universale) e non tanto la episcopale (piuttosto vincolata al locale). Rimane nascosta l'anima degli oranti sottomessi alle angosce, dubbi, obblighi, paure e terrori.

Un libro scritto con profondità tematica, forte sostegno bibliografico e archivistico, e fermo metodo della professoressa Paiano.

Mark Edward Ruff, *The Battle for the Catholic Past in Germany, 1945–1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 394 S.

Der an der Universität von St. Louis in Missouri lehrende Mark E. Ruff gilt spätestens seit seiner Dissertation zu «Catholic Youth in Postwar West Germany» als intimer Kenner des Katholizismus innerhalb der alten Bundesrepublik. Als US-Amerikaner und praktizierender Lutheraner ist ihm zugleich eine räumliche und institutionelle Distanz zu Eigen, die die Lektüre seines zweiten Buches besonders spannungsvoll erwarten ließ. Mit dem «eye of a stranger» hat Ruff nun eine Rekonstruktion der zwischen 1945 und 1980 geführten Debatten um die Rolle der katholischen Kirche im Nationalsozialismus vorgelegt. Der Autor gliedert sein Buch neben der obligatorischen Einleitung in acht gut lesbare Kapitel. Im ersten Abschnitt «The First Postwar Anthologies, 1945–1949» zeichnet er das Bild einer aus den deutschen Kriegstrümmern als triumphierende Siegerin hervorgegangenen Kirche, deren ganze Mühen – unterstützt durch die neu gegründeten Unionsparteien CDU/CSU – umfassenden Rechristianisierungsbestrebungen galt. Werke wie «Kreuz und Hakenkreuz» des früheren KZ-Insassen und späteren Münchener Weihbischofs Johannes Neuhäusler (1888–1973) beschrieben in diesem Sinne die völlige Unvereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus.

In der unmittelbaren Nachkriegszeit konnten Akteure wie Neuhäusler oder auch der Berliner Generalvikar Walter Adolph (1902–1975) mit einer solchen Argumentation den öffentlichen Ton dominieren: Katholischer Widerstand auf der einen, Nationalsozialisten auf der anderen Seite – Grautöne waren nicht zulässig. Doch bereits das zweite Kapitel weitet dieses aus heutiger Sicht zu einseitige Bild. Es war die (wieder gestellte) Frage um die so genannten Konfessionsschulen in Niedersachsen und Hessen, die eine neue Debatte um das 1933 geschlossene Reichskonkordat zwischen Vatikan und deutschem Reich auslöste. Mit besonderer Dringlichkeit stellte sich bereits in der Mitte der 1950er die Frage nach der gegenseitigen Akzeptanz von katholischer Kirche und demokratischem Staat: «Was not Lower Saxony violating the Reichskonkordat and the religious liberty of German Catholics in much the same way as had the National Socialists? Was not the Roman Catholic Church through its surrogate, the CDU-CSU, trampling in the rights of Protestants?» (84).

Mit Beginn der 1960er trat schließlich eine neue Generation von Akademikern auf den Plan, die eine differenziertere Sicht auf das Verhalten der katholischen Kirche etablierte (Kapitel 3 und 4). So der US-amerikanische Soziologe Gordon Zahn (1918–2007), der – selbst bekennender Pazifist – die Lehre vom gerechten Krieg, wie sie im nationalistischen Ton von den deutschen Bischöfen im Zweiten Weltkrieg propagiert wurde, kritisierte und damit seinerseits verärgerte Reaktionen der deutschen Bischöfe heraufbeschwor. Seine akademische Karriere litt in der Folge. Im deutschsprachigen Raum sicher bekannter als Zahn ist Ernst-Wolfgang Böckenförde (*1930), der durch die Veröffentlichung eines Artikels in der Zeitschrift «Hochland» der katholischen Kirche bereits zu Beginn des NS-Regimes ein hohes Maß an kulturpolitischer Anpassungsbereitschaft bescheinigte. Souverän rekonstruiert Ruff die in Teilen schon bekannten Debatten, schärft dabei aber auch den Blick für die Formierung «konservativer» Gegennetzwerke. Denn die so genannte Böckenförde-Kontroverse ist letztlich als Geburtsstunde der heutigen Kommission für Zeitgeschichte zu verstehen: Nach einer aufgrund des erwähnten Artikels forcierten Zeitzeugentagung mit dem Thema «Die deutschen Katholiken und das Schicksal der Weimarer Republik» (1961) herrschte unter Historikern wie der katholischen Öffentlichkeit die Einsicht, dass eine institutionelle Vernetzung und programmatische Erforschung des zeithistorischen Katholizismus notwendig sei.

Nur wenige Monate später, im Jahr 1963, sollten schließlich mit der Veröffentlichung des Theaterstücks «Der Stellvertreter» des jungen Dramatikers Rolf Hochhuth (*1931) alle Dämme brechen (Kapitel 5). In dem «dokumentarischen Schauspiel» ging Hochhuth in bis dato nicht gekannter Härte mit dem Stellvertreter Christi auf Erden, Pius XII., ins Gericht. Der Pacelli-Papst habe es unterlassen, gegen die Shoah, wie es seinem Amt gebühre, einzuschreiten. Die Folgen waren «Public Relation Wars» im bisher noch nicht gekannten Ausmaß, die Hochhuth in der öffentlichen Wahrnehmung – trotz historischer Fehldarstellungen – letztlich für sich entscheiden konnte. Entscheidend dafür waren seine Strategien der literarischen Ästhetisierung und anklagenden Visualisierung (155) gegenüber denen trockene Analysen, wie sie Adolph u.a. in ihrer Verteidigungshaltung aufboten, keine Chance hatten. Ähnlich ist auch der Erfolg des 1964 erschienenen Werks «Die katholische Kirche und das Dritte Reich» des Politologen Guenter Lewy (*1923), eines ehemaligen jüdischen Emigranten aus Nazi-Deutschland, zu erklären (Kapitel 6). Sein Buch, das nahezu zeitgleich auf Deutsch und Englisch erschien, schaffte es erstmals, einen zwar quellenbasierten, aber allgemeinverständlichen Überblick über das Verhalten der katholischen Kirche zwischen 1933 und 1945 vorzulegen. Dass Lewy sich dabei unter Vorspiegelung falscher Tatsachen Zutritt zu den kirchlichen Archiven verschafft hatte, geriet zur Marginalie.

Die Kommission für Zeitgeschichte indes fand sich selbst immer mehr in der Rolle einer Schutzgilde wieder, die in der Rekrutierung ihres Netzwerkes auf eine gänzlich andere Strategie setzte. Forscher ihres Zirkels hatten – neben wissenschaftlicher Gründlichkeit – so zu arbeiten, dass ein empathisches Verständnis zur Lage der katholischen Kirche in den 1930ern und -40ern erkennbar sei (216). Im siebten und vor den «Conclusions» letzten Kapitel ist Ruff schließlich in den 80er-Jahren angekommen – und auch in diesem Abschnitt geht es vordergründig um die Frage, wer die Deutungshoheit über die Archivquellen besitzt. Im Mittelpunkt der Kontroverse zwischen Konrad Repgen (1923–2017), Gründungsmitglied der Kommission für Zeitgeschichte, und dem evangelischen Kirchenhistoriker Klaus Scholder (1930–1985) stand die Gretchenfrage nach dem Verhalten der katholischen Zentrumspartei im Jahr 1933. Ist ihre Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz, wie Scholder behauptete, als eine Art Vorleistung für das später geschlossene Reichskonkordat zu verstehen? Dem widersprach Repgen entschieden, da sich kein einziger verlässlicher Beweis in den Quellen finde. Stand also auf den ersten Blick die richtige Lesart der Archivdokumente im Fokus der Repgen/Scholder-Kontroverse, so ging es nach Ruff auf einer tiefergründigen Ebene um zwei Weltanschauungen, die miteinander kollidierten. Auf der einen Seite der CDU-nahe Repgen, erfüllt von einem besonderen katholischen Leistungsethos und hoher konfessioneller Loyalität, auf der anderen Seite der FDP-Mann Scholder, der – im evangelischen Bildungsbürgertum aufgewachsen – in verschiedenen Stationen seines beruflichen Lebensweges immer wieder die Möglichkeit hatte, sich als fähiger Kommunikator, aber auch Agent Provocateur zu beweisen. Der Autor deutet im Schlusswort nur kurz an, was Scholders Argumentation zusätzlich in die Hände spielen sollte: «the changing currents in German Catholicism in the 1970s and 1980s» (251).

Innerhalb des gesamten Buches macht Ruff immer wieder die lebensgeschichtlichen Erfahrungen der handelnden Akteure stark – vollkommen zurecht. Denn das Thema Katholische Kirche im so genannten Dritten Reich ist aufgrund der Verhandlung von Schuld und Moral wie kein anderes anfällig für polarisierende Erinnerungsmomente. Es bleibt zu wünschen, dass in Bälde eine deutsche Übersetzung des für den anglo-amerikanischen Raum geschriebenen Originals erfolgt. So könnte sichergestellt werden, dass die vielen Stimuli, die Ruffs Studie, geschrieben mit dem «fremden Blick», setzt, sich auch fruchtbar auf die deutschsprachige Katholizismusforschung auswirken.

IV. Helvetica

*Aussen und innen: (heilige) Körper,
Darstellungsräume, Grenzkonstruktion*

Pierre-Olivier Léchot, *Une histoire de la Réforme protestante en Suisse (1520–1565)* (Collection Focus 17), Neuchâtel, Alphil, 2017, 138 S., Abb.

Zu besprechen ist ein Bändchen aus der Collection Focus der Editions Alphil-Presses universitaires suisses Neuenburg, das sich durch Handlichkeit sowohl in äusserlichem als auch in innerlichem Sinn auszeichnet: man kann es in der Hand- oder in der Westentasche mittragen, es besteht aus glattem Papier, das sich gut anfühlt, und es will nur eine Geschichte der protestantischen Reformation der Schweiz schreiben, und nicht *die Geschichte*. Dazu geht es von zwei Hypothesen aus: die schweizerische Reformation umfasst in nuce alle Facetten der verschiedenen europäischen Reformationen (Humanismus, Luthertum, Spiritualismus, Wiedertäufer usw.), und sie hat dazu geführt, dass man in der Schweiz lernen musste, Kompromisse zu machen, nicht nur auf politischem, sondern sogar auf theologischem Gebiet. Von einem international gefürchteten Schlägertrupp (in den Mailänderkriegen) wurden die Schweizer zu «Friedensmachern» – ganz einfach, weil alles andere die Eidgenossenschaft hätte auseinanderbrechen lassen; sie lernten Kompromisse machen und entwickelten einen Pragmatismus, der die Schweiz heute noch auszeichnet; entsprechend ist denn auf dem Umschlag auch die Kappeler Milchsuppe (Albert Anker, 1869) abgebildet, welche Katholische und Reformierte nach der ersten Schlacht von Kappel (1529) gemeinsam verzehrten. Der Autor, Pierre-Olivier Lécho, Professor für Geschichte der Neuzeit an der Faculté de théologie protestante in Paris, geht streng chronologisch auf die Verbreitung der Reformation in der Deutschschweiz einschliesslich der Bewegung der Täufer in Zürich ein, bevor er über die Verbreitung der Reformation in der Westschweiz spricht. Das Einfallstor für die Verbreitung der Reformation in der Westschweiz war Neuenburg, das in den Jahren 1512–1529 eidgenössisch gewesen war und wo Farel seit 1529 predigte und provozierte; hier wurden auch die antikatholischen Plakate gedruckt, welche in der Nacht vom 17. zum 18. Oktober 1534 in Paris, Tours, Orléans und Amboise angeschlagen wurden und welche die Reformierten um die letzten Sympathien des französischen Königs Franz I. (1515–1547) brachten, und ebenso 1535 die Bibel von Olivétan. Der Reformator von Genf, Jean Calvin (1509–1564), gehörte bereits einer zweiten Generation von Reformatoren an, die sich um den Aufbau von Kirchen bemühten. Umso schwieriger war es in der Folge, für die verschiedenen reformierten Kirchen der Schweiz, einen nötigen minimalen Konsens zu finden, den Consensus Tigurinus (1549) und die Confessio Helvetica posterior (1566). Der Streit um die Waadt zwischen Bern und Genf ging zu Ungunsten von Genf aus, so dass die calvinistischen gesinnten Pierre Viret und Theodor de Bèze 1559 von der Akademie von Lausanne an diejenige von Genf wechselten und Calvin seine missionarischen Interessen auf Frankreich richten musste. In einem hübschen Kapitel schildert Lécho schliesslich die religiöse Kultur des schweizerischen Protestantismus, der mit den Akademien von Lausanne (gegründet um 1537), Genf (1559) sowie mit der Universität Basel (gegr. 1460) und der Akademie von Zürich (gegr. 1525) Institutionen besass, die Schüler und Gelehrte aus ganz Europa anzogen. Zu bemängeln sind höchstens ein paar falsche Daten (so Seite 30: Zwingli wurde 1484 und nicht 1584 geboren) und einige Dinge, die man auch anders sehen kann: so schreibt Lécho den Dominikanern in Bern eine gewisse Rolle im Widerstand gegen die

Reformation zu (44), erwähnt aber den Jetzerhandel nicht, oder meint, übrigens im Einklang mit der ganzen bisherigen Forschung, dass die Reformation in Freiburg rasch und im Keim erstickt worden sei (59), eine Sicht, die durch das neue Buch von Rita Binz-Mülhauser, *Katholisch bleiben? Freiburg im Üchtland während der Reformation (1520–1550)*, überholt ist; dieses Buch ist aber exakt zur gleichen Zeit (im Herbst 2017) erschienen wie Léchots Bändchen. Die Literatur, die jedem Kapitel beigegeben ist, ist sorgfältig ausgewählt (und erstaunlich jung); es fehlt allenfalls Karine Crousaz, *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme (ca. 1537–1560)*, Leiden, Boston 2012.

Freiburg/Schweiz

Kathrin Utz Tremp

Rudolf Gamper, Joachim Vadian 1483/84–1551. Humanist, Arzt, Reformator, Politiker. Mit Beiträgen von Rezia Kauer und Clemens Müller, Zürich, Chronos, 2017, 391 S. Abb.

Zu besprechen ist hier eine neue Biografie des St. Galler Reformators Vadian, mit bürgerlichem Namen Joachim von Watt, die pünktlich zum Reformationsjubiläum 2017 erschienen ist, auch wenn dieses Datum für die Schweiz nicht entscheidend ist und wohl noch viele einzelne Jubiläen folgen werden. Der Autor, Rudolf Gamper, langjähriger Bibliothekar der Vadianischen Sammlung der Ortsbürgergemeinde St. Gallen, beschränkt sich indessen nicht auf den Reformator; die ersten hundert Seiten sind vielmehr dem Aufenthalt Vadians an der Universität Wien gewidmet, der nicht weniger als sechzehn Jahre (1502–1518) dauerte und der einen höchst instruktiven Blick auf das Leben an einer bedeutenden Universität am Ende des Mittelalters erlaubt. In dieser langen Zeit kehrte Vadian nur gerade einmal nach St. Gallen zurück: im Jahr 1509, als er den Titel eines Magister artium erlangt hatte. Dafür brauchte er nicht weniger als sieben Jahre, weil er sich daneben intensiv mit humanistischen Studien beschäftigte, die seit 1501 in Wien an dem von Kaiser Maximilian I. 1501 gegründeten Collegium poetarum gelehrt wurden. Nach dem Master und dem Besuch in St. Gallen kehrte Vadian an die Universität Wien zurück, wo er seit 1516 selber einer der vier Lehrstühle des Poetenkollegs besetzte und daneben (!) Medizin studierte, ein Studium das er am 17. Oktober 1517 mit dem Doktor med. abschloss. Bereits ein Jahr zuvor, am 13. Oktober 1516 war er – als Medizinstudent (!) – zum Rektor der Universität Wien gewählt worden, als erster Eidgenosse, dem diese Ehre zu Teil wurde. Nichtsdestoweniger hatte Vadian in Wien Feinde, konservative Theologen (nicht zuletzt nachdem er sich Ende 1513 über die scholastischen Disputationen als Hahnenkämpfe lustig gemacht hatte), so dass er 1518 beschloss, in die Heimat zurückzukehren, eine Rückkehr, die er sorgfältig vorbereitete. Er kaufte ein Haus in St. Gallen, schloss eine Ehe mit Martha Grebel, Schwester des späteren Täuferführers Konrad Grebel, und wurde 1518 gegen ein kleines jährliches Gehalt von 50 Gulden als eine Art Berater der Stadtregerung und erst 1526 als Stadtarzt angestellt. Als solcher war er recht konservativ, verschrieb viele Medikamente und musste sich gegen eine neue, in gewisser Weise homöopathische Medizin wehren, die um 1520 von Paracelsus aufgebracht worden war. Bevor Vadian sich endgültig in St. Gallen niederliess, machte er noch eine Reise nach Leipzig und Krakau, wo er überall Verwandte der Kaufmannsfamilie von Watt hatte, und liess seine Bibliothek von Wien nach St. Gallen überführen; auf dieser Reise kaufte er erste Lutherschriften, die ihn aber zunächst noch relativ unberührt liessen. Erst in den 1520er Jahren studierte er in St. Gallen zusammen mit Gleichgesinnten Luthers Thesen anhand des von Erasmus neu herausgegebenen Neuen Testaments; ab 1523 liess sein Interesse an Luther jedoch nach und er wandte sich Zwingli in Zürich zu.

