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: 113 (2019)

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: 09.09.2025

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

I. Antike
Materialität und Transfer von Kulten und religiösen Praktiken

Takayoshi M. Oshima, *Teaching Morality in Antiquity, Wisdom Texts, Oral Traditons, and Images* (Orientalische Religionen in der Antike 29), Tübingen, Mohr Siebeck 2018, 304 S.

Die Publikation nimmt die Beiträge zum Workshop «Teaching Morality in Antiquity: Wisdom Texts, Oral Traditions, and Images» auf, der vom 29. 11–1. 12. 2016 in Leipzig veranstaltet wurde. Der Band setzt sich mit biblischen, mesopotamischen, ägyptischen und levantinischen Weisheitstexten und -konzepten auseinander.

J. Dietrich führt in die Weisheit antiker Kulturen ein. Der innerfamiliäre Faktor der Erziehung in Privathäusern stellt ein wichtiges soziales Kriterium antiker Weisheit dar (3). Die Weisheitstradition war eng mit dem Königshof verbunden (4). Die Kanonbildung der antiken Weisheitstradition erlangte große Bedeutung (5). Die Weisheit ging mit dem Wissen um die Weltordnung einher (10). Die Anfänge des theoretisch-kritischen Denkens reichen bereits in den antiken Nahen Osten zurück (13).

J. Assmann hebt Tugenden und Pflichten nach altägyptischen Morallehren hervor. Das Maatkonzept ist als normative und performative Kategorie mit imperativischen Eigenschaften zu bestimmen (19). Das maatgerechte Tun und Reden ist als Aspekt gemeinschaftsfördenden Verhaltens zu sehen (19). Die Lüge kann als Inbegriff sprachlicher und die Habgier als Inbegriff handelnder Unsolidarität gelten (19). Die ägyptischen Morallehren zielten auf die Sicherung der Fortdauer des Verstorbenen im sozialen Gedächtnis der Nachwelt ab (22).

Y. Cohen geht den Hintergründen für das Kopieren, Studium und Sammeln von keilschriftlicher Weisheitsliteratur nach. Die Überlieferungsgeschichte der sumerischen Sprichwortsammlung zieht sich von der altbabylonischen Zeit bis ins 1. Jhdt. v. Chr. hin (42). Der «Sitz im Leben» des altorientalischen Sprichwortwesens ist im Schulkontext zu finden (42–43). Die Serie ÉS.GÀR/iškar Sidu deutet auf die Zusammengehörigkeit der mesopotamischen Weisheitstexte und Sprichwörter hin (53).

A. Lenzi widmet sich den «Counsels of Wisdom» im Mesopotamien des 1. Jtsd. v. Chr. Der Textadressat stammt wohl aus den Schülerkreisen, während der einzige Sprecher der Lehrer sein dürfte (63). Der Text baut u. a. auf dem do-ut-des-Prinzip auf (66).

H. Niehr befasst sich mit Weisheit in ugaritischen Königsepen. Das Kirta-Epos weist bei Kinderlosigkeit des Protagonisten und Erhöhung des Gerechten durch die Götter eine Parallele zum hethitischen Appu-Märchen auf (72). Die Gastmahlepisode im Kirta-Epos greift auf ein Motiv aus dem um 1300 v. Chr. in Ugarit entstandenen Weisheitstext «Der leidende Gerechte» (RS 25460) zurück (73). Der erste weisheitliche Zug im Aqhatu-Epos manifestiert sich in der Inszenierung des Königs Dan'ilu als Lehrer und Erzieher seines Sohnes Aqhatu (78). Die magisch-mantische Weisheit spielt im Aqhatu-Epos eine große Rolle (78).

N. Ayali-Darchan deckt westasiatische Vorläufer für den demotischen Weisheitsspruch Kha-sheshonqy 13: 17 auf. Die dortige Warnung vor dem Geheimnisverrat an die Ehefrau ist über den Ahikar bis zur babylonischen Weisheitslehre «Šima milka» aus dem 2. Jtsd. v. Chr. zurückzuverfolgen (99–100).

D. Bodi klärt über Tiersprichwörter bei Ahikar und Äsop in Bezug auf menschliches Verhalten auf. In Ahikar 92 wird der räuberische Charakter der menschlichen Beziehung mit einem Löwen auf der Jagd verglichen (107). Im Unterschied zu Ahikar 92 betont die Äsop-

fabel vom Hirschen und Löwen mehr den Galgenhumor, was nicht gegen eine Abhängigkeit sprechen muss (109). Die Arbeitsmüdigkeit des Esels in Ahikar 93 und dessen löwenhaftes Verhalten spielen vielleicht auf die Verweigerung eigener Aufgaben in der menschlichen Gesellschaft an.

E. Jiménez untersucht parodistische Tendenzen der Theodizee in der babylonischen Literatur. Die Homogenität der Schrift drückt sich in häufigen Parallelismi membrorum und vier Versfüßen in fast jeder Zeile aus (124). Die vielen seltenen und ungewöhnlichen Wörter zogen einen antiken Kommentar des Werkes nach sich (125). Die parodistischen Zitate aus der Theodizee tauchen u. a. in den Streitgesprächen auf (128–129). E. L. Greenstein befasst sich mit Sprichwörtern im Hiobuch. Das klarste Beispiel für den Sprichtwortgebrauch bei Hiob ist in 18: 5–6 zu beobachten (139).

D. S. Hernández begibt sich an bildhafte Ausdrücke des moralischen Urteils in der nahöstlichen Literatur heran. Der Rat zur Orientierung an antiker Weisheit wird Hiob 8: 8–10; 15: 10; 15: 17–19 und 20: 4–5 erteilt (151). Das gleiche Motiv kehrt in der sumerischen «Lehre des Šuruppak (1–6)» wieder (152). Die Stelle Hiob 20: 10 steht in der Rückwirkung unmoralischen Handelns auf die nächste Generation der ägyptischen «Lehre des Amenemope 8, 7–8» nahe (158). Die sog. Parallele zwischen Hiob 20: 18 und Amenemope 9, 16–10, 5 beim Verschlucken und Erbrechen des illegitimen Reichtums (159) gibt der ägyptische Text nicht her.

L. Schwienhorst-Schönberger fragt nach der bewusstseingesteuerten Problemlösung im Hiobbuch. Im Endtext ist zwischen «äußerer» Lösung mit der Wiederherstellung und «innerer» Lösung mit der Versöhnung des Protagonisten zu differenzieren (165). Die Illokution und Lokution in den Götterreden stehen gleichberechtigt nebeneinander (166). Das Hiobbuch ist als Plädoyer für die Anerkennung nichtpropositionalen Wissens zu verstehen (166). Das Theodizeeproblem hängt mit der mangelnden Einsicht/dem getrübten Bewusstsein des Protagonisten zusammen (167).

A. von Lieven wendet sich dem Theodizeeproblem im Alten Ägypten zu. Die religiösen Themen treten in ägyptischen Weisheitstexten erstmals in der «Lehre des Ani» aus dem Neuen Reich hervor (175). Die bedeutendste nichtweisheitliche Quelle zum Theodizeeproblem stellt Sargtextspruch 1130 dar (176).

Th. Krüger führt über Moral und Religion in babylonischen Gedichten zum «Gerechten Leidenden» aus. Der Text «Ludlul Bēl Nēmeqi» fordert göttlichen Lohn für gutes menschliches Verhalten ein (183). Das Leiden des Protagonisten wird dort als Folge seines unwissentlichen schlechten Agierens aufgefasst (184). Die «Babylonische Theodizee» setzt die Mitverantwortung der Götter für menschliches Fehlverhalten voraus (186).

T. M. Oshima interpretiert den Nutzen des Bösewichtes in mesopotamischen Weisheitstexten. In Mesopotamien tritt erstmals der Tun-Ergehen-Zusammenhang auf (190). Die «Lehre des Šurrupak, 140–142» misst Gebeten große Bedeutung für das eigene Wohlbefinden bei (195). Die positiven Konsequenzen der Erfüllung religiöser Pflichten werden am deutlichsten in der «Lehre des Ur-Ninurta 19–37» beschrieben (196). Der «Freund» in der «Theodizee» ist als Personifikation traditioneller Weisheit und Sympathieträger des Autors zu deuten (207). Das Wohlergehen des Gottlosen kann laut Textaussage auf keine lange Dauer hoffen (208).

I. Cornelius wertet die Hammurapistele aus. Der Sonnengott im Bildfeld hält u. a. eine Messschnur in der Hand (223), während der König seine Hand in einem Gebetsgestus erhebt (224). J. E. Filitz analysiert Details des mesopotamischen Rituals. Der ostentative Charakter der babylonischen Akitu-Prozession wird zur Sprache gebracht (241–242). Y. Feder folgt der Spur der Vergeltung und des Fundamentes der moralischen Ordnung im antiken Nahen Osten. Die Kompositionen Šurpu und Dinger šà.dab5.ba-Anrufungen stellen eine Verbindung zwischen Krankheit und Sünde her (257). K. Prochownik nähert sich der mesopotamischen

Moraltheologie an. Der Zusammenhang zwischen übernatürlichen Kräften und sozialen Normen reicht in Mesopotamien bis ins frühe 3. Jtsd. v. Chr. zurück (272). Der Nexus zwischen irdischem Leid und Strafe der Götter lässt sich seit dem 2. Jtsd. v. Chr. finden (274).

Der Gesamteindruck des Buches darf als überzeugend gelten. Die Interpretationen sind im Großen und Ganzen gut nachvollziehbar. In wenigen Fällen gewinnt die subjektive Meinung der Autoren zu sehr die Oberhand.

Bonn Stefan Bojowald

Foy Scalf (ed.), *Book of the Dead, Becoming God in Ancient Egypt, with new object photography by Kevin Bryce Lowry* (Oriental Institute Museum Publications 39), Chicago, Oriental Institute Museum, 2017, 374 S.

Die Rezension blickt auf die Publikation zum altägyptischen Totenbuch, die als Begleitband zu einer Ausstellung in Chicago erschienen ist. Das zur ägyptischen Jenseitsliteratur gehörige Totenbuch sollte dem Verstorbenen ab dem Neuen Reich die nachtodliche Existenz sichern. Das Buch spricht Experten und Laien gleichermaßen an. Der Inhalt richtet sich nach folgendem Schema:

In der Einleitung gibt der Herausgeber erste Hinweise zum Totenbuch. Die Totenbuchmanuskripte setzen sich jedes für sich aus mehreren Sprüchen unterschiedlicher Herkunft zusammen (12). Die Reihenfolge der Sprüche kann von Handschrift zu Handschrift variieren (12). Die Sprüche werden z. T. von farbigen Vignetten begleitet (12). Die moderne Zählung der Sprüche geht auf die Vorgaben von R. Lepsius aus dem Jahr 1842 zurück (12).

Teil I. ist mit dem programmatischen Titel «Geburt des Totenbuches» überschrieben: F. Scalf ordnet in 1 das Totenbuch genauer ein. Die Höhe der Totenbuchpapyri konnte zwischen 30 und 50 cm betragen (22). Der ägyptische Orginaltitel der Komposition lautet «Buch des Herausgehens am Tage» oder «Sprüche für das Herausgehen am Tage», was auf das Verlassen des Grabes durch die Seele des Verstorbenen Bezug nimmt (23). P. F. Dorman geht in 2 dem Ursprung und der frühen Entwicklung des Totenbuches nach. Die Vorläufer des späteren Totenbuches sind in den Pyramidentexten/Altes Reich und Sargtexten/ Mittleres Reich zu finden (29–30). Das Alter der Pyramidentexte muss mindestens bis König Sahure vordatiert werden (32). Die Anfänge des Totenbuches reichen bis in die 13. Dyn. zurück (34). Die früheste Fassung einer kodifizierten Anordnung der Sprüche taucht auf dem Sarg der Königin Mentuhotep vom Ende 13./Anfang 16. Dynastie auf (34). Die Provenienz der frühen Totenbücher deutet auf die Gegend von Theben hin (38). E. Cole studiert in 3 die Sprache und Schrift des Totenbuches. Die Totenbücher greifen auf das Medium der Kursivhieroglyphen, Hieroglyphen oder das Hieratische zurück (44). In der Römerzeit wurde eines der letzten Totenbücher in demotischer Schrift und Sprache verfasst (44). Die Mehrheit der Totenbücher hat sich des klassischen Mittelägyptisch bedient (45). I. Munro hebt in 4 die Bedeutung der Vignetten hervor. Die Vignetten treten bereits auf frühen Totenbuchmanuskripten zumeist aus Leinen auf (49). Die Kleidung der Personen in den Vignetten kann bei der Datierung der Handschriften helfen (53).

Teil II. führt in Herstellung und Gebrauch des Totenbuches ein: H. Kockelmann zeichnet in 5 die Schritte bei der Herstellung des Totenbuches nach. Das typische Layout der hieroglyphischen Totenbücher mit Randlinien, vertikalen Textkolumnen und Vignettenfeldern wurde in der 18. Dynastie entwickelt (68). Die retrograde Schriftrichtung kommt als weit verbreitetes Phänomen der Totenbücher aus Neuem Reich und Ptolemäerzeit vor (69). Die Zentren der Totenbuchproduktion haben sich auf Memphis, Theben und Achmim konzentriert (71).

Y. Barbash spürt in 6 dem rituellen Kontext des Totenbuches nach. Die Sprüche nehmen auf Rituale vor dem Begräbnis wie die Stundenwachen in der Balsamierungshalle Bezug (76). In gleicher Weise betreffen sie Rituale während der Bestattung wie den Leichenzug oder die Mundöffnungszeremonie (77). Der Sitz im Leben der Sprüche besteht z. T. in Tempelliturgien, die erst später funerär adaptiert wurden (81). M. Mosher Jr. verfolgt in 7 die Übermittlung der funerären Literatur von der Saiten- bis Ptolemäerzeit. Die Zahl der Sprüche pendelt sich zwischen der Saiten- und Ptolemäerzeit auf 165 ein (85). In Theben lassen sich am Beginn der Ptolemäerzeit vier aktive Totenbuchateliers ausmachen, die jeweils eigene Traditionen begründet haben (88).

I. Régen befasst sich in 8 mit der Archäologie des Totenbuchs. In reicheren Bevölkerungsschichten wurden für die Schreibunterlage beständigere Materialien als Papyrus und Leinen wie Leder oder Hartgestein gewählt (99). Die textliche Nachricht von der Beimischung von Räucherwerk in die «Magischen Ziegel» wird archäologisch bestätigt (105)

Teil III. handelt von Magie und Theologie des Totenbuches: R. Ritner nimmt in 9 zur Vergöttlichung des Toten Stellung. Die Identifikation des Verstorbenen mit göttlichen Mächten kehrt im Totenbuch in über der Hälfte der Sprüche wieder (110). A. Kucharek weiht in 10 in die Osirismysterien ein. Der früheste Nachweis für Osiris lässt sich in die 5. Dynastie datieren (117). Die ursprüngliche Funktion des Gottes hing mit der königlichen Totenreligion zusammen (118). Die umfassendste ägyptische Präsentation des Osirismythos begegnet auf einer Stele aus der 18. Dynastie, die heute im Louvre aufbewahrt wird (118). Das Khoiak-Fest ragt als wichtigstes Osirismysterium heraus (120). R. Lucarelli ergründet in 11 die Götter, Geister und Dämonen im Totenbuch. Die Himmelsgöttin Nut hatte für den persönlichen Schutz des Verstorbenen zu sorgen (129). Die funärere Bedeutung der Göttin Hathor wuchs ab dem Neuen Reich an (130).

Teil IV. betrachtet Ende und Wiederentdeckung des Totenbuches: F. Scalf untersucht in 12 den Ausklang des Totenbuches. Die letzten bezeugten Totenbuchsprüche stammen aus dem 1.–2. Jhdt. n. Chr. (139). Der frühe Höhepunkt des Totenbuches hat in der 19./20. Dynastie gelegen (139). Die Standardisierung der Sprüche fing bereits in der Kuschitenzeit an (140). Das Totenbuch wurde ab dem späten 4. Jhdt. v. Chr. allmählich durch die «Bücher vom Atmen» ersetzt (141). B. Lüscher widmet sich in 13 der neuzeitlichen Wiederentdeckung des Totenbuches. Die Verbindung zwischen dem Ägyptischen und Koptischen wurde bereits im 17. Jhdt. von Athanasius Kircher richtig erkannt (150). Der ptolemäische Papyrus Cadet lag der ersten Faksimileausgabe eines kompletten Totenbuches aus dem Jahr 1805 zugrunde (153). St. Vinson beschäftigt sich in 14 mit dem Nachleben des Totenbuches. Die Komposition hat in Horrorfilmen des späten 19./frühen 20. Jhdt. eine zweifelhafte Rolle gespielt (169).

Teil V steuert den eigentlichen Katalog bei: In der Ausstellung wurden menschliche Überreste (173–175), Leinenbinden (176–182), Herzskarabäen (183–190), Sarkophage und Särge (191–200), Papyri (201–310), Magische Ziegel (311–318), funeräre Figuren (319–323), Stelen (324–329), Grabreliefs (330–334), Götterstatuen (335–350) und Schreibutensilien (351–355) gezeigt. Die großformatigen Farbaufnahmen der Totenbuchpapyri können als echtes Prunkstück des Bandes gelten.

Die abschließende Bewertung kann durchaus wohlwollend erfolgen. Das Buch kommt seiner Aufgabe durchaus nach. Der Leser kann sich einen guten Einblick in die Zusammenhänge rund um das Totenbuch verschaffen.

Bonn Stefan Bojowald

Daniela C. Luft, *Osiris-Hymnen, Wechselnde Materialisierungen und Kontexte, Untersuchungen anhand der Texte «C 30»/Tb 181, Tb 183, «BM 447»/Tb 128 und der «Athribis»-Hymne* (ORA 30), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, 1044 S.

Die hier zu besprechende Publikation legt die überarbeitete Fassung der 2011 von der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommenen Dissertation der Autorin vor. Das Thema bilden vier ausgewählte ägyptische Osirishymnen, die auf eine zeitlich und örtlich zahlreiche Belegung verweisen können. Der Inhalt des Buches kann folgendermaßen porträtiert werden:

In der Einleitung wird zunächst das Wesen des Totengottes Osiris erhellt. Der mythische Präzedenzfall des heimtückisch ermordeten und dann wieder auferstandenen Gottes lieferte bereits im Alten Reich den Prototyp für das Konzept des verstorbenen Königs, das spätestens ab dem Mittleren Reich auf den privaten Bereich verallgemeinert wurde (1). Der Kontext und die Verwendung von Texten werden anschließend groß und breit diskutiert (5–13), wobei die Ausführungen an einer gewissen Langatmigkeit leiden. Die für die Untersuchung herangezogenen Texte werden als nächstes bekannt gegeben. Die Hymne «C 30» dient als erstes Beispiel, die im Neuen Reich z. T. in TB 181 aufging (13). Die beiden Hymnen «BM 447»/Tb 128 firmieren als zweites Beispiel (13). Das dritte Beispiel besteht aus Tb 183, wobei die Formulierung, dass «sich bei Tb 183 eine Einzelhymne finden lässt, die in textgeschichtlicher Beziehung zu Tb 183 stehen muss» (13) nicht besonders glücklich wirkt. Das vierte Beispiel wird durch die sog. «Athribis»-Hymne repräsentiert (13).

In 2 wird zur Textgeschichte Stellung genommen. Die Osiris-Hymne des Clusters «C 30»/Tb 181 taucht erstmals im späten Mittleren Reich auf, wo sie der häufigste Vertreter dieser Art ist (35–36). Die von der Vorlage δ abhängigen Textzeugen der C 30-Variante schließen stBrüssel E 5300, staPtahmes und stLeiden no 50 aus dem Neuen Reich und später ein (39). Der Textzeuge staPtahmes ist an der Auslassung von einzelnen oder mehreren Zeilen zu erkennen, was jedoch stemmatisch nicht relevant ist (42). Die Fassung stNeferhotep A und B weicht am stärksten von der Tradition des Hymnentextes «C 30» ab (43). Die zur Vorlage γ gehörigen Textzeugen stLondon BM 218 und stOxford QC 1109 weisen die größte Nähe zueinander auf (45). Die Hauptlesung «C 30» setzt sich aus den Zeugen stHannover 1976.80a, staBerlin no 2294, stLouvre no 88 und stKairo CG 20498 zusammen (48). Die namengebende Stele Louvre C 30 hängt offenbar über eine Vorlage ζ sekundär von der Hauptlesung ab (50). Die Tb 181-Zeugen bauen auf einer gemeinsamen Vorlage θ für den «C 30»-Text auf (53–54). Die von der Vorlage λ bzw. λ1-λ3 abhängigen Tb 181-Zeugen können einer Lokaltradition aus Deir el-Medineh zugeordnet werden (67). Die Bezeugungen von Tb 181 zeichnen sich durch eine große Homogenität aus (74). Der als Tb 183 gezählte Text existiert offenbar nur in den Zeugen pHunefer, pGreenfield, gStockholm, TT 406 (1) re. und Osireion, wobei die Fassung TT 406 (1) re. durch einen besonders geringen Textumfang charakterisiert ist (78). Die drei verfügbaren Tb 183-Textzeugen gehen offenbar auf einen gemeinsamen «Urtext» zurück (85). Die Hymne BM 447 ist bislang in drei Textzeugen nachweisbar, die später in Tb 128 aufgenommen wurden (87). Die «Athribis»-Hymne kann als einzige aus dem Tempelkontext stammende Osiris-Hymne aufgefasst werden (91).

In 3 werden die Struktur und Form der Hymnen behandelt. Die C 30-Hymne lehnt sich mit der Dreiteilung «Überschrift – Verehrungstext – Schlussgebet» an das diesbezügliche Standardschema an (101). Der Totenbuchspruch 181 zeigt einen sehr komplexen Aufbau, der auf vier durch Titel und Sprechanweisung eingerahmte Einzelhymnen zurückgreift (112). Der Totenbuchspruch 183 kann als Komposit-Text aus mehreren Elementen bestimmt werden

(155). Die Hymne «BM 447»/Tb 28 hält mit Anrufungen und Beschreibung der Taten anderer Götter das Standardschema einer Hymne ein, geht dann aber zu einer litaneihaften Form über (162). Der Kern der Athribis-Hymne ist als hymnische Anrufung des Osiris mit der Beschreibung dessen Wesens durch Epitheta und partizipiale Zusätze zu beurteilen (194).

In 4 wird der Inhalt der Texte näher analysiert. Die kulttopographische Herrschaftsausübung des Osiris besitzt in C 30 einen hohen Stellenwert (202). In Tb 181 werden u. a. die Epiphanie des Osiris (219), die nächtliche Vereinigung von Re und Osiris (220) und die körperliche Restitution des Osiris (222) thematisiert. In Tb 183 werden u. a. die positiven Taten des Thot für Osiris (241), Epiphanie des Osiris (241), Aufnahme des Sprechers in den Kreis der Götter (242) und das Prinzip der Maat (242) zur Sprache gebracht. In «BM 447»/Tb 128 werden die Epiphanie des Osiris (256) und dessen Herrschaft (256) ausgebreitet. In der Athribis-Hymne werden die Herrschaft des Osiris (266) und dessen Eigenschaft als Verursacher der Nilflut (266) besonders gewürdigt.

In 5 werden Kontext und Funktion in den Mittelpunkt gestellt. Die C 30-Hymne wurde vielleicht bei einer Osirisprozession den Hörern vorgetragen (279). Die Hauptfunktion hat im Gebrauch als Ritualbegleittext bei kultischem Geschehen bestanden (281). In Tb 183 kommt der Totengerichtsthematik und Zusammenhängen um den Gott Thot zentrale Bedeutung zu (299). Der Sitz im Leben von «BM 447»/Tb 128 ist im Kultgeschehen mit entsprechenden Opfern und Festen zu suchen (338). Der Inhalt der Athribis-Hymne zielt auf die Herrschaft des Osiris und dessen Wohltaten für den König ab (342).

In 6 wird die Zusammenfassung der Ergebnisse geboten.

In 7 wird die Zugehörigkeit der vier untersuchten Texte zur literarischen Gattung der Hymnen nachgeprüft. Das behandelte Material sticht durch die Themenfelder «Herrschaft» und «Todesüberwindung» des Osiris hervor (376). Die Hymnen ließen sich ausnahmslos sowohl in kultischem als auch funerärem Bereich verwenden (383).

In 8 werden Anhänge mit Literaturverzeichnis (403–424), Abbildungen (426–431), Textzeugenverzeichnis (432–492), Textedition (494–625), hieroglyphische Synopse (626–1036), Quellenverzeichnis (1037–1041) und Sachregister (1042–1044) hinzugefügt. Die Textedition wird in Transkription, Übersetzung und kritischem Apparat mit den abweichenden Lesarten angefertigt.

Die folgenden Punkte mögen nicht ganz nutzlos erscheinen:

553: Die Übersetzung von «*iś rf śʿr=ṯn św r iʿ pwii štꜣ imn*» ist in «Nun, möget ihr ihn doch hinaufsteigen lassen zu diesem geheimen und verborgenen Grabbau» zu korrigieren!

557: Die Übersetzung von «*iw ḥr=f m bik*» sollte wohl wirklich besser «indem sein Gesicht das eines Falken ist» lauten!

615: Die Übersetzung von «*pḫr.n=f tꜣ.wi m ʿ.wi=f*» ist in «nachdem er die beiden Länder mit seinen Armen umfasst hat» zu ändern!

Der Rezensent entschließt sich schlussendlich zu einem überwiegend positiven Fazit. Die Überlegungen der Autorin können zum größten Teil als plausibel gelten. Die Übersetzung ist bis auf die genannten kleineren Abzüge in einem tadellosen Zustand. Die Synopse ist ordentlich gemacht. In wenigen Fällen fallen Redundanzen an, was z. B. die doppelt betonte Möglichkeit zur Gewinnung der Textgeschichte der Hymnen und der Rolle des Überlieferungszufalls betrifft (14). Die Lektüre der Einführung wird durch den sperrigen Schreibstil nicht gerade erleichtert.

Bonn Stefan Bojowald

Marlen Bunzel, *Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch* (Herders Biblische Studien 89), Freiburg i. Br., Herder, 2018, 348 S.

Seit den 1990-er Jahren kam es in den Sozial- und Kulturwissenschaften zu einer verschiedentlich als «Spatial Turn» bezeichneten Neuorientierung an den Kategorien des Raums (anstelle derjenigen der Zeit). Zu den Vordenkern dieser Neuorientierung gehört (in Weiterführung phänomenologischer Ansätze) etwa Michel Foucault (1926–1984). Für ihn ist unsere Gegenwart das «Zeitalter des Raumes» (M. Foucault, Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 931), «das nicht länger in Kategorien der Geschichte, der Entwicklung, der Krise und des Stillstands, sondern in Kategorien der Gleichzeitigkeit, des Nebeneinanders, des Nahen und Fernen denkt» (M. Schroer, Art. «Spatial Turn», in: S. Günzel (Hg.), Lexikon der Raumphilosophie, Darmstadt 2012, 380).

Das hermeneutische Instrumentarium der Raumphilosophie wendet Marlen Bunzel in ihrer 2017/18 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt als Dissertation angenommenen Studie auf das Ijob-Buch an, um es für die Exegese dieser zentralen alttestamentlichen Weisheitsschrift fruchtbar zu machen.

Nach einer Einführung in «hermeneutische, methodische und inhaltliche Grundlagen» (17–36) skizziert die Vf. darauf aufbauend die Raumvorstellungen im Alten Testament beispielhaft an der auch im Ijob-Buch begegnenden (oft metaphorischen) Rede vom «Todesraum» (40–49) und vom «Körperraum» (49–55). Beide Raumkonzepte enthalten auch einen relationalen Aspekt von (verwehrter oder ermöglichter) Interaktion und Beziehung und stehen so im Zusammenhang der metaphorischen Konstruktion von «Beziehungsräumen» (56–62). Die Analyse derartiger «Beziehungsraumbilder» im Prolog, den Ijob-Reden und den Gottesreden und die Nachzeichnung des Prozesses, der sich in ihrem Wandel, der «Dynamik des Raumaufbaus und des Raumabbaus» (309), niederschlägt, ist das zentrale Anliegen der Studie.