Vadian sass seit 1521 im Kleinen Rat; anders als andere Reformatoren lenkte er die Dinge aus dem Hintergrund. Anfang 1524 beschlossen Kleiner und Grosser Rat die Predigt nach dem Evangelium, worauf die Bilder sehr behutsam und nächtlich aus der Stadtkirche St. Laurenzen entfernt wurden. Im Jahr 1524 geriet Vadian trotzdem ins Feuer der Katholischen, die in der Eidgenossenschaft noch die Mehrheit hatten; der Fürstabt von St. Gallen bot 600 Gulden auf seinen Kopf (und den anderer), und auf der Tagsatzung in Zug wurde er als «Hauptketzer» beschimpft und musste diese heimlich verlassen. Im Mai 1525 wurde die Messe in St. Laurenz abgeschafft, aber in den anderen Kirchen in St. Gallen weiterhin gelesen, und Ende 1525 wurde Vadian erstmals zum Bürgermeister gewählt, in das höchste Amt der Stadt. Anfang Dezember 1526 wurde St. Laurenz ganz geräumt und an Ostern 1527 hier erstmals das Abendmahl gehalten, zu dem Vadian als erster ging. Anfang 1528 amtierte er als einer von vier Präsidenten der Berner Disputation, die zur Folge hatte, dass das Kräfteverhältnis in der Eidgenossenschaft sich zu Gunsten der Reformierten verschob. Ende November 1528 wurde ein Zürcher eidgenössischer Schirmhauptmann in Wil, worauf die Reformation auch in das Fürstenland eindrang. Am 23. Februar 1529 fand im Münster – der Klosterkirche – in St. Gallen ein Bildersturm statt, und am 7. März der erste reformierte Gottesdienst; Vadian hatte diese «unfreundliche Übernahme» vorgängig in einem eigenen juristischen Gutachten rechtfertigt, in dem er die Ansprüche der Bürgerschaft an der Klosterkirche hervorhob. Auch begann er, die rechtlichen Ursprünge der Stadt St. Gallen zu erforschen, die seiner Meinung nach eine Reichs- und nicht eine Klosterstadt war. Er begann die Grössere Chronik der Äbte von St. Gallen zu verfassen, die er mit kleinen Porträts der einzelnen Äbte und mit beissender Kirchenkritik versah. Die Stadt konnte das Klosterareal und damit auch die Stiftsbibliothek erwerben, musste sie allerdings nach dem Zweiten Kappelerkrieg, als die Fürstabtei restituiert wurde und der Abt zurückkehrte, wieder zurückgeben. Die Stadt wurde isoliert und fühlte sich sowohl von den Eidgenossen allgemein als auch insbesondere von Zürich im Stich gelassen. In dieser Situation versuchte Vadian zu vermitteln und den Rechtsweg zu vermeiden; dann wandte er sich vermehrt wieder der Geografie und der Geschichte zu, und dies umso mehr, als ihm bei der Räumung des Klosterareals im Januar 1531 das Stiftsarchiv in die Hände gefallen war. Er schrieb eine erste Kultur- und Besitzgeschichte des Klosters St. Gallen, in der er als einer der ersten den Begriff «Mittelalter» verwendete und eine erste Diplomatie der St. Galler Urkunden entwickelte, ein Werk, das allerdings, wie alle späteren Werke Vadians, ungedruckt geblieben ist. Auf eidgenössischer Ebene bemühte Vadian sich zusammen mit Bucer um eine einheitliche Auffassung vom Abendmahl. 1545 schrieb er eine Kleinere Chronik der Äbte von St. Gallen, die in die erste umfassende Geschichte der Eidgenossenschaft von Johannes Stumpf einging; hier durfte Vadian allerdings nicht genannt werden, weil nicht bekannt werden durfte, dass er über die Urkunden aus dem Stiftsarchiv verfügte. Seit 1547 legte er letzte Hand an sein Werk und scheint auch an ihn gerichtete Briefe mit brisantem Inhalt vernichtet zu haben. Anfang 1551 vermachte er seine Bücher – seine Bibliothek umfasste rund 550 Bände – der Stadt St. Gallen und verstarb am 6. April 1551. – Wie aus dem Referat hervorgehen sollte, liest Gampers neue Vadian-Biografie sich äusserst spannend; sie ist einerseits sehr gelehrt und beruht auf einer Fülle von gedrucktem und ungedrucktem Material, und andererseits sehr konkret, kurzweilig und äusserst gut illustriert, wohl das Beste, was man von einer Biografie sagen kann. Von den Exkursen am Schluss stammen einer (über Vadians Briefsammlung) von Rezia Kauer, und der andere (über Josua Kesslers Trauergedichte auf Vadian) von Clemens Müller.

Daniel Sidler, *Heiligkeit aushandeln. Katholische Reform und lokale Glaubenspraxis in der Eidgenossenschaft (1560–1790)* (Campus Historische Studien 75), Frankfurt/M., Campus, 2017, 593 S., Abb., Karten.

Das Buch von Sidler sucht die frühneuzeitliche Heiligenverehrung zwischen römischem Zentralismus und lokalen Traditionen genauer zu verorten. Jener wurde vor allem durch die von den gegenreformatorischen Päpsten eingeleitete und mit Benedikt XIV. im Jahre 1740 zu einem gewissen Abschluss gekommene Regelung der Selig- und Heiligsprechungen mittels eines detaillierten, in juristischen Kategorien geführten und meist lange andauernden Prozesses sichtbar. Die lokalen Traditionen des Heiligenkults fasst Sidler unter den Begriff der «Vielseligen». Die etwas irritierende und zu Missverständnissen Anlass gebende Bezeichnung ist aber, wie Sidler nachweist, durch zeitgenössische Quellen gut belegt. Dem normalen Sprachverständnis gemäss würde man unter «vielselig» (oder dem parallelen und ebenfalls zeitgenössischen Begriff «gottselig») verehrungswürdige Personen erwarten, die über den «gewöhnlichen» Seligen und dem Heiligenhimmel schon etwas näher stehen. Tatsächlich aber sind sie eine Stufe weiter unten angesiedelt: Es handelt sich um fromme Christen, welche vom Volke als Heilige betrachtet wurden, aber in Rom nicht als solche anerkannt waren. Dennoch war ihr Kult nicht weniger verbreitet und fand besonders in den Wallfahrten zu den durch ihr Leben und ihren Tod ausgezeichneten Gnadenorten ihren Ausdruck. In der Eidgenossenschaft nahm dabei der ja erst 1947 kanonisierte Niklaus von Flüe den ersten Platz ein, während sich die Verehrung des schon früher die römischen Hürden überspringenden Petrus Canisius weitgehend auf Freiburg beschränkte. Daneben treten weniger bekannte Figuren wie Idda von Toggenburg, Konrad von Beinwil, Bruder Konrad Scheuber oder der Eremit Hans Wagner als «Vielselige» auf den Schauplatz.

Dem spannungsreichen Verhältnis zwischen Lokalheiligen und den römischen Instanzen (Papst, Ritenkongregation, Kurienkardinäle) gilt nun das besondere Interesse des Autors. Er liefert ausführliche Informationen zum damaligen ausgedehnten Wallfahrtswesen und zeigt auf, wie Vielselige durch Integration und Überformung mit anerkannten Heiligenkulten eine relative Kultwürdigkeit erlangen konnten. Er legt Wert auf die Feststellung, dass die Vielseligen besonders durch die von ihnen bewirkten Wunder selbst das Verfahren der Anerkennung förderten. Allerdings brauchte es dann doch noch menschliche Hilfe: Es waren Ordensleute, insbesondere Jesuiten und Kapuziner, welche diese populären Kulte beförderten und auch in Rom dafür intervenierten, neben anderen Supplikanten: Gesandten, Hauptleuten der Schweizer Garde, ausländischen Fürsten, den zuständigen Bischöfen und gelegentlichen Agenten. Doch alle stiessen an die ehernen Mauern der strengen Ritenkongregation, die im Schnitt nur alle paar Jahre dem Papst eine Kanonisation zur Genehmigung vorlegte. Die Konkurrenz war aber gross und wie bekannt hatten Ordensheilige aus dem Süden am ehesten Chancen, in den Heiligenhimmel aufgenommen zu werden. Das ganze Verfahren hatte mit den angewandten diplomatischen Kniffen also auch seine durchaus weltlichen Seiten und war ausserdem recht kostspielig. Gerade die Eidgenossen aber waren in dieser Hinsicht sehr sparsam, was sich zweifellos hindernd für ihre Bemühungen auswirkte. Ein gewisses Gegengewicht dazu bot sich ihnen allerdings mit der Schweizergarde, indem man drohte, die Söldnerlieferungen stocken zu lassen. Sehr viele Prozesse wurden faktisch auf die Weise beendet, dass man sie auf die lange Bank schob, bis ins 20. Jahrhundert. Scheitern wäre also hier der falsche Begriff.

Eine Vermittlung der divergierenden Standpunkte eröffnete sich aber mit einer 1634 publizierten Verlautbarung von Urban VIII., wodurch bei einem seit langer Zeit bestehenden Kult die betreffende heiligmässige Person als Ausnahmefall (*casus exepiti*) deklariert

werden konnte. Dadurch wurden bestimmte beschränkte Verehrungsformen, insbesondere Messe und Offizium an den Gnadenorten, erlaubt. Ein solcher «processus super cultu» war einfacher durchzuführen und kam gemäss Benedikt XIV. einer Seligsprechung gleich. In der Folge schwenkten die Beteiligten, insbesondere im Falle des Bruder Klaus, gerne auf diese Bahn ein. Der Prozess des derart geführten Aushandelns liess beide Seiten befriedigt zurück: In Rom hatte man formell die strengen Vorschriften zur Heiligenverehrung eingehalten, während in den schweizerischen Gnadenorten die bestehenden Kulte ohne Behinderungen weitergeführt werden konnten, wobei die Grenzen bisweilen nicht strikt eingehalten wurden.

Das Konzept des Aushandelns zwischen zwei ungleichen Partnern, das sich gerade am Beispiel der Schweiz schon in früheren Untersuchungen zum politischen Bereich als nützliches Erkenntnisinstrument erwiesen hat, scheint also auch auf der religionsgeschichtlichen Ebene brauchbar zu sein. Ältere Vorstellungen, nämlich einerseits diejenige einer strikten Durchführung der tridentinisch-gegenreformatorischen Dekrete der römischen Zentrale, sozusagen eines «religiösen Absolutismus», und andererseits die Idee einer zu dieser kontrahierenden autonomen und gegen die Elite gewandten «Volksfrömmigkeit» können damit verabschiedet werden. Die historische Realität lag – das ist die Essenz von Sidlers Forschungen – dazwischen.

Die vorliegende Dissertation hat eigentlich die Qualität einer Habilitationsschrift. Neben den römischen und zwei weiteren ausländischen Archiven wurde Material aus 19 verschiedenen schweizerischen herangezogen. Die Liste der gedruckten Quellen umfasst gut sechs Seiten, das Literaturverzeichnis gegen tausend Titel. Das allein zeugt für die Gründlichkeit der Arbeit. Verdienstlich ist ferner, dass der Autor das jahrzehntelang im Archiv der Schweizerischen Gesellschaft der Volkskunde vor sich hinschlummernde Quellenmaterial (Digitalisierung ist im Gang), das seinerzeit Ernst Baumann zu den schweizerischen Wallfahrtsorten mit ihren über 11'000 erhaltenen Votivtafeln gesammelt hatte, aber nicht mehr auswerten konnte, beigezogen und in einem Anhang mit Karten und Katalog der Gnadenorte übersichtlich dokumentiert hat. Die Aufstellung ist nicht vollständig, da sie fast nur die von Baumann untersuchten Orte aufzählt und auch dies nur für die katholischen vollberechtigten Orte samt den von ihnen regierten Gemeinen Herrschaften, aber ohne die ennetbirgischen Vogteien und (worauf der Verfasser nicht eigens hinweist) die katholischen zugewandten Orte.

Einen dem Autor offenbar unbekannten Aktualitätsbezug haben seine Ausführungen weniger für die Schweiz, aber beispielsweise für Italien. Wer dort regelmässig in alle, auch in kunsthistorisch unbedeutende Kirchen hineinschaut, stösst nicht selten in irgendeiner Ecke auf den Ort einer aktuellen Verehrung nicht kanonisierter, aber bezeugt frommer Christen aus den letzten zwei Jahrhunderten. Meist findet sich ein grosses Porträt, dazu gibt es kleine Bildchen und Lebensbeschreibungen zum Mitnehmen, auch Gebetsanrufungen. Es sind jene den «Vielseligen» vergleichbaren «Diener Gottes», welche auf dem Weg zur Seligsprechung sind und mittels diesen eher versteckten Kultstätten die Gläubigen aufrufen, ihr Anliegen zu unterstützen. Jahrhundertlange Disziplinierungsstrategien der römischen Kurie haben also offenbar dieses Bedürfnis nicht unterdrücken können und wie schon in der Frühneuzeit bietet wenigstens die italienische Kirche diesen in- oder halboffiziellen Riten klugerweise einen gewissen Raum.

Bleibt die Schlussfrage: Was soll – trotz den erwähnten, aber eher kuriosen Aktualitätsbezügen – das Ganze? Historikern, die in einem der rapid zunehmenden atheistischen Haushalte aufgewachsen sind, ist ein Werk wie das vorliegende vermutlich so wenig zugänglich wie ein jahrhundertealter chinesischer oder indischer Text, selbst wenn sie in der Schu-

le noch ein Minimum an Religionskunde mitbekommen haben. Sogar kirchlich sozialisierte Protestanten werden für Begriffe wie Beatifikation, Mirakelbuch, Reliquientranslation usw. vermutlich ein Nachschlagewerk konsultieren müssen. Dem Schwund der praktizierten Religion in der Gesellschaft entspricht das massiv zurückgegangene Interesse an der Religionsgeschichte innerhalb des Faches. «In» sind heute – natürlich nicht unbeeinflusst von Gegenwartsphänomenen – Migrationsgeschichte, Sportgeschichte, Geschichte der sexuellen (und allerlei anderer) Minderheiten, «gewendete» Kolonialgeschichte, politische Geschichte in alter Manier samt Militär- und Kriegsgeschichte – um nur ein paar Beispiele zu nennen. Damit aber verschliessen wir uns aber allen jenen Phänomenen, die vor 1800 eine zentrale Bedeutung hatten. Wenn in der Frühneuzeit bloss in der Schweiz jährlich Hunderttausende an die zahlreichen Wallfahrtsorte pilgerten, wenn die «Vielseligen» so angehimelt wurden wie heute nur Pop- und Medienstars, wenn abertausende (vielleicht nicht immer genügend beglaubigte) Heilungs- oder Rettungswunder eine ernsthafte Konkurrenz der akademisch gebildeten Ärzte darstellten, wenn religiöse Praktiken Werk- und Feiertage des Volkes strukturierten, wenn zuallererst die konfessionell geprägte Religion andere historische Felder: Politik, Wirtschaftsverhalten, die soziale Struktur und die Kultur im engeren Sinne beeinflusste – wie wollen wir das alles verstehen, wenn uns die Grundlagen nicht mehr vertraut sind? Darauf hat Daniel Sidler selbst an anderer Stelle hingewiesen (SZRKG 111, 2017, 371–377). Er fordert, dass im Schulunterricht dem Religiösen genug Platz eingeräumt werde, denn nicht bloss für die Vergangenheit, sondern auch für viele Gegenwartsfragen komme man nicht ohne aus. Dem ist nichts hinzuzufügen, ausser dass die Forderung selbstverständlich nicht nur für die Schule gilt. Doch das ist ein anderes Thema, das zuallererst unter dem Leitbegriff der Kultur abgehandelt werden müsste. Bücher wie das hier besprochene sind in diesem Rahmen keine nutzlosen antiquarischen Relikte, sondern haben ihren berechtigten Platz in einer mehrdimensionalen Geschichtswissenschaft. Die derzeit etwa in Polen oder Ungarn aktiv betriebene Restauration des Katholizismus samt seiner Geschichte (und noch weiter östlich der Orthodoxie) mag durchschnittliche westliche Intellektuelle in höchstem Mass irritieren. Wer aber mit der von den beiden Autoren beschriebenen Welt noch einigermaßen vertraut ist, wird diese Vorgänge als nicht unerwartete späte Reaktion auf ein atheistisches System interpretieren und einiges Verständnis dafür aufbringen können, auch wenn er sie im Einzelnen kaum billigen wird. Das hier angezeigte Werk ist auch ein Appell gegenüber jenen Kreisen, welche gegenüber dem Christentum bloss noch Revolution und Aufklärung als prägende Werte unserer Gesellschaft gelten lassen wollen oder aus durchsichtigen politischen Erwägungen den Islam ohne Umstände zu Europa rechnen. Auch wenn die Geschichte der (christlichen) Religiosität derzeit an den Rand gedrängt ist: Sie ist immer noch da, trotz allen Unkenrufen.

Bern/Ursellen

Peter Hersche

Urs Amacher, *Heilige Körper. Die elf Katakombenheiligen des Kantons Solothurn samt der Geschichte der Heiligen Jucundus (Malters), Theodorus (Neu St. Johann) und Polykarp (Schwyz)*, Olten, Knapp-Verlag, 2016, 144 S., 41 Illustrationen

2011 hat sich der Oltener Historiker Urs Amacher in einer kleinen Studie der in Zug verehrten Katakombenheiligen Christina und – an diesem Beispiel – der Präsentation und Verehrung von Reliquien gewidmet, die man in der Barockzeit in römischen Gräbern gefunden, in die Schweiz gebracht und mit prächtigen Inszenierungen «zur Ehre der Altäre» erhoben

hatte (vgl. Rezension in SZRKG 107 [2013, 610f.]). In einem reich illustrierten Buch vertieft und erweitert er nun das Thema der «barocken Körperwelten» anhand der elf Katakombenheiligen des Kantons Solothurn (Theodor, Anastasius, Victoria, Amantius, Vitalis, Marcellus, Placidus, Benedictus, Clara, Candidus und Felix) und dreier mit diesen in unterschiedlicher Weise verbundener Heiliger dieser Gattung in St. Johann im Toggenburg, in Schwyz und im luzernischen Malters (Theodor, Polycarp, Jucundus). Kein Katakombenheiliger, sondern eine historische Figur des 17. Jhs. ist hingegen der im Kapuzinerkloster Olten verehrte hl. Fidelis von Sigmaringen. Dass auch ihm ein Kapitel in Amachers Buch gewidmet ist, hängt damit zusammen, dass ein Schenkelknochen des hl. Fidelis in demselben feierlichen Akt, in dem man am 1. Mai 1766 die aufgefrischten Knochen des Katakombenheiligen Theodor zurück in die 1649 geweihte Kirche des Kapuzinerklosters Olten gebracht hat, in einem eigenen Seitenaltar gegenüber jenem des hl. Theodor in spiegelbildlicher Symmetrie zur Verehrung präsentiert wurde. Die bewusst auf einander bezogene Anordnung der beiden Sarkophage verweist auf den kirchengeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Tod des Kapuzinerpriesters Fidelis von Sigmaringen in einer konfessionellen Auseinandersetzung im Prättigau und der explizit gegen die «Sect» der Protestanten gerichteten Inszenierung der Reliquientranslation. So jedenfalls wollte es der Rat der Stadt Solothurn in einem von Amacher zitierten Schreiben im Zusammenhang mit der feierlichen Überführung der Theodor-Reliquien 1651 verstanden haben (19f.). Im Übrigen verfährt man mit den Reliquien der Katakombenheiligen nicht anders als mit denen anderer Heiliger: Sie werden mit Sorgfalt und Bedacht konserviert, repariert, kunstvoll ausstaffiert und den Gläubigen möglichst prachtvoll und nach dem ästhetischen Geschmack der Zeit präsentiert. Man erfährt Erstaunliches über die akkurate Handarbeit von Klosterschwestern, die sich dieser Aufgabe annehmen, über das Edelmetall und die ausgesuchten Textilien, die dabei verwendet werden, sowie über den Ersatz fehlender Knochen durch von Handwerkern gefertigte «Implantate» aus Holz. Die S. 98–102 erstmals abgedruckte «Anleitung zum Fassen des heiligen Candidus» dokumentiert dieses zur Veredelung menschlicher Überreste angewandte Kunsthandwerk in eindrucklicher Weise. Am Beginn jenes Prozesses aber, der mit der Präsentation der Heiligen in kunstvollen Sarkophagen endet, stehen die in den Katakomben Roms gefundenen Gräber aus frühchristlicher Zeit. In den dort anonym bestatteten Männern, Frauen und Kindern werden Opfer der Christenverfolgungen unter den heidnischen Kaisern vermutet, weshalb sie als Märtyrer gelten und mit Namen und (fiktiven) Heiligenviten bzw. Märtyrerakten versehen werden. Unter strenger Aufsicht der römischen Kurie werden die einzelnen Skelette gehoben, verpackt, versiegelt und mit einer Authentik, d.h. einer Echtheitsbestätigung, versehen ... und dann verkauft. Dieser für Rom lukrative Handel steht nicht im Mittelpunkt von Amachers Arbeit, wird aber auch nicht diskret übergangen. Denn die kirchlichen Instanzen in der Schweiz, die solche Reliquien erwerben wollen, benötigen neben Geld vor allem Vermittler (oft sind es Offiziere der päpstlichen Schweizergarde), die den Kauf abwickeln, sich die nötigen Dokumente ausstellen lassen und dann den Transport über die Alpen organisieren. Dass dabei auch einmal ein Versehen passieren konnte, schildert der Verf. im Kapitel «Der doppelte Theodor» (32–35). Dass es zwei Katakombenheilige mit dem Namen Theodor gibt, ist bei der Verbreitung dieses Vornamens nicht verwunderlich, wohl aber, dass der hl. Theodor im Benediktinerkloster Neu St. Johann im Toggenburg mit einer Wort für Wort gleich lautenden Authentik versehen worden ist, wie sie auch für den hl. Theodor im Kapuzinerkloster Olten ausgestellt wurde. Amacher enthält sich jeden Urteils über diese uns Heutige befremdlich anmutenden Verfahrensweisen und Gebräuche. Er zeigt vielmehr einfühlsam und detailreich das vielfältige künstlerische Bemühen um eine möglichst eindruckliche Ausgestaltung der Reliquien-

behältnisse und die Farbigkeit der Prozessionen und der Liturgie an den zu Ehren der Katakombenheiligen gefeierten Festtagen. Man taucht als Leser ein in Welten und Mentalitäten, die es so heute nicht mehr gibt. Denn spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil sind viele Katakombenheilige aus den Kirchen verschwunden. Amacher spürt ihnen nach, findet sie in Nebenräumen, auf Estrichen sowie auf historischen Fotografien, gelegentlich aber auch noch in alter Pracht im herkömmlichen Umfeld. Sein Buch frischt ein Wissen auf, das auch in Fachkreisen verloren zu gehen droht: Im 2017 erschienenen Band IV der Kunstdenkmäler des Kantons Solothurn (Die Stadt Solothurn III, Sakralbauten) wird S. 214 (Anm. 101) der römische Katakombenheilige Anastasius mit dem hl. Anastasius von Salona verwechselt und S. 354 im selben Band wird aus dem 1654 ins Franziskanerkloster Solothurn überführten Katakombenheiligen Anastasius die Translation einer hl. Anastasia unter dem falschen Datum 1652, um nur zwei Beispiele zu nennen, wo sich die Rezeption der Studie von Urs Amacher gelohnt hätte.

Frauenfeld

Hannes Steiner

Peter Erhart/Jakob Kuratli Hüebli (Hg.), *Vedi Napoli e poi muori – Grand Tour der Mönche*, St. Gallen, Stiftsarchiv St. Gallen/Verlag am Klosterhof, 2014, 328 S., Abb., Karte

Reisende Mönche aus dem Benediktinerorden: Ist das nicht ein Widerspruch zur geforderten «stabilitas loci»? Der Ordensgründer Benedikt hatte sich ja in seinem Regelwerk mehrfach und deutlich gegen umherziehende Mönche, die «gyrovagi», ausgesprochen. Dennoch treffen wir schon im Frühmittelalter auf Ordensangehörige, die weite Wege unter die Füße nahmen. Zu denken ist dabei nicht nur an die iro-schottischen Mönche, die zur Missionierung in entfernte Länder aufbrachen, und an die Gründer neuer Abteien. Es war vor allem die Romreise, die viele Ordensleute nach der Ewigen Stadt führten, einerseits als Pilgerfahrt zu den Apostelgräbern, andererseits zur Erledigung geistlich-geschäftlicher Angelegenheiten an der Kurie.

Das vorliegende Werk ist Begleitband und Katalog zu einer dem Thema gewidmeten Ausstellung, welche zwischen 2014 und 2016 nacheinander in St. Gallen, Einsiedeln und Salzburg stattfand. Der Titel ist etwas irreführend, denn in allen Fällen steht Rom im Zentrum des Interesses: Neapel war bloss ein zusätzliches Reiseziel, das überdies erst in der Neuzeit und kaum aus geistlichen Motiven, sondern vor allem wegen seiner touristischen Attraktionen aufgesucht wurde. Der erste Teil des Werks ist dem Mittelalter gewidmet. Die relative Quellenarmut lässt allerdings kaum Schlüsse auf bestimmte Reisen zu; sowohl die Itinerare wie die Zielsetzungen der Reisen lassen sich fast immer bloss andeutungsweise erschliessen. Das zwingt die Autoren manchmal, die Thematik der Reise etwas auszuweiten, auf Bücherimporte, Pilgerführer, Gedenkbücher, bauliche Stiftungen am Reiseweg usw. Wertvoll sind aber die beiden kommentierten Faksimiles, das «Itinerarium Einsidlense» und der in St. Gallen liegende auf den «Mirabilia Romae» beruhende Rotulus, der neben den besichtigungswerten Denkmälern auch alle Gelegenheiten, in Kirchen einen Ablass zu gewinnen, aufzählt.

Auch der zweite Teil befasst sich weniger mit Personen als mit Sachen, welche aus Italien über die Alpen transportiert wurden, wobei nicht unbedingt die Mönche die erste Rolle als Vermittler spielten. Am ehesten gilt dies noch für Drucke, vor allem aus Venedig, die man im Lande oder bei Händlern kaufte und mit denen man die immer grösser werdenden Klosterbibliotheken füllte. Ein besonders für die Schweiz wichtiger geistlicher Import aus Rom

waren die neu entdeckten Katakombenheiligen; allein im Gebiet der Fürstabtei St. Gallen waren es 30 Heilige Leiber, die mit allem Prunk und Pomp empfangen und auf den Altären aufgestellt wurden. Anders als im Mittelalter interessierten aber jetzt südliche Gartenpflanzen offensichtlich nicht mehr.

Der dritte Teil enthält eine repräsentative Auswahl von Reiseberichten der Neuzeit, vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Hier finden wir nun mehr Informationen, denn die zu dieser Zeit reisenden Mönche schrieben Tagebücher, in denen sie vielfach detailreiche Angaben zum Reiseweg, dabei erlebte Zwischenfälle und ihren Ausgaben machten, auch um den daheim Gebliebenen Rechenschaft abzulegen. Die Reiserouten sind auf einer beigegebenen Karte übersichtlich eingezeichnet, sie entsprechen ziemlich den auch heute noch wichtigen Verbindungen. Allerdings brauchte man vor dem Eisenbahnzeitalter 3–4 Wochen für einen Weg. In Rom kamen die Mönche am ehesten im Kloster S. Callisto in Trastevere unter. Bei den Schweizern waren oft die päpstlichen Gardehauptleute wichtige Vermittler, ohne «Türöffner» ging in Rom gar nichts. Neapel wurde etwa besucht, wenn man auch den Wirkungsstätten des Heiligen Benedikt nachging (Montecassino, Subiaco). Auf dem Rückweg, wenn er über Ancona und Venedig ging, wurde immer auch in Loreto Station gemacht. Zu den alten Reisezwecken traten jetzt neue hinzu, insbesondere historisch-wissenschaftliche, indem etwa berühmte Bibliotheken aufgesucht wurden. Dazu kam das Interesse an den antiken und den kirchlichen Denkmälern, womit sich die Reise der Mönche der adligen Kavalierstour anglich: Der Akzent verschob sich etwas von der Pilger- zur Bildungsreise. Die Geschäfte an der Kurie betrafen Pfründenvergebungen, Exemptionen, Schutz des Klosters gegenüber weltlichen Gewalten, aber auch Bitte um Vergebung ungeistlichen Lebenswandels. Einige Äbte nutzen die Reise auch dazu, in Florenz oder Venedig edle Stoffe für Ornate und dergleichen zu kaufen und gaben dafür recht viel Geld aus.

Der Quellenwert der Reiseberichte ist in der Geschichtswissenschaft kontrovers beurteilt worden. Positiv an ihnen ist zu werten, dass sie historische Felder, besonders im Rahmen der Mentalitätsgeschichte, erschliessen, über die man sonst kaum andere Quellen hat. Dem Blick des Fremden fällt vieles auf, was für die Einheimischen selbstverständlich und daher nicht aufzeichnungswürdig ist. Umgekehrt nimmt der Reisende natürlich je länger je mehr auch ein Bündel Vorurteile in seinem Gepäck mit. Dies vor allem seit der Aufklärung, welche das katholische Europa und speziell Italien als rückständig in jeder Hinsicht beurteilte, wie auch die letzten der im vorliegenden Werk wiedergegebenen Berichte zeigen. Nur wenige konnten sich den Klischees entziehen. Der Engelberger Abt Anselm Villiger, der 1880 zu einer grossen Benediktinerversammlung in den Süden reise, hatte im Alltag viel zu bekritteln, war sich aber im Klaren, dass bei der Beurteilung der neuen italienischen Nation nicht «ein deutscher Massstab angelegt» werden dürfe. Was viele späte Reiseberichte uninteressant macht, ist die seitenlange ermüdende Aufzählung der besuchten Sehenswürdigkeiten. Es sind ja immer dieselben, schon im Mittelalter gab es solche in den römischen «Mirabilia» und im 18. Jahrhundert wurden bereits Vorläufer des «Baedeker» publiziert, die genaue Anweisungen zu den sehenswerten Objekten gaben. So sind denn viele Reiseschilderungen auf weite Strecken eher langweilig zu lesen. Als völlig unnütz und überflüssig wurde etwa von den Literaturkritikern der 1821 gedruckte Reisebericht des St. Galler Konventualen Franz Weidmann taxiert. Interessant sind hingegen die in einigen eher seltenen Werken befindlichen Schilderungen des Volkslebens, selbst wenn man die erwähnten Vorurteile bedenkt.

Auch die vorliegende Publikation bietet in der Essenz nicht viel spektakulär Neues über Italien. Sie macht aber auf eine Kategorie Reisende aufmerksam, die bisher kaum Berücksichtigung in der wissenschaftlichen Literatur gefunden hat. Gelegentlich finden sich neue,

aus anderen Quellen nicht bekannte Fakten. Vieles gibt bei der Lektüre zum Schmunzeln Anlass und die Ausstattung des querformatigen Bandes ist sehr opulent: Alles in allem haben sich die Anstrengungen der Ausstellungsmacher und Herausgeber gelohnt.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

Cornel Dora (Hg.), *Barockes Universum. Religion und Geist in der Fürstabtei St. Gallen.* Winterausstellung 29. November 2017 bis 11. März 2018, Verlag am Klosterhof, St. Gallen 2017, 148 S.

Die Stiftsbibliothek St. Gallen ist nicht nur bekannt für ihre wertvollen Bestände, für die sie bereits in der Barockzeit bei Gelehrten «Kultstatus» genoss, sondern auch für die Ausstellungen, in denen sie ihre Schätze immer wieder präsentiert. Zu einer dieser Ausstellungen hat die Stiftsbibliothek den hier zu besprechenden Ausstellungsband herausgegeben, in dem in sieben Beiträgen ausgewählte Ausstellungsobjekte näher erläutert und in ihren historischen Kontext eingeordnet werden.

Eingerahmt werden diese objektbezogenen Artikel von zwei Beiträgen, die in unterschiedlicher Hinsicht über das Ausstellungsthema – Religion und Geist in der Fürstabtei St. Gallen – hinausgehen. In seinem einleitenden Artikel ordnet Peter Hersche die Geschichte des St. Galler Klosters im Barockzeitalter in den Forschungskontext ein und weist auch auf Forschungsdefizite etwa im Bereich der Wirtschafts- oder Musikgeschichte hin. Im Schlussartikel des Bandes präsentiert Hans Haselbach neue Erkenntnisse zum 1762/63 entstandenen Bildprogramm der Decke der Stiftsbibliothek, das die frühchristlichen Konzilien sowie die lateinischen und griechischen Kirchenväter zeigt und vom Autor aufgrund des theologischen Gehalts als singulär für Klosterbibliotheken im deutschsprachigen Raum gewürdigt wird.

Die sieben thematischen Beiträge zeichnen sich mitunter dadurch aus, dass die Autoren – Cornel Dora, Franziska Schnoor und Karl Schmuki – nicht nur die Objekte präsentieren, sondern davon ausgehend auf wenigen Seiten fundierte Beiträge zu ausgewählten Aspekten der Geschichte der Fürstabtei im Barockzeitalter entwickeln. Dabei sind die Autoren erkennbar bemüht, den Beitrag der St. Galler Mönche an der Bau-, Forschungs- und Kunsttätigkeit in ihrem Kloster respektive in ihrer Bibliothek herauszustreichen. So zeigt Cornel Dora anhand der plastischen Kirchenmodelle, der zahlreichen Projektentwürfe für den Neubau von Kloster und Kirche sowie früher Darstellungen und Beschreibungen der Stiftsbibliothek, dass die barocke Bautätigkeit der Fürstabtei – insbesondere der letztlich Mitte des 18. Jahrhunderts realisierte Neubau der Kirche – nicht nur von den Äbten angestossen und vom Konvent finanziert wurde, sondern dass in den 1750er Jahren mit Gabriel Loser auch ein hauseigener Klosterbruder an der Konstruktion eines Kirchenmodells und bei der Ausstattung der Kirche mitwirkte.

Ebenso waren die St. Galler Mönche in die Erforschung der Bestände der Stiftsbibliothek involviert. Mit dem berühmten Klosterplan aus dem 9. Jahrhundert beispielsweise beschäftigten sich St. Galler Mönche bereits, bevor berühmte Wissenschaftler wie Jean Mabillon für ihre diesbezüglichen Forschungen berühmt wurden. Zudem widmeten sie sich in bemerkenswerter Kontinuität der Erforschung der Klostergeschichte und unterstützten Gelehrte wie den Jesuiten Heinrich Canisius bei der Herausgabe ihrer Quelleneditionen, indem sie

einzelne Dokumente ausliehen, den Gelehrten von ausserhalb bei ihren Besuchen in St. Gallen beratend zur Seite standen oder selber Dokumente abschrieben.

Neben diesen Erörterungen zur geistigen Tätigkeit der St. Galler Mönche gewährt der Sammelband auch Einblicke ins religiöse Leben im Kloster sowie in Bestände der Stiftsbibliothek. Ausgehend von Messgewändern, die bei klosterinternen Festen wie etwa geistlichen Jubiläen als eigentliche «Festschriften» dienten, Kupferstichen mit Darstellungen von Reliquientranslationen und schriftlichen Beschreibungen gibt Franziska Schnoor einen Einblick in die barocke Festkultur der Fürstabtei. Mit den Büchern und Konvoluten aus dem Nachlass des Universalgelehrten Aegidius Tschudi führt Karl Schmuki in einen einzigartigen Bestand ein, der vor 250 Jahren auch dank der persönlichen Beziehungen der Tschudis zum Kloster in die Stiftsbibliothek gelangte und noch heute Wissenschaftlern als wertvolle Quelle für die Frühgeschichte des Gebiets der heutigen Schweiz dient.

Es ist dem Band nicht zu verübeln, dass der Fokus auf das Lokale den Blick für weiterführende Fragen bisweilen versperrt. Denn obwohl – oder gerade weil – die Textbeiträge knapp gehalten sind, bietet der reich bebilderte Ausstellungsband spannende Einblicke in die Bestände der Stiftsbibliothek und lädt zu einem (wiederholten) Besuch des Klosters und der Bibliothek sowie zur weiteren Auseinandersetzung mit der Geschichte der Fürstabtei ein.

Bern

Daniel Sidler

Heinz Nauer, *Fromme Industrie. Der Benziger Verlag Einsiedeln 1750–1970*, Baden, Hier und Jetzt, Verlag für Kultur und Geschichte, 2017, 396 S., 34 farbige und 28 schwarz-weiße Abbildungen

Dass die Geschichte des Benziger Verlags den Titel «Fromme Industrie» trägt, weist schon darauf hin, dass es in dieser Luzerner Dissertation um das ganze, die grafischen Betriebe und den Verlag umfassende Unternehmen geht. Als Gründungsdatum gilt der 17. Februar 1792, als Johann Baptist Karl Benziger-Schädler mit dem Kloster Einsiedeln einen Gesellschaftsvertrag schloss, der es ihm erlaubte, in Einsiedeln einen Devotionalienhandel auf eigene Rechnung zu betreiben. Sechs Jahre später, nach der Klostersaufhebung, entstand ein Konsortium, welches zunächst Bücher aus dem Klosterverlag nachdruckte und verkaufte. Aus diesen Anfängen entwickelte sich im 19. Jahrhundert der «Weltverlag im Klosterdorf». In den späten 1960er Jahren beteiligte sich der Benziger Verlag an der Planung des «Evangeliisch-Katholischen Kommentars zum NT» (EKK), des ersten großen neutestamentlichen Kommentarwerks im deutschen Sprachraum, das von Autoren beider Konfessionen herausgegeben und verfasst wird; 1969–1972 erschienen die «Vorarbeiten», welche die jährlichen Arbeitstagungen dokumentieren. Heute, nach dem 1995 endgültig gewordenen Ende des Druckerei- und Verlagsunternehmens Benziger, erscheint die Neue Folge dieses Standardwerks katholischerseits im Patmos Verlag.

Diese ganze Zeitspanne nimmt Heinz Nauer in den Blick, ab dem Ersten Weltkrieg allerdings nur mehr summarisch. Dabei geht er multiperspektivisch vor, indem thematisch und methodisch zwischen verschiedenen Disziplinen wie der Wirtschafts-, der Sozial- und der Kulturgeschichte pendelt und sich so besonders zwischen der modernen Religions- und Katholizismusgeschichte auf der einen und der modernen Unternehmensgeschichte auf der

anderen Seite bewegt. Das macht seine Arbeit ungewöhnlich informativ und spannend, lässt aber auch Fragen hochkommen, zu deren Beantwortung es weiterer Studien bedürfte.

Die Arbeit ist nach einer ausführlichen Einleitung in sechs thematische Kapitel gegliedert, die ziemlich chronologisch aufgebaut sind. Das Kapitel «Wallfahrt und Wirtschaft (1750–1900)» behandelt die lokalen Voraussetzungen und die Entstehung des Unternehmens im 18. Jahrhundert, seine Entwicklung und sein Einfluss auf die Entwicklung der Region Einsiedeln im 19. Jahrhundert. In der Zeit zwischen 1833 und 1897 zeigte sich die Firma Benziger als ein blühendes Industrieunternehmen, dem anscheinend vorwiegend an der physischen Herstellung von Druckwerken gelegen war, dessen buchgewerbliches Interesse größer war als das verlagsbuchhändlerische.

Das zeigt sich auch im anschließenden Kapitel «Expansion: Von Einsiedeln nach New York», in dem es um die internationale Ausrichtung des Unternehmens sowie die Bedingungen und Konsequenzen der Errichtung überseeischer Filialen geht. Denn in den ersten Jahren ihres Bestehens ließen die amerikanischen Filialen alle größeren Druckaufträge fast ausschließlich im Mutterhaus in Einsiedeln ausführen.

Im Kapitel «Ware für den katholischen Markt (1800–1920)» geht es um das breite Spektrum der Medien, welche die Firma Benziger verlegte und in zum Teil hohen Auflagen druckte. In den einleitenden Abschnitten greift Heinz Nauer dazu grundlegende Fragen auf: Was sind katholische Medien? In welchem Verhältnis stehen sie zum religiösen «Revival» des 19. Jahrhunderts, der Intensivierung der Religiosität ab den 1830er Jahren? Der katholische Charakter der Medien ergab sich aus der Spannung zwischen der katholischen Bevölkerung und den kirchlichen Autoritäten. Ein Verlag konnte einerseits nur verkaufen, was einem Bedürfnis eines katholischen Massenpublikums entsprach, und er konnte seine Verlagswaren nur dann als katholisch verkaufen, wenn sie sich im Rahmen der von den kirchlichen Autoritäten vorgegebenen Lehre bewegten. «Die Vernetzung im katholischen Netzwerk war für den Verlag, obschon institutionell von der Kirche unabhängig, in vielfacher Weise eine Voraussetzung für den Geschäftserfolg» (122). In den folgenden Abschnitten nimmt Heinz Nauer das Verlagsprogramm eingehender in den Blick: Gebetbücher, Andachtsbilder, Kalender, Zeitschriften und Belletristik. Auch bei diesen Medien zeigte sich das Spannungsverhältnis zwischen den kommerziellen Interessen des Verlags und der kirchlichen Hierarchie und deren Anliegen, «via Massenmedien kirchlich-katholische Belehrung zu verbreiten» (176).