Den programmatischen Erläuterungen zur dabei angewandten Methodik (62–70) zufolge wird «ein synchrones und rezeptionsästhetisches Textverständnis» (62) zugrunde gelegt: Synchron, weil der Ijob des Prosarahmens und der Dichtung «als ein und dieselbe Gestalt verstanden» (62) wird, d. h. Spannungen nicht literarkritisch aufgelöst, sondern inhaltlich als Entwicklungsgeschehen gedeutet werden. Rezeptionsästhetisch, insofern die raumbezogenen Angaben, die einen textlichen «literarischen Raum» konstituieren, von den Rezipienten in einer «topologischen Lektüre» als «imaginärer Raum» zu rekonstruieren sind (vgl. 64–65). Herangezogen werden dabei nur die Textstellen, die die Gottesbeziehung Ijobs raumkonnotiert beschreiben und dabei eine dreidimensionale Raumvorstellung erzeugen oder deren Beschränkungen fiktiv überschreiten.

Die detailliert ausgeführte Analyse des literarischen Beziehungsraums von Ijob und Gott (81–302) konzentriert sich auf zwei «Kernraumbilder»: Einerseits die in der Klage Ijobs als feindselig und bedrängend wahrgenommene Nähe Gottes, andererseits die Hoffnung auf Befreiung aus dieser Einengung und auf die Erneuerung einer heilsamen Gottesnähe (69).

Ausgangspunkt dieser Analyse, deren Tenor hier angedeutet sein soll, ist die Darstellung der ursprünglichen Gottesbeziehung Ijobs im Prolog: Im geschützten Segensraum, in dem Ijob lebt, herrscht ein Engeverhältnis zu Gott, das aber mit einer unfreien Abhängigkeitsbeziehung einhergeht und dadurch zugleich Distanz bedeutet. Diese Distanz hebt Gott auf das Drängen Satans hin auf und wandelt sie in eine zerstörerische Nähe, freilich ohne dabei die Beziehung zu Ijob aufzugeben (81–95). Dieser Umbruch des Beziehungsraums löst die Klagen Ijobs im Dialogteil aus, nachdem sich diese Klage im Monolog von Kap. 3 zuerst als verzweifelter Wunsch nach der Auslöschung seiner Existenz und damit nach dem Ende

seiner Gottesbeziehung, wenigstens nach größtmöglicher Distanz im Totenreich als dem Ort der Gottesferne artikuliert hat (95–113).

Die Ijob-Reden des ersten Redegangs in Kap. 6–7; 9–10; 12–14 sind geprägt vom Widerspruch zwischen dem Wunsch nach Befreiung von der einengenden Nähe Gottes und dem Leiden an seiner unerreichbaren Ferne angesichts der auf ihn gesetzten Heilshoffnungen (113–187).

Diese Gleichzeitigkeit von guter und zerstörerischer Wirklichkeit Gottes prägt auch die Ijob-Reden des zweiten Redegangs in Kap. 16–17; 19; 21. Die Raumbilder treten hier zurück, doch wo sie vorkommen, stellen sie «pointierte Zuspitzungen» (305) der widersprüchlichen Wahrnehmung Gottes dar, am deutlichsten im Gegenüber von äußerster Klage in 16,7–14; 19,6–8.22; 19,9–13a.21b und imaginierten Momenten der Gottesnähe, nämlich der anfanghaften neuerlichen Hinwendung zu Gott in 16,18–22, die im Appell gegen Gott an Gott als Ijobs Erlöser in 19,25–27 gipfelt (188–231).

Der «Wiederaufbau des Beziehungsraums» beginnt so mit dem Zurücktreten von Klage und Ich-Fixiertheit Ijobs und seiner Bereitschaft, Gott Raum zu gewähren (vgl. 306). Im dritten Redegang mit den Ijob-Reden Kap. 23–24; 26; 27–28 findet er zu einer Akzeptanz sowohl der Größe als auch der Ferne Gottes und damit zu seiner eigenen «Dezentrierung». Die Aufforderung zum Nähe-Distanz-Verhältnis der «Gottesfurcht» als der allein angemessenen Haltung des Menschen vor Gott in 28,28 ist die Synthese dieser jetzt errungenen Einsicht (231–258).

Den Monolog Kap. 29–31 versteht die Vf. als Zusammenfassung des Lebenswegs Ijobs: Rückblick auf den ursprünglichen Segensraum (Kap. 29), Durchquerung des Fluchraums (Kap. 30), Hinwendung zu Gott und Aufforderung an ihn zur Antwort (Kap. 31) (258–277). Diese dann tatsächlich ergehende Antwort in den Gottesreden in 38,1–41,26 schließen den Beziehungsraum, indem JHWH Ijob in das Gesamt des Kosmos einweist und so weiter aus seiner Ich-Zentriertheit herausführt. Der Höhepunkt des Buchs ist in 42,1–6 mit der Gottesschau Ijobs als dem Ergebnis seines Ringens erreicht (277–293).

Abschließend präsentiert der Epilog die Gottesbeziehung Ijobs als neuerlichen Segensraum, der aber im Unterschied zum Prolog kein Raum der Enge, sondern der Freiheit ist – Gott bleibt gegenüber Ijob nicht mehr wie im Prolog passiv, sondern stellt durch sein aktives Handeln die Beziehung wieder her und wandelt sich, indem er sich zu Ijob hinwendet (vgl. 42,7–9), der seinerseits durch die Erfahrung des Leids in seiner Gottesbeziehung gewandelt ist (293–302).

Indem die Vf. die Kategorie des «Beziehungsraums» als hermeneutischen Schlüssel benutzt, gelingt es ihr zweifellos, die unterschiedlichen im Buch entworfenen Gotteswahrnehmungen darzustellen, sie miteinander in Beziehung zu setzen und den literarisch konstruierten Prozess der Gotteserfahrung Ijobs zu beschreiben. Dennoch bleiben nach der Lektüre Zweifel, ob die Anwendung dieser Hermeneutik, also die Rede vom «Beziehungsraum» statt von «Beziehung», tatsächlich einen Mehrwert für die Erschließung des Textverständnisses bedeutet. Um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen: Ist für die Sinnerhellung der Klage Ijobs in 16,7–14 über die Feindseligkeit und Grausamkeit Gottes, der metaphorisch als wildes Raubtier und heranstürmender Kriegsfeind gezeichnet wird, tatsächlich etwas gewonnen, wenn die Vf. feststellt: «Das dominierende Raumbild dieser Verse ist ein dynamisches, das von der Bewegung Gottes auf Ijob zu gekennzeichnet ist: Gott kommt Ijob gefährlich nahe [...]»? (193). Es drängt sich der Eindruck auf, dass hier wie häufiger den Texten eine Leitmetapher in einer etwas manieriert wirkenden Weise aufoktroyiert wird.

Fulda Stephan Lauber

Diktys/Dares, *Krieg um Troja.* Lateinisch – Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von **Kai Brodersen** (Sammlung Tusculum), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2019, 448 S.

Im Mai 1832 schrieb Franz Liszt an einen Freund: «Homer, die Bibel, Plato, Locke, Byron, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Beethoven, Bach, Hummel, Mozart, Weber sind mir stets sehr nah. Ich studiere sie, ich sinne über sie nach, ich verschlinge sie regelrecht mit Leidenschaft!» Auch wenn der Bildungskanon, den Liszt hier anspricht, immer Wandlungen unterzogen wurde (Locke und der Mozart-Schüler Hummel, aber auch Lamartine sind mittlerweile herausgefallen), gehört der griechische Epiker Homer wie selbstverständlich nach wie vor dazu, und es ist für uns unvorstellbar, dass die Ilias und die Odysee im Westen zeitweilig nicht gelesen wurden. Dem war aber seit spätestens dem 5./6. Jh. n.Chr. tatsächlich so, was sowohl dem Schwinden der Griechischkenntnisse als auch dem Wandel der kulturellen Ausrichtung der lateinsprachigen Gesellschaft geschuldet war. Die von einigen Humanisten im 15. Jh. eingeleitete Wiedergewinnung des Homer im Kanon wurde erst im 18. Jh. abgeschlossen. Aber Homer, und zwar insbesondere die Ilias, wirkte in der spätantiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft weiter, wenn auch in abgeänderter Form, hauptsächlich dank dreier Werke: einer metrischen Zusammenfassung, der sog. Ilias latina, die vielleicht in neronischer Zeit geschrieben wurde, vielleicht aber auch das Produkt einer spätantiken Schule ist, sowie zwei angebliche Augenzeugenberichte, die aus unterschiedlicher Perspektive über den trojanischen Krieg in Prosa berichten: ein längeres «Tagebuch» (Ephemeris), das ein griechischer Kämpfer, Diktys von Kreta, verfasst haben soll, und eine kürzere Darstellung der Ereignisse durch einen Trojaner, Dares, der wie der andere angibt, am Kriegsgeschehen beteiligt gewesen zu sein. Diktys wurde vielleicht zu Beginn des 4. Jh. aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt, während die uns vorliegende lateinische Fassung des Dares aus dem 5. oder 6. Jh. n. Chr. stammt (ein griechisches Original wird mit guten Gründen auch für Dares angenommen, aber es haben sich bis jetzt keine Spuren davon gefunden). In einer Studie, die im vorliegenden Band keine Berücksichtigung gefunden hat, hat Valentina Prosperi (Omero sconfitto, 2013) die Entstehung der beiden pseudohistorischen Berichte im Zusammenhang mit der Zweiten Sophistik vorgeschlagen. Gemäß Prosperi seien später in der lateinischen Welt die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge nicht mehr erkannt worden, was Ditkys und Dares den Status von zuverlässigen historischen Quellen verlieh. In der Tat wurden die beiden erfundenen Autoren nicht nur unzählige Maße bis ins ausgehende 16. Jh. hinein herangezogen, um die Ereignisse um Troja darzustellen, sondern sie wurden ausgerechnet gegen «den Narren Homer» ausgespielt (dies sogar schon in einem fingierten Brief des Cornelius Nepos, der dem Bericht des Dares vorangestellt ist). Ihr Einfluss im Westen, namentlich jener des kürzeren Textes von Dares, war außerordentlich groß in der Literatur, in der Kunst und dadurch im *imaginaire culturel* unzähliger Leser über die Jahrhunderte, die der optischen Täuschung echter Berichterstattung erlagen. Erst seit einiger Zeit regt sich wieder Interesse für Diktys und Dares. Als ihre Unechtheit als historische Quellen nachgewiesen wurde, entfielen sie nämlich aus dem Lese- und Studienkanon, und ihre bewusst schlicht gehaltene Sprache tat das Übrige, um sie in die Ecke der gelehrten Kuriositäten zu stellen. Sehr gegenwärtig waren sie jedoch schon seit dem 19. Jh. in der Forschung über das Mittelalter und die Frühe Neuzeit wegen ihrer breiten Rezeption (die Louis Favre d'Acier 2006 in einer monumentalen Abhandlung über die handschriftliche Verbreitung des Dares vom 8. bis 15. Jh. eindrücklich dargestellt hat), und auch die Klassische Philologie hat die Texte inzwischen längst für sich wieder entdeckt. In den letzten Jahren erschienen mehrere Studien sowie bemerkenswerte Übersetzungen, etwa auf Italienisch (Ditti di Creta, L'altra Iliade, 2015; der Band enthält auch

einen Kommentar zum Text sowie Dares) und auf Französisch durch Gérard Fry (Récits inédits sur la guerre de Troie, 2018, der zudem die Ilias latina berücksichtigt, was auch für den vorliegenden Band eine gute Idee gewesen wäre). Dank Wolfgang Hradský liegt auch eine moderne deutsche Übersetzung vor (Der Krieg gegen Troia, wie er wirklich war, 3. Auflage 2012). Die Tatsache, dass Dares und Diktys nun in der prestigeträchtigen Reihe der Sammlung Tusculum erscheinen, kündigt von ihrem wiedererlangten Status. Der Übersetzer Kai Brodersen bietet eine kurze Einführung (9–20), die lateinischen Texte mit deutscher Übersetzung von Diktys (24–285) und Dares (288–363) sowie eine nützliche Sammlung von «Fragmenten griechischer Historiker» (366–437). Es folgen eine kurze Bibliographie sowie ein «Register wichtiger Namen». Brodersen ist ein erfahrener Übersetzer, der eine zuverlässige, gut lesbare Übersetzung vorlegt, für die er sich an einigen, hervorgehobenen Stellen von der Edition des lateinischen Textes entfernt und sich offenbar an jene von Hradský anlehnt. Um nur ein Beispiel aus Buch 5, Kap. 7, zu nennen: «Inzwischen nahm man bei der Vorbereitung von kultischen Dingen ein riesiges Vorzeichen wahr, denn was man auf den Altären für ein Opfer in gewohnter Weise zusammengetragen hatte, ergriff weder das schnell darunter entfachte Feuer noch verzehrte es dies wie sonst zuvor, sondern verschmähte es. Die Einheimischen, die dadurch beunruhigt waren, strömten beim Altar des Apollon zusammen, um sich von der Fides der Nachricht zu überzeugen» (235 Brodersen); «Indes nahm man bei der Zurüstung zu einem Gottesdienst ein bedeutsames Wahrzeichen wahr; denn was man auf den Altären in gewohnter Weise für ein Opfer zusammengetragen, das ergriff weder das schnell darunter entfachte Feuer, noch verzehrte es dies – wie sonst –, sondern es verschmähte das Opfer. Die Einheimischen, davon in Erregung gesetzt, strömten beim Apolloaltar zusammen, um sich von der Glaubwürdigkeit der Kunde zu überzeugen» (183 Hradský). Der gediegene, typographisch wie bei dieser Reihe gewohnt sorgfältig erstellte Band wird im deutschsprachigen Raum zweifelsohne zu einer erneuten Auseinandersetzung mit Diktys und Dares führen, auch wenn keiner mehr wie Generationen von Gelehrten bis 1600 daran glaubt, dass die Berichte von schriftstellenden Kriegern stammen.

Erlangen Michele C. Ferrari

II. Mittelalter/Frühe Neuzeit
Kontemplation, Heilsökonomie, Mission

Gregory Lipton, *Rethinking Ibn 'Arabi,* Oxford, Oxford, Oxford Universtiy Press, 2018, 304 S.; **Ali Ghandour,** *Die Theologische Erkennthinslehre Ibn al-'Arabi's*, Hamburg, Editio Gryphus, 2018, 340 S.

Recently, two major books on the mystic Ibn 'Arabī (d.1240) have been published. Previously, Ibn 'Arabī was taugth in the Academia as well as in White European Sufi lodges through a Perennialist paradigm (especially by Henry Corbin, 1903–1978; Hosein Nasr, b. 1933 and William Chittick, b. 1943). This paradigm thought to find in Ibn 'Arabī's work a universalistic secret wisdom that could be spiritually grasped by observing the Islamic Law. However, a new generation of scholars have severily critized a similar approach to Ibn 'Arabī from standpoints of philological studies as well as from a perspective that, following the works of Edward Said (1935–2003) and Richard King, seeks to deconstruct the Orientalist reframing of Sufism.

The first book has been published by Gregory Lipton, *Rethinking Ibn 'Arabi* (Oxford Universtiy Press, 2018). Gregory Lipton notes that the blind spot of Perennialist authors is Ibn 'Arabī's supersessionist views on Islam: «Thus, in sharp contrast to the Perennialist notion of the ‹universal validity› of religions, here the spiritual efficacy of Judaism and Christianity appears to be determined by obedience to the revelation of Muhammad rather than any particular validity that Ibn 'Arabī grants to the Torah or Gospel.» (p. 9) An approach that considers a proper name as a polemic signifier lies in the heart of the book by Lipton, who sets two goals.

The first aim is to show that there exists a fundamental difference between classical Islamic worldviews (such as those expressed by al-Ghazali and Ibn 'Arabī) and the modern worldviews expressed by European Sufi Perennialists, such as René Guénon (1886–1951) and his Swiss successor Frithjof Schuon (1907–1998) regarding what is universal and what is not. For classical Islamic worldviews (e.g., al Ghazali, Ibn 'Arabī), the Law of Muhammad that has abrogated the salvific validity of other religions as well as their spiritual pedagogies is universal. For European Sufi Perennialists, the first metaphysical principle that encompasses in its reality all beliefs, spiritual traditions and religions is universal. Lipton writes, «Schuon made a Copernican turn toward a cosmic pluralism away from such a totalizing cosmology centered around the Prophet» (118). The second aim of the book is to uncover the rhetorical procedures by which Frithjof Schuon, a Swiss disciple of René Guénon who established a community in Bloomington, Indiana (U.S.A.), cut the name of Ibn 'Arabī in two: one aspect that is compatible with Schuon's and Guénon's concept of the esoteric core of all traditions and one that is seen as incompatible with Schuon's philosophy of religion. This divide is ultimately a *völkisch* one and thus forges an opposition between an «Aryan» way of knowing God and a «Semitic» and less perfect way of obeying God. Lipton writes, «Schuon's obvious disdain for an ‹Arabo-Semitic› heteronomy has been smuggled back into contemporary Perennialist reading of Ibn 'Arabī, yet only dissociated from Ibn 'Arabī's discourse himself» (119).

In the final part of his book, Lipton shows how Schuon's view on religion is heavily indebted to Kant's views on religion and individuality. According to Lipton, Kant has inaugurated in modern times the need for the individual to achieve a form of autonomy from anything that is outside of its realm. On the contrary, Ibn 'Arabī is much closer to contemporary Jewish philosophers such as Levinas (especially in his Talmudic Lessons) for whom it is the heteronomy of our subjectivity that makes out the essence of our individualities and religiosities. In fact, for Ibn 'Arabī, the Law is always set outside of the psycho-physical individuality of a person. Contrarily to a Christian approach that often despises the Law, it is this fundamental heteronomy that empowers man and establishes him as a being that is accountable for the cosmos as well as for my most proximate neighbour.

The second major book on Ibn 'Arabī has been written by Ali Ghandour. This book is the result of a publication of his PhD Dissertation written at the Islamic Theology Department at the University of Münster (Germany). Die *Theologische Erkennthinslehre Ibn al-'Arabi's* seeks to introduce Ibn 'Arabī to a German speaking public and more especially to those German Muslims that wish to build bridges between the Islamic tradition and German culture. Ibn 'Arabī's writing escape any attempt to be transformed into a coherent system. His major work *The Meccan Revelations* mirrors the Qur'an in its intertwining spiritual, metaphysical and juridical arguments. Nonetheless, Ghandour manages to go through all the major notions of Ibn 'Arabī: intuitive knowledge and discursive knowledge, intellect, heart and imagination and thus establishes a nice introduction to the teachings of the Greatest of all spiritual masters of Islam for the German speaking world.

Freiburg/Schweiz Philipp Valentini

Étienne Doublier/Jochen Johrendt (ed.), *Economia della salvezza e indulgenza nel medioevo* (Ordines, Studi su istituzioni e società nel medioevo europeo 6), Milano, Vita e Pensiero, 2017, 245 p.

Il volume raccoglie le nove relazioni del convegno «Internationale Heilsökonomie und Exklusivität. Der Ablass zwischen dem XIII. und XIV. Jahrhundert», tenutosi dal 26 al 27 febbraio 2015 presso la Bergische Universität di Wuppertal. I relatori, da prospettive diverse, hanno approfondito la prassi indulgenziale e la sua incidenza sulla concezione della salvezza e sul rapporto tra fedeli e gerarchia ecclesiastica.

Con «L'indulgenza tra storia e storiografia» (3–29), Étienne Doublier, in prima istanza, presenta due aspetti che si ripropongono in tutto il convegno: l'importanza dell'indulgenza per la società medievale e il legame tra storia dell'indulgenza e storia della penitenza. A partire da quest'ultimo aspetto egli ripercorre la storiografia, individuando in *Geschichte des Ablasses im Mittelalter* (1922/23) di N. Paulus un punto di svolta. Paulus presenta la prassi indulgenziale come novità a livello giuridico, ma non a livello teologico, per il suo essere in una sorta di continuità con la prassi penitenziale antica. Dopo la suddetta opera, l'indulgenza interessò soprattutto i dibattiti intra-ecclesiali che precedettero il Concilio Vaticano II. A seguito dell'assise, essa non fu più oggetto precipuo di indagine, ma venne studiata in approfondimenti sulla storia della società, della religiosità e della mentalità. Doublier sostiene che le relazioni del convegno, dopo la fase di settorializzazione e specializzazione, vogliono approfondire il significato complessivo dell'indulgenza e il suo contributo per lo sviluppo istituzionale e culturale della Chiesa medievale.

La densa relazione di Martin Ohst «Le radici dell'indulgenza» (31–52) mostra che, se la prassi indulgenziale si fece strada nel XII secolo, essa ebbe i suoi «presupposti teologici» già nel II secolo. Ohst sostiene che nei secoli XII–XIII – il tempo delle esposizioni teoriche – si ampliò la concezione del peccato, ma crebbe anche l'idea di una circolarità di meriti. Il penitente poteva contare sul sostegno della Chiesa, mentre i suffragi avrebbero facilitato coloro che erano in purgatorio. Di questo aiuto ecclesiale, tematizzato soprattutto dai teologi degli ordini mendicanti, Ohst vede l'origine in due ambiti del II secolo. Prima di tutto nella «strategia compensativa» che individuava in opere supererogatorie la possibilità per i cristiani di contribuire, non solo per sé, ad alleviare il peso delle pene dei peccati; inoltre, nello sviluppo della penitenza canonica, ove la comunità e i suoi capi erano determinanti non solo nel dettare le condizioni al penitente, ma anche nel sostegno di quest'ultimo. Tale concezione si sarebbe sviluppata nel medioevo, facendo emergere una Chiesa solidale, estesa tra terra, purgatorio e paradiso. Questo legame ecclesiale non venne meno quando la penitenza pubblica tese a trasformarsi in penitenza privata. L'influsso delle concezioni giuridiche germaniche fece poi sviluppare l'idea che a determinati peccati dovessero corrispondere soddisfazioni penitenziali con rispettive tariffe e commutazioni. Crebbe l'idea che Dio concede la grazia, a patto che il peccatore compia delle opere compensatorie equivalenti al debito contratto, ma in tale opera un ruolo non indifferente lo ebbe la Chiesa con la sua gerarchia.

Determinante, al fine dello stabilirsi di una dimensione giuridica dell'indulgenza, fu il concilio Lateranense IV. Questo aspetto è presentato, sulla base delle costituzioni conciliari che regolamentarono le indulgenze e le remissioni penitenziali concesse per la crociata, da Maria Pia Alberzoni in «Indulgenze e predicazione della crociata all'epoca del IV Concilio Lateranense» (53–81). Con questa relazione l'autrice mette in evidenza la crescita che ebbe il ruolo della gerarchia, soprattutto del papa.

La trasversalità e popolarità dell'indulgenza condizionò il mondo medievale, ma tale istituto, a sua volta, subì i condizionamenti dei periodi e dei luoghi dove veniva messo in atto.

Alexander Wolny con «‹Cum devotione et elemosinis›? Quantifizierung in den Ablassurkunden des XIII. Jahrhunderts» (83–102), partendo da fonti documentarie delle diocesi di Halberstadt e Naumburg del XIII secolo, fa notare come la prassi delle indulgenze sia stata influenzata dalla mentalità commerciale di quel periodo storico. Le indulgenze vennero infatti sempre più concepite come realtà da accumulare: tale concezione avrebbe inciso sull'idea della salvezza.

Se l'indulgenza può trovare radici nel passato della Chiesa antica, essa, a sua volta, è presentata in una linea di sviluppo che ha influenzato la stessa Riforma di Lutero. Berndt Hamm con «Il Vangelo dell'indulgenza e il Vangelo della Riforma. Storia di una sorprendente continuità» (207–232) fa notare come nei secoli tardomedievali, dominati dalla paura della dannazione, emergesse il tema rassicurante della grazia con le sue caratteristiche di dono gratuito offerto tramite la mediazione della Chiesa. Codesta mentalità si era fatta strada nella teologia, nella devozione, nell'arte e aveva toccato lo stesso Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino, a cui Lutero apparteneva. La proposta della Riforma, quindi, si inserisce in questo processo, in una discontinuità che, infine, avrebbe escluso la mediazione della Chiesa.

Questa pubblicazione, corredata da Abstracts (233–237), è un notevole contributo per offrire al lettore, in particolare allo storico, la possibilità di avere uno sguardo ampio sulla tematica dell'indulgenza, invitando anche ad ulteriori ricerche, magari in altre aree geografiche e contesti locali. Essa, per gli approfondimenti sulle radici e sugli sviluppi di una tematica teologica, si presenta anche come valido contributo per gli studi in questo settore. Il costante riferimento alle fonti documentarie e il rigore seguito nel presentare il divenire storico, sulla base di interrogativi di fondo, offrono anche un buon contributo a livello di metodo.

Lido di Camaiore-Lucca Flavio Belluomini

Andreas Flurschütz da Cruz, *Hexenbrenner, Seelenretter. Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617) und die Hexenverfolgungen im Hochstift Würzburg* (Hexenforschung 16), Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2017, 252 S.

Die vorliegende Studie, die in der gut etablierten Reihe «Hexenforschung» des Bielefelder Verlags für Regionalgeschichte erschienen ist, beleuchtet exemplarisch eine für die historische Hexenforschung grundlegende Frage, nämlich diejenige nach dem Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie. Diese Problematik wird am Beispiel des Würzburger Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn behandelt, dessen lange Regierungszeit von 1573 bis zu seinem Tod im Jahr 1617 andauerte. Echter wird in vom Verfasser als «sensationspublizistisch» charakterisierten Schriften als frauenverachtender Hexenjäger bezeichnet (39–41). Auf diese negative Zuschreibung spielt das Binom im Titel des Bandes an: «Hexenbrenner» – und im gegebenen Zusammenhang vielleicht etwas überraschend – «Seelenretter». War Julius Echter tatsächlich ein gnadenloser Hexenbrenner? Einiges spricht – wenigstens auf den ersten Blick – dafür. Tatsächlich wurden unter Julius Echter zahlreiche Prozesse durchgeführt, zunächst eher sporadisch, in den letzten Jahren seiner Regierungszeit indes merklich gehäuft. Diese späten Massenprozesse waren lokal konzentriert: 1615 «sollen», so der Verfasser vorsichtig unter Berufung auf ältere Literatur, «im nunmehr würzburgischen Amt Freudenberg [...] 50 Hinrichtungen stattgefunden haben». Weniger Zweifel gibt es hinsichtlich der Verfolgungen der Jahre 1616–1617, als «besonders in der Stadt Gerolzhofen in kürzester Zeit Hunderte von Männern und Frauen verurteilt und hingerichtet wurden» (31). Wer ist für diese Prozesse verantwortlich zu machen? «Die überwiegende Mehr-

heit der Verfahren in der Echterzeit wurde», unterstreicht Flurschütz da Cruz, «nicht in der bischöflichen Residenzstadt, sondern an der Peripherie des Hochstifts vor den regionalen Zentgerichten geführt» (43), die aus vor Ort rekrutierten Zentschöffen bestanden. Letztere fungierten als Verbindungsleute zur lokalen Bevölkerung und konnten deren Verfolgungswünsche in den Justizapparat einspeisen. Im Spannungsfeld zwischen «Verfolgung von unten» und «Verfolgung von oben» bzw. zwischen Peripherie und Zentrum privilegiert der Autor der Studie aufgrund seiner Quellenlage also klar das «Bottom-up»-Modell.

Die aufkommenden Massenprozesse müssen das Zentrum aufgeschreckt haben, sind doch ab 1616 fürstbischöfliche Hexenkommissare belegt, die – aus der Residenzstadt Würzburg kommend – dem vom Landesherrn erkannten «Bedarf nach rechtlicher Absicherung der Prozesse» Rechnung tragen sollten und somit eine «kontrollierende» Funktion hatten (36). Die Wirkung dieser Kommissare scheint freilich eher beschränkt gewesen zu sein. Immerhin wurden den örtlichen Gremien «etliche Male» Prozesse entzogen und vor dem Würzburger Brückengericht verhandelt – ein Vorgang, der im Rahmen von «Verstaatlichungs- und Zentralisierungstendenzen» im Hochstift zu sehen ist (35). Damit stellt sich die Frage, ob die Intensivierung lokal geführter Verfahren nicht als Indiz für den Widerstand gegen die angesprochenen Zentralisierungsversuche gedeutet werden kann – eine Hypothese, die bereits für andere Verfolgungsschauplätze formuliert worden ist.