Das Kapitel «Katholische Verlage: Filialen der Kanzel?» stellt den Benziger Verlag in den größeren Zusammenhang des katholischen Verlagswesens im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Zunächst skizziert Heinz Nauer fünf zwischen 1797 und 1877 entstandene katholische Verlagshäuser in Deutschland (Herder, Kösel, Pustet), Frankreich (Mame) und Belgien (Desclée De Brouwer). Obwohl diese Verlage sehr unterschiedlich sind, zeichnet sich ein katholisches Verlagswesen ab, das sich von 1830 bis 1920 in drei Phasen entwickelt: die Jahre bis 1860 waren vom allgemeinen religiösen «Revival» geprägt, darauf folgte bis 1890 eine Ultramontanisierung und anschliessend eine «Öffnung». Eingebunden waren die katholischen Verlage aber immer in ein zunächst regionales und dann ultramontanes kirchliches Netzwerk. Was dies hinsichtlich der Handlungsspielräume bedeutete, wird abschließend am Beispiel der bischöflichen Approbationen für Verlagswerke und der Reisen der Verleger nach Rom und zum Papst konkretisiert.

Im Kapitel «Innenansichten: Familie, Unternehmenskultur, Politik (1800–1920)» geht es um die Familie Benziger, welcher im 19. Jahrhundert der soziale Aufstieg von Krämer zu einer kapitalstarken und einflussreichen neuen lokalen Elite gelang. Dazu werden zunächst sozialisationsgeschichtliche Fragestellungen aufgenommen und politische Positionen der

Verleger erörtert; bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Katholizismus und Unternehmenskultur kommt auch der Streik von 1900 in den Blick.

Recht knapp werden im Kapitel «Kontinuitäten und Zäsuren im 20. Jahrhundert (1914–1995)» die letzten Jahrzehnte der Verlagsgeschichte abgehandelt. Eine erste Zäsur für das international ausgerichtete Verlagsunternehmen war der Erste Weltkrieg; es bedurfte einer Sanierung des Geschäfts, und während der Krisenzeit konsolidierte sich die Stellung der Familie Bettschart. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde nur noch an der Filiale Köln festgehalten. So entwickelte sich die Firma «von einem transnationalen katholischen Medienkonzern zu einem schweizerisch-katholischen Verlagsunternehmen» (334). Schließlich wandelte sich das Verlagsprogramm (1930–1970) und der Niedergang führte zu einem jähen Ende (1970–1995).

In einem Schlusskapitel werden fünf für die Katholizismusgeschichte wichtige Punkte formuliert, welche über die Unternehmensgeschichte im engeren Sinn hinausreichen. Ein Punkt betrifft das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne. Für Heinz Nauer ist der Benziger Verlag ein Akteur der «religiösen Modernisierung».

Diese Einschätzung bedarf einer Differenzierung. Denn die Verlagsgeschichte zeigt klar, dass Benziger das Volksmessbuch «Bomm» aus kommerziellen Interessen und nicht aus einem Engagement für die liturgische Bewegung heraus verlegt hat. An der «katholischen Kunstbewegung», die sich gleichzeitig mit der liturgischen Bewegung entwickelte, war Benziger noch weniger interessiert. Nach einer historisierenden Zeit nahm die Malerei auch in der Schweiz ab Mitte des 19. Jahrhunderts einen neuen Aufschwung. Die kirchliche Kunst blieb aber noch lange hinter diesem Aufbruch zurück. Um die Jahrhundertwende entstand deshalb eine katholische Bewegung, die zu einer ästhetischen Gewissenserforschung aufrief. So wurde noch 1927 im «Schweizerischen Jahrbuch für christliche Kunst» gefragt: «Wie kann der Kirche und der religiösen Hauskunst zurückgewonnen werden, was sie ehemals in vollem Masse besessen, aber im Laufe der letzten 100 Jahre mehr und mehr verloren haben, die unmittelbare, wechselseitig befruchtende Verbindung mit den künstlerisch lebendigen Kräften der Gegenwart?» Hätte ein verlegerischer Akteur der «religiösen Modernisierung» diese Bewegung, die sich um eine Gleichzeitigkeit von Gegenwartskunst und religiöser Kleinkunst bemühte, nicht unterstützen müssen? Stattdessen ließ Benziger noch lange banale und süßliche Bilder herstellen, weil sie sich gut verkaufen ließen. Die Herstellung jedoch war technisch stets modern. Im Blick auf das gesamte Druckerei- und Verlagsunternehmen kann so doch wohl nur von einer partiellen oder hinkenden Modernisierung die Rede sein.

Stans

Rolf Weibel

Thomas Metzger, *Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus 1870 bis 1950*, Berlin, Metropolis Verlag, 2017, 654 S.

Religiöser Judenfeindlichkeit wurde in der historischen Forschung während des letzten Jahrzehnts wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Der untersuchte «moderne» Antisemitismus, dessen Beginn man gemeinhin in die 1870er Jahre datiert, wurde als genuin nationalistisches sowie antimodernistisches, in jedem Falle aber säkulares Phänomen gelesen und untersucht und damit klar vom vormodern-christlichen Antijudaismus abgegrenzt. Dabei wurde nicht nur übersehen, dass religiöser Antijudaismus bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ein zentraler Pfeiler von Judenfeindlichkeit blieb, es wurden dadurch auch die religiösen

Elemente im modernen Antisemitismus unterschätzt. Diesen religiösen Antisemitismus untersucht Thomas Metzger am Beispiel des Deutschschweizer Protestantismus von 1870 bis 1950. Seine These lautet dabei, dass es eine «partielle Kontinuität zwischen dem auf christlichtheologischen Prämissen fussenden Antijudaismus und der vor allem soziokulturell, nationalistisch und rassistisch argumentierenden Judenfeindschaft» (97) gibt.

Von einem kulturgeschichtlichen Ansatz ausgehend wählt Metzger als Methode die «qualitativ-hermeneutische Inhaltsanalyse» (58), mit deren Hilfe er antisemitische «Diskurse, Topoi, Motive, Feindbilder, Semantiken und Argumentationsstrategien» (19) in Artikeln in protestantischen Bekenntniszeitungen und -zeitschriften analysiert. Dabei stützt er sich auf eine sehr breite Quellengrundlage; rund ein Dutzend protestantischer Zeitschriften werden von ihm systematisch, eine grössere Anzahl weiterer Periodika punktuell und phasenweise untersucht. Der lange Untersuchungszeitraum von über 80 Jahren ermöglicht aussagekräftige Einsichten in «Konjunkturen, Kontinuitäten und Transformationen» (19) antisemitischer Topoi. Gegliedert ist dieser Zeitraum in fünf Abschnitte, denen jeweils Schwankungen in der Häufigkeit antisemitischer Textproduktion entsprechen.

Weiterhin werden die empirischen Teile des Buches strukturiert durch die gesonderte Untersuchung der verschiedenen religiös-politischen Richtungen innerhalb des Deutschschweizer Protestantismus. In den ersten Jahrzehnten verlief die wichtigste ideologische Trennlinie vorrangig zwischen liberalen und konservativen («positiven») Strömungen. Nach 1900 trat die religiös-soziale Bewegung hinzu, deren prägender Kopf Leonhard Ragaz war und die der politischen Linken angehörte. In den Jahren der Zwischenkriegszeit traten zudem die «Dialektiker» unter der Führung von Karl Barth als Vertreter der Neo-Dogmatik auf.

Schon zu Beginn der Untersuchung macht Metzger deutlich, dass Deutschland für den Deutschschweizer Protestantismus als Referenzrahmen von zentraler Bedeutung war. Das Deutsche Reich wurde als genuin protestantisches Land wahrgenommen, dem man sich durch Sprache und Kultur eng verbunden fühlte. Der Antisemitismus im deutschen Kaiserreich diente von Anfang an als «Katalysator» (289) für das eigene Stellen der «Judenfrage».

Die erste Hauptwelle antisemitischer Texte wurde daher mitausgelöst durch das Auftreten des Berliner Hofpredigers Adolf Stöcker, der 1879 seine Karriere als antisemitischer Agitator begann. Von konservativen Blättern der Schweiz wurden seine Thesen dankbar aufgenommen, unterstützten sie doch ihre modernskeptischen Ansichten, gerade in einem Staat wie der Schweiz, wo der politische Liberalismus tonangebend war. Nicht anders als im konservativ-katholischen Milieu wurden die Juden mit den wahrgenommenen Gefahren der Moderne identifiziert. Das Postulieren der «Judenfrage» «galt als Erklärung für empfundene Krisen nationaler, kultureller, gesellschaftlicher, sozialer, wirtschaftlicher oder auch religiöser und moralischer Art.» (119) Die Beschreibung der jüdischen Religion als minderwertig, überlebt, blind und verstockt und der Juden als «Feinde des Christentums» erleichterte es den Konservativen, die drohende Säkularisierung jüdischem Wühlen gegen christliche Werte anzulasten. Die liberale Presse wurde in den Augen der Konservativen dergestalt zur jüdischen Presse, Juden wurden generell mit Urbanisierung und Modernität in Verbindung gebracht, die Welt der wirtschaftlichen Zirkulation galt als jüdisch beherrscht. Mit den Revolutionen in Russland ab 1905 war zudem der «jüdische Revolutionär» als Feindbild etabliert.

Von liberaler Seite wurden Stöckers antisemitische Weltdeutungen zurückhaltender rezipiert, allerdings stiess man sich eher an Stöckers religiösem und politischem Konservatismus als an dessen Antisemitismus. Dementsprechend zeigt Metzger auf, dass alle Zeitungen, unabhängig von ihrer politischen Richtung, jüdische Religion extrem negativ stereoty-

pierten. Zwar äusserten sich die konservativen Zeitungen häufiger antisemitisch, doch sind auch bei den Liberalen zuweilen das Blutruf- und das Gottesmord-Motiv präsent. Zudem gehört auch zum liberalen Protestantismus ein christliches Superioritätsdenken, das sich in der Überzeugung von der Rückständigkeit und Versteinerung der jüdischen Religion äusserte.

Während in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende die antisemitische Textproduktion in allen protestantischen Medien abebbte, förderte das «Krisenempfinden» in der Zwischenkriegszeit antisemitische Erklärungsversuche erneut. Verschwörungstheoretisches Denken war auf dem Vormarsch, auch die protestantischen Zeitungen bedienten sich aus diesem Fundus. Interessant ist, dass so gut wie alle protestantischen Zeitungen noch bis zur Machtübernahme der Nationalsozialisten entschieden deutschfreundlich eingestellt waren und Deutschland als Opfer der Entente-Mächte sahen. Vor diesem Hintergrund wurde sogar die Machtübergabe an Hitler zuerst durchaus als positive Entwicklung betrachtet, die Deutschland ein nationales Wiedererblühen bringen könnte. Die erste Zeit ab 1933 brachte gar eine nochmalige Zunahme an antisemitischen Artikeln.

Die Analyse der Reaktionen der protestantischen Zeitungen auf den Nazi-Antisemitismus gehört zu den interessantesten Teilen des Buches. Während in liberalen Publikationen antisemitische Argumentationen allmählich verschwanden, setzte auf konservativer Seite eine «Sakralisierung» (500) der «Judenfrage» ein. Erklärungen, die die Judenverfolgung der Nationalsozialisten religiös deuteten und überhaupt theologische Reflexionen über die Rolle der Juden in der Welt nahmen markant zu (was auch mit dem Erstarken der dialektischen Schule zu tun hatte). Da jedoch alle diese Erklärungsversuche aus exklusiv christlicher Perspektive formuliert waren und die Juden somit ausschliesslich als Funktionsträger im christlichen Heilsplan betrachtet wurden, konnte ein genuines Verständnis für die jüdische Tragödie innerhalb der protestantischen Konfessionspublizistik kaum entstehen. Selbst Leonhard Ragaz (Religiös-Soziale) konnte in der Verfolgung der Juden durch die Nazis nur die «Peitsche Gottes» am Werk sehen, die die Juden aus ihrer «Verweltlichung» und Assimilation zu ihrem eigentlichen (höheren) Ziel zurücktreibe, nämlich, das abgesonderte Volk der Vorsehung zu sein und zu bleiben. (516) Theologische Prämissen konnten so, wie Metzger schreibt, «den Blick auf den Antisemitismus trüben und ein tieferes Empfinden für das von den Juden erlittene Leid beeinträchtigen, ja verunmöglichen.» (476)

Das Ende des Zweiten Weltkriegs und das Bekanntwerden der Dimensionen der Nazi-Verbrechen tabuisierten antisemitische Äusserungen bis zu einem gewissen Grade, und vereinzelt wurde in den Jahren nach 1945 gar eigenes antisemitisches Verhalten reflektiert, wenn auch Stimmen, die die Shoah jüdischem Verhalten anlasteten nicht ganz verstummten. Zudem wurde der neugegründete Staat Israel in diesen Jahren zum Adressaten von feindseligen Zuschreibungen, die man zuvor an die Adresse der Juden gerichtete hatte.

Fazit: Trotz der grossen Menge an behandelten (Unter-)Themen gelingt es dem Buch, fundierte Einblicke in die protestantische Haltung zu Juden und zum Antisemitismus zu vermitteln. Dies vor allem deshalb, weil es theoretische Versiertheit mit einer empirischen Sorgfalt verbindet, die die herangezogenen Texte hermeneutisch ernst nimmt und in ihrem argumentativen Eigengewicht nachzeichnet und analysiert. Diese genaue Vorgehensweise entschädigt auch für gewisse Redundanzen in dem fast 600-seitigen Text. Klar bleibt nach der Lektüre des Textes jedenfalls, dass der Antijudaismus, dessen Topoi sich auch im modernen Antisemitismus niederschlugen, noch bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ein «zentrales Element christlicher Identitätskonstruktion» (135) war und blieb.

Heidi Bossard-Borner, *Vom Kulturkampf zur Belle Epoque. Der Kanton Luzern 1875 bis 1914* (Luzerner Historische Veröffentlichungen 46, herausgegeben vom Staatsarchiv des Kantons Luzern und vom Stadtarchiv Luzern), Redaktion: André Heinzer. Bearbeitet und publiziert im Rahmen der Geschichte des Kantons Luzern, herausgegeben im Auftrag des Regierungsrates des Kantons Luzern, Schwabe Verlag, Basel 2017, 540 S.

Der ehemalige Staatsarchivar des Kantons Luzern, Fritz Glauser (1932–2015), entwickelte in den 1980er Jahren die Vision einer Kantonsgeschichte des 19. Jhdts. Er gewann Frau Heidi Bossard-Borner, dieses Langzeitprojekt anzupacken. In drei Bänden hat sie dieses gewaltige Werk geschaffen: Im ersten Band «Im Bann der Revolution» schildert sie Schicksale des Kantons Luzern von 1798–1831/50 (erschienen 1998); der zweite Band widmet sich in zwei Teilbänden der Periode von 1831 bis 1875 (erschienen 2008). Ende 2017 erschien der dritte Teil der Kantonsgeschichte, der bis 1914 reicht und mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges endet.

Seit 1848 ist die Luzerner Politik auf sich selbst und ihre beschränkten Kompetenzen zurückgeworfen. Einzig im Streit um die Lehrschestern von Ruswil und Buttisholz gingen nochmals wichtige Impulse auf die eidgenössische Politik. Diese Dorfstreitigkeiten lieferten den unmittelbaren Anlass für jene schulpolitische Offensive des Bundes, die in der Schulvogt-Abstimmung (Schaffung eines eidgenössischen Erziehungssekretärs) von 1882 kläglich scheitern sollte. Wann immer Konservative und Liberale im 19. Jhd. sich zu profilieren suchten, stand das Verhältnis zur katholischen Kirche im Mittelpunkt. Die Konservativen sahen sich als Hüter der katholischen Identität des Kantons, die Liberalen wussten sich der Aufklärung verpflichtet. Sie propagierten die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft und verbanden die Doktrin vom weltanschaulich-neutralen Staat nicht selten mit einem aggressiven Antiklerikalismus. Die Kontroversen um das Vatikanum I und die päpstliche Unfehlbarkeit hinterliessen im Kanton ihre Spuren. Die Männer, die auf schweizerischer Ebene an vorderster Front bei der Gründung der christkatholischen Kirche beteiligt waren, gehörten an ihrem Luzerner Wohnort noch ein Jahrzehnt der römisch-katholischen Kirchgemeinde an. Infolge des luzernischen Gesetzes über die Kollaturrechte (Herbst 1872) konnten die Kirchgemeinden zwar das Recht zur Wahl bzw. Nominierung des Pfarrers erwerben; sie hatten aber keine Befugnis, amtierende Pfarrer zu entlassen, wie dies 1873 in Olten geschah. Die einzigen zwei Geistlichen in Luzern, die ihre Ablehnung der Konzilsbeschlüsse offen deklarierten, der ehemalige Strafhausepfarrer Johann B. Egli und Prof. Eduard Herzog, verliessen den Kanton, um sich einem neuen Wirkungskreis zu widmen.

Es gab in der Stadt Luzern eine echte christkatholische Bewegung. 1874 gelang es ihr, die Verwaltung der Kirchgemeinde Luzern zu übernehmen. Allerdings übte der Stadtpfarrer einen fortdauernden Widerstand aus. Das Kollaturrecht für den Stadtpfarrer (Leutpriester) war mit dem Hofstift verbunden. Eine Änderung des Status war nur mit dem Einverständnis des Bischofs möglich. Der Versuch, die Luzerner Kirchgemeinde von innen her in christkatholischem Sinne umzupolen, scheiterte endgültig. Dank dem klugen und vornehmen Stadtpfarrer Niklaus Schürch, «ein milder, guter Herr wie wenige», überstanden Kirchgemeinde und Pfarrei Luzern die Herrschaft des christkatholischen Kirchenrates 1874–1879. 1879 wurde die christkatholische Mehrheit des Kirchenrates abgewählt. 1883 kam es zur Gründung der Christkatholischen Genossenschaft der Stadt Luzern. Die Ablehnung der Benützung der Mariahilfkirche durch die Christkatholiken um die Mitte der 1880er Jahre und der Bau einer eigenen Kirche an der Museggstrasse beendeten den Kulturkampf.

Überragende Figur in der Luzerner Politik in den siebziger und achtziger Jahren war Philipp Anton von Segesser, der nach dem Machtwechsel 1871 den Kanton überlegen und klug aus den Verwicklungen heraushalten konnte.