Derlei Überlegungen stehen in einem grösseren Rahmen, bei dem es um das Wesen der frühneuzeitlichen Herrschaft an sich geht: Letztere beruhte auf der Interaktion zwischen Herrschenden und Beherrschten, die von ständigen Aushandlungsprozessen geprägt war. Zu diesen Prozessen gehörte auch die Frage nach der Reaktion auf lokale Verfolgungswünsche. Eine entscheidende Bedeutung hatten in diesem Zusammenhang die «vom Fürsten auf Lebenszeit berufene[n] Zentgrafen», die den Zentgerichten vorsassen, ohne jedoch die Urteile zu fällen, deren Findung den Zentschöffen zukam (50). Trotzdem scheint die Haltung der Zentgrafen wegweisend gewesen zu sein, wie die vom Verfasser präsentierten Beispiele zeigen, in erster Linie dasjenige des als «habgierig und bestechlich, grausam und willkürlich» beschriebenen Gerolzhöfer Zentgrafen Valentin Hausherr (80), in dessen Amtszeit ein Grossteil der eingangs erwähnten Massenverfolgungen fällt. Auf aufkommende Klagen hin – eine regelmässige Visitation der Zentgerichte gab es nicht – wurde ein fürstbischöflicher Beamter vor Ort deputiert, doch dauerte es über die Regierungszeit Julius Echters hinaus, bis Hausherr festgenommen wurde, wobei er sich schliesslich in Haft erhängte. Als den Einfluss der lokalen Amtsträger bestätigenden Gegenpart zu Hausherr erwähnt Flurschütz da Cruz den Arnsteiner Keller Markus Strigler, der – so der Autor – zu denjenigen Beamten gehörte, «die mit ihren besonnenen Stellungnahmen der Hysterie entgegentraten und dafür plädierten, die Verfahren nicht fortzusetzen. In ihren Amtsbezirken spielten Hexereiprozesse konsequenterweise keine bzw. nur eine untergeordnete Rolle». Daher die Folgerung, dass die «Haltung» der örtlichen Amtsträger «bezüglich der an sie herangetragenen Anklagen aus der Bevölkerung [...] ausschlaggebend [war]» (90).

Nach Einschätzung Flurschütz da Cruz' waren die Hexenverfolgungen – zumindest unter Julius Echter – «keine von der Regierung gesteuerten und systematisch geplanten Aktionen» (94). Wenn von der Zentrale aus eingegriffen wurde, so scheint das Motiv dafür eher die Eindämmung der Verfolgung gewesen zu sein, beispielsweise durch die Praxis, «auswärtige Prozesse den durch die Nähe zu Klägern und Angeklagten möglicherweise befangenen Schöffen zu entziehen und sie dem Würzburger Brückengericht zu übertragen» (138). Diese mässigenden Massnahmen – bei denen nicht immer klar ist, wieweit sie vom Fürstbischof selbst oder aber von in seinem Namen handelnden Beamten veranlasst wurden – sind jedoch nicht mit einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber der Hexerei zu verwech-

seln; sie entsprangen vielmehr dem Bestreben nach einer geordneten Rechtssprechung und der Vermeidung von Missbräuchen. So konnten «Hilfestellungen» von oben beispielsweise auch darin bestehen, rechtmässig Verurteilten geistigen Beistand zukommen zu lassen oder den Todeskampf auf dem Scheiterhaufen zu verkürzen – etwa durch das Anbringen von Pulversäckchen, «darmit solche [verurteilte ‹Hexen›] in anzündung deß feuers desto ehe der pein entledigt werden» (157).

Was ist das Fazit dieser anregenden und facettenreichen Studie, deren Inhalt hier nur unvollständig referiert werden kann? Julius Echter von Mespelbrunn war sicher kein passionierter Hexenbrenner. War der Jesuitenschüler, der «[sich zuweilen] geisselte, fastete und [...] einen Bussgürtel oder ein Busskleid [trug]» (154), ein Seelenretter (so der Titel)? Wenn man in Betracht zieht, dass er sich um das Seelenheil von als Hexen Verurteilten sorgte, lautet die Antwort ja.

Solothurn Georg Modestin

Miguel de Molinos, *Geistliches Weggeleit zur vollkommenen Kontemplation und zum inneren Frieden*, hg. und mit einer Einführung versehen und kommentiert von **Mariano Delgado**. Aus dem Spanischen übersetzt von **Michael Lauble**, Freiburg i. Br., Herder, 2018, 252 S.

Mariano Delgado und Michael Lauble legen die erste deutsche Übersetzung der *Guía espiritual* von Miguel de Molinos aus dem spanischen Original vor, das 1675 in Rom erschienen ist. Delgado versieht die Ausgabe mit einer Einleitung von 64 Seiten, die das Buch im historischen Kontext verortet, und mit 19 Seiten Anmerkungen, die es kommentieren. Dazu kommt ein Bibel- und ein Personenregister. Es liegt somit eine wissenschaftlich solide, gut lesbare Edition vor. Die deutsche Ausgabe von 1999 sei «ganz und gar unwissenschaftlich» (64) meint Delgado und sagt zur Editionsgeschichte der *Guía* in deutscher Sprache: Bei der kirchlichen Verurteilung Molinos als Häretiker 1687 seien keine Texte aus seinem *Guía* beanstandet worden. Das Werk wurde katholischerseits dennoch nicht mehr rezipiert. Es fand fortan bei den Pietisten Anklang. 1699 wurde die erste deutsche Ausgabe publiziert, auf einer lateinischen Übersetzung basierend.

Die Einleitung schildert das Leben (15–23) Molinos, der in Valencia als Priester und Seelsorger wirkte und ein Doktorat erwarb. 1663 nach Rom gerufen, trat er auch da der in seiner Heimat verbreiteten Escuela de Christo bei, «eine fromme Bruderschaft und Gebetsschule für alle Stände zur Vervollkommnung des Menschen nach der Lehre Christi». (17) Molinos *Guía* war zunächst ein von kirchlichen Autoritäten gepriesenes Werk der Gebetsliteratur. Er erreichte etwa 20 Auflagen in verschiedenen Sprachen. Nach zehn Jahren kam der Umschwung. Delgado schildert Molinos Prozess (23–28), der für seine Seelenführung verurteilt wurde. 268 Sätze aus seinen Briefen wurden kritisiert. Verworfen wurde seine Lehre von der teuflischen Gewalt bei sündhaften Handlungen wie auch seine Auffassung der Mystik. Dann werden negative Folgen seines Wirkens im Anhängerkreis und schliesslich sein zu obszön empfundener Lebenswandel beanstandet. Delgado resümiert, dass die römische Inquisition in ihrem Kampf gegen den Quietismus an Molinos ein Exempel statuiert hat.

Um das Urteil zu verstehen, schildert er die spirituellen Richtungskämpfe der Zeit (28–36). Er blendet dazu bis über ein Jahrhundert und bis nach Spanien zu Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz zurück (36–45). Seit dem 16. Jh. wird das Verhältnis von bildhaft-diskursiver Meditation, von erworbener Kontemplation durch bildlose Versenkung und von eingegossener Kontemplation als reine Gnade Gottes debattiert. Dabei kam es immer dann zu Konflikten, wenn die Sozialgestalt der Stände-Kirche in Frage gestellt wurde, weil

sich unter Frauen und Laien in der Kontemplation antiklerikale, antiritualistische und moralisch laxere Tendenzen entwickelten (29). Delgado liefert dazu einen Abriss des mystischen Betens von den Alumbrados über die Recogimiento-Bewegung bis zum Quietismus. Im 16. Jh. stand vor allem die Schultheologie, vertreten durch die Dominikaner, der Mystik kritisch gegenüber. Im 17. Jh. nahmen dann die Jesuiten mit ihrer Meditationsmethode gegenüber dem Quietismus kritisch Stellung. Sie waren an der Verurteilung Molinos mitbeteiligt.

Delgado stellt in seiner Einleitung auch Aufbau und Inhalt des *Guía* vor. Er gibt wertvolle Lesehinweise, wobei er vor allem auf die kirchengeschichtlichen Streitpunkte verweist und immer wieder mit Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz vergleicht (45–57). Unter dem Zwischentitel «List der Geschichte» legt Delgado dar, dass das berühmte, Theresa von Avila zugeschriebene Gebet Nada te turbe zum ersten Mal im *Guía* erscheint und wohl von Molinos stammt (57–59). Mit «Die mystische Falle» titelt er den Abschnitt, in dem er auf den Punkt bringt, was Molinos zum Verhängnis geworden ist: Die Verabsolutierung der inneren, gegenstandslosen Erfahrung mit Gott (59–62).

Der *Guía* selbst eröffnet mit einem Vorwort «an einen möglichen Leser» (67), worin sich der Schreiber von Schultheologen abgrenzt und sich nur Menschen zuwendet, die auf dem inneren Weg vorangeschritten sind. Nur Menschen mit Erfahrung von Kontemplation könnten die Zeilen verstehen. In der folgenden Einleitung umreisst Molinos sowohl die Meditation wie auch Kontemplation. Der *Guía* selbst wendet sich im ersten Buch der erworbenen Kontemplation, im zweiten den Seelenführern auf diesem Weg und im dritten der eingegossenen Kontemplation zu. Der quietistische Grundgedanke, der alle drei Bücher durchzieht, kann wie folgt zusammengefasst werden: Die Meditation mit ihrem diskursiven Denken und auch die Betrachtung der Menschheit Christi werden auf dem Weg der bildlosen und erworbenen Kontemplation hinderlich, weil diese jenseits von sinnlicher Wahrnehmung innere Abgeschiedenheit in der Ruhe Gottes bedeutet. In dieser angestrebten Gottergebenheit und in der völligen inneren Einsamkeit können äussere Ereignisse dem Frieden der Seele nichts anhaben. Diese Kontemplation ist letztlich ein Geschenk, daher eingegossen, um das sich nur wenige Menschen bemühen.

Das erste Buch beschreibt die Anfechtungen auf dem Weg der Kontemplation, die Wichtigkeit «im Gebet auszuharren» (94), die «äusseren Sinne abzutöten» (100), sich «mit liebender Aufmerksamkeit zu sammeln» (108) und «mit vollkommener Ergebung» zu glauben, dass man «in der göttlichen Gegenwart» steht. (113) Die Menschheit Christi müsse nicht mehr mit dem Verstand bedacht werden, sondern «in einem schlichten Glaubensakt voller Liebe» (124). Um ins mystisch Schweigen zu gelangen, so das zweite Buch, müsse man sich in unbedingten und freien Gehorsam einem erfahrenen geistlichen Lehrer unterwerfen. Unbesonnener Eifer, Anderen zu helfen, stehe dem Aufstieg des Geistes entgegen (136). Das «höchste und fruchtbarste Amt» des Beichtvaters (142) beschreibt Molinos ideal, grenzt es gegenüber falscher geistlicher Leitung ab und gibt dazu praktische Hinweise. Neben Gebet und Gehorsam sind «häufige Kommunion» und «innerliche Selbstverleugnung» (159) sowie «innere Bussübungen» (163) wichtige Mittel zum inneren Frieden. Das dritte Buch beschreibt wie mit der eingegossenen Kontemplation im «wahren Licht Gottes» auch die eigene Unvollkommenheit noch besser erkannt wird (175) und innere Friede nicht mit Wohlgefühl verwechselt werden darf: Allein die «Hydra mit den sieben Köpfen der Selbstliebe muss enthauptet werden» (178). Molinos schreibt von verschiedenen geistlichen Martyrien, die erlitten werden müssen und von notwendigen Fehlern, damit die Seele «ihres Elends innewerden» könne. (194) Das Buch schliesst mit Merkmalen eines wahrlich geläuterten Menschen und preist dessen Auswirkungen. Zudem fasst es die zwei Grundprinzipien des «Zunichtewerdens» zusammen: «Niedrige Selbsteinschätzung» und «hohe Achtung Gottes» (217).

Der *Guía* mit seiner einfachen, bildhaften und treffenden Sprache – ausgezeichnet übersetzt – hat bis heute für Menschen, die Kontemplation üben, nichts an Aktualität verloren, auch wenn er sowohl dem theologisch-rationalen Weg der Gotteserkenntnis als auch anderen Meditationsformen gegenüber nicht gerecht wird. Der historische Kommentar von Delgado, in dessen Mitte die kirchliche Verurteilung Molinos und der Vergleich des *Guía* mit dem anerkannten inneren Beten der Jesuiten und Karmeliten stehen, lässt erahnen, welche Fragen auch heute bei christlicher Mystik auf dem Spiel stehen, in einem Kontext, der nicht mehr so sehr kirchlich als vielmehr interreligiös geprägt ist.

Zürich Christian M. Rutishauser

Christian Windler, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus* (17.–18. Jahrhundert), Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2018, 764.

Mit seinem Buch, Missionare in Persien, gelingt es dem renommierten Professor für Neue Geschichte der Universität Bern eine sehr klar gegliederte und gut strukturierte Übersicht über das Leben der Missionare zu liefern, die im 17. und 18. Jahrhundert in Isfahan, der Hauptstadt der Safavidenreiches, tätig waren. Dabei stellt der Autor durch die mikrohistorische Perspektive nicht nur lokale Settings dar, sondern auch Verknüpfungen und die Divergenz zwischen Ordensregeln und dem Leben der Missionare vor Ort. Die damaligen Missionare standen als lokale Akteure im Spannungsfeld zwischen dem katholisch-europäischen und dem muslimisch-orientalischen Normverständnis. Die Studie, die sich mit einer Fülle verschiedener Quellenkorpora befasst, welche aus unterschiedlichen Archiven stammen, gliedert Windler in sieben Kapitel.

Im ersten Kapitel dokumentiert der Autor die heimatlichen Voraussetzungen und Gründe für die Persienmission. Papst Clemens VIII. versuchte 1604 mit zwei neuen Komponenten, der Gründung der Mission der unbeschuhten Karmeliter und dem neuen Missionsfeld Persien, seinen Einfluss zu stärken. Bei der Persienmission hatten die katholischen Behörden – wie das Heiligen Offiziums und die Propagandakongregation – den Auftrag, die Sitten- und Glaubenslehre des Katholizismus zu stärken und schützen sowie die Missionsfragen zu klären. Im ersten Kapitel wird gleichzeitig auch auf die Entstehungsgeschichte der Propaganda fide und des Heiligen Offiziums, deren Einfluss, Anspruch und deren Beziehung zu den Missionaren vor Ort untersucht und verglichen.

Windler zeigt im zweiten Kapitel auf, welche politischen, kulturellen, historischen, religiöse und lokalen Voraussetzungen es für die Persienmission gab. Der effektive Grund für den Missionsentscheid in diesem Raum war die Nachricht, dass König Abbas I. über die Osmanen gewonnen habe. Die Europäer hofften auf ein Bündnis mit Abbas, welches auf dem gemeinsamen Feind, den Osmanen, basierte. Gleichzeitig hofften sie auch auf eine möglichst hohe Zahl von Konvertiten. Windler führt aus, wie die europäischen Missionare ins imperiale Herrschaftssystem der Safaviden integriert wurden. Er illustriert die europäischen Herrschaftsinteressen der jeweiligen Protektoren, wie Portugal, England und Holland und der Ostindiengesellschaft, welche die Missionare in der Fremde auch vertreten mussten. Zusätzlich illustriert die Studie, wie sich mit der Zeit die Prioritäten, die Machtverhältnisse bis hin zum Untergang des Safavidenreiches und die Beziehungen zwischen den Europäern und den Safaviden veränderten.

Im Hauptteil des Buches illustriert der Autor nicht nur die soziale Rolle des Missionars im multikulturellen Isfahan, sondern auch die Nischentätigkeiten der Geistlichen, welche ihre soziale Akzeptanz vor Ort und ihre ökonomische Unabhängigkeit von Rom aufzeigte.

Die Studie fokussiert sich im dritten bis sechsten Kapitel auf die Beziehungen, Auseinandersetzungen und Wertschätzungen zwischen den katholischen Missionaren und den Muslimen, Armeniern und europäischen Laien in Isfahan und Umgebung. In allen drei Abschnitten werden die Praktiken der Beziehungspflege, welche mit den Begriffen «Freundschaft» und «gute Korrespondenz» immer wieder erwähnt wurde, die Handlungserwartungen und die verschiedenen Rollen thematisiert. Der Autor zeigt auf, dass die katholischen Missionare eine doppelte Funktion hatten: Die Verbreitung des Christentums und das Vertreten von wirtschaftlichen und diplomatischen Interessen.

Die Geistlichen in der Fremde hatten direkten Zugang zum Herrscher des Safavidenreiches und zu den schiitischen Gelehrten. Mit denen gab es Disputationen, in welchen unter anderen die Themen Theologie, Mystik, Antike Philosophie diskutiert wurden, wobei die Missionare an Ansehen und Respekt gewannen. Die Geistlichen in der Peripherie waren ebenfalls für ihr medizinisches Wissen bekannt und wurden von den Muslimen mit der Hoffnung auf Heilung aufgesucht. Die Missionare führten christliche Rituale durch bis hin zur Taufe von Todgeweihten. Die Geistlichen wurden von Persern ausserdem zu Gastmählern eingeladen und mit Lebensmitteln und Almosen beschenkt. Als Gegenleistung, um die «gute Korrespondenz» und «Freundschaft» aufrecht zu erhalten, konnte die Patres nur immaterielle Güter geben. Die Perser und die Missionare halfen sich gegenseitig. Die Missionare bekamen für die Reisen vereinfachten Zugang zu Handelsschiffe und Erleichterungen bei Zöllen und Krediten. Die Geistlichen hingegen erwiesen den europäischen Reisenden die Ehre, beförderten die Post, informierten die Europäer über Aktualitäten in Persien, feierten Messen in Privathäusern, spendeten Sakramente an Nichtkatholiken, schlossen Mischehen, tauften nichtkatholischen Kinder und gestatteten nichtkatholische Patenschaften, begleiteten die nichtkatholischen Sterbenden in den Tod und bestatteten diese.

Die «gute Korrespondenz» zwischen Armeniern und Katholiken, welche sich nicht nur auf Gesten wie Empfänge, Einkleidung mit kostbaren Priestergewänden oder Fusswaschungen durch einen hohen Geistlichen beschränkten, wurden auch durch gemeinsame Gottesdienste und Friedhöfe bestärkt. Für die Katholiken in der Fremde waren die Armenier keine Schismatiker oder Häretiker, sondern einfach Unwissende, welche durch die Nächstenliebe die göttliche Wahrheit finden würden. Die Armenier waren weiträumig vernetzt, hatten durch die Familienbünde ein global diversifiziertes Netzwerk, welche die Missionare auch nutzten und unterstützten. In der Peripherie befolgten die Missionare nicht immer die gesetzten Normen der Kurie. Der Autor zeigt auf, dass die Missionare Eheschliessungen, Taufen, Kommunion und Begräbnisse für die Armenier durchführten. Die armenischen Kinder besuchten in der Missionsschule den Unterricht. Die Jesuiten näherten sich den Armeniern auch noch im Festkalender und der Liturgie an, wobei die Messe auf armenisch gehalten wurde.

Mit einigen Portraits europäischer Laien illustriert der Autor, dass auch Nichtgeistliche auf eigene Rechnung Handel trieben und wegen ihren Fähigkeiten am Safavidenhof geschätzt wurden. In diesen Kapiteln verdeutlicht der Autor, dass in einem muslimischen Umfeld die christlichen Unterschiede marginal waren. Da die Perser alle Europäer als «christliche Franken» bezeichneten und keinen Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten machten, beeinflusste auch diese Wahrnehmung das Verhältnis unter den Christen. Europäer hielten zusammen, wenn es darum ging, materielle Interessen zu sichern und das gemeinchristliche Ehrkapital zu verteidigen oder Konversionen zum Islam zu verhindern.

Ein weiterer Fokus, welcher der Autor im Hauptteil illustriert, sind die Antagonismen der Missionare zwischen den lokalen Verflechtungen und der Observanz. Ausdruck des Ansehens, das die unbeschuhten Karmeliter erlangten, waren die Praktiken der «guten Korrespondenz» und «Freundschaft». Aus römischer Sicht war die Situation eindeutig: Die Missionare sollten sich nicht in weltlichen Handels- und Finanzgeschäfte einmischen und mit Restriktionen bestraft werden. Die Realität in der Peripherie sah aber anders aus, denn die soziale Integration der Missionare und die Verweltlichung ihrer Gemeinschaft waren die Voraussetzung für die Akzeptanz vor Ort. Missionierungen von Nichtchristen und Glaubensintensivierung der Katholiken erforderte einen neuen Typus Missionar; der sich den zu Konvertierenden bis zu einem gewissen Grad anpasste. Dies wiederum hatte die Folge, wie Windler nachweist, dass die Missionare vor Ort die Zeichen sozialer Distinktionen übernahmen, wie Anpassung der Kleidung, Tragen von Schuhen, Kutsche Fahren, Bedienstete und Sklaven Halten. Die Missionare verkauften auch selbstgebrannten Dattelnschnaps, Wein, Rosenblütenwasser, Waren und Geschenke, unterhielten Immobilien, waren Informanten und Reiseleiter, betrieben ein Hospiz und nahmen Almosen entgegen. Dies demonstriert, dass die Finanzierung aus Europa eher am Anfang der Missionstätigkeiten essentiell war und danach die lokalen Einnahmequellen die Mehrheit der Einnahmen generierten.

Im letzten Kapitel des Buches zeichnet der Autor einerseits die Assimilation der Missionare vor Ort nach und andererseits die interne, katholische Auseinandersetzung und Regelkonkretisierung in der Heimat. Was Windler gekonnt darstellt, ist die mit der Zeit konservativere Haltung der Kurie gegenüber dem Kontakt mit Einheimischen, den klarer formulierten Dekreten und der Forderung auf Einhaltung der Regeln. Der Autor belegt, dass eine kircheninterne Pluralisierung durch die Mission begünstigt wurde und dass die äussere Mission auch einen Einfluss auf die Heimat hatte.

Christian Windler veranschaulicht durch viele Vergleiche zwischen den fünf in Isfahan tätigen katholischen Orden, aber auch durch den Vergleich zwischen dem Safaviden- und dem Osmanischen Reich die Vernetzungen zwischen Europa und dem Orient. Über Portraits von Laien erweitert der Autor nicht nur die Quellenlage, sondern auch die Perspektiven auf die Persienmission. Windler erläutert die unterschiedliche Quellenlage in den Archiven und je nach Mission zeigt er auch Lücken in der Quellenlage auf. Durch das Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnis, Orts- und Personenregister kann der Leser auch gezielt im Buch nach spezifischen Aspekten suchen.

Die Beispiele von Regelverstössen durch die Missionare in der Fremde wiederholen sich in den Kapiteln drei bis sechs. Dies hat den Grund, dass die Missionare vor Ort effektiv dauernd die gleichen Regeln brachen, und dies natürlich auch in unterschiedlichen Konstellationen. Die Nischengeschäfte tätigten die Missionare mit den Muslimen, Armeniern und europäischen Laien. Da der Autor die Kapitel nach den verschiedenen Gruppierungen aufgeteilt hat, wirken die Beispiele zu den Regelverstössen und Nischengeschäften oftmals repetitiv. Aber genau dadurch verdeutlicht der Autor die Komplexität des Geflechts und der Diversität zwischen den Ordensregeln und der missionarischen Realität in Persien. Bei dieser gelungenen Studie werden die kulturellen, sozialgesellschaftlichen, historischen und religiösen Verbindungen zwischen der Diversität und der Normkonkurrenz im 17. und 18. Jahrhundert in Persien und deren Veränderungen gekonnt aufgezeigt.

St. Erhard Melanie Stempfel

III. 19./20. Jahrhundert
Kulturgeschichten von Religion, Wirtschaft und Politik

Paul Oberholzer (Hg.), *Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis* (Studia Oecumenica Friburgensia 88), Münster, Aschendorff Verlag, 2019, 678 S.

Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu erfolgte schrittweise: von ihrem Verbot in Portugal 1759 bis zur völligen Aufhebung durch Clemens XIV. 1773. So erfolgte auch ihre Wiederherstellung schrittweise: vom Weiterbestand in Russland bis zur Wiederherstellung in der Gesamtkirche durch Pius VII. im Jahre 1814. 200 Jahre später führten die Jesuiten unter der Leitung ihrer Historiker Klaus Schatz und Paul Oberholzer in der Schweiz einen zweiteiligen historischen Kongress durch: in Brig, wo das jesuitische Ordensleben im deutschen Sprachraum seinen Anfang genommen hatte, lag der Fokus ganz auf der Gesellschaft Jesu, während in Freiburg einer grossen Bandbreite an Detailstudien Raum gegeben wurde. Im vorliegenden Tagungsband sind 31 Beiträge veröffentlicht, die am Kongress vorgetragen oder für ihn verfasst wurden, wobei sie nicht nach Kongressorten getrennt, sondern thematisch gegliedert wurden.

In den einleitenden Reflexionen geht zunächst Klaus Schatz auf die Frage ein, ob sich der wiederhergestellte Orden als eine Fortsetzung oder als ein Neuanfang der Gesellschaft Jesu erwiesen habe. Das Erbe anzunehmen und in es hineinzuwachsen habe lange gedauert; die Aufgabe, in dem Überkommenen Gültiges und Zeitbedingtes zu scheiden, stelle sich indes jeder Generation neu. René Roca skizziert sodann die politischen Verhältnisse in der Eidgenossenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Dabei zeigt er auf, wie manches, was anschließend politische Früchte trug, gerade in der Phase der Restauration (1815–1830) seine Wurzeln hatte; dabei gilt sein besonderes Augenmerk der Demokratiediskussion. Anton Witwer schließlich stellt in seinem Beitrag die zentrale spirituelle Bedeutung der Exerzitien für die Wiederherstellung des Ordens, seine innere Erneuerung und Selbstfindung nach 1814 heraus.

Mehrere Beiträge befassen sich mit Initiativen zwischen den Fronten im Wallis im frühen 19. Jahrhundert. Bernhard Truffer stellt dar, wie sich nach den wechselvollen Ereignissen zwischen 1798 und 1814 Leopold Sepius und vor allem Kaspar Eugen von Stockalper dafür einsetzten, dass Patres der wiederhergestellten Gesellschaft Jesu das einstige Jesuitenkolleg in Brig übernahmen. Robert Danieluk stellt zusammen, was sich im Römischen Zentralarchiv der Gesellschaft Jesu zur Geschichte der Jesuiten in Brig findet. 1805 übertrug die Regierung der autonomen Republik Wallis die Leitung der einstigen Jesuitenschule von Sitten den Vätern des Glaubens Jesu. 1810 traten die Patres von Sitten «in foro interno» ins Noviziat des Jesuitenordens in Weissrussland ein. Eva Fontana Castelli zeigt in ihrem (italienischsprachigen) Beitrag auf, wie diese kleine Gruppe zum Kern der Wiederherstellung und Verbreitung des Jesuitenordens im deutschen Sprachraum wurde. Marek Inglot beschreibt in seinem (italienischsprachigen) Beitrag, wie der Jesuitenorden in Weissrussland nach seiner Auflösung weiterhin bestand und wie neue Kongregationen zur Vorbereitung der Wiederherstellung des Ordens beitrugen. Paul Oberholzer geht sodann der Frage nach, wann die Väter des Glaubens Jesu von Sitten wirklich Jesuiten wurden. Weil sich aufgrund der Quellen die internen Verhältnisse dieser Kongregation und ihre kirchenrechtliche Position als verworren präsentieren, hängt die Antwort von den Kriterien ab, an denen sich der jeweilige Historiker orientiert. In den spontan abgefassten Dokumenten des Sittener Staatsarchivs beispielsweise werden die seit 1805 in Sitten lehrenden Patres als Jesuiten bezeichnet. In

einem weiteren Beitrag beschreibt Paul Oberholzer aufgrund von Dokumenten in den Walliser Archiven den Vorgang der Berufung der Väter des Glaubens Jesu nach Sitten.

Ein weiterer Themenkreis befasst sich mit dem Nachwirken des alten Geistes vor dem Neubeginn. Fabian Fechner untersucht eine Flugschrift, die den Vorwurf des Jesuitenreichs in Südamerika untermauert und mit einem fingierten Kriegsrecht für einheimische Neuchristen verschärft und das er zwischen Satire und historischem Faktum, zwischen Politikum und Anekdote verortet. Esther Schmid Heer betrachtet Missions- und Reiseberichte deutschsprachiger Jesuitenmissionare, die vor und nach der Vertreibung aus Lateinamerika in Europa niedergeschrieben und zum Teil auch gedruckt wurden. Die Erfahrung der Vertreibung ist in diesen Texten kein oder höchstens noch ein Randthema. Harm Klueting zeigt auf, wie der Umgang mit dem Exjesuitengut in der Österreichischen Monarchie ein Teil der theresianisch-josephinischen Staatskirchenpolitik war; neben dem Wiener Exjesuitenfonds gab es ähnliche staatliche Sonderfonds ausserhalb Österreichs, im kurkölnischen Herzogtum Westfalen beispielsweise. In Freiburg übernahm nach der Aufhebung des Ordens der Stadtrat die Verwaltung der Besitzungen des Jesuitenkollegiums; in den über vier Jahrzehnten ohne Jesuiten überführte keine der wechselnden Regierungen diese Güter in den allgemeinen Staatshaushalt, so dass David Aeby in seinem (französischsprachigen) Beitrag die Kollegsgüter als Bindeglied zwischen der Alten und der Neuen Gesellschaft Jesu bezeichnen kann. Johanna Schmid geht der Frage nach, was für das Leben der jesuitischen Tradition in Maryland und Pennsylvania während des Interims wesentlich gewesen ist. Wichtig war namentlich das Desinteresse kirchlicher und staatlicher Stellen an den abgeschiedenen Gütern, in denen mit Hilfe von Sklaven Tabak angebaut wurde, denn es verschaffte den Ex-Jesuiten die notwendige Zeit, um in der Umbruchzeit der jungen Republik neue Strukturen zu schaffen.

Im Themenkreis Vorbereitungen auf die Wiederherstellung stellt Julius Oswald die Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu vor, dessen Mitglieder 1799 in die von Niccoló Paccanari gegründete Gesellschaft des Glaubens Jesu übertraten; wegen Konflikten mit Paccanari wandten sich nach der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu viele ehemalige Mitglieder der Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu von ihm ab und wurden Jesuiten. Unter Zuhilfenahme von Berichten, welche die Historiographie bislang vernachlässigte, zeigt Pierre-Antoine Fabre in seinem (französischsprachigen) Beitrag die Kontinuität zwischen der Alten und der Neuen Gesellschaft Jesu auf, und damit auch zwischen dem vor- und dem nachrevolutionären Europa. In seinem (italienischsprachigen) Beitrag zeigt Roberto Regoli auf, wie kontrovers die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu innerhalb der römischen Kurie und unter den Kardinälen diskutiert wurde und dass die weltweite Wiederherstellung, wie sich am Beispiel der Schweiz zeigen lässt, nur in Abstimmung auf die lokalen Verhältnisse möglich war.

Im Themenkreis Neubeginn in verschiedenen Nationen skizziert Volker Reinhardt die politischen Herrschafts- und sozialen Machtverhältnisse Italiens im Jahr 1814 sowie die Zukunftsperspektiven bedeutender Intellektueller. Mariano Delgado vergleicht zwei entscheidende spanische Rechtsgutachten, das eine zugunsten der Vertreibung der Jesuiten mit dem anderen zugunsten der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu; ihre Nähe zum traditionalistischen Spanien machte sie zum Zankapfel der zwei Spanien. Für Frankreich zeigt Philippe Lécrivain in seinem Beitrag vor allem die Schwierigkeiten auf, die sich bei der Errichtung der Ausbildungshäuser der Gesellschaft Jesu zwischen 1814 und 1848 zeigten.

Die Aufsätze im Themenfeld Wahrnehmung des wiedererstehenden Ordens befassen sich mit verschiedenen Aspekten der Jesuitenfrage in der Schweiz. René Roca zeigt auf, wie die Jesuiten in der Schweiz erst im Zuge der Regeneration ab 1830 negativ wahrgenommen wurden; die Jesuitenfrage sei von den Liberal-Radikalen als Vehikel aufgebaut worden, um

die Bundesreform voranbringen zu können. Die Einschätzung der Jesuiten im Schweizer Protestantismus wird von Frank Jehle dargestellt; nachdem im 19. Jahrhundert Jeremias Gotthelf, Gottfried Keller und Conrad Ferdinand Meyer einen protestantischen und liberalen Antijesuitismus begründet hatten, brachte das 20. Jahrhundert eine Wende: in der Volksabstimmung über den Ausnahmeartikel gab es allerdings noch eine Kluft zwischen der Elite und wenig aufgeschlossenen Protestanten. Die Berechtigung dieses Ausnahmeartikels wird in einem staatskirchenrechtlichen Beitrag von Adrian Loretan genauer betrachtet und verneint. Denn das Jesuitenverbot von 1848 bzw. 1874 entstand im Zusammenhang von Sonderbundskrieg und Kulturkampf, und der Vorwurf der Gefahr für die staatliche Rechtsordnung war politisch motiviert. Die scharfe Kritik des ehemaligen Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg an der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu wird von Franz Xaver Bischof dargestellt sowie biographisch und zeitgeschichtlich verortet; die sich damit anbahnende innerkirchliche Entwicklung, vor allem auch des Ultramontanismus, habe Wessenberg erstaunlich klar gesehen.

Zwei (italienischsprachige) Beiträge im Themenfeld ‹Auf dem Weg zu einer neuen Identität› befassen sich mit den Schwierigkeiten des Übergangs von der Alten zur Neuen Gesellschaft Jesu. Miguel Coll arbeitet die Herausforderungen der kritischen Generalkongregation von 1820 heraus. Trotz der Ängste einiger Jesuiten und der römischen Kurie, aber mit der Unterstützung von Kardinal Ercole Consalvi, konnte Luigi Fortis den Konstitutionen entsprechend zum neuen Generaloberen gewählt werden. Nach der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu mussten die Jesuiten verschiedenster Herkunft zu einem einheitlichen Orden zusammengefügt werden. Marc Lindeijer geht der Frage nach, was Johan Roothaan, der Nachfolger von Luigi Fortis, dazu beigetragen hat. In seinem kirchenrechtlichen Beitrag kennzeichnet Georg Schmidt die Zulassung wie die Aufhebung eines Ordens einen kirchlichen Rechts- bzw. Verwaltungsakt, der als pastorale bzw. spirituelle Richtungsentscheidung eingeordnet werden kann. Zur Zeit der Aufhebung und Wiederzulassung der Gesellschaft Jesu gab es noch keine kirchenrechtlichen Kodifikationen, so dass die seinerzeitigen Kriterien und Argumente aus den Texten der Dekrete erhoben werden müssen; heute dürfte eine Aufhebung nicht mehr per Dekret von oben erfolgen, sondern in einem auch rechtlich geregelten Verfahren. In einer biographischen Skizze stellt Peter Henrici den für die Theologiegeschichte bedeutenden Joseph Kleutgen als berühmten unbekannten Briger Jesuiten vor; denn Joseph Wilhelm Karl Kleutgen trat in Brig ins Noviziat der Jesuiten ein und liess sich unter dem Decknamen Joseph Peters im Wallis einbürgern. Anderseits war der Walliser Peter-Joseph de Preux der erste Alumne des 1818 wiedererstandenen Päpstlichen Kollegs Germanicum et Hungaricum in Rom. Den 1843 vom Grossen Rat zum Bischof von Sitten gewählten de Preux stellt Urban Fink in seinem ausgreifenden und reich belegten Aufsatz als «Speerspitze des Ultramontanismus in der Schweiz» vor. Er war der letzte Vertreter des Systems des Walliser Landesbischofs (Sacri Romani Imperii Princeps), während auf Gemeindeebene die alte Struktur sich bis heute halten konnte: die politische Gemeinde besorgt und finanziert auch katholisch-konfessionelle Angelegenheiten. Dass Urban Finks historischer Beitrag mit einem Monitum schliesst, ist sehr gut nachvollziehbar.

Zum Themenfeld ‹Die Gesellschaft Jesu als Kulturträgerin› steuert Hitomi Omata Rappo einen (französischsprachigen) Beitrag zur Geschichte des Studententheaters in der Eidgenossenschaft im 16. und 17. Jahrhundert mit dem Thema der zeitgenössischen Japanmission bei. Dabei geht es besonders um die Geschichte von Rex Bungi, einen Zyklus von Stücken, der in Freiburg, Luzern und Sitten aufgeführt wurde.

Ein Zentrum des Jesuitentheaters in der Frühen Neuzeit im griechischen Raum war ihre Niederlassung auf der Insel Chios, wie Franz Brendle im abschliessenden Beitrag, einem Aus-

blick in ein noch wenig erforschtes Gebiet, darlegt. Vor allem aber zeigt er, wie unterschiedlich in diesem Raum unter osmanischer Herrschaft die Jesuiten auf die Auflösungsbulle reagiert und wie unterschiedlich sich auch die Formen des Weiterbestehens entwickelt hatten.

Neben dem Personen-, Orts- und Sachregister sind im Anhang alle genannten Mitglieder der Gesellschaft Jesu, der Gesellschaft des Glaubens Jesu und der Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu mit Lebensdaten aufgelistet.

Das Wirken und die Wirkungsgeschichte der Jesuiten ist nicht nur im griechischen Raum wenig erforscht. Viele Beiträge dieses Berichtbandes weisen auf Forschungslücken hin und können so zu weiteren Arbeiten anregen.

Stans Rolf Weibel

Roberto Dagnino, *Twee Leeuwen, een Kruis. De rol van katholieke culturele kringen in de Vlaams-Nederlandse verstandhouding (1830–ca. 1900)*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2015, 399 S., 30 Abb.

Die Studie, die der Universität Groningen 2013 als Dissertation vorlag, widmet sich einem Kapitel des «kulturellen Grenzverkehrs» (16) zwischen den Niederlanden und den niederländischsprachigen Gebieten in Belgien im 19. Jahrhundert unter einem konfessionsgeschichtlichen Aspekt. Es geht um die Frage, wie die Akteure des katholischen Kulturlebens beider Staaten die jeweils andere Seite wahrnahmen. Der historische Ausgangspunkt ist selbstverständlich das Jahr 1830, das mit der belgischen Revolution gegen die Herrschaft des niederländischen Königs Wilhelm I. den Bruch zwischen dem Norden und dem Süden des Königreichs der Vereinigten Niederlande einleitete. Damit endete das Experiment des Wiener Kongresses von 1814/15, der die Gebiete zwischen Nordsee und Ardennen, zwischen Holland und Luxemburg, zu einem einheitlichen Staatswesen zusammengefasst hatte, um ein machtpolitisches Gegengewicht gegen das als gefährlich eingeschätzte Frankreich zu bilden. Nach der endgültigen staatsrechtlichen Trennung der beiden Königreiche 1839 blieb eine komplexe kulturelle und konfessionelle Gemengelage übrig. Während sich im einheitlich katholisch geprägten Belgien gegen Ende des Jahrhunderts der aufflammende «Sprachenstreit» zwischen den Niederländisch sprechenden «Flamen» und den frankophonen «Wallonen» manifestierte, waren die Niederlande zwar aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte vom Calvinismus der Provinzen Holland und Seeland geprägt, wiesen aber in den südlichen Randgebieten (Nordbrabant, Limburg) eine katholische Bevölkerungsmehrheit auf. Auf beiden Seiten der neuen Staatsgrenze blieben die Bewohner durch katholische Konfession und gemeinsame Sprache (trotz gewisser Dialektunterschiede) weiterhin einander verbunden.

Von der freiheitlichen belgischen Verfassung von 1831 gingen zunächst zahlreiche Impulse für die Emanzipation der gesellschaftlich und politisch an den Rand gedrängten Katholiken in den Niederlanden aus. Die Untersuchung konzentriert sich auf ein breites Corpus von Texten katholischer niederländischer Intellektueller, die bis in die 1850er Jahre mit Anerkennung und Bewunderung auf den südlichen Nachbarstaat blickten. Erst danach mehrten sich auch die kritischen Stimmen im niederländischen Katholizismus, so dass Belgien immer weniger als Musterstaat der religiösen Freiheit wahrgenommen wurde. In den ersten Jahrzehnten des neuen Staatswesens hatten sich die wechselnden Regierungen in Brüssel jeweils noch um ein gutes Einvernehmen mit Klerus und Kurie bemüht. Dies änderte sich jedoch in der Folge des Wahlsieges der (frankophonen) belgischen Liberalen 1857 grundlegend, der eine zunehmende staatliche Einflussnahme und wachsenden Druck auf das Kirchenwesen zur Folge hatte. Damit wandelte sich die Wahrnehmung des Südens

bei den Akteuren des katholischen Kulturlebens in den (nördlichen) Niederlanden. Der Blick auf das einst insgesamt als vorbildlich angesehene und konfessionell gleichgestimmte Belgien verengte sich nun auf die Gebiete flämischer Sprache. Dafür stand die von Joseph Alberdingk Thijm (1820–1889) seit 1855 in Amsterdam herausgegebene Literaturzeitschrift ‹De Dietsche Warande›, wobei das Adjektiv diets(ch) alle Gebiete einschliessen sollte, in denen Mundarten des Niederländischen gesprochen wurden. Damit verbanden sich die kulturelle Relativierung der niederländisch-belgischen Staatsgrenze sowie die Betonung der romanisch-germanischen Sprachgrenze, die innerhalb Belgiens verlief. Symptomatisch war es in diesem Zusammenhang, wenn Johannes Boscha (1797–1874), ein (protestantischer) Professor für Geschichte in Amsterdam, bei einer Vorlesung im Jahr 1847 den Begriff der niederländisch-flämischen ‹Volkseinheit› im Gegensatz zur ‹Staatseinheit› betonte (143). Es wurde deutlich, wie sich die Sprache als kulturelles Kennzeichen um die Jahrhundertmitte vor die konfessionellen Unterschiede zu schieben begann.

Die Betonung einer gesamtniederländischen Kultur galt dabei auch der Abwehr von Vereinnahmungstendenzen, die vom Frankreich Napoleons III. und später, unter pangermanistischem Vorzeichen, vom Deutschland Bismarcks ausgingen. Freilich musste in dieser Gesamtheit noch ein Gleichgewicht zwischen den räumlichen und kulturellen Gegenpolen des holländischen Protestantismus und des flämischen Katholizismus gefunden werden. Als sprachlicher und literarischer Ausgleichsversuch galt unter anderem das Werk des belgischen «Priesterdichters» Guido Gezelle (1830–1899), der in seiner Dichtung die niederländische Literatursprache mit den Elementen seines eigenen (westflämischen) Dialektes höchst wirkungsvoll verband. Jedoch standen die Jahre um die Jahrhundertwende eher im Zeichen einer wechselseitigen Entfremdung der katholischen Bevölkerungsteile in den Niederlanden und in Belgien. Für das Königreich im Norden kam hinzu, dass die Emanzipation der lange Zeit benachteiligten Katholiken ihren sichtbaren Abschluss fand, da sie nun auch an der Regierung beteiligt wurden. Das 1901 gebildete Kabinett des reformierten Theologen und konservativen Politikers Abraham Kuyper fand auch die Unterstützung des katholischen Lagers, das von einem anderen «Priesterdichter» repräsentiert wurde, nämlich dem Abgeordneten Herman Schaepman (1844–1903) aus der Provinz Overijssel. Im Norden war die katholische Bevölkerung nun auch in ihrem Staat «angekommen», so dass der sehnsüchtige Blick nach Süden, der nach 1830 üblich gewesen war, fortan unterbleiben konnte.

Um 1900 galt die schwindende Konjunktur des «regard croisé» ebenso für den Bereich der Kunstgeschichte und der Denkmalpflege, den die Untersuchung ebenfalls behandelt. Hierbei kam es in Belgien um die Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Vorzeichen der Neugotik zu einer erstaunlichen Blüte religiöser Kunst, die von der 1863 gegründeten archäologischen Gesellschaft ‹Gilde van Sint-Thomas en Sint-Lucas› getragen wurde, die in der Konkurrenz zu den staatlichen Akademien eigene Kunstschulen unterhielt. Die Gilde unternahm unter ihrem Vorsitzenden Baron Bethune (ab 1873) von Gent aus regelmäßige Exkursionen zu den Stätten gotischer Kunst in Belgien und im Ausland. Dabei ist auffällig, dass diese Kunstfahrten häufiger nach Frankreich, ins Rheinland und nach Norddeutschland führten, selten jedoch in die nahen und zugleich fernen (Nord-)Niederlande mit ihren protestantisch geprägten Kulturzentren und ihrer kulturell weniger bedeutenden «katholischen Peripherie». Dieses manifeste Desinteresse wirft ein Schlaglicht auf die Distanz und die Nüchternheit, die am Ende des 19. Jahrhunderts das Verhältnis zwischen Nord und Süd der alten Niederlande bei den katholischen Intellektuellen und Kunstliebhabern kennzeichneten.

Reims Thomas Nicklas

Silke Hensel/Barbara Rommé (Hg.), *Aus Westfalen in die Südsee. Katholische Mission in den deutschen Kolonien*, Berlin, Reimer Verlag, 2018, 280 S.

Der vorliegende, reich bebilderte Band begleitet die Ausstellung mit demselben Titel, welche eine Kooperation zwischen dem Stadtmuseum Münster (vertreten durch die Herausgeberin Barbara Rommé) und der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (vertreten durch die Herausgeberin Silke Hensel) darstellt. Die Ausstellung war von September 2018 bis Januar 2019 im Stadtmuseum Münster zu besichtigen. Im Oktober 2017 fand die wissenschaftliche Tagung «Mission in Ozeanien während der deutschen Kolonialzeit» an der WWU Münster statt und der vorliegende Band dokumentiert deren Vorträge. Es gab also eine umfassende Behandlung der katholischen Missionsgeschichte zwischen Westfalen und der Südsee mittels Tagung, Ausstellung und Begleitband. Die Herausgeberinnen sehen diese Forschung eingebettet in die Kolonial- und Missionsgeschichte Deutschlands, die sich seit Jahren intensiviert und in einigen Ausstellungen, etwa in Berlin (Deutsches Historisches Museum) und Hannover, diese Forschung der Öffentlichkeit zugänglich macht. Der Fokus des vorliegenden Bandes ist jedoch ganz auf Westfalen gerichtet: Die «Verbindungen von Münster und Ozeanien» (8) sollen aufgespürt werden. In dieser Themenkonzentration liegt auch die Stärke des Bandes. Die Kapuziner und die Herz-Jesu-Missionare und Herz-Jesu-Missionsschwestern von Hiltrup stehen im Mittelpunkt des Bandes.

Nach dem Vorwort und der Einleitung von Silke Hensel werden die 22 Beiträge in drei Teile gegliedert: «Mission und Kolonialismus», «Ländliche Gesellschaften im Vergleich: Westfalen – Ozeanien» und «Verflechtungen zwischen Deutschland und Ozeanien». Ein Abbildungs- und Autorenverzeichnis schließen den Band ab. Ein Blick auf die Liste der Autorinnen und Autoren zeigt, dass hier renommierte Personen zur Teilnahme eingeladen wurden. Die Qualität der Beiträge ist entsprechend hoch. Die Artikel wurden sowohl von akademisch Forschenden (mehrheitlich UniversitätsprofessorInnen) als auch von MuseumspraktikerInnen verfasst. Der Themenkomplex rund um die Mission wird im vorliegenden Band von den Disziplinen der Geschichte sowie Sozial- und Kulturanthropologie abgedeckt. Lediglich Georg Evers Beitrag über Josef Schmidlin und die Anfänge der Missionswissenschaft in Münster kommt sozusagen von der «Missionsseite». Solch ein Beitrag darf in einem Sammelband über Westfalen nicht fehlen. Über Münster hinausgehende Ausführungen über die theologischen Grundlagen der so genannten «Heidenmission» der katholischen Kirche hätten zwar noch mehr Kontext gegeben, aber andererseits auch weiter von der Fokussierung auf Westfalen weggeführt.

Aus Platzgründen kann in dieser Besprechung nicht auf alle 22 Beiträge eingegangen werden. Im Groben gliedern sie sich jedoch auf in 1) Beiträge, die eher Überblickscharakter haben und allgemein über die Themengebiete zu Kolonialismus und/oder Mission informieren, 2) Beiträge, die entweder Westfalen oder Ozeanien (vor allem Papua Neuguinea) als Bezugspunkt aufweisen, und 3) Beiträge die versuchen, beides zusammen zu bringen. Am besten gelingt letzteres in Artikeln, die thematisch eng geführt sind, etwa über die Missionsfotografie («Fotografien aus der Mission der rheinisch-westfälischen Kapuzinerprovinz und ihre Verwendungsformen», Andrea Gawlytta) oder über naturkundliche Nachweise, Funde und Exponate von Hiltruper Missionsstationen aus Ozeanien (Bernd Tenbergen u. Heinz-Otto Rehage).

Der Band stößt hier – gemeinsam mit der Ausstellung und der Tagung – eine fruchtbare Aufarbeitung von Missionsgeschichte an, die geografisch abgegrenzte Räume in Europa und in außereuropäischen Bereichen zusammenbringt. Das Werk wäre deutlich dünner ausgefallen, hätte man ausschließlich die Beiträge dieser dritten Kategorie aufgenommen. Da «Aus Westfalen in die Südsee» aber auch zahlreiche Beiträge aufweist, die über Westfalen

hinausgehen, enthält der Band ebenso breitere Überblicksartikel, die als Einstieg in die Missionsgeschichte gewählt werden können (etwa für den Universitätsunterricht). Beides erscheint der Rezensentin notwendig: geografisch eng gewählte Studien (auch transkontinental angelegt), aber auch die begleitende Überblicksperspektive. Es bleibt zu hoffen, dass viele Regionen in Europa sich wissenschaftlich den aus ihrer Gegend ausgezogenen MissionarInnen widmen und solche Forschungsansätze vorangetrieben werden.

Uppsala/Schweden Rebecca Loder-Neuhold

David Neuhold, *Mission und Kirche, Geld und Nation. Vier Perspektiven auf Léon G. Dehon, Gründer der Herz-Jesu-Priester* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 25), Basel/Stuttgart, Schwabe/W. Kohlhammer 2018, 454 S.

Am 24. April 2005 sollte er seliggesprochen werden. Wenige Tage davor wurde von dem erst am 19. April 2005 gewählten Papst Benedikt XVI. die Feier abgesagt, die Seligsprechung auf unbestimmte Zeit verschoben. Was war geschehen? Antisemitische Äußerungen Dehons, die zwar im Prozess selbst bereits bekannt waren, aber keine besondere Aufmerksamkeit erregt hatten, waren in der französischen Presse erschienen und diskutiert worden. Seitdem wartet die Gemeinschaft der Herz-Jesu-Priester, deren Gründer Léon Gustave Dehon (1843–1925) ist, auf eine Lösung der Anklagen.

David Neuhold hat sich in seiner Fribourger Habilitationsschrift der komplexen Person Dehons angenommen. Er legt keine klassische Biographie vor, sondern legt vier Querschnitte durch sein Leben. Diese Querschnitte lassen sich wohl verschiedenen Phasen seines Lebens zuordnen, stellen die Biographie aber vor allem in den Kontext literarischer, wissenschaftlicher und symbolhaltiger Diskussionen. Einleitend bietet Neuhold zunächst einen kurzen biographischen Überblick und unterschiedliche Einschätzungen des nordfranzösischen Geistlichen in der Rezeptionsgeschichte (17–68).

Die erste Tiefenbohrung bezieht sich auf den Charakter der Herz-Jesu-Priester als Missionsgesellschaft (69–125). David Neuhold präsentiert die Geschichte einer gescheiterten Niederlassung in Tunis. Dehon wollte damit bewusst an die christliche Tradition an der Stelle des antiken Karthago anknüpfen. Er hatte den Ort vor der Etablierung einer Niederlassung selbst besucht und ausführliche Reisenotizen hinterlassen, in denen er die alltägliche Religiosität der Muslime bewunderte, den kolonialen Blick jedoch nicht ablegen konnte. Von der französischen Kolonie aus wollte Dehon – das war sein Hauptanliegen – das antiklerikale Frankreich wieder christianisieren. Das Projekt einer Pfarrei in Tunis scheiterte aber. Alle daran beteiligten Patres traten aus der Kongregation aus. Die Patres der ersten Generation gehörten einer Gemeinschaft an, die weder innerlich gefestigt war noch klare Zielvorstellungen hatte.

Das zweite Kapitel behandelt die Integration der Kongregation in die Kirche (127–219). Als junger Priester, der in Rom studiert hatte, war Dehon am Ersten Vatikanischen Konzil als Stenograph beteiligt. 1883 erfolgten Anklagen beim Heiligen Offizium. Sie gingen vom Bischof von Soissons aus. Im Verlauf der Gründung war Dehon in Kontakt mit mystisch begabten Frauen gekommen, die gewissermaßen göttliche Bestätigungen für die Ausweitung der Aktivitäten über die von ihm in Soissons aus Privatmitteln gegründete Schule hinaus lieferten und in den großen Zusammenhang der Herz-Jesu-Frömmigkeit als einer der Leitspiritualitäten des 19. Jahrhunderts gehörten. Neuhold stellt diese Privatoffenbarungen in den Kontext französischer Spiritualitäten des 19. Jahrhunderts. Mehrfach in seinem Leben kam Dehon mit angeblichen Visionärinnen und Stigmatisierten in Kontakt. 1883 führte der römische Prozess wegen des Mystizismus-Vorwurfs zur Aufhebung der Gemein-

schaft, die sich als «Priesterreparationsbewegung» verstand. Ein weiteres Dekret von 1884 erlaubte die Fortführung der Gemeinschaft auf diözesaner Ebene. 1888 erfolgte eine erste päpstliche Belobigung. Dass Dehon weiterhin nicht unumstritten war, zeigt ein Gutachten des Dominikaners Hyacinthe-Marie Cormier aus dem Jahr 1900, das dem Herz-Jesu-Priester vorwarf, ein Neuerer (ein Vorwurf des Modernismus noch vor dem Ausbruch dieser Krise unter Pius X.) und dem Mystizismus erlegen zu sein. Dass aber damit die weltkirchliche Karriere Dehons noch nicht zu Ende war, zeigt seine 20 Jahre währende Tätigkeit als Konsultor der Indexkongregation von 1897 bis zur Auflösung dieser Behörde. Waren seine ersten Gutachten noch eher tastend-positiv, so sorgte sich Dehon auf dem Höhepunkt der Modernismuskrise um die Identität der Kirche nach innen und plädierte in allen Gutachten für eine Verurteilung der Werke. Die Identität der Kirche nach außen zu verteidigen, war Ziel seiner Gutachten zu den Werken von Charles Maurras, dem Gründer der Action Française. Den Abschluss dieses Prozesses erlebte Dehon nicht mehr.

Die dritte Tiefenbohrung sieht Dehon als Sozialpolitiker (221–309), publizistisch ausgedrückt in einer Stellungnahme zum Zinsverbot. Dehon bezog eine pragmatische Position und war sich bewusst, dass Religion und Geld komplementär zusammengehören. Schließlich hatte er selbst eine beträchtliche Summe aus seinem Privatvermögen in seine Gemeinschaft eingebracht und mit viel Energie deren wirtschaftliche Basis erweitert.

In der letzten Tiefenbohrung (311–390) wird die Geschichte Dehons und der Herz-Jesu-Priester in den national-französischen Kontext des Antiklerikalismus, Antisemitismus und Laizismus gestellt. Neuhold nimmt dafür als Anknüpfungspunkt den Streit um die französische Fahne (revolutionäre Trikolore oder monarchistisches Weiß-Blau mit oder ohne Herz-Jesu-Symbol). Dehons Position wandelte sich von der Ablehnung der Trikolore hin zu einer trinitarischen Deutung der drei Farben. Der Patriotismus wurde ihm jedoch nicht gedankt. Wie alle anderen Kongregationen wurden die Herz-Jesu-Priester aus Frankreich ausgewiesen. Über Brüssel fanden sie schließlich den Weg nach Rom – «der Traum einer christlichen französischen Nation war somit irgendwie ausgeträumt» (416).