Die Luzerner Landwirtschaft hatte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts einen massiven Modernisierungsschub erlebt. Die Bauern hatten durch die Ablösung der Feudallasten und durch die Privatisierung der Allmenden schon früh ihre Produktion diversifiziert. Der Vieh- und Milchwirtschaft, die einst vor allem in den Voralpen betrieben worden war, kam als Ergänzung und Alternative zum dominierenden Getreidebau auch in den Ackerbaugebieten des Mittellandes eine immer wichtigere Rolle zu. Neben dem starken Agrarsektor spielte der zweite Erwerbssektor mit dem produzierenden Gewerbe und der Industrie eine eher untergeordnete Rolle. Seit den 1850er Jahren erhielt der Fremdenverkehr durch die Anbindung Luzerns an das internationale Eisenbahnnetz immer grössere Bedeutung. 1864 setzte ein eigentlicher Hotelboom ein. Im Frühjahr 1873 bekam Luzern die massiven Kurseinbrüche an der Wiener Börse zu spüren. Der industrielle Sektor wurde von den Turbulenzen an den internationalen Börsen erfasst. Die Industriebetriebe reduzierten die Arbeitszeit, es fehlten plötzlich die Aufträge. Spektakuläre Konkurse in der Hotelbranche beunruhigten den Fremdenverkehr. Mit einiger Verspätung erreichte die Krise auch die Landwirtschaft. Nach ungefähr zehn Jahren zeichnete sich ein Ende der Krise ab. Wichtige Impulse kamen ab 1883 von der Gotthardbahn, obschon Luzern erst 1897 einen direkten Anschluss an die internationale Linie erhielt. In der Stadt Luzern erholte sich der Fremdenverkehr. Prächtige Bauten entstanden: Das Hotel National (Oberst Max Alphons Pfyffer), Gütsch-Hotel mit Gütsch-Standseilbahn (Wirt Ignaz Businger), Hauptpost, Gebäude der Gotthardbahndirektion, Kantonsschule, Obergericht. Ab 1896 stand der neue Bahnhof, auf der rechten Seeseite wuchsen das Luxushotel Palace und der Kursaal aus dem Boden. In der Altstadt selber entstanden Warenhäuser (Nordmann, Knopf), Uhrengeschäfte und Antiquitätenhandel etc. Kurz eine aufblühende Touristenmetropole.

Auf dem Boden des Kantons entstanden bald verschiedene Eisenbahnlinien, die auf Luzern hinielen: Zürich-Luzern, Basel-Luzern, Bern-Luzern, Seetalbahn, Huttwil-Willisau-Wolhusenbahn, Sursee-Triengen, Gotthardbahn. Luzern hatte innert dreissig Jahren all diese Grundlagen gelegt, dass der Tourismus gedeihen konnte. Der wirtschaftliche Modernisierungsschub des späten 19. Jhdts. löste erhebliche soziale Spannungen aus; im Gefolge der Industrialisierung und der Expansion des Bausektors entstand eine Arbeiterschaft, die eine Art von Klassenbewusstsein entwickelte. Auf politischer Ebene entstand eine sozialdemokratische Partei, während sich im beruflichen Umfeld die Gründung der Gewerkschaften vollzog. Brennpunkt der Streiks lag in der Region Luzern. Zwischen 1880 und 1914 fanden mehr als 70 Streiks in der Hauptstadt und in ihren industrialisierten Vorortsgemeinden statt. Auf der Landschaft blieb es bei vereinzelt kleineren Vorkommnissen. Besonders aktiv in der Arbeiterbewegung zeigten sich die Italiener. Flugblätter in italienischer Sprache aus dem Jahre 1897 riefen zum Streik auf. Der Kanton genehmigte einen Kredit von Fr. 7'000.- zur Deckung des Militäreinsatzes. Polizeikräfte und Dragoner mit gezogenem Säbel wurden eingesetzt, um die Ordnung wieder herzustellen. Auch im 20. Jahrhundert nahm die Zahl der Arbeitskämpfe zu. Der erste Arbeitskonflikt entstand aus einer spontanen Aktion von 120 Spinnerinnen der von Moos'schen Schappfabrik in Reussbühl. Diese wehrten sich, dass ihnen wegen des schlechten Geschäftsganges der Lohn ohne Einhaltung der gesetzlichen Fristen gekürzt worden war.

Der konservative Regierungsrat Heinrich Walther versuchte immer wieder bei Arbeitskämpfen zu intervenieren. 1904 entstanden auch in der Innerschweiz christlich-soziale Gewerkschaften, die sich nicht am marxistischen Konzept des Klassenkampfes orientierten,

sondern im Sinne der päpstlichen Sozialenzyklika *Rerum novarum* von 1891 auf den Ausgleich zwischen den Ständen und Interessen ausgerichtet waren.

Meggen

Alois Steiner

Klaus Schatz, *Geschichte der Schweizer Jesuiten (1947–1983)* (Geschichte der deutschen Jesuiten, Band VI), Münster, Aschendorff Verlag, 2017, 378 S.

Im Standardwerk «Geschichte der deutschen Jesuiten 1814–1983» ist auch die Geschichte der Schweizer Jesuiten bis 1947 behandelt. Damals wurde aus der «Missio Helvetica» eine unabhängige Vizeprovinz, die im Gefolge der 33. Generalkongregation ab 1983 als Provinz gilt. Als Ergänzungsband des Standardwerks liegt nun auch die Geschichte der Schweizer Vizeprovinz der Jahre 1947 bis 1983 vor. In wenigen Jahren, voraussichtlich am 27. April 2021, wird die Schweizer Provinz mit weiteren Provinzen in die «Zentraleuropäische Provinz» aufgehen; dann werden die Schweizer Jesuiten auch organisatorisch wieder Teil einer größeren Gemeinschaft sein. Verfasser auch des Ergänzungsbandes ist der Verfasser des Gesamtwerks, P. Klaus Schatz, emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

Das 1. Kapitel bietet einen dichten Überblick von der Gründung der Vizeprovinz 1947, ihrer auch finanziellen Situation zur damaligen Zeit sowie ihrer allgemeinen Entwicklung entlang den Amtszeiten ihrer Provinziäle bis in die Amtszeit von Stefan Bamberger (1981–1987) hinein. Die anschließenden acht Kapitel gehen der Geschichte wichtiger Themen, nachhaltiger Vorgänge und entscheidender Entwicklungen nach. So zeichnet das 2. Kapitel die Handhabung des Jesuitenartikels der Bundesverfassung und seine Abschaffung im Jahr 1973 nach und zeigt so auch auf, wie dieser diskriminierende Verfassungsartikel mehr symbolische als praktische Bedeutung hatte. Als er noch galt, waren zu keinem Zeitpunkt und in keinem Kanton die staatlichen Behörden je ernsthaft willens und imstande, das «Jesuitenverbot» «auch in seiner milderer Interpretation konsequent und im ganzen Umfang durchzusetzen» (18). Selbst der Zürcher Jesuiten-Streit in den Jahren 1952/53 ist wohl nur als Spätfolge des gesamtschweizerisch konfessionell gereizten Klimas zwischen 1942 und 1950 verständlich. Und nach der Volksabstimmung änderte sich auch die Tätigkeit der Schweizer Jesuiten nicht: «man kann praktisch keine Arbeiten aufzeigen, die nachher übernommen wurden und vorher nicht möglich waren» (56). Eine Nebenfolge war allerdings, wie im 5. Kapitel dargelegt wird, die Möglichkeit, Feldkirch aufzugeben.

Im kurzen 3. Kapitel geht es um den Ordensnachwuchs, seine Einführung in das Ordensleben im Noviziat und die anschließende philosophisch-theologische Ausbildung. Die Provinz besaß bis 1966 ein eigenes Noviziat, ihre Kleinheit brachte jedoch mit sich, dass die philosophischen und theologischen Studien in anderen Provinzen erfolgen mussten. Bis 1945 hatte die Missio Helvetica ihr Noviziat im liechtensteinischen Balzers, dann kurz in Freiburg und ab 1946 in Rue. 1958 konnte der Neubau von Notre-Dame-de-la-Route in Villars-sur-Glâne bezogen werden. Von 1946 bis 2014 haben in der Provinz 132 das Noviziat vollendet und die ersten Gelübde abgelegt. Bei den ab 1960 Eingetretenen ist der Anteil jener, die den Orden später verlassen haben, dann aber dramatisch angestiegen (72).

Im umfangreichen 4. Kapitel werden die Häuser, Werke und Aktivitäten in der Schweiz dargestellt, wobei die Konflikte erst in einem späteren Kapitel, dafür eingehend zur Sprache kommen. Größere Werke in der behandelten Zeit waren in Basel das Borromäum und das Akademikerhaus, in Zürich das Akademikerhaus und das Apologetische Institut mit der

Zeitschrift «Orientierung» und im zugerischen Bad Schönbrunn das Exerzitienhaus, bei seiner Gründung 1929 das einzige Exerzitienhaus der Schweiz. Niederlassungen mit komplizierten Geschichten gab es in Bern mit dem Aki für die Studentenseelsorge, in Locarno und Lugano, in Biel und Freiburg; Einzelposten gab es namentlich im Wallis, aber auch an anderen Orten in der Schweiz. Zu den wichtigen Werken in Genf gehören Saint-Boniface mit der Arbeit für die deutschsprechende Gemeinde und das Schriftstellerhaus mit der Zeitschrift «Choisir». Ende 2017 musste das auf der Bibliothek von «Choisir» aufgebaute «Centre de formation et de documentation religieuse» (Cedofor) leider schließen.

Das 5. Kapitel ist dem seinerzeit größten gemeinsamen Werk der Schweizer Jesuiten, dem Gymnasium Stella Matutina und dem Exerzitienhaus in Feldkirch bzw. Tisis gewidmet. Die Wiedereröffnung nach dem Krieg 1947 war umständehalber schwierig und die Schließung 1979 schmerzhaft, aber auch aus heutiger Sicht unumgänglich. Der Verfasser stellt zunächst die äußere und innere Entwicklung der Schule dar, das Führungspersonal, den Lehrkörper, Unterricht und Erziehung. In Exkursen skizziert er dabei den Konfliktpunkt des obligatorischen täglichen Messbesuches der Internatsschüler sowie die Frage körperlicher Strafen und Berührungen (*Regula tactus*). Eingehend erarbeitet er aus den Quellen die Diskussion um den Fortbestand von Schule und Exerzitienhaus und den Weg der Entscheidung zur Schließung. Auf diesem Weg griff auch ein aus Alt-Schülern, Laienlehrern und Eltern gebildetes «Aktionskomitee zur Erhaltung der Stella Matutina» in die Diskussion ein. Sein Vorschlag, für die Schule einen Trägerverein zu gründen, konnte nicht überzeugen, weil das Aktionskomitee eine Jesuitenschule wollte, die Schweizer Jesuiten selber wegen Personalknappheit eine solche Schule nicht mehr führen wollten, zumal Stella Matutina zu einer Vorarlberger Regionalschule geworden war. Um in Feldkirch eine Bleibe zu haben, wurde eine kleine Seelsorgs- und Altersresidenz gebaut, die im Jahr 2003 auch aufgegeben wurde.

Mehrere Patres und Brüder der Schweizer Jesuitenprovinz waren außerhalb der Provinz in verschiedenen Ländern und in unterschiedlichen Arbeitsgebieten tätig. Eine größere Gruppe war, wie im 6. Kapitel ausgeführt wird, in einem missionarischen Einsatz in Indien. Allerdings erhielt die Schweizer Provinz bei der Trennung von der Oberdeutschen Provinz kein eigenes Missionsgebiet, entsandte jedoch weiterhin Missionare in die Puna-Mission; einzelne Patres und Brüder arbeiteten zudem in andern Missionsgebieten. Für die Breite dieser Einsätze können drei Patres stehen: In Schweden P. Hermann Seiler, der mit der Zeitschrift «Signum» die Präsenz der katholischen Kirche im intellektuellen Diskurs des Landes begründete, in Italien P. Peter Henrici als Philosophieprofessor an der Gregoriana und in Bolivien P. Hans Roth, der die alten Jesuitenkirchen in den ehemaligen Chiquitos-Reduktionen restaurierte.

Im 7. Kapitel geht es um Regeln, Normen und Vorschriften des Lebens in der Gemeinschaft, welche 1965 in einen Umbruch gerieten. Dabei lebten die Schweizer Jesuiten, so P. Peter Henrici in einem Bericht 1970, aus Rücksicht auf das «Jesuitenverbot» in offeneren Kommunitäten mit freieren Formen, was den Übergang zu «nachkonziliaren» Lebensformen kaum spürbar werden ließ.

Die beiden letzten Kapitel behandeln Konflikte einerseits zwischen profilierten Jesuiten und der Gesellschaft Jesu und andererseits zwischen namentlich den Jesuitenzeitschriften «Orientierung» und «Choisir» auf der einen und den bischöflichen und römischen Autoritäten auf der anderen Seite. Bei den im 8. Kapitel dargelegten Fällen einer Trennung von der Gesellschaft Jesu geht es eigentlich immer um eine verloren gegangene Passung zwischen einer eigenständigen oder auch eigenwilligen Persönlichkeit und einem verständlichen Anspruch der Gemeinschaft. So glaubte Hans Urs von Balthasar, seine letzten Gelübde nicht ohne Bedingung ablegen zu können. Bei anderen Personalkonflikten konnten die

unterschiedlichen oder auch gegensätzlichen Vorstellungen und Erwartungen an die konkrete Tätigkeit nicht geklärt werden. Bei der Darstellung der Konflikte um Personen, namentlich der Behandlung des «Problems» Adrienne von Speyr, hat der kritische Professor Schatz hie und da dem vornehmen und diskreten Pater Schatz das Wort überlassen (Iso Baumer, Hans Urs von Balthasar und die kirchliche Bücherzensur, in: Zeitschrift für katholische Theologie 129 [2007] 207–235).

Die im 9. Kapitel dargestellten kirchlichen Konflikte führen mitten in die Polarisierungen während und vor allem nach dem Konzil, wobei die Zeit vor dem Konzil – Stichwort: «*Humani generis*» – keineswegs konfliktfrei war. Zentral in die Konflikte involviert waren namentlich die beiden Jesuitenzeitschriften «*Orientierung*» und «*Choir*». Beide, vor allem aber die «*Orientierung*», wollten fragende und suchende Menschen begleiten. Deshalb konnten sie kritischen Fragen nicht ausweichen, was journalistisches Arbeiten und nicht Öffentlichkeitsarbeit für die Kirchenleitung verlangte. In den Streit um Positionen gerieten auch weitere Jesuiten, wenn sie sich zu römischen Verlautbarungen und Eingriffen äußerten. Konkretisiert wird dies am Beispiel des Lehrentzugs von Hans Küng 1979 und des Eingriffs Johannes Pauls II. in die Gesellschaft Jesu 1981. Manche Patres, so der Provinzial P. Stefan Bamberger 1982, «sehen große Schwierigkeiten, dem modernen Menschen die Sendung der Kirche verständlich zu machen, wenn sie die Haltung der Kirche selbst nicht auch, wo es notwendig ist, kritisch befragen dürfen» (274).

Der Anhang bietet, was von einem wissenschaftlichen Werk zu erwarten ist. Besonders hilfreich ist das Verzeichnis der Lebensdaten aller Mitglieder der Schweizer Vizeprovinz und Provinz sowie der Jesuiten anderer Provinzen, die längere Zeit in der Provinz gearbeitet haben.

Der vorliegende Schweizer Band versteht sich «im engsten Anschluss an die deutsche Jesuitengeschichte» (XI). Er verzichtet deshalb auf ein Glossar mit Grundinformationen über jesuitische Begriffe und Institutionen, bietet andererseits aber ein Glossar mit schweizerischen politischen Begriffen und Institutionen. Im Text selber ist bei der Nennung von Parteien S. 48 leider nicht klar, dass es sich bei der für 1972 angeführten CVP (richtigerweise: Christlichdemokratische Volkspartei) und der für 1967 angeführten Konservativ-Christlichsozialen, richtigerweise ebenfalls: Volkspartei, um die gleiche Partei handelt, die 1970 einen Namenswechsel vorgenommen hatte. Auch sonst sind Schweizer Eigenheiten nicht immer ganz klar formuliert. So waren die vom oben genannten P. Hermann Seiler in Bad Schönbrunn durchgeführten «Laientheologischen Studienwochen» wie die «Laientheologischen Kurse» Angebote der theologischen Erwachsenenbildung und nicht Fortbildungskurse für Laien mit Theologiestudium. Das sind indes Kleinigkeiten angesichts der beeindruckenden Fülle verarbeiteter Quellen.

V. Transversale Themen
Zwischenräume: Religion, Psychologie, Esoterik

Klaus von Stosch/Sabine Schmitz/Michael Hofmann (Hg.), *Kultur und Religion. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*, Bielefeld, transcript Verlag, 2016, 177 S.

Gegenstand der Rezension ist ein Sammelband, der Ergebnisse einer interdisziplinären Ringvorlesung der Fakultät für Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn präsentiert. Die Beitragssammlung ist ediert und eingeleitet von den Paderborner Professorinnen und Professoren K. von Stosch, Professor für Systematische Theologie, S. Schmitz, Professorin für spanische und französische Literatur- und Kulturwissenschaft, und M. Hofmann, Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik. Die Herausgebenden führen in die Begriffslandschaft des interdisziplinären Dialogs ein: Während Kultur übergreifend das Gefäß von Ideen, Praktiken und Errungenschaften einer Gemeinschaft darstellt, bezieht sich Religion im Spezifischen auf ihren spirituellen Glauben und ihre spirituelle Praxis. Kultur und Religion stehen insofern in einem Wechselverhältnis, als Religion «als Kulturen inhärentes Symbolsystem» (7) verstanden werden kann. Beiden Phänomenen liegt derselbe auf der kritischen Herangehensweise der biblischen Exegese beruhende Methodenapparat zu Grunde.

Es ist die gemeinsame historisch-kritische Tradition, die den dialogischen Aufbau des Werks rechtfertigt. Es gliedert sich in vier kulturwissenschaftliche und zwei theologische Untersuchungen von arrivierten Wissenschaftler/Innen, die jeweils von Nachwuchswissenschaftler/Innen aus der je anderen Disziplin in Form einer Replik hinterfragt werden.

Der Beitrag von M. Hofmann (13–35) analysiert G. Grass' Blechtrommel und S. Rushdies Satanische Verse vor dem Hintergrund einer Diskussion über literarische Religionskritik und Blasphemie. Es wird untersucht, wie Grass und Rushdie Einwände an die Religion als Ergebnis schmerzhafter menschlicher Erfahrungen literarisch gestalten. Hofmanns Anliegen ist, dass die Theologie prüfende Fragen der Literatur in ihrer Eigenständigkeit ernst nimmt, ohne sie als Teil des Theodizee-Problems theologisch einzuordnen. Einige Stellen in der Argumentation führen dazu, dass zeitgemässe westliche Normen wie «Pluralisierung», «Hybridisierung», «Globalisierung» und Werte wie «Freiheit des Individuums und der Meinungsäusserungen» verabsolutiert werden (14, 17, 27). Dies ist auf mangelnde Begriffsbestimmung und Generalisierung zurückzuführen. So kann in Anbetracht zunehmender Kontrolle medialer Informationsflüsse durch Medienkonzentration und Algorithmen nicht von einer «globalisierten Mediengesellschaft» gesprochen werden, die «eine ausgeprägte Koexistenz unterschiedlicher Traditionen, Weltvorstellungen und normativer Systeme» zulässt (16). Auch ist die «postkoloniale globalisierte Weltgesellschaft» (13), vor welcher Religionen wie der Islam erst im Begriff sind, «gleichwertige Partner» (27) zu werden, eine Abstraktion, die nichts Konkretes über heutige internationale soziale Strukturen aussagt.

A. Langenfeld geht in der Replik (37–46) ergiebig und differenziert der Frage einer theologischen Vereinnahmung von Texten nach. Er unterstützt Hofmanns Forderung nach theologischer Toleranz gegenüber einer autonomen literarischen Religionskritik (38–41). Jedoch zweifelt er, ob ein solches Sich-Zurückziehen auf die Ebene formaler Anerkennung den Disziplinen einen normativen Konflikt der Interpretationen erlauben würde, der offene Kritik möglich macht (41–46).