Neuholds Habilitationsschrift ist kunstvoll auf verschiedenen Ebenen aufgebaut. Es ist keine klassische Biographie entlang der Lebensgeschichte Dehons, sondern greift zentrale Anliegen auf, stellt sie in den Kontext der Zeit und diskutiert sie entlang der Schriften des Ordensgründers. Mission, Kirche, Geld und Nation werden so zu Beispielen, wie sich im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert neue Gründungen in ein kirchliches, gesellschaftliches und soziales Koordinatensystem einfügten. Zum Vorschein kommt auch eine komplexe und komplizierte Gründergestalt. Nach der Lektüre lässt sich etwas leichter nachvollziehen, dass Dehons Seligsprechungsprozess zum Stocken gekommen ist.

Vallendar Joachim Schmiedl

Hilmar Gernet/Michael Klein, *Zwei Pioniere, eine Idee. Friedrich Wilhelm Raiffeisen und Johann Evangelist Traber*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2018, 172 S.

Mit diesem handlichen Buch legen Michael Klein (Professor für Kirchengeschichte in Heidelberg) und Hilmar Gernet (Historiker und Delegierter für Politik, Genossenschaft und Unternehmensgeschichte bei Raiffeisen Schweiz in Bern) zwei Biogramme von christlich motivierten Akteuren des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vor. Es sind eindrückliche Figuren, die da gestreift, analysiert und miteinander in Beziehung gesetzt werden. Die Idee einer solchen Zusammenstellung überzeugt. Freilich ist Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818–1888) der bekanntere, ja der Gründervater einer Genossenschaftsidee, welcher sich

heute fast 500 Millionen Menschen angeschlossen haben. Aber auch der Beitrag von Johann Evangelist Traber (1854–1930) zumindest für die Religions-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte der Schweiz ist beileibe nicht gering einzuschätzen. Raiffeisenbanken finden sich landauf und landab. Traber, Akteur einer zweiten «Raiffeisen-Generation», ist freilich viel weniger bekannt. Nur ganz wenige Zeilen finden sich zu ihm im Historischen Lexikon der Schweiz (HLS). Das hier anzuzeigende liegt auch in den schweizerischen Landessprachen Italienisch und Französisch vor, was besonders hervorzuheben ist, und gerade darauf abzielt, den Thurgauer Pfarrer, Genossenschaftspionier und Raiffeisen-Kopist Traber bekannter zu machen, feiert denn in einigen Jahren (2024) Raiffeisen Schweiz sein 125-jähriges Bestehen.

In zwei Teile gliedert sich das zu besprechende Buch: Hilmar Gernet beschäftigt sich auf den ersten 100 Seiten mit dem katholischen Geistlichen Traber, Michael Klein auf den etwas mehr als 60 nachfolgenden Seiten mit dem pietistischen Genossenschaftspionier Raiffeisen. Beide verstanden sich explizit als religiöse Akteure. Sie zeichneten sich durch eine Betonung der praktischen Seite des Christentums sowie durch eine für ihre Unternehmungen spezifische christlich-ökumenische Haltung aus. Diese Disposition wird für Pfarrer Traber auch auf die thurgauische Situation (88: paritätische Nutzung der Dorfkirchen) zurückgeführt. Liegen für Raiffeisen gerade von Klein erstellte umfassende neuere Biografien vor, so zeigt sich die Situation für Traber etwas anders gelagert. Gernet, der stark auf die Rezeptionsgeschichte von Traber eingeht, weist an vielen Stellen mit Nachdruck auf die Notwendigkeit weiterer historisch-kritischer Forschungen hin. Diesbezügliche Desiderate können an dieser Stelle nur bestärkt werden, zeigt sich doch, dass Studien zu «katholischen Soziologen» (vgl. dazu Bezeichnung auf 78) wie Traber um die vorletzte Jahrhundertwende nach wie vor eine Mangelware darstellen.

In dieser Rezension für die SZRKG soll vorrangig auf den vorgestellten Schweizer Exponenten in der Gründungsphase der Raiffeisenbewegung eingegangen werden. Der Autor Gernet stellt jedoch immer wieder Bezüge zu der Pioniergestalt Raiffeisen her – nicht zuletzt dort, wo er zeigen kann, dass die biografischen Skizzen an den Übervater aus dem Rheinland angelehnt werden. Insofern ist plausibel, dass Traber zuerst behandelt wird. Der Thurgauer stammte aus einfachen Verhältnissen, war Stiftsschüler in Einsiedeln und studierte später in Würzburg und im belgischen Löwen – die Freiburger Universität und ihre theologische Kaderschmiede für die katholische Schweiz war noch nicht gegründet. Vor allem Löwen, wo er Anfang der 1880er Jahre studierte, beeindruckte den Studenten Traber sehr, in Würzburg wollte er eigentlich promovieren. Das aber verhinderte Bischof Eugène Lachat (1819–1886) ebenso wie seinen Gang in die Mission. So wurde Traber Dorfpfarrer in Bichelsee, wo er an der Jahreswende von 1899/1900 eine genossenschaftliche Kassa errichtete, um die Vergabe von wichtigen Betriebskrediten in einem überschaubaren Raum, auf Sicherheit, Stabilität und zur Förderung der Eigeninitiative bedacht, gründete. Später wird er Mitgründer des Raiffeisendachverbands in St. Gallen und hält im Verband im Gründungsjahrzehnt die Zügel in der Hand. Gernet schöpft bei seiner kreativen und sprachlich wohltuenden Darstellung vor allem aus Archivbeständen der Raiffeisenbank Bichelsee und des zentralen Raiffeisenarchivs in St. Gallen. Er tut dies in erfrischenden Ausgriffen, so etwa wenn er die «Frauenfrage» aufnimmt oder das Verhältnis bzw. die Einschätzung Trabers zum Judentum streift – ohne diese Fragen abschliessend beantworten zu wollen. Gerade darin liegt die Stärke des Bandes, dass vieles «Anklang» findet und der Weg zu weiterer, vertiefterer Forschung bereitet wird. In der künftigen Forschung werden m. E. auch weitere Archivquellen (z.B. aus dem Bistum Basel, St. Gallen usw.) konsultiert werden müssen.

Traber, auf dem Frontispiz des Bandes noch ohne Bart abgebildet, welcher ihn später in seinen letzten Jahren charakterisieren und auszeichnen (vgl. 77) wird, ist ein Akteur aus

dem einfachen Volk. Er nutzte den kirchlichen Aufstiegskanal im 19. Jahrhundert (Wolfgang Reinhard). Beharrlich arbeitete er an der Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse für die Landbevölkerung. Nach 1891 und *Rerum Novarum* gewann dieses Bemühen einen neuen Elan. Traber war klar, dass das Christentum einen Nutzen bringen sollte, über die eigenen Reihen hinaus. Und er setzte beim Geldkreislauf, dem «Blut der Wirtschaft» an. Wie viele andere Akteure seiner Zeit und seines Umfelds nützte er, auf konservative Werte setzend, die «liberalen» Möglichkeiten seiner Zeit, vor allem in der Vereinsgründung. Es ist spannend zu sehen, dass Traber etwa neben der Gründung einer Darlehenskasse auch einen Krankenunterstützungsverein ins Leben rief, daneben den katholischen Pressverein im Thurgau mitbegründete sowie die dortige katholische konservative Partei. Traber war ein umtriebiger Mann, ein aktiver Geistlicher. Von seinen spirituellen Grundlagen und seiner religiös ihn prägenden Welt erfährt man im Buch weniger. Gernet fokussiert insbesondere auf die Geschichte des Schweizerischen Raiffeisenverbandes, wo es 1912 zu einem «Putsch» kam und Traber in führender Position abgesetzt wurde. Zu diesem Zeitpunkt gibt es schon mehr als 150 lokale Raiffeisenkassen. Später wird, wie Gernet das eindrücklich zeigt, das für Traber einschneidende Ereignis «literarisch» bereinigt, eingeebnet und totgeschwiegen. Die Raiffeisen-nahen Publikationen und Jubiläumsschriften übertünchen die Brüche und Risse.

Gernets «Kaleidoskop» zu den Anfängen der Raiffeisenbank in der Schweiz versagt sich einer strengen Gliederung, geht anekdotisch vor, spannt den Bogen bis zum Heute (vielleicht ein wenig zu stark), bietet aber darüber hinaus sprachliche Raffinessen und köstlichfrische Wendungen, die der Leser bzw. die Leserin gerne entgegennimmt. Nur drei Beispiele aus Gernets Feder: «Als Weinhändler kann Raiffeisen selbstredend nichts gegen einen vernünftigen Weingenuss einwenden.» (28) «Wie Trabers Frauenbild tatsächlich aussieht, gälte es noch zu untersuchen. Fest steht, dass Traber an der Förderung klassischer Frauenrollen interessiert ist.» (64) Und: «Kein Mensch ist so schlecht wie sein Ruf. Und keiner so gut wie sein Nachruf.» (73). Solche Passagen sind wohltuend, auch wenn manchmal der journalistische Ton überhand zu nehmen scheint – so z.B. in die Rede von «Demokratie-WK» (69, d.h. Wiederholungskurs, in Anlehnung an die Armee). Das könnte dann gerade ausserhalb der Schweiz weniger verstanden werden...

Traber fühlte sich trotz aller Aktivität und Schaffenskraft, die ihn direkt ins Burn-Out führten, in einer Defensivposition. Er sah sich in einer Art Abwehrkampf gegen den modernen liberalen oder auch sozialistischen Materialismus (73), einen Kampf für die Landbevölkerung, den «kleinen Mann» und dessen Emanzipation. Raiffeisenkassen auf einer christlichen Grundlage sollten hierzu dienen. «Pfarrherren» wie der dann 1930 nach einer erfolglosen Operation in Zürich verstorbene Traber, aber auch der Freiburger Viktor Schwaller (vgl. 85, 1875–1958, 1904 Gründung einer Raiffeisenbank in Deutschfreiburg, nach Konsultation mit Pfr. Traber – zu ihm gibt es keinen Eintrag im HLS) waren hier treibende Kräfte.

Zu einer Rezension gehört auch das Aufzeigen von Mängeln bzw. Fehlern. Mehr als darum, besserwisserisch oder kleinlich aufzutreten, soll an dieser Stelle gezeigt werden, dass das Buch bzw. insbesondere der Teil zu Traber genau studiert wurde: Kapuzinerpater Thodosius Florentini starb erst 1865 und nicht wie der Text vermerkt 1855 – sonst hätte er nicht das Kloster Ingenbohl 1856 (mit-)gründen können. Auch fehlt m.E. die Biografie zu Traber aus der Feder Böhis im Literaturverzeichnis. Gernet zitiert oft aus ihr: Alfred Böhi, Pfarrer und Dekan J.E. Traber. 1854–1930, St. Gallen 1943. Das Werk zu Moser, auf Seite 88 in einem Kurzzitat gebracht, sucht man ebenfalls vergebens im Literaturverzeichnis. Die Angabe zu Albert Ogien/Sandra Laugier ist an einem falschen Ort situiert. Zudem hätte ggf. ein nochmaliges Lektorat einige fehlende Leerschläge (vgl. nur 54, 75, 110, 5. Zeile von oben)

entdeckt. Aber das alles schmälert den Wert des Vorgelegten nicht – es sind Marginalien, die wohl der Beschleunigung und dem Produktivitätsdruck unserer Zeit geschuldet sind.

Dem Werk, das wegen des Umfangs und der klaren Sprache relativ schnell gelesen ist, ist jedenfalls weite Verbreitung zu wünschen! Genannte Auflagen in mehreren Sprachen sind eine gute Basis hiefür. Die in Buch formulierten Desiderate sind auch für die Religions- und Kirchengeschichte in der Schweiz ein Ansporn, hier näher hinzusehen und etwas anzupacken. Man darf gespannt sein, ob sich in Zukunft historiografisch etwas tut.

Freiburg/Schweiz David Neuhold

Margarete Wagner-Braun (Hg.), *Die Bayerische Raiffeisen-Zentralbank AG, Analyse einer bayrischen Ikone seit 1893*, Teilband 1: **Sana'a Wittmann,** *Die Bayerische Raiffeisen-Zentralbank AG (1983–1986). Ihr unausweichlicher Weg in die drohende Zahlungsunfähigkeit?* (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Band 133.1); Teilband 2: **Margarete Wagner-Braun (Hg.),** *Konsequenzen der Übernahme im Jahr 1986* (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Band 133.2), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2019, 384 und 248 S.

Ein Standardwerk will die Studie in der Selbstdeklaration ausdrücklich nicht sein (Bd. 1, 15). Der erste Teilband, die Monographie zu Aufstieg und Fall der Bayerischen Raiffeisen-Zentralbank AG (BRZ) von ihrer Gründung 1893 bis zur Übernahme durch die DG Bank im Jahr 1986, ist (oder wird) es aber zweifellos. Die Grundlage liefert die Dissertation von Sana'a Wittmann, die von der Herausgeberin als Doktormutter (Inhaberin der Professur für Wirtschafts- und Innovationsgeschichte an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg) betreut worden ist. Der zweite Teilband befasst sich mit Folgen des BRZ-Untergangs, verursacht durch das Versagen der Führungskräfte. Die gewählte Strategie ist aus dem Ruder gelaufen: Die «Bauernbanker», getrieben von eigener «Grossmannssucht, Gewinnstreben, Vermehrung des gesellschaftlichen Ansehens und dem Wunsch, sich den Veränderungen in den Strukturen des Genossenschaftswesens zu widersetzen», wollten als «Grossbanker» wahrgenommen werden (Bd. 1, 323).

Ein Schweizer Leser wird bei der Lektüre der BRZ-Studie, aufgrund der Zeitgenossenschaft mit der Krise bei Raiffeisen Schweiz im Jahr 2018, Bezüge herzustellen. Dies ist nachvollziehbar, da die beiden Raiffeisen Organisationen in ihrer Geschichte thematische Parallelitäten aufweisen: Spannungen zwischen Zentralbank und Primärbanken, «Zug in die Städte», Fusionen, Entwicklung von der Bauern- zur Universalbank, Suche nach neuen Märkten und Geschäftsfeldern (neben der Immobilienfinanzierung Einstieg in die Immobilienmaklerbranche), schwerwiegende unternehmerische Folgen aufgrund einer problematischen Aufgabenerfüllung von Geschäftsleitung und Verwaltungsrat (u.a. staatsanwaltschaftliche und aufsichtsrechtliche Untersuchungen, Wertberichtigungen) oder die Re-Demokratisierung des Unternehmens.

Die markanteste Differenz zu Raiffeisen in der Schweiz ist die Auseinandersetzung der Studie mit dem Komplex BRZ und Nationalsozialismus. Dieser Teil nimmt gut zwanzig Seiten ein und verschweigt nicht, dass es im Genossenschaftswesen ab 1945 eine vordringliche Aufgabe war, dass in der Organisation der «Nazigeist ausgemerzt werde» (Bd. 1, 82). Über Reichsanleihen waren die Genossenschaften und ihre Zentralkassen an der «geräuschlosen Kriegsfinanzierung des Dritten Reiches» (Bd. 1, 80) indirekt beteiligt. Auch die Bayerische Zentral-Darlehenskasse war von der «Gleichschaltung» betroffen. Sie nahm 1933 «sachlich und fachlich geeignete Persönlichkeiten aus der nationalsozialistischen Be-

wegung in den Aufsichtsrat» auf (Bd. 1, 68f). Von den 175 Angestellten der BRZ im Jahr 1945 sind dreissig «Alt-Parteigenossen, die der NSDAP vor dem 1. Oktober 1933 beigetreten waren», noch im gleichen Jahr gekündigt worden (Bd. 1, 87). Der Umgang mit dem «personellen Erbe der NS-Zeit» war das Hauptthema an der ersten Generalversammlung nach dem Krieg im November 1946. Dort wurde ein Vorstandsmitglied, das im Entnazifizierungsverfahren als «Mitläufer» einstuft wurde, erneut gewählt.

Der «Zug in die Städte» der Raiffeisenkassen sowie die Fusionen von kleinen Primärbanken zu mittleren Bankeinheiten war seit den 1950er Jahren den strategischen Ideen geschuldet zu wachsen, eine «Bank für Jedermann» und eine Universalbank mit internationaler Geschäftstätigkeit zu werden. Die Technisierung des Bankgeschäfts sowie die Ausweitung der eigenen Geschäftstätigkeit – nicht bloss mehr Liquiditätsausgleichsstelle und Dienstleister für die Banken vor Ort zu sein –, führte zu Spannungen und Konflikten mit den Primärbanen. Sie sahen in der BRZ eine zunehmend starke Konkurrenz. Um den Konflikten mit den Ortsbanken auszuweichen sind nach einem Generationenwechsel in BRZ-Führung (1972) neue Betätigungsfelder definiert worden. Darunter das bankfremde Feld der «Immobilienvermittlung» mit einer eigenen Maklerfirma (BayWa GmbH). Zudem wurde die BRZ Genossenschaft in eine Aktiengesellschaft umgewandelt. Das Immobiliengeschäft wird die BRZ vierzehn Jahre später von der bayerischen Bankenlandschaft verschwinden lassen.

Das traditionelle Bankgeschäft scheint nicht mehr zu genügen. Die BRZ stieg in die «Bauträgerfinanzierung» ein (Kapitel 4 und 5). Ein Bauträger (Bauherrenmodell) erwirbt und erschliesst ein Grundstück, errichtet darauf Wohnungen und verkauft diese. Diese Tätigkeit war ein wesentlicher Teil des deutschen Wiederaufbaus nach dem Krieg und brachte dem Bauwesen einen «boomartigen Aufschwung». Obwohl steuerlich begünstigt, geriet das Bauherrenmodell ab 1973 in eine Krise. Die Gründe waren vielfältig: grosse Zunahme von Bauträgern, zu viele Wohnungen sowie eine Hochzinsphase (17% für Immobilienkredite). Das Bauträgergeschäft der BRZ entwickelte sich zu einer «Bank in der Bank» und galt als «unverzichtbarer Gewinnbringer». Die erzielten Gewinne nahmen eine «geradezu explosive Entwicklung». Sie stellten sich aber Ende 1985 – vor der drohenden Insolvenz und nach massiven Wertberichtigungen von rund 1,5 Milliarden DM – als «Scheingewinne» heraus. Versagt hatten die Aufsicht der eigenen Prüfgesellschaft und des Aufsichtsrats. Statt kritisch nachzufragen, ging es um Gesichtswahrung, Lügen und Rechtfertigungen. Hinzu kam die fachliche Inkompetenz bei der Beurteilung und Finanzierung des Immobilienmarkts. So wurden eigentlich zahlungsunfähige, unterkapitalisierte Bauträger weiter finanziert.

Die Studie zeichnet ausführlich das Gerichtsverfahren zum «BRZ-Fiasko» nach und stützt sich dabei auf bisher nicht publizierte Prozessakten (Kapitel 6). Die quellennahe Aufarbeitung gibt dem Fazit der Autorin ein besonderes Gewicht. Das «schmachvolle Ende» der BRZ – dank der Übernahme (1986) durch die DG Bank (seit 2016 DZ Bank) vor dem totalen Kollaps bewahrt – erklärt Wittmann nicht mit dem wirtschaftlichen Umfeld oder einer generell falschen Strategiewahl. Vielmehr sei die Bank gescheitert, weil «Schludrigkeit in der Dokumentation, mangelnde Kontrolle, das Fehlen eines funktionierende «back office», das Versagen der Gremien bis hin zu kriminellen Machenschaften eines Teils der Akteure das Verhalten bestimmten. Der hierarchische Aufbau [...] verhinderte die Kommunikation zwischen den Ebenen bis hinauf an die Spitze. Natürlich wussten die leitenden Personen von den im Bauträgergeschäft liegenden Risiken. Sie nahmen sie nicht ernst oder fühlten sich nicht zuständig, genauer hinzusehen, sich um Einzelheiten zu kümmern. Deshalb konnten einzelne Mitarbeiter unbehelligt schalten und walten. [...] Am Ende konnten die

Verantwortlichkeiten nicht mehr geklärt werden.» (Bd. 1, 321f). Die Hauptverantwortlichen wurden zu Haft zwischen 1 ½ und vier Jahren auf Bewährung und Geldbussen verurteilt.

Besonders wertvoll und wichtig für die historische und genossenschaftliche Verortung des Falls BRZ sind im Teilband 2 die Beiträge «Einführung und Fragestellung» sowie der Beitrag «Wirtschaftshistorischer Befund» der Herausgeberin. Sie wertet die «Öffnung für das Direktgeschäft», auch die zum Bauträgergeschäft, als «durchaus richtig», die nicht «per se kritisiert werden kann». Sie war dem «Trend der Zeit» geschuldet. Kritsch hält Wagner-Braun jedoch fest: «Umfang und Art, wie dieses Geschäftsfeld betrieben wurde, lag jenseits der guten Praxis im Bankwesen» (Bd. 2, 227). In ihrer Klarheit ungewohnt, aber erfreulich, die Aussage zur «Mitverantwortung» der zuständigen genossenschaftlichen Prüfgesellschaft. Sie hätte «deutlicher argumentieren und sich durchsetzen müssen», positioniert sie sich klar.

Die zehn Aufsätze von acht Autorinnen und Autoren in Teilband 2 sind relevant für Genossenschaftsinteressierte (zur Frage des ein-, zwei- oder dreistufigen Genossenschaftsmodells: Adrian Hubel, ‹Zur Strukturdiskussion im genossenschaftlichen Bankwesen seit den 1970er Jahren›), Kommunikationsexperten, genossenschaftliche Wirtschaftsakteure, Bankhistoriker sowie Beteiligte und Betroffene des BRZ-Untergangs. Ein besonderer Hinweis verdient zum Abschluss der Beitrag von Arnd Kluge ‹Das Ende der BRZ in der öffentlichen Wahrnehmung›. Er konstatiert, dass der Zusammenbruch der BRZ als «Krisensymptom der Banken und des Genossenschaftswesens wahrgenommen» wurde. Zur Illustration zitiert er einen Artikel der Süddeutschen Zeitung mit dem Titel «Die Schuldigen und die Dummen» zu den letzten Urteilen im BRZ-Prozess (10.12.1991): «Das Geld ist futsch, die Raiffeisen-Idee hat Schaden gelitten. Die Dummen sind wieder einmal die kleine Leute». Das vorliegende Standardwerk (wider Willen) wird sich als solches behaupten und ist eine gewinnende Lektüre, auch dank der klaren, verständlichen Sprache. Für die wirtschaftshistorische, genossenschaftliche Bankforschung in der Schweiz, so die Hoffnung, liefert es eine Motivation, die klaffende Lücke zu schliessen. Das Jubiläum ‹125 Jahre Raiffeisen in der Schweiz› (2024/2025) wäre der passende Anlass dafür.

Bern/Emmen Hilmar Gernet

Markus Schubert, *Politischer Katholizismus in Passau von 1864 bis 1964. Eine historische Langzeit- und Strukturanalyse* (Veröffentlichungen des Instituts für Kulturraumforschung Ostbaierns und der Nachbarregionen der Universität Passau 72), Passau, Dietmar Klinger, 2017, XII und 511 S., 24 Abb.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die leicht überarbeitete Dissertation von 2015, die an der Philosophischen Fakultät der Universität Passau eingereicht wurde. Der Autor verfolgt das Ziel, den politischen Katholizismus in der Region Passau über einen Zeitraum von hundert Jahren hinsichtlich Brüchen, Kontinuitäten, Zäsuren und Besonderheiten zu analysieren.

Der gewählte Zeitraum erscheint stimmig: 1864 kam es zum ersten katholischen Protest gegen den städtischen Liberalismus, 1964 tritt die Dominanz der CSU hervor und mit dem Tod des letzten katholischen Priesters im Bayerischen Landtag geht eine Ära zu Ende. Die Forschung datiert außerdem Mitte der 1960er Jahre den Zerfall des geschlossenen deutschen Katholizismus.

Nach einem einleitenden ersten Kapitel bearbeitet der Autor im zweiten Kapitel chronologisch die einzelnen Phasen des politischen Katholizismus in Passau im gewählten Zeitraum und fokussiert vor allem auf die politische Situation. Die erste Phase umfasst den Zeitraum

von 1864 bis 1875, der von einer Ablehnung des katholischen Vereinswesens durch die Bischöfe, vom Kulturkampf und vom Erstarken patriotischer Kräfte geprägt ist. Der Abschnitt von 1875 bis 1890, vom Autor als «Das Abflauen des Kulturkampfs» bezeichnet, ist durch ein Erstarken des politischen Katholizismus ab dem «Dreibischofjahr» 1889 gekennzeichnet. Das Vereinswesen und das katholische Pressewesen wurden gestärkt, die Zentrumspartei bekam mit der bayrischen Sozialdemokratie allerdings einen neuen Gegner. Dieser Partei versuchten die katholischen Kräfte in der dritten Phase (1890–1912) mit sozialpolitischen Initiativen, wie der Gründung des «Sozialen Volksbüros» und dem Engagement in den Arbeitervierteln Passaus entgegenzuwirken. In der vierten Phase, genannt «Vom Ende der Prinzregentenzeit bis zur ‹Machtergreifung› der Nationalsozialisten am 30. Januar 1933», zeigen die sozialkatholischen Bemühungen und die Vernetzung der Zentrumspartei im katholischen Vereinswesen Früchte. Das Zentrum errang vor dem Ersten Weltkrieg die absolute Mehrheit im Passauer Gemeinderat. Auf das Ende der Monarchie reagierten Vertreter des politischen Katholizismus teils mit Akzeptanz, teils mit Ablehnung – der staatliche Eingriff in das Schulwesen führte zu Widerstand.

Während der NS-Herrschaft wurden katholische Vereine immer mehr beschränkt bis sie 1938 vollständig aufgelöst wurden, die katholische Kirche war ab diesem Zeitpunkt nur noch seelsorglich tätig. In Passau bildeten sich zwar Widerstandsvereine, allerdings war deren Wirkfähigkeit sehr gering. In der letzten Phase von 1945 bis 1964 liegt der Schwerpunkt am Aufstieg der Bayernpartei, der in Zusammenhang mit der Vielzahl von Flüchtlingen steht, die in dieser Region nach dem Krieg als Problem wahrgenommen wurden. Dieses zweite Kapitel ist sowohl vom Umfang (49–203) als auch vom Inhalt her der Hauptteil der Veröffentlichung und bietet einen tiefen Einblick in die politischen Verhältnisse in Passau im besprochenen Zeitraum.

Das dritte Kapitel des zu besprechenden Buches beschäftigt sich mit den Mandatsträgern und geht anhand von 23 Biographien – gegliedert nach Zeitabschnitten – der Frage nach, wie sie sich zu den entscheidenden Zäsuren der deutschen Geschichte verhalten haben bzw. ob man von einer «kollektiven» Biographie sprechen kann. In einer ausführlichen Zusammenfassung werden die Ergebnisse dieser Untersuchung übersichtlich und gut nachvollziehbar gebündelt dargestellt.

Mit der Darstellung von sieben beispielhaft gewählten Subsidiärvereinen (Kasino, Katholischer Männerverein Passau, Bauernvereine, Bayrisch-Patriotische Bauernvereine und katholische Volksvereine, Christlicher Bauernverein, Katholische Arbeitervereine und Katholisches Werkvolk, Volksverein für das katholische Deutschland Passau) behandelt der Autor schließlich im vierten Kapitel das Vereinswesen dar, das durch seine politische Ausrichtung wesentlich für den Erfolg katholischer Parteien verantwortlich war. Dabei waren es vor allem die Arbeitervereine, die sich dem Nationalsozialismus am stärksten widersetzten und nach 1945 an ihren Einfluss vor 1933 anknüpfen konnten.

An zwei Beispielen – an der Schulfrage und an der katholischen Presse – sollen in den Kapiteln fünf und sechs «die besonderen Kontinuitäten und Wandlungen des Passauer politischen Katholizismus nachvollzogen werden» (46). Dies gelingt dem Autor gut, wenn auch die Schulfrage nach 1945 nur kurz abgehandelt wird, und bei beiden Kapiteln das bei den vorhergehend behandelten Themen hilfreiche Fazit fehlt.

Im siebenten und letzten Kapitel fasst der Autor die Ergebnisse seiner Studie zusammen und zieht ein Fazit. Es gelingt ihm, in Gegensatz zur bisherigen Forschung, ein katholisches Milieu in Passau nachzuweisen, welches sich in drei «Formierungs- bzw. Mobilisierungsschüben» (432) bis zum Ersten Weltkrieg organisiert hat.

Im Anhang finden sich knapp über vierzig nach demselben Schema verfasste Kurzbiographien führender Personen des Passauer politischen Katholizismus, welche eine Bereicherung für das Buch darstellen. Danach folgt ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis, bevor in einem eigenen Bildteil wichtige Personen, Ereignisse, etc. bildlich dargestellt werden. Für den Leser/die Leserin wäre ein Hinweis im Text zu den entsprechend dazugehörigen Bildern ein Gewinn gewesen. Das Buch schließt mit einem Personenregister.

Die Publikation ist für die historische Forschung der Region Passau ohne Zweifel ein wichtiger Beitrag, da zum ersten Mal Eigenheiten in der Entwicklung des politischen Katholizismus im erforschten Zeitraum in Bayern dargestellt werden. Es gelingt dem Autor in gut nachvollziehbarer Weise, einen doch recht langen Zeitraum übersichtlich darzustellen. Der einzige Wermutstropfen besteht für eine feministisch interessierte Kirchenhistorikerin darin, dass das Thema Frauen nicht behandelt wird, was sich auch daran zeigt, dass das Personenregister lediglich 3 % Frauennamen beinhaltet. Es wäre interessant, mehr über diesen Aspekt, wie etwa die sozial-caritative Arbeit katholischer Frauen oder den Frauenbund zu erfahren.

Graz Stephanie Glück

Benedikt Wintgens, *Treibhaus Bonn. Die politische Kulturgeschichte eines Romans* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Band 178, Reihe Parlament und Öffentlichkeit 8), Düsseldorf, Droste Verlag, 2019, 620 S.

Das Bild vom «Treibhaus Bonn» geht keinesfalls nur auf die klimatisch-schwülen Verhältnisse in der rheinischen Bundesstadt zurück. Vielmehr beschreibt es auch, wie in Benedikt Wintgens' belesener, sorgfältig recherchierten und jüngst erschienenen Dissertationsschrift über Wolfgang Koeppens berühmten gleichnamigen Roman zu erfahren ist, die konkrete gesellschaftliche und politische Situation Westdeutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg. «Die politische Kulturgeschichte eines Romans» (Untertitel) möchte der Autor schreiben und fügt sich dabei bestens ein in die Reihe aktueller Forschungen zur Gründungsgeschichte der Bundesrepublik, die gegenwärtig wieder Konjunktur haben. Erfrischend anders wird dieses Vorhaben begonnen: Nämlich damit, den «krummen Wegen» (23) der Geschichte der Bonner Republik nachzugehen und das «Mikroklima» dieser Zeit mit Koeppens Roman in der «Funktion eines Brennglases» (27) als «ein literarisches Sittengemälde der frühen Bonner Republik» (13) zu erschließen. Damit wird Koeppens «Treibhaus» erstmals umfassend wissenschaftlich untersucht.

Unter besonderer Berücksichtigung der Demokratie-, der Parlamentarismus- und der Parlamentsgeschichte interessiert Wintgens sich für Fragestellungen der Kulturgeschichte, der Intellectual History und mitunter auch für solche der Religionsgeschichte: Der vermeintlichen Widersprüchlichkeit der beiden rheinisch-katholischen Figuren Konrad Adenauer und Heinrich Böll wolle er nachspüren, berichtet er etwa im Vorwort. Auch werden im Buch zahlreiche katholische und antikatholische Debatten beschrieben, die im Betrachtungszeitraum an Einzelakteuren und Gruppen kontextualisiert werden. Die Untersuchungsgegenstände der Studie sind weiterhin Bücher und ihre Autoren. Aber auch Medien, Journalisten und Intellektuelle. Nach einer methodisch reflektierten, sprachlich anregend geschriebenen und mit zahlreichen Gegenwartsverweisen versehenen Einleitung folgen drei längere Kapitel: Zuerst geht es um Koeppens «Treibhaus» als literarisches Werk und dessen Protagonisten (Kapitel I: Der unglückliche Abgeordnete), den sozialdemokratischen Abgeordneten Felix Keetenheuve. Nachdem Wintgens Romanhandlung und Ereignisgeschichte nebeneinandergestellt hat, behandelt er im Anschluss (Kapitel II: Transparenz und Treibhaus) mit

dem Blick auf das Gebäude des «Treibhauses» den Parlamentsbetrieb in Bonn auch architekturgeschichtlich. Der Darstellungsteil schließt (Kapitel III: Der Streit der Rezensenten) mit der zeitgenössischen «Treibhaus»-Rezeption in den Diskursen der Intellektuellen und im Literaturbetrieb.

Aufbau und Darstellung der Studie sind konzeptionell durchdacht und gelungen. Sie fußen auf der Durchsicht einer respektablen Anzahl von Archivüberlieferungen und der Arbeit mit einer Vielzahl an Literatur und gedruckten Quellen. Wenngleich Koeppens Buch von tiefer Depression durchflossen scheint, hat dies auf Wintgens zumindest nicht erkennbar nachgewirkt. Dieser geht kunst- und literaturgeschichtlichen Fragen bis ins kleinste Detail nach, mitunter vielleicht sogar zu weit. Eine akribisch recherchierte Aufstellung von «Treibhaus»-Rezensionen und insgesamt 44 Farb- und Schwarzweiß-Bildern zeugen von einer geradezu leidenschaftlichen Bearbeitung des Stoffs, die dem aufmerksamen Leser bereits in der ausgesuchten Gestaltung des Buchcovers erkennbar wird.

Entlang der «Treibhaus-Metapher» (523) werden bedeutende zeitgenössische Debatten um die Wiederbewaffnung, den Kalten Krieg und die Vergangenheitsbewältigung vor dem Panorama der Bonner Republik gewinnbringend in Perspektive gesetzt und somit für anschließende Forschungen vorbereitet. Die Studie ist deshalb erstens gehaltvoll bezüglich allgemeiner Erkenntnisse zur Kultur- und Politikgeschichte der Bundesrepublik. Sie mag angesichts zunehmend lauterer Forderungen nach einem Gesamtumzug des Regierungssitzes vom Rhein an die Spree zudem weitere Historisierungsprozesse anstoßen. Sie ist aber zweitens insbesondere auch lehrreich über den Umgang mit früh geäußerter Skepsis gegenüber der nicht unter den besten Voraussetzungen begonnen, dann allerdings schnell etablierten zweiten deutschen Demokratie. Nicht zuletzt wird in den gegenwärtigen politischen Entwicklungen, in welchen die Zustimmung zur parlamentarischen Demokratie in Deutschland mitunter in einer Krise gesehen wird, die gelungene Rückschau auf deren beginnende Erfolgsgeschichte im «Treibhaus»-Buch von Benedikt Wintgens als von besonderem Wert einzuschätzen sein.

Chemnitz Gabriel Rolfes

Ivo Fürer, *Die Entwicklung Europas fordert die Kirchen heraus. Die Tätigkeit des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) von seiner Gründung 1971 bis 1996*, Ostfildern, Grünewald Verlag, 2018, 349 S.

Während die Anfänge des europäischen Zusammenschlusses nicht römisch-katholischer Kirchen in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) auf die Zeit des Kalten Krieges zurückgehen, liess in der römisch-katholischen Kirche erst das Zweite Vatikanische Konzil den Gedanken an kirchliche Strukturen auf europäischer Ebene aufkommen. Unmittelbar nach dem Konzil wurden zwei Symposien der europäischen Bischöfe abgehalten, und gestützt auf diese Erfahrungen wurde ein institutioneller Zusammenschluss vorbereitet und 1971 mit einem Statut als Rat der europäischen Bischofskonferenzen (Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae [CCEE]) gegründet. Die Gründungsversammlung bestimmte Chur als Sitz des Sekretariates und wählte den Churer Bischofsvikar Alois Sustar zum Sekretär des CCEE. Als Bischosvikar Alois Sustar 1977 nach Ljubljana versetzt wurde, wofür er als Erzbischof vorgesehen war, wurden der St. Galler Bischofsvikar Ivo Fürer als erster und Paul Huot-Pleuroux, Generalvikar des Bistums Besançon, als zweiter Sekretär gewählt und das Sekretariat nach St. Gallen verlegt. Nachdem Paul Huot-Pleuroux 1980 Generalsekretär der Kommission der Episkopate der Europäischen Gemeinschaft (COMCE) ge-

worden war, wurde Ivo Fürer alleiniger CCEE-Sekretär. Nach seiner Wahl zum Bischof von St. Gallen wurde er 1995 als CCEE-Generalsekretär verabschiedet; das Sekretariat hat seinen Sitz heute noch in St. Gallen.

Im ersten und umfangreichsten Teil seines Buches zeichnet der 2006 emeritierte Bischof Fürer unter dem Titel «Der CCEE stärkt Europas Kirchen und ihre Bischöfe» die Geschichte des ersten Vierteljahrhunderts dieser Struktur kollegialer Zusammenarbeit nach. Im ersten Kapitel geht es um die Gründung und Entwicklung des CCEE, wobei sich der Verfasser vor allem auf jene Protokolle stützt, die er als Generalsekretär des CCEE «selbst verantwortet hat». Ein für die Entwicklung des CCEE entscheidender Moment war die erste Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa 1991 in Rom. Die sachliche Frage war, wer die römisch-katholische Kirche in Europa und den europäischen Institutionen gegenüber repräsentieren kann und soll. Sollen das die Bischöfe Europas bzw. ihre Struktur der kollegialen Zusammenarbeit oder die Römische Kurie bzw. die Päpstliche Diplomatie sein? Diese sachliche Frage wurde indes überlagert von der Animosität kurialer Beamten gegen die spirituell starken und überzeugenden Bischöfe (und Kardinäle) Carlo Maria Martini und Basile Hume. Eine Gruppe einflussreicher Mitarbeiter der Kurie und einige Kardinäle ausserhalb der Kurie hatten es nämlich offensichtlich darauf abgesehen, das Präsidium von Kardinal Carlo Maria Martini im CCEE zu beenden (36). Diese Sonderversammlung der Bischofssynode wurde deshalb von einigen sogar als Anti-Martini-Synode bezeichnet. Durch verschiedene Interventionen konnte eine neue Struktur in Richtung des wachsenden Zentralismus abgewendet werden. «Der CCEE konnte seine Eigenart als Organ der Zusammenarbeit unter den Bischofskonferenzen beibehalten, wenn auch unter klaren Voraussetzungen der Zusammenarbeit mit dem Apostolischen Stuhl» (73). In seiner Einführung bezeichnet der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner den CCEE als so etwas wie «organisierte Kollegialität» und einen Schritt in die Richtung der «Kontinentalisierung» der katholischen Weltkirche.

Was damit gemeint ist, lässt sich an den Themen der Symposien der europäischen Bischöfe ablesen. Über sie berichtet Ivo Fürer im zweiten Kapitel zusammenfassend hinsichtlich Vorbereitung, Durchführung und Ertrag, aber der Reihe nach; hilfreich ist, dass wichtige Texte im Wortlaut wiedergegeben sind. Die ersten beiden Symposien fanden vor der Einrichtung des CCEE statt, führten aber letztlich zu dessen Gründung. Das letzte, über das Ivo Fürer berichtet, fand im Anschluss an die europäische Wende 1993 in Prag statt. Im abgedruckten Schlussbericht bezeichnet der damalige Präsident des CCEE, der Prager Erzbischof Miloslav Vlk, dieses Symposium als eine der Antworten der Kirche auf die umwälzenden Ereignisse des Jahres 1989. Angefügt ist noch ein Bericht über das 1988 durchgeführte Kolloquium zur theologischen und rechtlichen Natur der Bischofskonferenzen sowie ein Bericht über die Begegnung von Bischöfen in den ersten Jahren ihres Dienstes. Diese Treffen für neuernannte Bischöfe entzog die Bischofskongregation, ein Organ der Römische Kurie, dem CCEE und zog sie an sich. Dieses ganze Kapitel ist ein interessantes Stück europäischer Kirchengeschichte, zumal es aufzeigt, welche grossen europäischen Themen von den Bischöfen in Europa aufgegriffen wurden.

Unter der Überschrift «Der CCEE als Netzwerker» zeigt der zweite Teil, wie sehr der CCEE in Europa und darüber hinaus mit unterschiedlichen Institutionen, Organisationen und Prozessen vernetzt war. So versuchte der CCEE sich bei der Vorbereitung der Weltbischofssynoden zu beteiligen, so pflegte er Kontakte mit den anderen kontonentalen Bischofsräten, den europäischen Zusammenschlüssen der Priesterräte, Laienkomitees und Vereinigungen der Ordensoberen, er führte kategoriale Treffen auf europäischer Ebene zu sozialer Kommunikation, Katechese, Migration und Tourismus sowie zum europäischen Charakter von Wallfahrten durch.

Besonders intensiv pflegte er die ökumenische Zusammenarbeit, vor allem mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Es kam zum gemeinsamen Ausschuss CCEE-KEK mit regelmässigen Tagungen, ein Komitee «Islam in Europa» wurde gebildet, gemeinsam wurden die kirchlichen Friedensbemühungen in Nordirland unterstützt und nach möglichen Friedensbemühungen der Kirchen gesucht. Öffentliche Aufmerksamkeit fanden die erweiterten Treffen von CCEE und KEK unter dem Namen «Europäischen Ökumenischen Begegnungen» und vor allem die grossen «Europäischen Ökumenischen Versammlungen». An der 1989 in Basel unter dem Leitwort «Frieden in Gerechtigkeit» durchgeführten Versammlung beteiligte sich die Bevölkerung in einem solchen Mass, dass von einem Kirchentag die Rede sein konnte. Die Versammlung in Basel verabschiedete ein Schlussdokument von vierzig Seiten, das sich als Grundlage für die Nacharbeit empfahl. Die nächste Versammlung in Graz 1997 regte ein gemeinsames Dokument an, «das grundlegende ökumenische Pflichten und Rechte enthält und daraus eine Reihe von ökumenischen Richtlinien, Regeln und Kriterien ableitet, die den Kirchen, ihren Verantwortlichen und allen Gliedern helfen, zwischen Proselytismus und christlichem Zeugnis, sowie zwischen Fundamentalismus und echter Treue zum Glauben zu unterscheiden und schliesslich die Beziehungen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in ökumenischem Geist zu gestalten». Dieses Dokument konnte 2001 in Strassburg als «Charta Oecumenica» unterzeichnet werden und ist seither massgebend für die ökumenische Haltung christlicher Kirchen und Gemeinschaften in Europa.

Der letzte Teil zeigt unter der Überschrift «Der CCEE im Dienst Europas» den Beitrag des CCEE zur Entwicklung Europas auf. Zur Sprache kommt zunächst die Zusammenarbeit zwischen den Bischofskonferenzen in den westlichen Ländern mit den Bischofskonferenzen im kommunistischen Bereich, ihre Zusammenarbeit zur Zeit der Wende und nach der Wende. Dann wird an die Europaerklärung der Präsidenten der Bischofskonferenzen von 1980 erinnert, mit welcher der CCEE seine Tätigkeit bewusst auf das gemeinsame Handeln ausweitete. Schliesslich stellt Ivo Fürer zusammen, wie die Kirchen in Europa, einzelne Bischofskonferenzen und der CCEE, aber auch die KEK zu Gerechtigkeit und Frieden Stellung bezogen haben.

Im Anhang sind die Mitglieder des CCEE aufgelistet, nach Ländern und nach Häufigkeit der Teilnahme geordnet. Es spricht für sich, dass die Vertreter Rumäniens und der Tschechoslowakei sich vor 1990 meist entschuldigen mussten. So erinnert es auch daran, das die Kirchengeschichte Europas den Osten wie den Westen, den Norden wie den Süden des Kontinents einbeziehen müsste. Ivo Fürers Darstellung ist dazu eine hilfreiche Anregung.

Stans Rolf Weibel

Dobrosława Wiktor-Mach, *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan* (Religion and Society 71), Berlin, deGruyter, 2017, 228 p.; **Murad Ismayilov,** *The Dialectics of Post-Soviet Modernity and the Changing Contours of Islamic Discourse in Azerbaijan. Toward a Resacralization of Public Space* (Contemporary Central Asia: Societies, Politics, and Cultures), Lanham/Maryland, Rowman&Littlefield, 2018, 194 p.

Die zwei jüngst erschienenen Bücher zur Religion in Aserbaidschan, die hier zur Besprechung vorliegen, könnten in methodischer und theoretischer Hinsicht unterschiedlicher nicht sein. Beide Studien bieten reichhaltiges empirisches Material und demonstrieren mit ihren sich teilweise widersprechenden und sich teilweise ergänzenden Thesen, wie sehr die wissenschaftliche Arbeit davon abhängt, unter welcher Perspektive empirische Daten geordnet werden.

Dobrosława Wiktor-Mach hat eine auf anthropologischer Feldforschung gegründete Studie vorgelegt, die sich auf die Beschreibung und Erklärung des Wiedererstarkens («revival») der Religion in Aserbaidschan konzentriert. Sie stützt sich primär auf die zu Ende des 20. Jahrhunderts ausgearbeitete und viel diskutierte Markttheorie, von ihr im Singular als Paradigma «the religious economy» verstanden, obwohl sie im Detail vor allem dem Autorenteam Ekelund, Hébert und Tollison folgt. Die Grundidee dieser so genannten rational choice-Theorie ist, dass staatliche Deregulation der Religion zu Pluralismus und mehr Wettbewerb zwischen Religionen führt, wodurch insgesamt eine Belebung und Stärkung der Religionslandschaft zu erwarten sei. Tatsächlich hat Aserbaidschan nach seiner Unabhängigkeit 1991 die Religionspolitik (zunächst) stark dereguliert, und die neu erstarkten islamischen «Traditionen» (Asad) (die Rede ist hier von Schiiten, Salafisten und Gülenisten) stehen in einem Konkurrenzverhältnis zueinander. Darüber hinaus arbeitet die Autorin präzise heraus, wie diese Gruppierungen auch in einem Konkurrenzverhältnis zur vielfältigen gelebten Religiosität («lived Islam») stehen, die sowohl durch die Sowjetzeit als auch durch den Sufismus geprägt ist. Die Transformationen im Feld des Religiösen – Wiktor-Mach greift hier auf Bourdieu zurück – bestätigen somit die Annahmen der rational choice-Theorie zu einem gewissen Grad. Widersprüchlich (wie Wiktor Mach selbst feststellt) bleibt die Einsicht, dass die zunehmende staatliche Steuerung in den vergangenen 15 Jahren das Widererstarken der Religion nicht gebremst hat. Das letzte Kapitel des Buches über die striktere Religionspolitik («State-control: Heretic-Hunting») steht deshalb quer zur Grundthese und lässt die Leserinnen und Leser ratlos zurück zumal in sträflicher Weise auf ein zusammenfassendes Schlusskapitel verzichtet wurde. So sehr die Kategorie «Wettbewerb» zum Verständnis der Entwicklungen innerhalb des religiösen Feldes beiträgt, so sehr misslingt es in der Analyse Wiktor-Machs, die politische Dimension einzubinden.

Genau dies kritisiert Murad Ismayilovs in seinem etwas später erschienenen Buch an Wiktor-Mach und, etwas pauschalisierend, an der gesamten Literatur über den Islam in Aserbaidschan. Veränderungen im «islamischen Diskurs» sind für ihn die Nebenfolge einer Politik, die auf die Legitimation und Selbsterhaltung der regierenden Elite zielt. Dabei wird das Verhältnis zwischen den Machthabern und dem Islam dialektisch verstanden. Einerseits hat die regierende Elite erfolgreich einen Diskurs über die Gefährdung durch den Islam propagiert und jede Einmischung der Religion in die Politik zurückgewiesen («secular/religious-divide»). Diese Strategie folgt aus dem sowjetischen Erbe eines «militanten Atheismus» und den Versuchen Anerkennung sowie Unterstützung durch den Westen zu gewinnen. Ismayilov sieht hier eine Komplizenschaft zwischen Machthabern, internationaler Gemeinschaft, Zivilgesellschaft, säkularer Opposition und Teilen der muslimischen Bevölkerung. Andererseits hat genau diese kontrollierende und teils rigorose Religionspolitik zu einem Erstarken der Religion geführt, womit die Religion immer mehr als politische Opposition in den Blick kommt. Ismayilov sieht Hinweise darauf, dass sich die säkulare und religiöse Opposition einander annähern und damit das Narrativ der Trennung von Religion und Politik durchbrechen. Überraschend ist nun der versöhnliche Ausblick am Ende, wo doch diese Analyse auf einen heftigen Konflikt in der Gesellschaft hinauszulaufen scheint. In den beiden, teilweise prospektiven Schlusskapiteln, will Ismayilov Anzeichen erkennen, dass die herrschende Elite sich der zunehmenden Bedeutung der Religion beugt und zu einer «Normalisierung» des «islamischen Diskurses» in Aserbaidschan beiträgt. So könnte trotz aller Parallelen zum Mittleren Osten, der Islam beginnen, eine zentrale politische Rolle in Aserbaidschan zu spielen. Hier dürften allerdings ein normativer Blick und die Hoffnung stärker Pate gestanden haben als eine nüchterne Analyse. Jedenfalls kann zum gegenwärtigen Zeitpunkt von einem einflussreichen «islamischen Diskurs» in Aserbaidschan nicht die Rede sein.

Die beiden Bücher sind auch formal höchst unterschiedlich. Wiktor-Mach beginnt mit einer ausführlichen Diskussion der rational choice-Theorie und geht dann eher zirkulär vor, was zu Wiederholungen und Redundanzen führt. Ismayilov strukturiert seine Arbeit mit ungewöhnlich langen Titeln, die die jeweiligen Thesen des Abschnitts enthalten. Während Wiktor-Mach eher die religiöse Landschaft analysiert – und z.B. wiederholt auf Zentralasien als Parallele verweist –, arbeitet Ismayilov die Interaktion zwischen politischen und religiösen Akteuren heraus – und diskutiert Parallelen mit dem Mittleren Osten und dem Arabischen Frühling. Durch die unterschiedlichen Perspektiven kommen die beiden Studien an entscheidenden Punkten zu ganz verschiedenen Beurteilungen der Situation in Aserbaidschan.

Wiktor-Machs zweifellos konventionellere, auf Religion beschränkte Analyse hat das Verdienst nicht nur einen theoretischen Ansatz im Detail an empirischem Material zu erproben, sondern auch eine nuancierte, anthropologische Beschreibung der Religionslandschaft und ihrer kompetitiven Eigengesetzlichkeiten zu bieten. Diese These ist auch plausibler als die von Ismayilov, der im Singular von «the Muslim community» und «the Isalmic discourse» spricht. Freilich weiss auch Ismayilov um die Vielfalt der islamischen Traditionen (bei ihm: «Gespaltenheit der Muslime»). Er führt empirische Beispiele von Schiiten, Gülenisten und Salafisten durchaus differenziert an. Aber sein Fokus bleibt dennoch die Frage, wie der Islam von den säkularen Eliten politisch bekämpft wurde, dadurch erstarkte und möglicherweise zu einer tiefgreifenden Basis der nationalen Erneuerung werden könnte.

Die Stärke der Analyse von Ismayilov liegt hingegen in der Berücksichtigung der politischen Dimension: dem Einfluss der Religionspolitik und der (zumindest potentiellen) politischen Opposition religiöser Gruppen. Diese Verknüpfungen sind plausibler als die These, dass religiöse Veränderung ein lediglich sich selbst transformierendes Feld ist. So lässt sich mit Ismayilovs Analyse verstehen, in welche Dialektik zwischen Eindämmung und Mobilisierung die Aserbaidschanische Religionspolitik in der Auseinandersetzung mit islamischen Gruppen geraten ist. Integriert man die Einsichten von Wiktor-Mach über die Inhomogenität des religiösen Feldes, lässt sich vermuten, dass Ismayilovs These vor allem auf ein spezifisches Segment islamischer Religiosität zutrifft und dass seine Verallgemeinerung von normativen Annahmen fehlgeleitet ist.

Freiburg/Schweiz Ansgar Jödicke

IV. Helvetica
Kirchliche Eliten und Strukturen

Daniel Abendschein, *Simon Sulzer. Herkunft, Prägung und Profil des Basler Antistes und Reformators in Baden-Durlach* (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 9). Stuttgart, Kohlhammer, 2019, 697 S.

In der Basler Kirchengeschichte nimmt Simon Sulzer (1508–1585) einen besonderen Platz ein. Er war der dritte Antistes der evangelisch-reformierten Basler Kirche und wurde bereits zu Lebzeiten sehr kontrovers beurteilt. In der späteren Zeit und bis heute haftet ihm das von einigen seiner Zeitgenossen entworfene Bild eines in der Lehre zu wenig eindeutig positionierten, nicht ganz vertrauenswürdigen, zwischen den evangelischen Lagern lavierenden und sogar intrigierenden Theologen an.

Zu Sulzers Leben sowie seinem Werk und seinen Tätigkeiten gab es bisher keine größere und umfassende Darstellung. Man musste sich mit einigen zumeist kurzen und zum Teil nicht gründlich recherchierten Lexikonartikeln, einigen Seiten in kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen, zwei Publikationen von Gottlieb Linder – einem 23 Seiten umfassenden «Lebensabriss» (1869) und der 170 Seiten starken Monographie «Simon Sulzer und sein Antheil an der Reformation im Lande Baden, sowie an den Unionsbestrebungen» (1890) – und dem Aufsatz von Amy Nelson Burnett «Bucers letzter Jünger» (2007) begnügen.

Vor allem Sulzers 32 Jahre währende Tätigkeit als Antistes der Basler Kirche war bislang nur ganz unzureichend untersucht. Dieselben schier unglaublichen Defizite weist die Forschung zur Basler Kirchengeschichte auch bei Sulzers bedeutendem Nachfolger im Amt des Antistes auf: Johann Jakob Grynaeus (1540–1617, Antistes 1586–1617). Auch die späteren Antistites Johannes Wolleb (1586–1629, Antistes 1618–1629), Theodor Zwinger d. J. (1597–1654, Antistes 1630–1654) und Gernler (1625–1675, Antistes 1655–1675) sind in der Forschung so gut wie unbeachtet geblieben, wenn man von Max Geigers Überblick «Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie» (1952) einmal absieht.

Abendscheins ausführliche Darstellung des Lebens und Wirkens Sulzers schließt die genannte gravierende Forschungslücke nur teilweise. Sulzers 32 Jahre langes Wirken und überhaupt die Geschichte der Basler Kirche in diesem Zeitraum wird nicht sehr ausführlich behandelt. Im Vordergrund stehen, dem Dissertationsthema folgend und dem Buchtitel entsprechend, Sulzers Herkunft, Bildungsweg mit den entsprechenden Prägungen und seine Tätigkeiten bis etwa 1550 sowie vom März 1556 an seine Nebentätigkeit als Generalsuperintendent der Diözesen Rötteln, Müllheim, Schopfheim und Hochberg der gemäßigt lutherisch ausgerichteten Markgrafschaft Baden-Durlach. Das von Abendschein in verdienstvoller Weise gesammelte Material bietet aber die wertvolle Voraussetzung zur weiteren Erforschung des langjährigen, intensiven und durchaus umsichtigen und erfolgreichen Wirkens Sulzers als Basler Antistes und der Basler Kirchengeschichte dieser Periode.

Im ersten Kapitel (13–130) widmet sich Abendschein ausführlich dem Problem der älteren Sulzer-Prosopographie. Er zeigt auf, welch wesentlichen Anteil an dem negativen Sulzer-Bild die Darstellung insbesondere des Basler Historiographen Christian Wurstisen gehabt hat. Sulzer war mit seiner «lutheranisierenden» Gesinnung manchen zeitgenössischen und auch späteren zwinglianischen Theologen in der Schweiz suspekt, zum Teil geradezu verhasst.

Im zweiten Kapitel (131–334) untersucht Abendschein sehr eingehend die Herkunft, die Prägung und die Tätigkeiten Sulzers in Bern, Basel, Straßburg und Wittenberg in den Jahren bis zum April 1548, als er als den Zürcher Theologen kritisch gegenüberstehender Pfarrer in Bern in Ungnade fiel, entlassen wurde und nach Basel zog. Sulzers Ausscheiden aus dem Dienst der Berner Kirche bewirkte, dass Jean Calvin, Theodor Beza und andere Theologen in der Westschweiz, die in vielem der von Martin Bucer und Kaspar Hedio geprägten Straßburger Kirche zugewandt waren, in der deutschsprachigen Schweiz nun keinen einflussreichen Verbündeten mehr hatten. Sulzer befand sich theologisch im Wesentlichen auf deren von Bucer vorgezeichneten Linie und somit in einer zwischen den evangelischen Lagern vermittelnden Position. Mit gutem Recht bezeichnete Amy Nelson Burnett Sulzer als «letzten Jünger Bucers».