Der reichhaltige Beitrag von N. O. Eke (47–68) widmet sich beginnend mit den Werken von W. Fritsch und P. Roth «dem Religiösen als Paradigma» in der Gegenwartsliteratur nach den Systemtransformationen von 1989/90 und dem 11. September 2001. Ausgehend von C. G. Jungs Traum- und Archetypenlehre konzipieren beide Autoren das Religiöse als Spiritualität jenseits von Glaubensbewegungen. Die von J. Habermas formulierte «Stunde des religiösen Kitsches» (55), die sich auf eine mit den Terroranschlägen einsetzende Redivivierung bezieht, findet als religious turn Einzug in die Kulturwissenschaften. Der ethisch-religiös motivierte Terrorismus löst politische Kräfte im Vorantreiben der Globalisierungsprozesse ab. Eke zeigt anhand weiterer Beispiele, dass der religious turn nicht einen Wiedereintritt des Glaubens in säkulare Gesellschaften bedeutet, sondern vielmehr eine «anhaltende Verfügbarkeit religiöser Narrative, für die Praxis eines (ironischen) Spiels des Zitierens und Profanierens religiöser Bedeutungsmuster» (60).

Die Replik (69–79) von A. Strotmann konzentriert sich auf die von Roth literarisch gestaltete «Erfahrungsmöglichkeit des Transzendenten» (48, 70). Er analysiert sie mittels zweier Kunstgriffe, die eine Subjektivierung des Religiösen erlauben, ohne Rekurs auf Gott zu nehmen: «Offenbarung» (70f.) und «epiphany» (71–78) ermöglichen eine «politische Rekodierung» (78f.), d. h. eine Wahrnehmung jenseits ideologischer Bezugssysteme.

M. Tönnies' Beitrag (81–96) evaluiert religiöse Tendenzen im zeitgenössischen britischen Drama seit 1990. Eine Analyse dreier Stücke zeigt Tendenzen starker Kritik an Religion in institutionellen und persönlichen Kontexten (81, 85, 91, 95f.). Im Rampenlicht stehen nicht mehr nur die anglikanische Kirche (82–85), sondern auch nicht-christliche Religionen (91–95) und vom Kolonialismus geprägte interreligiöse Konflikte (85–90).

In der Replik (97–103) argumentiert S. Niepert-Rumel mit Blick auf die «Theologie des Zweifels» im britischen Drama, dass Unsicherheit auch positiv als biblischer Ansatz gelesen werden kann. Den Nachweis erbringen Momente in der Heiligen Schrift und kritische Überlegungen in der Theologie P. Tillichs (101–103).

Die Beiträge von S. Schmitz/R. Karaca (105–131) und N. Tietze (133–142) sind der Geschichte des Islam und muslimischen Identitäten in Frankreich gewidmet. Schmitz und Karaca untersuchen die Modellierung der historischen, sozialen und politischen Entwicklungen der muslimischen Einwanderung in Frankreich. Es handelt sich um eine romanistische Pionierarbeit im deutschsprachigen Raum. Auf der Basis eigener Fallstudien umreist Tietze aus dem Spannungsfeld von Laizismus und Islam entstandene muslimische Zugehörigkeitskonstruktionen (136–140), die in sechs Handlungsprinzipien münden (140–142). Unklar bleibt, inwieweit diese deutschsprachigen Ansätze mit französischer Forschung in Dialog treten werden.

Der Beitrag von K. von Stosch (143–156) diskutiert im Rekurs auf Fragen des Theologen P. Tillich die wechselseitige Verwiesenheit von Kultur und Religion. Tillichs Offenbarungsdenken dient als Anstoss zur Aufhebung des Gegensatzes von Kultur und Religion. Anhand einer Darstellung von Boticelli wird der Nachweis erbracht, dass Kultur mittels Kunst ästhetische Erfahrungen der Offenbarung erzeugen kann. Von Stosch argumentiert stichhaltig, dass Tillich somit eine theologische Legitimität für autonome Kulturwissenschaften schafft.

In der Replik (157–161) geht H. Mohagheghi auf das diskutierte Beispiel eines Offenbarungserlebnisses durch die Kunst von Boticelli ein, überraschenderweise aber ohne die muslimische Unabbildbarkeit des Göttlichen anzusprechen (157–160). Zu Recht weist Mohagheghi auf eine Reduktion der Religion auf kulturelle Empfindsamkeit in der Kulturtheologie Tillichs hin (160f.).

Abschliessend ergänzt J. Schmidt in einer fortschrittlichen Verhältnisbestimmung von Religion, Kultur und Moral (163–173) Kants rational explizierbarer Sinn von Religion durch Wittgensteins Bildwelt religiöser Tradition.

Der besprochene Sammelband ist nicht nur interdisziplinär Forschenden in den Humanwissenschaften zu empfehlen, sondern auch einem interessierten Laienpublikum. Unausgewogenheiten in der argumentativen Stärke der einzelnen Beiträge sind der Qualität der Edition im Ganzen nicht abträglich, da durch das Frage- und Antwortschema kritische Themen im Spannungsfeld zwischen Kultur und Religion grenzüberschreitend diskutiert werden.

Oxford

Sophia Mösch

Cherstin M. Lyon/Elisabeth M. Nix/Rebecca K. Shrum, *Introduction to Public History. Interpreting the Past, Engaging Audiences*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2017, 200 S.

Introduction to Public History ist ein Buch für «public history educators» und ihre «undergraduate or graduate students» (IX) aber auch für «consumers of history» (X). Dieses «foundational textbook for public history» (Cover) schliesst sich an die ebenfalls auf den englischsprachigen Raum ausgerichteten Überblickswerke von Faye Sayers und Thomas Cauvin. Sayer und Cauvin sehen einen engen Bezug zwischen geschichtswissenschaftlicher Forschung und Lehre sowie Praxis und Öffentlichkeit. Während Sayer einen umfassenden Überblick über die Praxis geben, aber auch Ideen für künftige methodische Ansätze anbieten möchte, liegt es Cauvin an einer Neubewertung der traditionellen Rolle der Historiker sowie ihrer Beziehungen zu der Vielzahl von Akteuren, die an der Produktion historischer Erzählungen beteiligt sind. Cherstin M. Lyon (Professor of History, California State University, San Bernadino), Elisabeth M. Nix (Professor of legal, ethical and historical Studies, University of Baltimore) und Rebecca K. Shrum (Assistant Professor of History, Indiana-Purdue University Indianapolis) verweben bewusst Theorie mit Beispielen der Praxis. Sie «encourage instructors to use this book in conjunction with the resources they have on their campuses and in their communities to develop activities and projects for their classes to serve as a genuine springboard into the field with as many local connections as possible.» (IX). *Introduction to Public History* behandelt Fragen und «ethical dilemmas» der Public History, damit Studierende «can understand the field's core value and practices» (X).

Acht Kapitel thematisieren unterschiedliche Facetten der Public History. Dabei beziehen sich Lyon, Nix und Shrum auf Cathy Stantons «progressive public history. This type of public history has an activist identity and is, so Stanton wrote, often «concentrated in the areas of the profession that overlap most closely with the academy».» (X) Jeder Abschnitt enthält vorweg die wichtigsten Schlüsselbegriffe und abschliessend grundlegende Quellen, Anregungen und Hinweise zum praktischen Vorgehen sowie weiterführende Literatur. Das erste Kapitel «Introducing Public History» «guide you, the student, through an initial encounter with the field of public history, introducing you to underlying issues, theories, and core principles that ground the field.» (1) Diese Einführung zeigt, dass Public History zwar auf dem historischen Methodenkatalog basiert, sie aber auch abhängig ist von ihren Gegenübern. Die Autorinnen formulieren den Publikumsbezug mit ihren unterschiedlichen Erwartungen und Vorstellungen, betonen die Notwendigkeit der Kooperation mit der Öffentlichkeit, Stakeholdern und verwandten Disziplinen sowie die Dringlichkeit der «Reflective Practice». Während ähnliche Publikationen «Thinking Historically» nicht thematisieren,

führt *Introduction to Public History* Grundlagen zum historischen Arbeiten, zu historischer Methodik sowie Quellenanalyse in gestraffter Form auf. Aufbauend folgt «Interpreting the Past» am Beispiel des interdisziplinären Projekts «Baltimore '68» mit zahlreichen Umsetzungsbeispielen wie z.B. «oral history projects», «community art projects», «community convening», «community dialogues», «online repository» aber auch Inszenierungen von «excerpts from oral histories» (36). Das vierte Kapitel «Collecting History» fokussiert Sammlungen im Allgemeinen, aber auch im Besonderen – wie z.B. «Working Class History», «Women's History», «African American History» und «LGBTQ History». Das zentrale Kapitel ist: «Interpreting and Exhibition History». Hier skizzieren Lyon, Nix und Shrum den Ablauf von Ausstellungen – und zwar den gesamten Prozess von der «Big Idea» (90f.) über «Interpreting and Exhibiting History in the Digital Age» (101f.) bis hin zur Evaluation. Anschliessend gehen die Autorinnen den Fragen nach wie Public Historians die Bedürfnisse einer breiten Öffentlichkeit befriedigen und wie sie Publikum animieren können, an Public History Projekten zu partizipieren. Während das Kapitel sechs «Engaging Audiences» sich theoretischen Umsetzungsmöglichkeiten wie Living History, Authentizität und Social Media oder anderen neuen Techniken sowie damit einhergehend die bürgerliche Partizipation und der Umgang mit «unerwünschtem» historischem Erbe beschäftigt, führt das siebte Kapitel «Engaging Audiences – Case Studies from the Field» diese Aspekte ganz konkret an den Projekten vor. Abschliessend berichten Public Historians von ihren Laufbahnen und unterstreichen dabei die Notwendigkeit vom Aufbau von Netzwerken, insbesondere im regionalen Umfeld.

Insgesamt gelingt es Lyon, Nix und Shrum die zentralen Erscheinungsformen, Wertevorstellungen und Praktiken der Public History eindrücklich darzulegen. Durch die genaue und aufeinander aufbauende Schilderung von Problemlagen und Lösungsansätzen mit der Darstellung von exemplarischen Praxisprojekten ist die *Introduction to Public History* auch für Studienanfänger schnell zugänglich. Die Ausrichtung auf englischen Sprachraum mag zunächst als ein Hindernis erscheinen. Doch die jedes Kapitel abschliessenden grundlegenden Quellen, Anregungen und Hinweise zum praktischen Vorgehen sind so allgemein ausgerichtet, dass sie an jedem Ort Denkanstösse für Projekte und deren Umsetzungsmöglichkeiten geben können. *Introduction to Public History* führt Theorie und Praxis in anschaulicher Weise zusammen, unterbreitet kreative Ideen aus dem praktischen Bereich der Public History und gibt konkrete Umsetzungs- und Ausführungsimpulse.

Luzern

Christine Szkiet

Michael Heymel, *Der Kulturphilosoph Walter Schubart (1897–1942). Eine Spurensuche*, Berlin, Pro Business, 2015, 203 S.

Der Kulturphilosoph Walter Schubart (1897–1942) ist heute in erster Linie Kulturhistorikern ein Begriff. Selbst deren Wissen beschränkte sich im Allgemeinen auf die Rezeption seiner vier Buch- und mehrerer Aufsatzveröffentlichungen. Bereits zu Lebzeiten reduzierte sich Schubarts Bekanntheit auf die intensivste Publikationsphase, die mit den Jahren des Exils ab 1933 zusammenfiel. Der evangelische Theologe Michael Heymel hat sich der Mühe unterzogen, die bislang weitgehend unbekannte Biographie Schubarts zu rekonstruieren, zu dokumentieren und dessen schriftstellerisches Werk einer kritischen Sichtung zu unterziehen. Die dabei entstandene Studie ist ein wichtiger Beitrag zur deutschsprachigen Geistesgeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und zur Geschichte der west-

östlichen Wahrnehmungen. Durch Kontakte zu Nachfahren, Experten und Forschungsinstitutionen im In- und Ausland sowie durch eigene Reisen zu den Stätten des Lebens und Wirkens Schubarts ist es Heymel gelungen, eine erhebliche Menge an Informationen zusammenzutragen, auch wenn viele Fragen aufgrund der diffizilen Quellsituation offen bleiben müssen. Im Bildteil reproduziert Heymel erstmals Porträts, Familienbilder, Ansichten der Wohnorte Schubarts und seiner Frau, aber auch eine Zusammenstellung von Übersetzungen seiner Bücher.

Schubart kam im thüringischen Sonneberg zur Welt. Nach dem Schulbesuch in Meiningen nahm er in den Jahren 1917–1918 noch am Ersten Weltkrieg teil. Ab 1919 studierte er Rechtswissenschaften in Heidelberg, Halle, Tübingen und Jena und wurde bereits 1922 zum Dr. jur. promoviert. Eine Zeitlang lebte er in München, ehe er in den Jahren 1926–1932 als Rechtsanwalt am Oberlandesgericht Jena wirkte. Seit 1930 war er mit der gleichaltrigen Vera Englert verheiratet, die aus einer jüdischen Familie im lettischen Ventspils/Winden stammte. Nach der Machtübernahme der NSDAP im Deutschen Reich emigrierten Schubart und seine Frau nach Lettland und ließen sich 1935 in Rīga/Riga nieder. Im Jahre 1940 nahm die UdSSR gemäß den Vereinbarungen des Hitler-Stalin-Paktes vom August 1939 die baltischen Staaten in Besitz – auch die lettische Hauptstadt geriet unter sowjetische Besatzung. Vergeblich bemühten sich Walter und Vera Schubart noch um eine Möglichkeit der Auswanderung. Unmittelbar vor dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion im Juni 1941 wurde das Paar vom sowjetischen Geheimdienst nach Sibirien deportiert, wo es unter Lagerbedingungen ums Leben kam. Walter und Vera Schubart wurden zu Opfern beider großen Diktaturen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: vor den deutschen Nationalsozialisten ins vermeintlich sichere Ausland geflohen, gerieten sie in die Fänge der stalinistischen Umsiedlungen und Verschleppungen.

Das Werk Schubarts befasst sich, anders als man aufgrund der Ausbildung des Autors vermuten könnte, nicht mit rechtlichen Fragen, sondern mit Themen der Religions- und Geschichtsphilosophie. Heymel verortet Schubart im Kontext der deutschen Russophilie. Intellektuell stand er Oswald Spengler und seiner kulturpessimistischen Weltsicht nahe. Allerdings nimmt Heymel Schubart gegen die einmal von Georg G. Iggers vorgebrachte Kritik des Konservatismus in Schutz, für Heymel ist Schubarts Werk «eher ein Entwurf [...] als eine ausgearbeitete Theorie» (30).

Schon in seiner ersten, 1919 veröffentlichten Schrift *Das Ideal der Weltzerstörung* setzte sich Schubart mit der Rolle des Ostens auseinander. Deutschland sah er von zwei destruktiven Kräften bedroht, dem «Judaismus» und dem Bolschewismus. Auch wenn Heymel betont, dass sich die antisemitischen Tendenzen Schubarts später abgeschwächt hätten, wäre vielleicht eine pointiertere Bewertung wünschenswert gewesen.

In Schubarts Buch *Europa und die Seele des Ostens* (1938) werden Faschismus und Bolschewismus als zwei aus der Aufklärung hervorgegangene, gleichermaßen destruktive Kräfte präsentiert. Der Autor äußerte eine große Erwartungshaltung gegenüber der russischen Orthodoxie und der damit verbundenen «Sendung Russlands», die er als eine geradezu messianische Aufgabe ansah. Die Erneuerung durch den Geist, die gegenseitige Bruderliebe und ein deutlich akzentuiertes Fremdheitsgefühl gehörten zu den wichtigen Impulsen, die sich Schubart aus dem «Osten» erhoffte. Bei Schuberts Fixierung auf die Idee von «Nationalcharakteren» als kollektive Eigenschaften, die nationalen Gruppen attribuiert werden, hätte die historische Stereotypenforschung mit ihrer Frage nach der Funktion solcher kollektiver Auto- und Heterostereotypen ein wichtiges Interpretament beisteuern können. Stattdessen widmet sich Heymel ausführlich der Rezeptionsgeschichte dieses

Werkes Schubarts von 1938 bis in die Gegenwart. Die dabei zitierten Urteile bewegen sich im gesamten Spektrum zwischen Ablehnung, Skepsis und Zustimmung.

In seinem Buch *Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens* (1939) war Schubart bestrebt, Dostojewski und Nietzsche als zwei große Suchende zu präsentieren, wobei seiner Auffassung nach Dostojewski Nietzsche überlegen gewesen sei, indem er in seiner Suche nach Gott tiefgründiger gewesen sei. Nietzsche repräsentiere eine Art geistiges Zwischenstadium zwischen dem cäsarischen Napoleon und dem «johanneischen» Dostojewski.

Anzeichen für eine wiedererwachende Religiosität suchte Schubart in seinem Werk *Geistige Wandlung* (1940), während er in *Religion und Eros* (1941) nach einer Versöhnung der beiden Prinzipien Glaube und Eros strebte. Dieses Verhältnis untersuchte er nicht nur am Beispiel der christlichen, sondern auch weiterer Religionen, auch unter Rückgriff auf die antike Mythologie.

Auf ein Manko der Schriften Schubarts geht Heymel nicht ausdrücklich ein, als er ihn trotz einiger gedanklicher Unzulänglichkeiten auch für die Gegenwart als Vermittler zwischen West und Ost anempfiehlt: Schubarts Kenntnis der russischen Philosophie, Theologie und Literatur ist lediglich eine vermittelte. Er hat Russland vor dem Verfassen seiner einschlägigen Werke nie selbst besucht und kannte lediglich deutschsprachige Übersetzungen russischer Schriftsteller. Damit blieb ihm das weite Feld der innerrussischen Kontroversen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts verborgen, jene Spannungsverhältnisse zwischen westlicher und östlicher Orientierung, zwischen Idealismus und Realismus, zwischen Tradition und Fortschritt. Schubarts Bild von Russland und seiner Kultur beruht nicht auf tatsächlicher Anschauung, sondern auf einem stereotyp überhöhten Bild des Landes und seiner Menschen. Damit enthält es, wie bei vielen konservativen deutschen Russophilen des 20. Jahrhunderts, ein hohes Maß an Irrationalität.

Zu Recht präsentiert Michael Heymel seinen Protagonisten als Gegner beider großer Diktaturen des 20. Jahrhunderts, des Faschismus, vor dem er 1933 aus Deutschland floh, und des Sowjetkommunismus, dem er 1941 in seinem baltischen Exil nicht mehr entrinnen konnte. Allerdings war wohl Schubart, dessen Weltbild auch klare Züge einer antiaufklärerischen Überzeugung trug, alles andere als ein überzeugter Anhänger der Demokratie, der wie andere Publizisten seiner Zeit mit dem Beharren auf freiheitlichen Werten die beiden Totalitarismen herausforderte. Mit seinen Ansichten gehört er wohl in einem weiteren Sinne zu der losen Gruppe von Menschen, die Armin Möhler einmal mit dem umstrittenen Diktum von der «konservativen Revolution» versehen hat.

In einer Zeit, in welcher der niederländische Kulturhistoriker Johan Huizinga für sein Land das seelenverwandte Pendant jenseits des Atlantik lokalisierte, träumte Schubart von einer Orientierung der Deutschen nach Osten. Walter Schubart hatte eine neoromantisch verklärte Sicht auf Russland, seine Literatur und Kultur. Insofern sind seine Texte interessante Zeitdokumente für eine bestimmte geistige Haltung, eignen sich aber nicht als interkulturelle Handlungsanleitung für die Gegenwart.