Das dritte Kapitel (335–455) wendet sich Sulzers theologischem Profil zu. Dabei wird vor allem seine Basler Zeit (1548–1585) berücksichtigt. Zunächst war er hier Pfarrer zu St. Peter. 1552 übernahm er zusätzlich die Professur für Hebräisch. 1553 wurde er als Nachfolger des 1552 verstorbenen Oswald Myconius zum Antistes der Basler Kirche gewählt. Dieses Amt hatte er bis zu seinem Tod inne. Von 1554 war er zusätzlich auch Professor der

Theologie und von 1556 an nebenher auch Generalsuperintendent im Oberland der Markgrafschaft Baden-Durlach.

Im Anhang ediert Abendschein sechs Texte von Sulzer, u. a. die am 21. März 1563 zu St. Thomas in Straßburg gehaltene Predigt über Joh. 17 und das vielfach überlieferte Abendmahlsbekenntnis aus dem Jahr 1578. Hinzu kommt die Edition von fünf Texten über Sulzer.

Vor allem in Basel sind Dokumente aus Sulzers Wirkungszeit in erdrückend großer Zahl vorhanden: im Kirchenarchiv (das sich als Depositum teilweise im Staatsarchiv, teilweise in der Öffentlichen Bibliothek der Universität befindet), in den städtischen Archivbeständen im Staatsarchiv und in der Handschriftensammlung der Bibliothek (hier vor allem in den Briefsammlungen). Weniger zahlreich sind die Dokumente im Generallandesarchiv Karlsruhe, im Staatsarchiv des Kantons Bern und an etwa vierzig anderen Orten.

760 Briefe von und an Sulzer wurden von dem Theologen Gottlieb Linder (1842–1912) im Laufe der Jahrzehnte gesammelt, verzeichnet und zum Teil transkribiert. Publiziert wurde diese Liste, die sich zusammen mit anderen Sulzer betreffenden Aufzeichnungen in Linders Nachlass befindet (UB Basel, NL 205), nie, und die von Linder geplante Edition von Sulzers Briefwechsel kam auch nicht zustande. Abendschein gelang es, vierzig weitere Briefe von und an Sulzer finden. Er verzeichnet die Briefe in knapper Form und nennt die aktuellen Archiv- und Bibliothekssignaturen (die von Linder notierten Signaturen sind vielfach nicht mehr die heute gültigen). Zusätzlich verzeichnet er auch andere Schriftstücke von Sulzer sowie zeitgenössische Äußerungen über Sulzer. Das Verzeichnis umfasst stattliche 1503 Positionen. Abgeschlossen wird die Publikation durch ein umfangreiches, umfassendes Literaturverzeichnis und drei Register.

Heidelberg Thomas Wilhelmi

Thomas Fässler, *Aufbruch und Widerstand. Das Kloster Einsiedeln im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution*, Egg bei Einsiedeln, Thesis Verlag, 2019, 643 S.

Aufklärungsforschung und die Geschichte der katholischen Kirche, inklusive ihrer Orden, gingen nicht nur in der Schweiz lange Zeit getrennte Wege. ‹Katholische Aufklärung›, als Verlegenheitsbegriff geprägt, wurde mit interkonfessionellen Beziehungen, dem Einfluss protestantischer Aufklärer auf Autoren katholischen Bekenntnisses, in Verbindung gebracht, von protestantisch konnotiertem Fortschrittsdenken und katholischer Rückständigkeit, dann aber (auch) von Reformbestrebungen der römisch-katholischen Kirche her definiert, die mit dem gebräuchlichen Epochenbegriff ‹Aufklärung› wenig oder nichts zu tun hatten. Selbst Arbeiten über den Reformkatholizismus, die den Kontakt mit vorschnellem Progressdenken zu vermeiden trachten, bekennen sich, oft nolens volens, zu gängigen Konnotaten des Fortschritts und des Rückschritts, ja können derartige Kategorien gar nicht umgehen. Wissenschaftliche Tätigkeit, menschliches Handeln insgesamt, ist ohnehin von wie auch immer begründeten Fortschrittsprämissen abhängig, und sei es nur die Annahme eines Fortschreitens zurück in einen früheren, als besser erachteten Zustand. Begriffe wie ‹Aufbruch› und ‹Widerstand› führen zwangsläufig derartige geschichtstheoretische respektive - philosophische Implikationen mit sich.

Thomas Fässler geht von einem weiten Aufklärungsbegriff aus (109, 118), verortet ihn aber in historiographisch einigermassen gesicherten Spannungsfeldern und bereichert die Geschichtsschreibung zur Schweizer Aufklärung des späten 18. Jahrhunderts um eine optimal fundierte Studie. Jedenfalls verlässt diese das Terrain konfessioneller Apologetik und nimmt zur Vergangenheit der benediktinischen Ordensfamilie, der der Verfasser angehört,

eine bisweilen kritische Haltung ein. In letzter Zeit verlor der Rationalismus als Markenzeichen der Aufklärung und Merkmal des Denkens und Handelns intellektueller Eliten des 18. Jahrhunderts historiographischen Kredit. Zunehmend wird der Einfluss esoterischer Strömungen an Zentren protestantischer deutscher Aufklärung, zum Beispiel an der Fridericiana in Halle (Saale), hervorgehoben. Dies verringert im Spiegel aktueller Geschichtsschreibung die in deutschsprachigen Ländern konfessionell begründete Distanz zwischen protestantischem Aufklärungsrationalismus und katholischer Aufklärungskritik. Aus dieser Annäherung kontroverser Positionierungen zieht die wie auch immer bestimmte katholische Aufklärung historiographischen Nutzen, abgesehen davon, dass sich die römisch-katholische Kirche den Anliegen der sie herausfordernden Fortschrittsansprüche kaum je entziehen kann.

Mit Thomas Fässlers an der Universität Bern eingereichter Dissertation liegt ein Werk vor, wie man es für andere Schweizer Klöster sowohl für das 17. wie auch für das 18. Jahrhundert wünschen möchte. Vor rund zwanzig Jahren konnte nämlich aus verschiedenen Gründen eine in ähnlichem Umfang angestrebte Untersuchung gar nicht in der erwünschten Breite durchgeführt werden. Das Verhältnis von Klosterkultur und Aufklärung in der Fürstabtei St. Gallen um eine Vielzahl von Aspekten erweitert darzustellen, wäre eine brotlose Kunst gewesen, auf deren Ausübung ich aus Gründen der Selbsterhaltung – sehr ungern – verzichten musste. Bereits im Herbst 1998 war das Angebot des Rezensenten, in einem Kapitel der 2003 erschienenen, neunbändigen St. Galler Kantonsgeschichte den schulreformerischen Einfluss des Benediktinerklosters Neresheim auf das Gebiet der Fürstabtei St. Gallen ausführlicher zu behandeln, am inhaltlichen Konzept der Projektverantwortlichen gescheitert. Diese Bemerkungen in eigener Sache sind als erneuter Aufruf zu verstehen, Arbeiten zur frühneuzeitlichen und zur späteren Schweizer Klostergeschichte, institutionell abgesichert, das heisst auch monetär wirksam unterstützt, zu fördern. Wenn der gegenwärtige Eindruck nicht täuscht, wird der forschungspolitischen Tragweite des Anliegens, auch dem nachmittelalterlichen klösterlichen Erbe vermehrt Beachtung zu schenken, zunehmend entsprochen. Thomas Fässlers Dissertation stellt ein Beweisstück für die künftige, sehr erwünschte Verwirklichung vergleichbarer Vorhaben dar. Doch nun vom Postulat zurück zur Sache.

In zehn quellenkritisch dicht abgestützten Hauptabschnitten behandelt der Verfasser mit einem methodisch möglichst umfassenden Geltungsanspruch, den die Einleitung (1.) auf die einschlägigen Forschungskontexte bezieht, sein Thema: (2.) Die Welt der Einsiedler Mönche am Ende des 18. Jahrhunderts: Eine gottgewollte Ordnung. (3.) Die (katholische) Aufklärung: Eine neue Welt bahnt sich an. (4.) Revolution: Umwälzungen in Frankreich und im übrigen Europa (1789 bis Ende 1796). (5.) Angst, Mangel und Flüchtlingsströme: Einsiedeln und die Auswirkungen der revolutionären Ereignisse in Europa. (6.) Gegen die «gottlosen» Franzosen: Ein Kloster wider die Revolution. (7.) Die Tage sind gezählt: Das Ende der Alten Eidgenossenschaft (1797 bis März 1798). (8.) Kampf und Flucht: Der Einfall der Franzosen (März bis Mai 1798). (9.) Von der Plünderung bis zur Restitution: Ein Überblick über die Zeit bis 1803. (10.) Gottes Strafe oder Prüfung? Wahrnehmung, Deutung und Verarbeitung des französischen Einfalls. (11.) Zum Kloster Einsiedeln im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution. Ein mehrteiliger Anhang mit den üblichen Verzeichnissen, darunter Bibliographien der in vielen Archiven herangezogenen Handschriften, der gedruckten Primärquellen und der Sekundärliteratur, ferner mit dem unentbehrlichen Register der Personen, Sachen und Orte sowie einem Glossar klösterlicher Begriffe ausgestattet, beschliesst das Werk. Dieses ist der narrativen Darbietung des Stoffs verpflichtet, sein Inhalt geht im Grundriss aus den zitierten Titeln der Hauptkapitel hervor. Den chronologischen Angelpunkt bildet die Zeit der Helvetik (1798–1803). Unter der historiographischen Zeitlupe betrachtet, wird sie dem Leser im Detail, angereichert durch an-

schauliche, im gegebenen Fall auch durch Übersetzungen leichter zugängliche Quellenzitate, nahegebracht. Der Verfasser legt Wert auf die Beschreibung politischer Machtkonstellationen im Grossen wie im Kleinen, hauptsächlich auf das aufgrund der Tagebücher interpretierte Handeln Abt Beat Küttels (1732–1808), auf die bedeutende, bis jetzt in ihrem Ausmass nirgendwo sonst so klar sichtbar gemachte Rolle des Klosters Einsiedeln als Hort französischer Emigranten, vor allem aus dem Elsass. Wechselvoll waren die Beziehungen zur Obrigkeit des Standes Schwyz.

Die Französische Revolution und ihre Auswirkungen auf die Alte Eidgenossenschaft stiessen im Kloster stets auf starke Ablehnung. Man suchte die politische Nähe zum Haus Österreich, war stolz auf den Status als Reichsabtei und übte im Gebiet des Zürichsees, in der March (Reichenburg) sowie im Gaster (Kaltbrunn) Herrschaftsrechte über Land und Leute aus, was einzelne Mönche nicht daran hinderte, interkonfessionelle Beziehungen zu Zürcher Pfarrern (Jakob Hess, Johann Kaspar Lavater) und weltlichen Gelehrten (Johann Rudolf Schinz d.Ä.) zu pflegen. Am Rand kommt die Rede auf die Beziehungen zur Zisterzienserabtei St. Urban, zur Fürstabtei St. Gallen und zu anderen Schweizer Klöstern (z.B. Mariastein). Die Kapitel 2 bis 10 werden jeweils in einem zusammenfassenden Rückblick «Auf den Punkt gebracht», was dem eiligen Leser entgegenkommt und dem geduldigen das Wichtige noch einmal in Erinnerung ruft. Grundsätzlich lohnt es sich, bei der Lektüre keine Abkürzungen einzuschlagen, beim differenzierten Bild, das der Verfasser von den Sachverhalten entwirft, zu verweilen.

In dieser Besprechung gibt es nicht viel mehr zu sagen, als die wissenschaftliche Qualität der Arbeit und die vorbildliche, mit Illustrationen veranschaulichte Präsentation der Inhalte zu loben, auch weil Thomas Fässler in einem thematischen Ausblick die Rolle des selbstkritischen Rezensenten gleich selber übernimmt, Forschungsdesiderate erkennt und kurz beschreibt.

Die Rezeption wissenschaftlicher Literatur wird von Vorlieben und Kenntnissen der Leser, deren Forschungserfahrungen und subjektiven Perspektiven bestimmt, die dann als Qualitäts- und Vergleichsmassstäbe an das Gelesene herangetragen werden. Es sei mir daher gestattet, auf einige Aspekte hinzuweisen, die ausser den erwähnten für die Fortsetzung der Forschungen zum Verhältnis der Schweizer Klöster zur Aufklärung wichtig erscheinen. Auch sie werden von Pater Thomas mehr oder weniger ausführlich thematisiert.

Erst Komplementäruntersuchungen zu anderen Konventen (St. Gallen, Engelberg, Mariastein, Disentis, St. Urban etc.) werden das Profil der einzelnen Klöster im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution herausarbeiten und Verallgemeinerbares von Besonderem trennen können. Auch die Geschichte der Frömmigkeit in Frauenklöstern (bei Einsiedeln denken wir an die Benediktinerinnen in der Au oder im Kloster Fahr) sowie die wechselseitigen Beziehungen zwischen ihnen und den Männerkonventen lassen den Nachweis kontinuitätsstiftender Einflüsse erwarten, wie sie zum Beispiel von Mönchen in der Rolle von Visitatoren, Beichtvätern und Exerzitienmeistern ausgingen. Verbindungen zu Weltgeistlichen, darunter zu dem in Einsiedeln eher auf Distanz gehaltenen, aufklärungsfreundlichen Karl Joseph Ringold (1737–1815), waren zahlreich. Ferner war Einsiedeln stets ein hoch bedeutender Wallfahrtsort, wo Prozessionen, zum Beispiel anlässlich der Engelweihe, und weitere religiöse Festlichkeiten stattfanden. Thematisiert und vertieft behandelt werden könnten klösterliche Leistungen im Bildungsbereich (Einsiedelns in Bellinzona [144f.], das Normalschulwesen in St. Urban 150f.), das Verhältnis zu den Jesuiten im Miteinander oder in der Konkurrenz, die Ausbildungsstätten der Konventualen, insbesondere die theologische Hausfakultät, die Beziehung von Mönchen zu gelehrten Sozietäten (Helvetische Gesellschaft) und zu Zeitschriften, später das Kalenderwesen. Mentalitätsgeschichtlich bestimmend waren das ungebrochene Gottvertrauen der Konventualen, ihr langes

Zuwarten angesichts drohender Gefahren vonseiten der Französischen Revolution, die Flucht als einziger Ausweg, ihnen zu entrinnen, die Rechtfertigung des Auszugs, schliesslich die Rückkehr in das von Verheerungen heimgesuchte Kloster, die Suche nach kriegsbedingt verlorenen Objekten, die Reparatur zerstörter Sakralgüter und schliesslich der ebenfalls Kontinuität schaffende Lobpreis göttlicher Vorsehung nach überstandener geistlicher Prüfung. Auffallend gut war der damalige politische Informationsstand einzelner Einsiedler Mönche, inklusive die Kenntnis von Zeitungsmeldungen, zweckgerichtet deren subjektive Bearbeitung, wie eine Synopse zeigt (253/254; hier falsche typographische Platzierung der einführenden Kommentare). Abt Beat Küttel, der gewiefte Stratege (vgl. 461, 565), begegnete den Anfechtungen und Versuchungen der Zeit mit Luxuskritik und der Forderung genauer Einhaltung der Benediktsregel (181–185), zeigte sich als unnachgiebiger Reichsfürst von Gottesgnaden, der auf den Herrschaftsrechten beharrte (424f., 559), bisweilen aber auch zu Österreich, dessen Kriege er mit hohen Geldsummen unterstützte (329, 340–344), eine ablehnende Haltung einnahm (Josephinismus, 91). Das Kreditgeschäft, das im Konzert politischer Mächte und in der Verbindung zu Patriziern verschiedener eidgenössischer Orte (352f., tabellarische Übersicht) eine wichtige Rolle spielte, brachte dem Kloster allerdings beträchtliche Vermögenseinbussen. Der widerstandsfreudige Pater Marian Herzog (1758–1828) wird im Cover des Buchs (und in Abb. 43, 495) sogar als Anführer kriegerischer Handlungen am Etzel gezeigt.

Das Kloster war nicht nur eine Aufnahmestation verfolgter Geistlicher und Destination von Pilgerscharen (auch noch während der Helvetik), sondern sogar Publikationsort antirevolutionärer Schriften (382), daher ein von den französischen Truppen hart bekämpfter Gegner (496). Über das Mass der Bereitschaft, politischen Flüchtlingen zu helfen, gingen im Konvent die Meinungen auseinander (286, 312), eine Feststellung, an der sich einmal mehr die Intention Thomas Fässlers bewährt, das Thema differenziert zu behandeln. Aufklärerischem Gedankengut am nächsten stand man in den Sektoren wirtschaftlicher Wohlfahrt (Abt Marian Müller, 133) sowie schulischer Ausbildung und Erziehung. Die Veröffentlichungen Pater Isidor Mosers (150f.) und Konrad Tanners (145f.) stellten, obwohl aufgeschlossen für utilitaristische Zielsetzungen, selbstverständlich den katholischen Glauben und die Bindung an die Kirche in den Mittelpunkt. Leider wurden beträchtliche frühneuzeitliche Einsiedler Bibliotheksbestände und Teile der übrigen bibliotheksgeschichtlichen Überlieferung durch die französischen Invasoren verschleppt und/oder zerstört, so dass die Bibliothek in ihrer früheren Zusammensetzung, inklusive den Anschaffungen und Provenienzen von Werken deutscher und französischer Aufklärer, nicht mehr genau zu rekonstruieren ist. Umfangmässig und in ihrer inhaltlichen Vielfalt übertrifft sie heute aber die mit der Helvetik und ihren Folgen verknüpften bescheidenen Erwartungen und teilt trotz den im Übergang zum 19. Jahrhundert erlittenen Schäden mit den Frühneuzeit-Beständen der Stiftsbibliothek St. Gallen den ersten Rang unter den Schweizer Klosterbibliotheken.

Wie gesagt setzt Thomas Fässler in seiner Dissertation verschiedene methodische Zugänge in historiographische Praxis um. Bleibt zu hoffen, dass seine Arbeit zu Fortsetzungen anregt. Auch das bewegte 19. Jahrhundert lässt spannende Befunde erwarten und legt, zumindest in Teilbereichen, nahe, die allgemeine, nach wie vor verbreitete Säkularisierungsthese zu relativieren. Die Kontinuität der Existenz der Benediktinerabtei Einsiedeln, die Pater Thomas Fässler für den schwierigen Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert hervorhebt (1798 war keine Zäsur, 561), reicht weit über die untersuchte Zeitperiode hinaus, ja bis in unsere unmittelbare Gegenwart. So gesehen ist das delikate Verhältnis von Aufbruch und Widerstand auch unter stark veränderten Gegebenheiten nach wie vor ein aktuelles Thema.

Engi/Glarus Süd Hanspeter Marti

Jean-Claude Rebetez/Damien Bregnard (dir.), *De la crosse à la croix. L'ancien Évêché de Bâle devient suisse* (Congrès de Vienne –1815), Neuchâtel, Éditions Alphil, 2018, 282 S.

Das im Mittelalter entstandene Fürstbistum Basel umfasste hauptsächlich die Juratäler im Südwesten Basels, während sich das Bistum Basel bis über das Gebiet von Colmar hinaus erstreckte. Der Bischof war ein Fürst des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und seit 1739 mit Frankreich verbündet. Der katholische Norden fiel in die Zuständigkeit des Reiches, während der reformierte Süden aufgrund von Burgrechten namentlich mit Bern und Solothurn als helvetisch galt. Im Zuge der Französischen Revolution wurden 1793 der Norden und 1797 auch der Süden Teile Frankreichs. Nur die rechtsrheinische Herrschaft Schliengen blieb im Besitz des Fürstbischofs. Sie wurde durch den Reichdeputationshauptschluss von 1803 der Markgrafschaft Baden angeschlossen, womit das Fürstbistum Basel als Reichsstand zu bestehen aufhörte.

Im ersten Pariser Frieden 1814 wurde das Gebiet des Fürstbistums von Frankreich getrennt und Conrad von Andlau als Generalgouverneur eingesetzt. Der Wiener Kongress sprach dann das ehemalige Fürstbistum der Eidgenossenschaft zu; mit Ausnahme des Birseck, das an den Kanton Basel fiel, wurde es in den Kanton Bern integriert. Diesem konfliktreichen Übergang «vom Bischofsstab zum (Schweizer) Kreuz» war 200 Jahre nach dem Wiener Kongress ein Kolloquium des Archivs des ehemaligen Fürstbistums Basel (Fondation des Archives de l'ancien Évêché de Bâle) in Pruntrut gewidmet, dessen Tagungsbeiträge hier vorliegen. Dabei ist den französischsprachigen Beiträgen eine Zusammenfassung auf Deutsch beigefügt, den deutschsprachigen eine auf Französisch.

Der einführende Beitrag von Jean-Claude Rebetez skizziert den Weg des Fürstbistums in die Eidgenossenschaft, insbesondere die politische und institutionelle Entwicklung. Dabei weist er auch auf weiterführende Ausführungen in den folgenden Beiträgen hin; hilfreich ist auch der Anhang mit unter anderem einer gut gegliederten Chronologie.

Zunächst beschäftigt sich Irène Herrmann mit der historischen Einschätzung der Restauration, das heisst der Zeit zwischen 1814/1815 und 1830/1831, indem sie den Aporien dieser Restauration nachgeht und ein Europa und eine Schweiz zwischen dem Verlangen nach Rückkehr und dem Willen zur Erneuerung zeichnet. Die Lösung dieser Aporien sieht sie im Ziel der verschiedenen sozialen Akteure, weniger das Ancien Regime wiederherstellen als vielmehr einen erneuten Ausbruch der Revolution verhindern zu wollen.

Danièle Tosato-Rigo geht sodann der grossen Angst nach – der «Grande Peur» von 1814–1815 –, der Angst vor der Zersplitterung der Eidgenossenschaft; sie unterzieht diese These und damit auch die These der «Rettung durch Wien», das heisst durch die Garantie der territorialen Integrität, welche der Wiener Kongress den neuen Kantonen gewährt hat, einer sorgfältigen Kritik. Dabei greift sie bislang vernachlässigte Fragestellungen auf: Wer hat mit welchen Argumenten die neuen Kantone verteidigt? Welche Rolle spielte Zar Alexander I.? Was bedeutete damals der staatlich garantierte Erhalt der Grenzen der neuen Kantone?

Marco Jorio geht der Frage nach, weshalb die von der alten Elite im Jura angestrebte Errichtung eines eigenen Kantons – mit oder ohne Fürstbischof als Landesherr – für die Grossmächte nicht in Frage kam; grösser als die Enttäuschung der jurassischen Landesvertreter Ursanne Conrad Joseph de Billieux und Melchior Delfils über ihren Misserfolg in Wien war ihre Zufriedenheit, immerhin «Schweizer zu sein, weil wir weniger bezahlen und mit politischen Streitereien nichts zu tun haben werden».

Die verschiedenen Vorstellungen dieser politischen Elite über die Zukunft des Fürstbistums werden von Jean-Claude Rebetez näher vorgestellt. Dabei sieht er das Scheitern der Versuche, die Vergangenheit des Bistums in irgendeiner Weise wiederherzustellen, in And-

laus persönlichem Schicksal versinnbildlicht. Mit der Beschreibung von Andlaus Herkunft, Persönlichkeit und Karriere beantwortet Vanja Hug die Frage, weshalb er dazu auserwählt wurde, das ehemalige Fürstbistum Basel in der schwierigen Übergangszeit zu regieren.

Die Andlau anvertraute Verwaltungsaufgabe war äusserst anspruchsvoll, was Damien Bregnard hinsichtlich «Struktur, Funktionsweise, Widerstände» genauer darstellt. Während es Andlau im Norden des Fürstentums gelang, seine Macht zu etablieren, traf er im Süden auf Widerstand. Da die aliierten Mächte von Bern eine Verfassungsänderung verlangten, bevor es das vom Wiener Kongress zugesprochene Territorium erhielt, wurde das Fürstentum noch wenige Monate von Johann Konrad Escher als eidgenössischer Generalkommissar verwaltet.

In der grossen Verunsicherung der Übergangszeit organisierten und unterstützten Andlau als Generalgouverneur und Billeux als sein Stellvertreter 1814 zwei Abstimmungen über die Zukunft des Landes, an der alle Familienoberhäupter des nördlichen Teils des Fürstbistums teilnehmen konnten. Anhand der überlieferten Korrespondenz und der Unterschriftenlisten beschreibt Valentin Jeanneret das Verfahren dieser Plebiszite sowie die verschiedenen Positionen der Unterzeichner und der Beteiligten. Das Ziel der ersten Befragung war, zu verhindern, dass das Land wieder an Frankreich zurückfalle; die zweite Petition verlangte, nachdem Frankreich implizit auf das Fürstbistum verzichtet hatte, von den Aliierten und der Tagsatzung, das Fürstbistum solle der Schweiz als unabhängiger Kanton angegliedet werden, wenn möglich unter der Herrschaft des Fürstbischofs mit einer der Eidgenossenschaft angepassten «liberalen Verfassung».

Die Integration der Vogtei Birseck in den Kanton Basel, die als Vorgeschichte der Trennung von Stadt und Landschaft gelesen werden kann, befasst sich André Salvisberg. Gegenüber dem Zentrum Basel war das Birseck zweifach benachteiligt: zum einen als Landbezirk politisch, und erst noch mehr als die anderen Landbezirke, und zum andern als katholisches Randgebiet, das von Beginn weg vergeblich auf seine ökonomische Belastung durch den Bodenzins aufmerksam machte. So ist verständlich, dass das randständige Birseck 1832 zum basellandschaftichen Gründungskern gehörte.

Wie komplex die verwaltungsmässige Integration des Juras und des ehemaligen Meiertums Biel in den Kanton Bern dann war, zeigt der Beitrag von Tobias Kaestli auf. Die unterschiedlichen Konfessionen, nicht aber die unterschiedlichen Sprachen galten damals als Hauptproblem der Vereinigung. Während in der patrizischen Zeit verschiedene Denkweisen im Kanton geduldet wurden, änderte das 1830. Das erklärt, weshalb ein breite Volksschichten umfassender jurasischer Separatismus nicht in der Zeit der Patrizierherrschaft einsetzte, sondern in der nachfolgenden Zeit des Liberalismus.

Der weitere Gang der Geschichte führte über den Kulturkampf zum Jura-Konflikt, der Ablösung des nördlichen Teils vom Kanton Bern und zur Gründung des Kantons Jura. Und auch diese Geschichte ist noch nicht an ihr Ende gekommen, wie sich im Juni auf unschöne Art zeigte: Der Kanton Jura musste sein 40-jähriges Bestehen ohne die erwartete Delegation des Kantons Bern feiern, weil die jurassische Regierung und die Polizei die Sicherheit der Berner Delegation nicht hatten gewährleisten können.

Stans Rolf Weibel

Ivo Fürer, *Kirche im Wandel der Zeit. Konzil, Synode 72 und die Zusammenarbeit der Bischöfe Europas*, Zürich, Edition NZN bei TVZ, 2018, 156 S.

In der Aufbruchphase der Nachkriegszeit und der Zeit der beschleunigten Modernisierung nach 1948 erreichte der katholische Bevölkerungsteil seine weitgehende Integration in die

schweizerische Gesellschaft. Beschleunigt wurde dieser Prozess durch eine allmähliche Nivellierung der Wertvorstellungen und Verhaltensweisen breiter Bevölkerungskreise. Anderseits entwickelte sich im Schweizer Katholizismus ein neues weltkirchliches Bewusstsein. In diese Zeit des kulturellen und gesellschaftlichen Wandels fiel der Pontifikatswechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII., der das Zweite Vatikanische Konzils ermöglichte. Dieses nahm verschiedene an der kirchlichen Basis gewachsene Bestrebungen auf, hiess sie gut und regte zu ihrer Umsetzung und Fortentwicklung an. Im Bistum St. Gallen wurde 1967 Vikar Ivo Fürer, den Bischof Josephus Hasler fünf Jahre zuvor während der ersten Session des Konzils als Berater beigezogen hatte, als Bischofsvikar mit dem Auftrag eingesetzt, die Konzilsbeschlüsse für das Bistum St. Gallen umzusetzen.