Hans Thomas Hakl, *Eranos. Nabel der Welt – Glied der goldenen Kette. Die alternative Geistesgeschichte*, Gaggau, H. Frietsch Verlag/scientia nova, 2015, 643 S.

Der Eranos dürfte kaum jemandem, der sich mit der neueren Geschichte der Religionsforschung oder mit akademischen Beziehungsnetzwerken außerhalb des etablierten Rationalismus des 20. Jahrhunderts befasst, völlig unvertraut sein, schon gar nicht in der Schweiz. Zumindest der Name dürfte in Literaturlisten («Eranos-Jahrbücher») oder Biographien gelegentlich begegnet sein. Die «eranismen» interdisziplinären Freundestreffen esoterisch und religionswissenschaftlich, jungianisch-analytisch und symbolistisch interessierter Gelehrter finden (mit Unterbrechungen und manchem personellen Umbruch) bis heute in Ascona statt.

Sinn und Zielrichtung dieser Treffen sind heute (wieder) im Wesentlichen die gleichen wie vor 85 Jahren: die «Verbindung (nicht Vermengung) zwischen Wissenschaft und Esoterik [...] [bzw. die] Hinführung von esoterischem Gedankengut zu seiner akademischen Aufarbeitung an Universitäten», so der Autor (S. 519 des besprochenen Werkes). Warum diese Tagungsreihe neben ihrer langen Existenz und dem ungewöhnlichen, weiten thematischen Zuschnitt eine eingehende Betrachtung lohnt, liegt auf der Hand, wenn man weiß, wer über die Jahrzehnte hinweg teilnahm oder zumindest Kontakt hielt. Mit C.G. Jung, Adolf Portmann, Gershom Scholem, Erwin Schrödinger, Leo Baeck, Friedrich Heiler, Mircea Eliade, Ernst Benz, Karl Kerényi, Martin Buber, Karl Rahner, Ilya Prigogine, Annemarie Schimmel, Erik Hornung und Jan Assmann sind noch längst nicht alle europa- oder weltweit bekannten Gelehrten genannt, die mehr oder weniger eng mit dem Eranos verbunden waren bzw. sind. Der luxuriöse Rahmen am Langensee/Lago Maggiore, ein gewisser elitärer Anspruch (die Referenten und die übrigen Teilnehmer aßen jahrzehntelang getrennt, Diskussionen waren nicht vorgesehen) und die stark interdisziplinäre und interkulturelle Ausrichtung der Treffen taten ihr übriges, um die Veranstaltung aus dem Kreis der «Allerweltsergebnisse» (26) herauszuheben.

Es lohnt sich also, der Wegweisung Hakls auf diesen Seitenweg der Geistesgeschichte zu folgen. Man überlässt sich damit der Führung eines Autors, der immer wieder nur knapp der Gefahr entgeht, sich in der Überfülle seines Materials zu verirren und den Leser völlig zu überlasten mit Namen, Ereignissen und Zusammenhängen. Dennoch handelt es sich, das sei vorab gesagt, um eine beeindruckende wissenschaftliche Leistung, die deutlich über das Maß dessen hinausgeht, was von einer monographischen Behandlung der Geschichte einer Tagungsreihe zu erwarten ist. Hakl ist ein exzellenter Kenner der neueren Esoterikgeschichte, wohl einer der besten überhaupt. Seine Literaturkenntnis bis hinein in entlegenste Bereiche, graue Literatur und unveröffentlichte Manuskripte dürfte nur schwer zu übertreffen sein. Dies stellt den Leser vor gewisse Herausforderungen: die Fußnoten ufern aus, geraten zu Miszellen und Ansätzen eigener Abhandlungen. Das böse Wort vom umgestürzten Zettelkasten gerät einem hier unweigerlich in den Sinn. Die – sehr positive – Kehrseite von Hakls Faktenfreude ist aber, dass er viele Fahrten in Richtungen legt, an die der Leser angesichts des Titels noch nicht denken kann. Dem Leser wird durch die Literaturhinweise eine große Fülle von Themen erschlossen, die mit dem Eranos teils nicht mehr viel zu tun haben, so die Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Europa oder die Geschichte des rumänischen Faschismus. Auch in diesen thematischen Exkursen (oder sogar: Exzessen) gibt Hakl so viele Andeutungen und Anknüpfungspunkte, dass man ihm die Abschweifung nicht übelnehmen kann, auch wenn die Konzentration dadurch stärker als notwendig herausgefordert wird. Dem Autor gelingt es, auch komplexe Themen fernab seines hauptsäch-

lichen Forschungsinteresses so aufzubereiten, dass dem Leser ein knapper, aber für einen ersten Eindruck ausreichender Überblick gegeben wird.

Gerade wenn der Gang seiner Betrachtung an die ideologischen Verirrungen des 20. Jahrhunderts und andere besonders kontroverse Themen rührt, ist Hakl sichtlich bemüht, den handelnden Personen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wird jemand in Literatur und Geschichtsschreibung merklich negativ bewertet, sucht der Autor nach Verständnis; wo dagegen bis heute die Verehrung dominiert, weist er auf Schattenseiten hin. Dominant ist sein Streben, jeden Autor in seiner Zeit zu sehen und nicht in unpassender Weise heutige Wertmaßstäbe anzulegen. Diese Einstellung begegnet im wissenschaftlichen Schrifttum leider so selten, wie sie eigentlich selbstverständlich sein sollte, und ist darum mit besonderer Anerkennung zu würdigen.

Jeder Esoterik ist inhärent, dass ihr – so man überhaupt einen ausreichenden Einblick erhält – mit wissenschaftlichen Werkzeugen schwer beizukommen ist, will man die Persönlichkeitsbildende, alternative Erkenntniswege suchende und vielfach paradoxe esoterische Theorie und Praxis nicht von vornherein mit dem Habitus des Käferforschers betrachten. Hakl kreist lange und mehrfach um die Definition von Begriffen wie «Gnosis», «Esoterik» und «Hermetik», will das Eigentliche, worum es den Eranos-Teilnehmern über Jahrzehnte hinweg ging, zu fassen bekommen. Dass es hier nicht um spielerische Spekulationen und Aberglauben zu tun war, dürfte sich von selbst verstehen. Andererseits sollte über die vorgegebenen Themen nie nur theoretisch-distanziert gesprochen werden. Vielmehr ging es darum, «die wissenschaftliche Sicht auch auf Gebiete auszudehnen, wo die Grenzen der Ratio nicht notwendigerweise das Ende bedeuten und wo Mythos, Imagination sowie religiöse Erfahrungen eine eigenständige Rolle spielen» (545). Die gelehrten Redner suchten in einer als zunehmend vom Rationalismus beherrscht wahrgenommenen Zeit Auswege für das Denken und für die Weltwahrnehmung. Diese fanden sie unter anderem in spirituellen/religiösen Praktiken anderer Kulturen, die sie teils bereits zu synthetisieren suchten, und in von den Zeitläuften marginalisiertem «altem Wissen». Wie man die auf diesen Wegen erlangten Erkenntnisse und Perspektiven auch bewerten mag: es ist nicht zu übersehen, dass der Eranos für die geistige Entwicklung der Teilnehmer eine manchmal immense Bedeutung gewann. So sagte der vielsprachige Expeditionsreisende, Archäologe und Philologe Giuseppe Tucci, obwohl er nur einmal dort als Redner aufgetreten war, es sei «schwierig, einen geeigneteren, gelehrteren und gleichzeitig familiäreren Ort zu finden, wo man in geistiger Freiheit und wissenschaftlicher Tiefe über Probleme diskutiert, die einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Leben haben» (390).

Dass Hakl, der selbst schon am Eranos (bzw. Nachfolgeveranstaltungen) teilnahm, nicht völlig objektiv und neutral an seinen Untersuchungsgegenstand herangeht, verdeckt er nicht. Er hält die Tagungen für eine «wertvolle Arbeit [...], um unsere moderne Welt nicht in eine einseitige Schieflage kommen zu lassen.» Dennoch überzeugt seine akademische Aufarbeitung im Wesentlichen. Der größte Mangel des Buches liegt an anderer Stelle. Das Werk leidet merklich an einem Aufbau- bzw. Strukturproblem; die ausführlichen, teils allzu ausführlichen, biographischen Skizzen und Personenbeschreibungen stehen quer zur fortlaufenden Darstellung der Tagungen und zerschneiden diese. Die Parallelisierung von Lebensläufen und Tagungsberichten erschwert die Lektüre des ohnehin komplexen und mit Informationen überfrachteten Buches unnötig; ein ausführlicher (werk)biographischer Anhang wäre wohl die bessere Lösung gewesen.

Dem erstaunlichen und trotz seiner didaktisch-systematischen Mängel unbedingt empfehlenswerten Buch sind umfangreiche Register beigegeben: ein Literaturverzeichnis, das jeder Habilitationsschrift Ehre machen würde, ein Personenregister, das erst die Größe des Be-

ziehungsnetzwerkes von Eranos, aber auch seiner Erforscher, Gegner und Kontakte bis in die zweite und dritte Reihe zeigt, und als besondere Kostbarkeit eine Sammlung von Personenportraits. Diese 60 Photographien entstanden über die Jahrzehnte hinweg allesamt auf den Tagungen und dokumentieren eine Atmosphäre zwischen entspannter Konversation und konzentrierter Arbeit.

Baden-Baden

Yannic Weber

Rudolf Steiner, *Schriften zur Anthropogenese und Kosmogonie. Fragment einer theosophischen Kosmogonie. Aus der Akasha-Chronik. Die Geheimwissenschaft im Umriss*, 2 Bde. (Schriften. Kritische Ausgabe [SKA 8.1 und 8.2]). Herausgegeben und kommentiert von **Christian Clement**, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 2018, Bd. 1: XXII, 494 S., Bd. 2: CCI, 293 S.

In der kritischen Ausgabe wichtiger Werke des Wahlschweizers Rudolf Steiner (1861–1925) liegen mit dem achten Band (in zwei Teilen) Schriften zu seiner Konzeption der Weltgeschichte vor. Christian Clement, der Herausgeber, beeindruckt mit einer bewundernswerten Produktivität, die keinen Zweifel daran aufkommen lässt, dass er das auf zehn Bände geplante Editionsprojekt noch vor dem Weltuntergang abschließen wird – was für Unternehmungen dieses Kalibers nicht unbedingt zu erwarten ist. Eine Analyse von Clements Arbeitsweise und seinen Interessen, seinen Stärken und Schwächen, habe ich bereits in der SZRKG 2017 (460–468) vorgenommen, sodass ich mich auf konkrete Aspekte des vorliegenden Doppelbandes beschränken kann.

Den Gegenstand bilden Texte zur Geschichte des Kosmos und der Menschheit («Schriften zur Anthropogenese und Kosmogonie»). Steiner beschreibt darin eine von theosophischen Vorstellungen geprägte Evolution des Kosmos, die von der Materialisierung des Geistes über die Kulturgeschichte der Menschheit bis zur schlussendlichen Wiedervergeistigung verlaufe. Clement hat dazu drei Texte ausgewählt, das «Fragment einer theosophischen Kosmologie», die Aufsatzsammlung «Aus der Akasha-Chronik» und das monographische Werk «Die Geheimwissenschaft im Umriss». Alle Texte sind in der «hochtheosophischen» Phase Steiners zwischen 1903 und 1909 entstanden. Eine Begründung für die (im Prinzip plausible) Auswahl gibt Clement nicht. Einer kritischen Edition bedurfte dabei nur die «Geheimwissenschaft», die als einziger Text von Steiner mehrfach überarbeitet wurde. Die Dokumentation der Veränderungen hat Clement sorgfältig vorgenommen. Unklar bleibt allerdings, welche Vorarbeiten es zur «Geheimwissenschaft» gegeben hat. Bei Clement bildet die erste gedruckte Ausgabe den Ausgangspunkt, zu einem in der anthroposophischen Literatur genannten Vorläufermanuskript äußert er sich nicht. Zusätzlich zu seiner Einleitung hat Clement 200 Seiten theosophischer Quellentexte hinzugefügt sowie einen «Stellenkommentar» von neun Seiten.

Von Clements Deutung hebe ich drei Punkte heraus. (1.) Auf der Grundlage des Vergleichs unterschiedlicher Editionen der «Geheimwissenschaft» kann er aufzeigen, wie Steiner theosophische Vorstellungen überarbeitete und ein eigenes theosophisches Profil entwickelte, dem er seit 1912 den Namen Anthroposophie gab. In welche Probleme sich Steiner mit der Überarbeitung begab, zeigt Clement schonungslos auf. Hatte Steiner zu Anfang versucht, seine Konzeption möglichst nahe an naturwissenschaftliche Vorstellungen anzulehnen, ging er insbesondere seit den 1920er Jahren dazu über, seine «Geisteswissenschaft» als etwas davon möglichst Verschiedenes, gar als «Gegensatz» zur Naturwissen-

schaft (Bd. 8.1, 200) zu deuten. Dass er damit faktisch sein Ideal der Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie infragestellte, macht Clement schneidend deutlich: «Die Versuche Steiners, die eigene Esoterik mit dem Gütesiegel «Wissenschaft» zu versehen, erodieren [sic] zugleich das Prädikat, welches diese Esoterik eigentlich aufwerten soll.» (Bd. 8.2, CII). (2.) Eine grundlegende Interpretation dieses Prozesses lautet bei Clement: «von einer «Lehre» zu einer «Methode»» (ebd., XCIII). Diese Formulierung ist zumindest missverständlich, denn den zentralen Stellenwert von Lehrinhalten hat Steiner nie aufgegeben.

(3.) Clements alles dominierende Anliegen ist sein Anspruch, Steiner als Philosophen zu präsentieren, eine These, die er bereits in den älteren Bänden seiner Edition vertreten hat. Dabei sind zwei Argumente wesentlich: Erstens gebe es eine Kontinuität in Steiners Werk, zwischen seinen philosophischen Schriften vor 1900 und denjenigen, die er mit seinem Eintritt in die Theosophische Gesellschaft nach 1902 verfasst hat. Damit verbindet er zweitens die These, dass Steiner von seinen Goetheinterpretationen der 1880er Jahre bis zu den theosophischen Schriften der «Geheimwissenschaft» eine systematische Philosophie entwickelt habe. Implizit beinhaltet dies eine massive Verringerung der Bedeutung der Theosophie. Clement macht dabei auf strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen zwischen Steiners Werken vor und nach 1900 aufmerksam, die dazu nötigen, Vorstellungen, die einen scharfen Bruch zwischen dem vorthosophischen und dem theosophischen Steiner postulierten, zu revidieren; seine entsprechende Kritik, auch an meinen Deutungen (Bd. 8.2, LCIII), besteht insofern zu Recht. Allerdings führt Clements Interesse, Steiner als Philosophen gegenüber dem Theosophen aufzuwerten, meines Erachtens dazu, dass die Proportion völlig aus der Balance gerät. Konzeptionelle Unterschiede werden negiert oder marginalisiert, neue Inhalte in Steiners theosophischer Phase schweben wie unabhängig neben der überstark hervorgehobenen Kontinuität. Dazu ein Beispiel: Wenn sich inhaltlich-semantische Unterschiede nicht mehr leugnen lassen (und fairerweise verschweigt Clement dies nicht), sollen sie der Sache nach gleichwohl nicht existieren. So gebe es bei Steiner seit 1905 «zwei weitere Stufen des «übersinnlichen» Erlebens ... – Imagination und Inspiration», mit denen Steiner «die grundlegenden epistemologischen Bestimmungen der Philosophie der Freiheit [Druck 1894] wieder auf[greife]». Clement sieht nun genau, dass von diesen «Stufen» in der Philosophie der Freiheit keine Rede ist, behauptet aber dennoch, von ihnen sei «der Sache nach auch schon 1894 die Rede gewesen» (Bd. 8.2, XXXVII). In dieser Situation von der gleichen «Sache» zu sprechen, scheint mir unangemessen, weil das komplizierte Verhältnis von Ähnlichkeiten und Unterschieden damit glattgebügelt wird. Zudem kommt Clement damit nahe an einen performativen Selbstwiderspruch. Denn die Quellentexte, die er zur Erläuterung anführt, stammen ausnahmslos aus der Theosophie. Wenn man keine nahezu schizophrene Trennung zwischen Material und Theorie vornehmen will, muss man in komplexerer Weise sagen, wie sich vorthosophische und theosophische Theorien und Inhalte bei Steiner verbinden. Gleichwohl: Die Geschichte der Transformation von Steiners Denken ist zu revidieren, und hier liefert Clement bedenkenswerte Anstöße.

Mit Clements Interesse an der Philosophie verbindet sich schließlich ein weiteres Defizit, das in seinen Dimensionen allerdings dramatisch ist. Die Geschichte von Steiners Vorstellungen zur Entwicklung des Kosmos und der Menschheit sind nicht ohne naturphilosophische und naturwissenschaftliche Kontexte der Jahrzehnte um 1900 zu verstehen. Über das Kapitelchen zu den «naturwissenschaftlichen Kontexten» im Umfang von zusammengekommen acht Druckseiten (Bd. 8.2, XXIII–XXXI) hinaus, in dem kurz Goethe und Ernst Haeckel zur Sprache kommen, fehlt praktisch alles: Geschichte der Astronomie: nichts. Geschichte der Geologie: Fehlanzeige. Geschichte der menschlichen Kulturen: weitgehend ab-

wesend. Evolutionstheorie, Charles Lyell, Darwinismus: homöopathische Spuren. Clement bietet zumindest en passant auch eine Begründung für diese Leerstellen: Steiner habe seine «kosmogonischen» Vorstellungen «zunächst in das Gewand der mystisch und esoterisch ausgerichteten Theosophie gekleidet» (ebd., LXXXV). In dieser Metapher kommt erneut das Problem von Clements theosophiekritischem Ansatz zum Tragen: Die Theosophie sei nur ein «Kleid», eine äussere Angelegenheit, zudem noch, anders als die Steiner zugeschriebene philosophische Klarheit, «mystisch und esoterisch ausgerichtet». Erneut wird Steiner philosophisch zu Lasten der Theosophie aufgewertet.

Dafür zahlt Clement einen hohen Preis. Denn in den hier edierten Texten stehen Fragen der Erkenntnistheorie gerade nicht im Zentrum, vielmehr sind sie auf die Einleitung in «Aus der Akasha-Chronik» und auf ein eingeschobenes Kapitel in der «Geheimwissenschaft» beschränkt. Im Mittelpunkt stehen vielmehr Konzepte und Inhalte der Naturwissenschaft, und diese werden von Clement im Kommentar manchmal beiläufig behandelt, über weite Strecken aber fehlen sie ganz. Das massivste Indiz für diesen Mangel ist der «Stellenkommentar» dieses Doppelbandes. In den früheren Ausgaben waren diese Erläuterungen ein Herzstück der wissenschaftlichen Arbeit, im letzten Band aus dem Jahr 2017 umfassten sie über hundert Seiten. In diesem Doppelband 8.1/8.2 finden sich neun Seiten – und das angesichts einer immensen Auseinandersetzung Steiners mit der Naturwissenschaft seiner Zeit und einer überbordenden Masse von Fragen: Wie ist Steiner in die Evolutionstheorien seiner Zeit einzuordnen? Dies ist ein, vielleicht das Schlüsselthema seiner Kulturtheorie, die Philosophie eingeschlossen. Oder: Wo liegen die Wurzeln eines Weltgedächtnisses, das die «Akasha-Chronik» zu sein beansprucht? Immerhin legt Wouter Hanegraaff, der das Vorwort beige-steuert hat, hierzu eine spannende These vor, indem er Theorien eines «psychometrischen» Gedächtnisses im Hintergrund von Steiners theosophischen Vorstellungen postuliert. Oder: Wie ist seine Konzeption der Entwicklung der Materie aus dem Geist und ihre Rückkehr dorthin zu verstehen (s. Bd. 8.1, 14. 18. 242)? Die große Frage nach dem Verhältnis von Gnosis, Theosophie und Anthroposophie hat hier einen Ort. Last but not least: Welche Rolle spielen die theosophischen Vorlagen hinsichtlich der von Steiner postulierten «Rassen»: der «Rmoahals», der «Tlavatli» oder «Turanier»? Wenn man Steiners Vorstellung von Rassen nicht verdrängen und sie diskutieren will – wo, wenn nicht hier? Clement geht diesen brisanten Themen, dem ganzen Syndrom von Evolution und Rassen, von «Fortschritt» und «Degeneration», aus dem Weg. Schwierig wäre ein Kommentar nicht gewesen, wissenschaftliche Literatur dazu gibt es.

Ich bin mir darüber im Klaren, dass man nicht alles machen kann, aber wenn man von diesen Fragen zur Weltgeschichte praktisch keine thematisiert, verfehlt man das Zentrum der hier edierten Schriften Steiners. Und weil die naturwissenschaftliche Dimension fehlt, wird Steiner von der allgemeinen Kulturgeschichte isoliert, er erscheint als ein (philosophierender) Solitär. Vielleicht wäre das bei einer kooperativen Analyse dieser Texte durch eine Gruppe von WissenschaftlerInnen nicht passiert.

Heiner Wilmer, *Hunger nach Freiheit. Mose – Wüstenlektionen zum Aufbrechen*, unter Mitarbeit von **Simon Biallowons**, Herder, Freiburg im Breisgau, 2018, 224 S.

Das hier zu besprechende Buch zeichnet aus, dass es verschiedene Stränge ineinander verknüpft, die mit Religion, Philosophie, Geschichte, Kunst und Kultur zu tun haben. Es ist formal und layouttechnisch vorbildlich umgesetzt. Autobiografische, professionell-berufliche und spirituell-religiöse Momente werden narrativ fein in ein Gesamtkunstwerk gedreht und kunstfertig ineinander verwoben. Der 1961 im Emsland geborene (Haupt-) Autor geht beinahe wie eine Mutter vor, die ihrer Tochter bedächtig einen dichten Haarzopf aus mehreren Stränen bindet. Und die Tochter ist in diesem Bild der Leser bzw. die Leserin, er bzw. sie wird reich beschenkt. Dabei wird viel vom Leben des Ordensmanns und Autors offenbar, von seinen «beruflichen» Erfahrungen als Manager auf verschiedenen Ebenen, zuerst als Lehrer, dann Direktor einer Ordensschule bzw. in seiner Funktion als Ordenssuperior der mehr als 2'100 Personen umfassenden Kongregation der Herz-Jesu-Priester in Rom von 2015–2018. Unterdessen wurde der Autor P. Wilmer, der 2013 schon im selben Verlag ein Buch mit dem kantigeren Titel *Gott ist nicht nett: Ein Priester fragt nach seinem Glauben* herausgab, zum katholischen Bischof von Hildesheim ernannt. Aus einer weltweit reisenden Leitungskraft wird nun eher eine Führungsgestalt in einer Funktion «vor Ort», in welcher bekanntlich sensibel mit Reisetätigkeit und Absenzen umgegangen wird und die das Konzil von Trient seinerseits mit einer «Residenzpflicht» versah.

Das spirituell-religiöse Moment, wie es oben genannt wurde, ist unbestritten die zentrale Achse vorliegenden Buches, das Wilmer mit Hilfe von Simon Biallowons veröffentlichte. Wir haben es beim Buch mit einer Lebens-Lesehilfe zu tun, einem Ratgeber, ohne dass im eigentlichen Sinne harte Lektionen (vgl. Untertitel) erteilt werden würden: In der Gestalt des biblischen Mose wird dabei eine sehr dynamische, ja paradoxe und lebensnahe Erfahrung präsentiert. Laut Autor ist diese Figur näher an der Moderne als Abraham (35). Einerseits wird diese grosse Gestalt der jüdisch-christlichen sowie auch muslimischen Ideenwelt den LeserInnen präsentiert, andererseits über sie auch heutiges, modernes Leben existentiell erschlossen. Dieser doppelte Zugang ist eine ungemeine Stärke des Werkes. Mose tritt als Interpretationshilfe auf – für ein «zerbrechliches» Leben mit Gott. Die Grosserzählung des Mose, der gut gebildet sein Volk aus Ägypten und bis an die Grenze des Gelobten Landes führt, der als Totschläger ein Gottsuchender war und mit ihm schliesslich sich in Auseinandersetzungen verstrickt, wird damit weitergeschrieben; sie ist nicht zu Ende. Wilmer, der wie der biblische Mose in jungen Jahren stotterte (eindrücklich 119–124), eignet diese Gestalt sprachstark sich selbst und seinen LeserInnen an. Dabei wird zuvorderst der Führungsaspekt des Exodus-Protagonisten umkreist und zentral bedacht. In unserer Zeit, die auch eine Zeit des Mobbings und Burnouts ist, hinein wird dies getan. Wilmer bietet hochinteressante Aussagen zu Leadership und Führungskompetenz; O-Ton Wilmers etwa: «Ich bin überzeugt davon, dass es die Position eines Leiters mit sich bringt, dass man auf ihn eintrommeln darf, dass er auch unberechtigte Vorwürfe aushalten muss.» (71). Neben dieser sehr oft erfahrbaren «Sozialhygiene» geht Wilmer zudem eindrücklich auf die «Einsamkeit» und das «Alleinsein» von Führungspersonen ein. Gewiss, Wilmer bleibt nicht bei diesen drückenden Momenten von Menschenführung stehen, sondern er zeichnet Führung als etwas äusserst Dynamisches und Aufregendes, das auch das Moment des Verrückten umfasst (131–147). Dieser im positiven Sinne kindliche Sinn zeichnet Wilmer aus – es gilt für alle, das Staunen (thaumazein) im Leben nicht zu verlieren.

Etwas irritierte den Autor dieser Zeilen anfänglich, dass Mose quasi als historische Gestalt *tel-quel* gesehen wird, er also vom historisch-kritischen Blick freigespielt wird. Das ist aber der Gesamtanlage des Buches geschuldet und sicherlich stimmig. Dass es also um eine sehr grosse, verdichtete Narration geht, zeigt das Buch eindrücklich dort, wo es sich um den Einbezug von Rezeptionen und Interpretationen aus den drei abrahamitischen Religionen bemüht. Mit sehr viel Liebe zum Detail und zur Sprache wird diese, heute zurecht geforderte, nicht als *political correctness* abzutunende, Weite umgesetzt: Wilmer greift in seinem Duktus auf jüdische, christliche und muslimische Einschätzungen und Exegesen zurück, er bindet diese zusammen und vertieft alles noch in einem menschlich grundlegenden existentiellen Fundament, ohne dass dieses Fundament in Gefahr läuft, eng, festbetoniert und träge zu sein. Was würde wohl der zitierte Gelehrte Raschi zu Wilmers Buch sagen? Den fest in seiner Religion und Kultur verwurzelten Autor P. Wilmer kennzeichnet also insgesamt eine angenehme Weite: Ein jeweils grosser Horizont im Kleinen tut sich auf, Wilmer liebt wie die christlich(-mystische) Tradition das Paradoxon und das Mysterium (vgl. 92/93), er hat auch nicht Antworten auf alle Fragen, wie es das Kapitel III, quasi und buchstäblich «im Angesicht des Todes», klar und deutlich macht. Dazu differenziert Wilmer sauber und präzise, so etwa: «Glauben, das wird klar, ist Erinnerung, aber keine Nostalgie.» (193) Nicht zuletzt plädiert er in all den biografischen Zugängen für ein abstraktes Gottesbild, das letztlich einen stärkeren Link zur Humanität aufweise – spannend für einen Ordensmann aus dem breiten Strom der Herz-Jesu-Frömmigkeit mit ihrer doch auch oft sehr konkreten Symbolik und einem sehr menschlichen Gottesbild.

Kreativ und faszinierend sind, wie anfänglich bereits betont, die autobiografischen Erzählungen Wilmers, die nach und nach in das Buch eingespielt werden. Erstaunlich viel Persönliches wird dabei dargeboten. Der Autor «entblösst» sich ein Stück weit, er zeigt Haut. Das kann nicht nur für den bzw. für die interessant sein, der bzw. die ihn nicht kennt, sondern ist es vor allem auch für denjenigen bzw. für diejenige, der bzw. die schon mit dem Ordensmann zu tun hatte. Die gebotenen Bilder sind authentisch. Biografie und Theologie schliessen sich zwischen den Buchdeckeln nicht nur nicht aus, sondern verschmelzen schier ineinander zu prägnanten Aussagen, «jeder von uns [...] muss zu seinem eigenen Berg Horeb wandern» (86). Der Autor hat mitsamt seinem Koautor – die Zusammenarbeit der beiden wird nicht vollständig geklärt – grosses Talent darin, Ebenen zu verbinden, Zöpfe zu flechten, und dabei die spirituelle Ebene des Lebens in einer christlich-existentiellen Sprache kraftvoll zum Ausdruck zu bringen. Dass das alles weder banal, unpolitisch noch belanglos ist, wird an vielen Stellen deutlich. Ich nehme hier nur eine Stelle heraus: «Die Vorstellung, als Diözesanpfarrer allein oder nur mit einer Haushälterin in einem riesigen Pfarrhaus zu leben, die schreckte mich.» (98). Es ist doch ein gutes Zeichen, wenn Menschen, die in solcher Offenheit und Ehrlichkeit eigene Erfahrungen verdichten, zu Führungskräften ernannt werden. Man darf gespannt sein, welche Akzente der Ordensmann Wilmer als Bischof in seiner neuen Aufgabe zu setzen vermag.

Drei kleinere, vielleicht etwas kritische Lektüreindrücke sollen an dieser Stelle nicht fehlen – Rezensionen dürfen ja keine Lobpreisveranstaltungen sein: Zuerst hätte ich mir nach der Einleitung etwas mehr an Impressionen und Interpretationen von Wilmers Afrikaaufenthalt erwartet, weil diese Reise nach eigenen Angaben ihm Moses doch neu erschloss. Dazu gibt es vielleicht manche Stellen im Buch, die etwas redundant werden, so z.B. S. 109, 121, 122, wo es um Aaron als sprachfähigen, brüderlichen Mose-Ersatz geht. Drittens hätte ich das bestimmt aussagekräftige Lied Reinhard Meys zur «Einsam-

keit» eher paraphrasiert als zur Gänze wiedergegeben, nicht nur weil dadurch der Text im Layout etwas bricht. Das alles aber kann den überaus positiven Gesamteindruck des Bandes nicht nur annähernd schmälern.

Möglich bzw. wahrscheinlich ist, dass das Buch nur eine spezifische Gruppe von Leserinnen und Lesern anzusprechen mag; also eine Gruppe, die einen christlich-kulturellen Hintergrund besitzt, auf der spirituellen Suche ist, und eine gute Bildung aufweist. Aber Wilmer und Biallowons suchen die Weite, und das ist nicht gekünstelt oder stilisiert, sondern echt! Und Bücher gehen ihre eigenen Wege. Es wäre also zu wünschen, dass auch Menschen über den vorher geschilderten Tellerrand zum Buch greifen. Für die verschiedensten, reichhaltigen Impulse in unterschiedlichste Richtungen also, für diesen kräftigen, dichten Haarzopf, der am Ende bleibt, ist den Autoren zu danken. So bleibt am Schluss nur noch, dem Band und insbesondere seiner in ihr verarbeiteten Theologie und Spiritualität der sonnenumflutenden Horizonte (vgl. Titelbild), im Anschluss an den biblischen Mose und seinem «Hunger nach Freiheit», eine weite Verbreitung zu wünschen! Vielleicht auch in der Form von in andere Sprachen übertragenen, etwas gekürzten Varianten. Das wäre erfreulich.

Freiburg/Schweiz

David Neuhold

Daniela Stauffacher, *«In this place we are very far away from God». Raum und Religion im Jungle von Calais*, Zürich, Pano Verlag, 2018, 190 S.

Mit der Räumung und Schliessung durch die französischen Behörden im Oktober 2016 wurde die als «Jungle» (auch «New Jungle» oder «Jungle II») von Calais weltweit bekannt gewordene provisorische Flüchtlingssiedlung nach knapp zwei Jahren Existenz definitiv Geschichte. Das Gebiet «La Lande», wo Tausende von Migranten aus Afrika, dem Nahen Osten und Asien in einfachen Zelten und improvisierten Hütten auf eine Gelegenheit gewartet hatten, um den Ärmelkanal zu über- oder unterqueren und auf diese Weise nach Grossbritannien zu gelangen, ist inzwischen aufwendig renaturiert worden und soll nunmehr Ornithologen und Naturliebhaber anziehen. Allerdings hatte der «Jungle» verschiedene Vorgänger in der Umgebung von Calais – und unzählige Nachfolger überall auf der Welt. Insofern ist das Phänomen solcher Flüchtlingssiedlungen ephemere und permanent zugleich.

In ihrer mehrfach – unter anderem mit dem Fritz-Stolz-Preis der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft – ausgezeichneten Masterarbeit, die nun als Buch vorliegt, will Daniela Stauffacher den bereits wieder verschwundenen Jungle von Calais dokumentieren und damit zur «Sichtbarmachung eines zeitgenössischen Phänomens im Zusammenhang mit illegalisierter Migration in Europa» beitragen (141). Besonderes Augenmerk gilt der Rolle der Religion, genauer: der Frage, inwiefern Religion im Jungle Orientierung für soziales Handeln leistet(e) und das Leben der Bewohner strukturiert(e). Dabei werden materialisierte Formen von Religion, insbesondere religiöse Kultstätten, ebenso wie immaterielle Formen, z.B. sprachliche Äusserungen, in den Blick genommen.

Trotz der pitoyablen Zustände im Jungle lehnt die Autorin eine Viktimisierung der Bewohnerinnen und Bewohner ab. Vielmehr unterstreicht sie deren Handlungsfähigkeit (Agency) und verweist in diesem Zusammenhang auf die mit Hilfe von NGOs aufgebaute, beachtliche Infrastruktur mit Moscheen, Kirchen, Schulen, Restaurants, Läden, Coiffeursalons und vielem mehr. Organisiert wie eine kleine Stadt, sei der Jungle keineswegs

ein «Nicht-Ort» (Marc Augé) gewesen und auch kein idealtypisches «Lager», in dem das «nackte Leben» (Giorgio Agamben) zutage tritt (13). Das Stadtbild und die Demographie veränderten sich freilich laufend, waren die Bewohner doch allein deshalb «gekommen, um zu gehen» (104, Bildlegende).

Stauffacher legt eine religionswissenschaftlich motivierte, sozialwissenschaftlich inspirierte Ethnographie des Jungle vor, die auf drei Sequenzen Feldforschung im Zeitraum von Januar bis April 2016 basiert. Der Zugang zum Feld erfolgte über eine NGO und anschliessend nach dem Schneeballprinzip, wobei ihr als Frau explizit religiöse Räume nur bedingt offen standen und ihr als Aussenstehende das staatlich bereitgestellte Containerdorf «Centre d'Accueil Provisoire» gänzlich verschlossen blieb. Die Bewohner jenes Teils des Jungle, in dem sich die Autorin mehr oder weniger frei bewegen konnte, waren «allesamt nichteuropäische Männer» (23), während die Frauen und Kinder in einem separaten, geschlossenen Teil, dem «Centre Jules Ferry», lebten. Die Voraussetzungen für eine teilnehmende Beobachtung waren also alles andere als optimal, und die in vielerlei Hinsicht widrigen Umstände brachten die Forscherin gelegentlich in heikle Situationen.

Im Anschluss an Vorwort und Einleitung gliedert sich das Buch in die drei Teile «Methodisches», «Empirisches» und «Analytisches», gefolgt vom Literatur- und Quellenverzeichnis sowie einem Appendix, der ausführliche «Feldberichte» mit Zusammenfassungen und Abschriften der geführten informellen Gespräche enthält (156–190). Nicht im Buch abgedruckt sind hingegen die Transkripte der vier Interviews. Der Textteil ist mit 32 Farbfotos der Autorin illustriert, leider jeweils ohne Angabe des Aufnahmedatums. In theoretischer Hinsicht stützt sich Stauffacher auf einschlägige sozialwissenschaftliche Autorinnen und Autoren wie Émile Durkheim, Pierre Bourdieu, Judith Butler und Martina Löw und macht deren Ansätze meist gekonnt für ihre eigene Analyse fruchtbar. Gleichzeitig merkt man dem Buch seinen Entstehungskontext als wissenschaftliche Qualifikationsarbeit stellenweise deutlich an. Eine stärkere redaktionelle Bearbeitung vor der Veröffentlichung und ein professionelles Korrektorat hätten dem Buch gut getan.

Die Stärke von Stauffachers Studie liegt in der aufmerksamen und detailreichen Beschreibung des «Empirischen» im mittleren, mit 75 Seiten umfangreichsten Teil des Buches. Hier schildert die Autorin Begegnungen und Gespräche mit ihren Informanten, beschreibt die vorgefundene Infrastruktur und beobachtet die soziale Interaktion zwischen den Bewohnern des Jungle. Schlüsselpersonen sind Salomon, der Community-Leader der Äthiopier und Church-Manager der koptischen Kirche, Teferi, ein in Grossbritannien ansässiger Theologe, der die als «Presbyterian» angeschriebene, von Stauffacher jedoch als evangelikal identifizierte Kirche betreute, und verschiedene Angehörige der Familie Qabbani, die die Autorin in die syrisch-muslimische Community einführten. Dabei gelingt es Stauffacher einerseits, die Missionsaktivitäten evangelikaler Kreise (u.a. der «Miracle Street» von Steve Lee) nachzuzeichnen, und andererseits, die spirituelle Not muslimischer Jungle-Bewohner einzufangen, die die hygienischen und psychischen Reinigungsgebote vor einem Moscheebesuch nicht erfüllen konnten und deshalb jeglicher religiöser Praxis entsagten. Darauf bezieht sich auch das englischsprachige Zitat im Buchtitel.

Nun ist Stauffacher weder die Einzige noch die Erste, die sich mit dem Jungle auseinandersetzt. Wie sie selbst schreibt, schien der Jungle für Journalisten, Wissenschaftlerinnen und Aktivisten jeglicher Couleur zeitweise «eine Art Ausflugsziel geworden zu sein» (175). In Medienberichten, die vor und während Stauffachers Feldforschungsaufenthalten publiziert wurden – etwa die dokumentarischen Arbeiten des französischen Architekten Cyrille Hanappe oder Beiträge im Westschweizer Radio RTS –, kamen durchaus auch re-

ligiöse Aspekte zur Sprache, die von Stauffacher aber bedauerlicherweise nicht rezipiert werden. Generell ist ihre Quellenbasis dünn; fast scheint es, als referiere die Autorin lieber eigenes statt fremdes Material, obwohl letzteres ihre Darstellung und Analyse zweifellos bereichert hätte.

Bern

David Zimmer