Ivo Fürer, der nach dem Theologiestudium in Innsbruck, wo namentlich Hugo und Karl Rahner lehrten, in Rom Kirchenrecht studierte hatte und dort promoviert worden war, hatte offensichtlich ein Sensorium für strukturelle Gegebenheiten: bei vielen Fragen setzte er auf Gespräche und dann eine strukturelle Absicherung von Lösungen. So führte in St. Gallen eine Aussprachegruppe von vier Priestern und vier Laien zur Gründung des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI), und so gelang ihm, die Bistümer Basel, Chur und St. Gallen für eine gemeinsame Herausgeberschaft der Schweizerischen Kirchenzeitung zu gewinnen. Voraussetzung waren die guten Beziehungen zwischen den Bischofsvikaren der drei Bistümer: Alois Sustar von Chur und Otto Wüst von Basel in Solothurn.

Diese Beziehungen ermöglichten oder erleichterten zumindest eine weitergehende Zusammenarbeit der Bistümer zunächst der deutschsprachigen und dann auch der ganzen Schweiz. Sie führten schliesslich sogar zu einem Einsatz für die Zusammenarbeit der europäischen Bischofskonferenzen, indem Ivo Fürer zum Nachfolger des zum Erzbischof von Ljubljana berufenen Alois Sustar als Sekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen gewählt wurde. Ein Höhepunkt der Zusammenarbeit der Schweizer Bistümer war die Synode 72, die koordinierten Diözesansynoden.

An den Ergebnissen dieser Zusammenarbeit in der Schweiz und in Europa lässt sich der Wandel, den die Kirche in den Jahrzehnten der Amtszeit von Bischofsvikar Ivo Fürer durchgemacht hat, gut ablesen.

Seine persönlichen Erinnerungen, die unter eben diesem Titel vorliegen, veranschaulichen sie aufs beste: ein hinführender Teil skizziert die persönlichen und kirchlichen Voraussetzungen (Das Zweite Vatikanische Konzil), die Hauptthemen kommen in zwei Teilen (Die Synode 72 in der Schweiz. Die Zusammenarbeit der Bischöfe Europas) zur Sprache. Dabei verbindet er sachliche Genauigkeit mit persönlichen Einschätzungen, in die wohl auch seine Erfahrungen als Bischof von St. Gallen (1995–2006) eingeflossen sind. So denkt er beispielsweise, «dass es heute in der Ökumene darum geht, nicht alles vom Papst aus regeln zu lassen... Das ökumenische Denken ist viel weiter fortgeschritten, als die Strukturen der römisch-katholischen Kirche es zulassen. Die Kirchen müssen sich immer mehr bewusst werden, dass wir nur miteinander eine Zukunft haben. Die Menschen, die sich als Christen verantwortlich fühlen, sollten nicht getrennte Wege gehen müssen. Es wird aber schwierig sein, das zu konkretisieren» (136).

Konkret wird es auch, wenn sich Ivo Fürer an seine Kontakte mit Kirchen im ehemaligen Ostblock erinnert, zumal es öfters beim Versuch blieb, weil es immer wieder zur Verweigerung eines Visums kam. Bei Besuchen musste man sich dann immer vorsehen, nicht abgehört zu werden: einen Spaziergang unternehmen, bei heiklen Gesprächen den Radioapparat laut einstellen und andere Vorkehrungen.

Weniger fassbar sind Vorgänge an der Römischen Kurie. 1990 fand die Bischofssynode über die Priesterausbildung statt, 1991 die Sonderversammlung für Europa. Zu seinem Er-

staunen wurde Ivo Fürer – damals Sekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen – zum Adjutor des Sondersekretärs der Bischofssynode über die Priesterausbildung ernannt, an die Sonderversammlung aber nur mehr als einfacher Auditor. Da stellt sich Ivo Fürer mit gutem Grund die Frage: «War die Ernennung als Experte an die Bischofssynode über die Priesterausbildung ein Schachzug, um mir an der Europasynode keine aktive Rolle zubilligen zu müssen?» (113). So zeigt sich eben, dass auch in der Kirche nicht nur Ideen, sondern auch Ränke Geschichte schreiben.

Stans Rolf Weibel

V. Transversale Themen
Kultur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf Feindbildkonstruktion, Film und Gedächtnis

David Nirenberg, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens.* Aus dem Englischen von Martin Richter (Originalausgabe: Anti-Judaism. The Western Tradition, New York, W. W. Norton&Company 2013), München, C. H. Beck, 2015/[2]2017, 587 S.

«Ein Antisemit behauptet, die Juden seien am Kriege schuld; die Antwort lautet: Ja, die Juden und die Radfahrer; warum die Radfahrer? fragt der eine; warum die Juden? fragt der andere.» Hannah Arendt zitierte diesen aus den 1920er Jahren stammenden Witz, um auf ironische Weise die Willkürlichkeit antisemitischer Vorurteile auf den Punkt zu bringen. Für David Nirenberg aber liegt gerade darin, dass viele Menschen im 20. Jahrhundert die Schuldzuschreibung an die Juden offenbar als sehr schlüssig betrachteten, ein Beleg für die Grundthese, die er in seinem breiten Durchgang durch die abendländische Geistesgeschichte aufzuweisen sucht: Antijüdische Stereotypen und Ressentiments stellen eben kein schwer plausibilisierbares Randphänomen des westlichen Denkens dar, sondern gehören schlechterdings zu dessen Grundinventar.

Auf nichts weniger als diese durchaus provokante These zielt der breit angelegte und überaus kenntnisreich entfaltete ideengeschichtliche Durchgang durch die Entwicklung des abendländischen Denkens ab, den Nirenberg – Professor für mittelalterliche Geschichte in Chicago – im Jahr 2013 unter dem Titel «Anti-Judaism. The Western tradition» publiziert hat und der seitdem eine überaus intensive Rezeption und Diskussion erfahren hat, was nicht zuletzt die bereits zwei Jahre nach der Übersetzung erfolgte Zweitauflage des deutschen Textes dokumentiert. Nirenberg durchkämmt die Geschichte westlichen Denkens anhand von ausgewählten, aber repräsentativen Meilensteinen auf antisemitische – oder wohl präziser: antijudaistische (15) Denkmuster und deren Funktion im jeweiligen geistigen Horizont hin. Und dabei kommt er nicht nur zu dem bereits erwähnten Ergebnis, dass der Antijudaismus ein sich durchziehender, dunkler Faden im Gesamtgewebe der westlichen Geistesgeschichte ist, sondern mehr noch: Er findet die Auffassung begründet, dass sich das westliche Weltbild, ja, die abendländische Identität in ganz wesentlichen Aspekten an der Abgrenzung vom (konstruierten, also das eigene Feindbild selbst generierenden) Stereotyp des «Jüdischen» schärft und gewinnt – und dass von daher natürlich wiederum tiefgreifende und manifeste Auswirkungen auf die Möglichkeiten und die Situiertheit realer jüdischer Existenz ausgehen.

Seine Suche nach den Ursprüngen der nachverfolgten Denkfigur führt Nirenberg bis zurück in die ägyptische Kultur, wo sich ab etwa 700 v. Chr. antijüdische Ressentiments dezidiert ausmachen lassen. Von dort aus führt ihn der gedankliche Weg über den griechisch-hellenistischen Kulturkreis ins Imperium Romanum und in die Welt des frühen Christentums und der frühen Kirche, die aufgrund ihrer Einschätzung als Mutterboden antijüdischen Denkens im abendländischen Kontext in besonderer Breite analysiert werden. Der Blick weitet sich dann – gewissermaßen in Form eines Exkurses, geht es Nirenberg doch insgesamt eher um den abendländischen Denkhorizont – auf Spielarten der Judenfeindschaft im Islam, um anschließend den europäischen Raum vom Mittelalter, also ausgehend von Nirenbergs historischem Spezialisierungsgebiet, bis hinein in die Moderne weiter auszumessen. Bei diesem gedanklichen Durchgang durch die erschreckend stringente und breit angelegte Geschichte des Antijudaismus im europäischen Denken kommt das Verhältnis von Juden zur politischen Macht im Mittelalter ebenso zur Sprache wie das unselige Wirken der nach dem Ende der Reconquista begründeten spanischen Inquisition; Luthers Reformation, Shakespeares England und Voltaires aufklärerisches Frankreich werden ebenso betrachtet wie die englischen Staatstheoretiker, die revolutionären Ereigniszusammenhänge an der Wiege des modernen Europa und ausgewählte Vertreter der neuzeitlichen sowie modernen Philosophie. Der Band schließt mit einem Epilog, der die Feststellung der Tenazität dieses Denkmusters mit einem Plädoyer für die Sensibilität gegenüber demselben verbindet.

Damit stellt sich das vorliegende Buch als Spurensuche nach kontextübergreifenden Kontinuitäten, Beziehungen und Linien in der europäischen Ideengeschichte dar, die in je neuen historischen Settings Macht und Prägekraft entfalten können – auch wenn Nirenberg sich der Grenzen und Angreifbarkeit dieses methodischen Zugriffs bewusst ist und daher großen Wert auf die Differenzierung der jeweiligen historischen Situiertheit und auf die genaue Herausarbeitung der damit einhergehenden Einflüsse auf eine bestimmte ideengeschichtliche Momentaufnahme legt. Es ist sein erklärtes Anliegen, nicht eine vorgeprägte Auffassung antijüdischer Ressentiments für die Quellenauslegung maßgeblich werden zu lassen, sondern vielmehr durch ein unvoreingenommenes und historisch kontextualisierendes Quellenstudium gegebene gedankliche Kontinuitäten nachzuweisen und analoge Denkfiguren zueinander in diachrone Beziehung zu setzen.

Gerade im Blick auf die Gedankenwelt des frühen Christentums bzw. konkreter auf die paulinische Israeltheologie darf freilich angefragt werden, inwieweit Nirenberg diese methodischen Standards erfolgreich umsetzt. Besonders relevant ist dies, da Nirenberg in der frühchristlichen und mit der paulinischen Denkfigur eines Gegensatzes zwischen «Geist» und «Buchstabe» in Verbindung gebrachten Abgrenzung von Judentum und Christentum bzw. «altem» und «neuem Israel» eine wesentliche Grundlage der westlichen Antijudaismusgeschichte ausmacht. Die Geist-Fleisch-Antithese wird von Nirenberg dabei jedoch im Sinne eines hellenistischen anthropologischen Dualismus interpretiert – was zwar durchaus der mehrheitlichen christlichen Rezeption, kaum aber der noch viel eher einer ganzheitlichen semitischen Anthropologie verpflichteten Aussageintention des Paulus selbst entsprechen dürfte: Paulus hat hier zwei jeweils körperliche wie auch geistige Aspekte umfassende Grundhaltungen menschlichen Lebens im Blick und identifiziert diese auch keineswegs einseitig mit Christentum bzw. Judentum. Auch die kritische Auseinandersetzung mit Formen des «Judaisierens» (Gal 2,14), die als Zentralbeleg für eine judenfeindliche Projektion von Gegnerbildern in den Schriften des Paulus ausgemacht wird, ist bei Nirenberg insofern rein von der Rezeption her interpretiert, als es Paulus selbst in diesem Kontext um die Ablehnung einer Haltung von Nichtjuden, keineswegs aber um einen antijüdischen Vorbehalt geht.

Ein grundlegendes Problem, das sich hier, aber auch an anderen Stellen von Nirenbergs Auslegungen des neutestamentlichen Schrifttums manifestiert, ist die im Blick auf die Anfänge des Christentums weitgehend fehlende Differenzierung zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Um es noch einmal anders zu formulieren: Gerade im Sinne einer historisch adäquaten Deutung der frühchristlichen Texte wäre bei der Interpretation viel stärker im Blick zu behalten, dass Judenchristen christusgläubige Juden und somit gerade keine Konvertiten vom Judentum zum Christentum sind; auch Paulus ist ja keinesfalls zum Christentum «konvertiert» (94). Über die gesamte Debatte um die New Perspective on Paul, die genau diesen Punkt immer wieder hervorhebt und Paulus innerhalb des zeitgenössischen Judentums und als Juden zu verstehen sucht – eben als einen Juden, der in Jesus Christus den Messias sah –, geht Nirenberg dann doch recht rasch hinweg (69f). Indem er aber schon die Ursprünge der Jesusbewegung als christlich und eben nicht als jüdisch versteht, gerät seine Auslegung von Passagen aus dem gesamten Neuen Testament auf die problematisch abschüssige Ebene einer potentiell antijudaistischen Lesart.

Auch wenn Nirenbergs Paulusrezeption nach neueren Deutungen damit zwar den historischen Paulus (und daraus resultierend auch die historisch angemessene Auslegung der Israeltheologie in den Evangelien) oftmals verfehlt: Die Paulusrezeption in der christlichen Theologiegeschichte trifft Nirenberg mit seiner Kritik allemal. Und damit kann im Blick auf Paulus auch durchaus von einem antijüdischen Potential die Rede sein – aber korrekterweise eben nur von einem, das von einer missverstehenden Rezeption zutage gefördert wurde. Nirenberg denkt, wie manche aufschlussreichen Passagen gut erkennen lassen (vgl. etwa Anm. 25, 491), ganz von dieser – fraglos höchst problematischen – Rezeptionsgeschichte her. Gerade damit verfehlt er aber die Chance, zu einer Revision der von ihm zu Recht problematisierten Paulusdeutung beizutragen, und perpetuiert stattdessen in gewisser Weise die antijüdische Lesart der diskutierten neutestamentlichen Texte. Freilich: Diese Fehldeutung paulinischen Denkens ist Nirenberg insofern nicht vorzuhalten, als sie auch in der christlichen Exegese nach wie vor eine bedauerlich weite Verbreitung aufweist. Und dennoch entsteht durch das Festhalten an einer antijüdisch verzeichnenden Deutung neutestamentlicher Texte ein unbeabsichtigter Widerspruch zu dem vorbehaltlos zu würdigenden Anliegen von Nirenbergs Schrift.

Bei der Umsetzung dieses Anliegens, die Wirkmächtigkeit des antijüdischen Schemas im westlichen Denken aufzuzeigen, entgeht Nirenberg wohl nicht immer der Gefahr, eine monofaktorielle Darstellung der westlichen Denkgeschichte zu insinuieren. Mit und von Nirenberg ist bei der Lektüre aber zu lernen, dass der Antijudaismus in die Geistesgeschichte der abendländischen Kultur wie ein Prägemal eingezeichnet ist – und zwar als eine Denkfigur, die selbst bei gegebener Bereitschaft zur Antisemitismuskritik noch eine verhängnisvolle Macht und Tenazität besitzt. Dies immer wieder neu bewusst zu machen und damit der breit umrissenen Einwirkungskraft antijudaistischer Ideen im westlichen Denken entgegenzutreten, dies ist das ebenso berechtigte wie unabdingbar wichtige Anliegen von Nirenbergs Darlegungen, und wegen dieses Anliegens ist sein Buch ein wichtiges Buch. Und selbst die skizzierten Grenzen von Nirenbergs Paulusdeutung können dieses Fazit nur bestärken – denn schließlich liegt damit nur ein weiterer Beleg für die Berechtigung von Nirenbergs im Fazit gezogener Feststellung vor, dass antijüdische Topoi im abendländischen Denken eine kaum zu überschätzende und erschreckend zählebige Fortdauer und Wirkpräsenz aufweisen.

Freiburg/Schweiz Thomas Schumacher

Encyclopedia of Christianity in the Global South, ed. by **Mark A. Lamport**, 2 Bde., Lanham/Boulder/New York/London, Rowman & Littlefield 2018, 1073 S.

Anfang des 21. Jahrhunderts lebt die Mehrheit der Christen in den Ländern des «Globalen Südens», also in Lateinamerika und der Karibik, in Afrika und Asien. Hinzu kommen die (im vorliegenden Werk wenig beachteten) orthodoxen Christen in den Staaten Osteuropas und in Russland. In seiner Einführung schreibt Philip Jenkins: «If we project the nations that by 2050 will have the world's largest Christian populations, then we find only one name from the Global North, namely the United States. Otherwise, the most prominent countries belong to Africa (Nigeria, Ethiopia, the Congo, Uganda), to Asia (China and the Philippines), and to Latin America (Brazil and Mexico). Notably absent from the list are the old core territories of Western Christianity, such as France, Italy, Germany, and Britain. Christianity is a religion born in Asia and Africa, and in our lifetimes it has decided to go home» (xli). Die Schwerpunkte theologischer und christentumsgeschichtlicher Forschung liegen aber nach wie auf Europa und Nordamerika. Deshalb nahm sich der Kreis um Mark A. Lamport der Aufgabe an, der religiösen und demographischen Entwicklung auch wissenschaftlich Rechnung zu tragen. Jenkins schreibt: «So powerful are the changes that we see in the Christian world, and so wide-ranging in their impact, that they demand a comprehensive rethinking of many aspects of Christian's life and scholarship. [...] A global Christian reality demands a global Christian history» (xlii). Die Enzyklopädie mit ihren 1073 Seiten, knapp 500 Einträge von 250 Autoren aus 70 Nationen soll hierzu einen Beitrag leisten. Dem lexikalischen Teil (1–881) gehen fünf 2- bis 3-seitige «Prologe» mit unterschiedlichen regionalen Schwerpunkten sowie eine 2-seitige «Einführung» von Philip Jenkins voraus. An den lexikalischen Teil schließen sich jeweils acht Überblicksbeiträge (2–4 S.) zur «History of Experience with Christianity» bzw. «Contemporary Experience with Christianity» in Afrika, Ostasien, Südasien, Südostasien, Lateinamerika, dem Mittleren Osten, Ozeanien und der Karibik an. Es folgen sechs 2- bis 3-seitige «Nachworte», eine Chronologie (959–982) sowie eine thematisch und regional geordnete Bibliographie (985–998). Den Abschluss bildet ein Namens- und Sachregister, was hilfreich und notwendig ist, da der Zuschnitt der Lemmata nicht immer selbstevident ist, was auch der Komplexität des Themenfeldes geschuldet sein dürfte.

Im lexikalischen Teil finden sich Beiträge zu zentralen Themen und Konzepten des Christentums im Globalen Süden, zu wichtigen Institutionen, Kirchen, Denominationen und Bewegungen. Die 167 Länderbeiträge folgen – soweit möglich – einem einheitlichen Aufbau: geographische Lage, ethnischen Zusammensetzung, Sprachen, Regierungsform, Religionen und Konfessionen, Chronologie, bedeutende christliche Persönlichkeiten, Kirche-Staat-Beziehungen, soziokulturelle Bedeutung des Christentums etc. Erfreulich ist, dass sich selbst zu kleinsten Staaten Beiträge finden wie etwa Kiribati oder Niue, einem südpazifischen Inselstaat mit 1.460 Einwohnern. Dass man einen Eintrag zu Mexiko vergebens sucht, dürfte ein Versehen sein.

Das Gesamtwerk verdient bereits seines Umfangs und der Themenfülle wegen Respekt. Bei einer detaillierteren Betrachtung, bei der aufgrund der Regionalkompetenz des Rezensenten besonders Beiträge mit Lateinamerikabezug beachtet wurden, zeigen sich jedoch auch Schwächen. So listet etwa die Chronologie zu Bolivien 17 Daten auf, von denen sich die ersten fünf (bis 1700) auf die Jesuitenmission bzw. Kirchenstruktur-Fragen beziehen; alle weiteren Daten beziehen sich ausschließlich auf den Protestantismus. Unter der Kategorie «Major Historical Christian Leaders» findet sich kein einziger Katholik; unter der Zwischenüberschrift «Christian Sociocultural Influences» wird pauschal erwähnt, dass der Katholizis-

mus seit den Jesuitenmissionen einen bedeutenden Einfluss gehabt habe. «Amerindians have adopted a type of folk Catholicism that for the most part is syncretistic in nature.» (92). Theologisch sensibler würde man hier wohl eher von inkulturierten Christentumsformen sprechen. In der Bibliographie finden sich neben Internet-Adressen auch einige Monographien und Artikel, die entweder sehr allgemein sind und sich auf die Geschichte des Christentums oder der Mission in Lateinamerika beziehen, oder aber sehr speziell. Auffällig ist, dass keine Referenz zur Geschichte des katholischen Christentums in Bolivien genannt wird.

Dieses Muster findet sich in vielen Beiträgen: Die Chronologie zu Chile erwähnt die katholische Kirche letztmals 1810 und endet mit dem Militärputsch 1973. Die (auch christentumsgeschichtlich) bewegten seither vergangenen 45 Jahre finden keine Erwähnung. Bei Kuba findet sich ausschließlich Literatur zum Protestantismus; auch bei anderen Länderbeiträgen wird relevante Standardliteratur nicht aufgeführt. Die Chronologie zu Uruguay endet im Jahr 1981 – allerdings nicht mit einem Ereignis, sondern mit (nunmehr 35 Jahre alten) statistischen Angaben. Aber auch sonst zeigt sich hier wieder eine unausgewogene Darstellung: So wird etwa als christliche Führungspersönlichkeit katholischerseits einzig Julio César Elizaga genannt. Wenngleich nicht unbedeutend für die Kirche Uruguays, so gab es doch wesentlich bedeutendere Persönlichkeiten (die aber vielleicht nicht so gut in bestimmte Muster passten, wie Elizaga, der u.a. als Experte für Exorzismus-Fragen galt). Weiterhin finden sich Fehler, die durch ein aufmerksameres Lektorat hätten behoben werden können: So heißt es einerseits, dass 1835 Fountain E. Pitts als erster methodistischer Missionar Uruguay betreten habe (830). Zwei Seiten später liest man: «During the colonial era the Methodists made a singular effort.» Die Kolonialzeit Uruguays endete jedoch spätestens mit der Unabhängigkeit im Jahr 1825.

Oberflächlich sind auch einige Beiträge zu konzeptuellen oder transversalen Themen. So nimmt etwa der Eintrag «Latin American Theologies» (449–451) eine recht fragwürdige Periodisierung vor: (1) vor 1492; (2) Kolumbus bis Papst Franziskus, (3) Zeitgenössische Theologie, wobei hier v.a. Schlagworte wie «Option für die Armen», «Basisgemeinden» oder «Theologie des Volkes» genannt werden. Es findet sich zwar ein eigener Eintrag zu «Liberation Theology» (461–463), der etwas gelungener ist, aber inhaltlich dennoch hinter den Erwartungen zurückbleibt. Auch in anderen Beiträgen finden sich neben der allgemeinen Unausgewogenheit auch Ungenauigkeiten und Fehler im Detail, wenn etwa der Befreiungstheologe und Weltpriester Gustavo Gutiérrez als «a monk in Lima» (637) bezeichnet wird. Wieso sich unter dem Lemma «Politics, Church and» (643–645) sehr kursorische Darstellungen von fünf Einzelfälle finden (Palästina, Sambia, Sri Lanka, Südafrika und Uruguay), erschließt sich ebenfalls nicht. Insgesamt fällt auf, dass viele Autoren in der Bibliographie nicht auf eigene grundlegende Arbeiten zum jeweiligen Thema verweisen (können?).

Wenn es die Aufgabe einer Enzyklopädie ist, zu einzelnen Themen und Sachverhalten den Forschungsstand in ausgewogen-neutraler sowie dem Gegenstand angemessener Weise zu referieren und grundlegende Referenzwerke zu benennen, so bleiben viele Beiträge hinter diesen Erwartungen zurück. Bedauerlich ist auch, dass es keine Querverweise zwischen den Beiträgen gibt. Die dargebotenen Informationen bleiben so oft schlaglichthaft und unvernetzt. Wenngleich die abschließenden Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Christentums in den Regionen des Globalen Südens sowie die «Nachworte» durchaus erhellend sind und interessante Einzelaspekte beleuchten, so können sie aufgrund ihrer Knappheit und des bisweilen essayistischen Stils keinen Überblick bieten, wie man es von einer Enzyklopädie erwarten würde.

In einem der Nachworte schreibt David Maxwell: «These volumes are a significant landmark in scholarship on Christian religion, signaling a shift away from viewing Christianity

in Western Europe and North America as in any sense normative. [...] Mission history written in the first half of the 20th century had been largely institutionally focused, told from the perspective of individual denominations attempting to spread their form of Christianity across the globe.» (951).

Gewiss ist ihm zuzustimmen, dass mit dem vorliegenden Werk ein wichtiger Schritt vollzogen wurde. Zugleich zeigt sich aber, dass noch weitere Schritte notwendig sind, um zu einer umfassenden und ausgewogenen Sichtweise auf das Christentum des Globalen Südens zu kommen, die nicht denominationell verengt ist.

Mainz Veit Straßner

Natalie Fritz/Marie-Therese Mäder/Daria Pezzoli-Oligati/Baldassare Scolari (Hg.), *Leid-Bilder. Die Passionsgeschichte in der Kultur* (Religion, Film und Medien 1), Marburg, Schüren Verlag, 2018. 579 S.

Um es vorweg zu sagen: dieser Band mit dem die neue Reihe «Religion, Film und Medien» eröffnet, macht Appetit. Appetit auf die Reihe im Allgemeinen, die der Sache nach eine Fortführung und Weiterung der Reihe «Film und Theologie» (2000–2016) ist und deren Fokus auf der Interrelation zwischen Religion, Kultur und Wissenskultur liegt. Er macht Appetit im Besonderen auf jene 15 Filme, die in diesem ersten Band vorgestellt werden und die alle auf ihre je eigene Weise das religiöse Narrativ der Passion Christi verhandeln und es teils weihevoll und quasi-liturgisch, teils religionskritisch und revolutionär bearbeiten.

Sie alle sind – bis auf zwei Ausnahmen (Indien, Korea) – europäischer und nordamerikanischer Provenienz und in den letzten 60 Jahren entstanden. Der Band ist klar strukturiert und chronologisch aufgebaut entlang dem Entstehungsdatum der einzelnen Filme. Er hebt an mit einem Blick auf die frühe Stumm-Filmgeschichte zu Beginn des 20. Jahrhunderts, um von dort in die Mitte desselben zu gelangen und mit dem 1962 entstandenen Film *La Ricotta* (IT/FR) von Pier Paolo Pasolini fortzufahren und dann in dichter Folge ein dutzend Filme vorzustellen; und mit dem 2014 entstandenen, deutschen Film «Kreuzweg» von Dietrich Brüggemann zu enden.

Egal ob Stummfilm, Monumentalwerk historisierenden Zuschnitts oder experimentelles Autorenkino, jeder der Filme wird durch zwei Beiträge erschlossen. Während der erste Beitrag jeweils aus der Perspektive religionenbezogener Disziplinen (Religionswissenschaft, theologische oder biblische Fächer) das jeweilige Passionsnarrativ zu erfassen sucht, nähert sich ein zweiter Beitrag demselben respektive einzelnen Aspekten desselben – je nach Film verschieden – aus der Perspektive und mit dem methodischen Instrumentarium diverser anderer Disziplinen.

Jesus Christ Superstar von Norman Jewison (US 1973) wird aus der Perspektive der Musik und der Popkuktur der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts erschlossen. *Jésus de Montréal* von Denys Arcand (CN 1989) aus der Perspektive des Theaters. Das blutige Spektakel von Mel Gibson, *The Passion of the Christ* (US 2004) wird aus der Perspektive der Medizin und Schmerzforschung angegangen. Der Film *Hasard Balthazar* von Robert Bresson (FR/SE 1966) aus der Perspektive der Tierethik. *The last temptation of Christ* von Martin Scorsese (US 1988) wird aus rechtsgeschichtlicher Optik (Blasphemieforschung) beleuchtet. Der koreanische Film *Pieta* von Kim Ki-duk (KR 2012) wird aus der Optik der Ökonomie, *Breaking the Waves* von Lars von Trier (DK/SE/FR 1996) aus der Perspektive der Psychoanalyse erörtert.

Dieser multiperspektivische und multidisziplinäre Zugang wurde zunächst in der im Herbstsemester 2015 an der Universität Zürich veranstalteten Ringvorlesung «Leid-Bilder» praktiziert und nun hier in Buchform operationalisiert. Oft haben Publikationen, die aus solchen Ringvorlesungen hervorgehen, etwas Zufälliges und Beliebiges und wirken bisweilen gar recht «zusammengestupft». Dass dieser Band all das nicht tut, sondern gerade seine Herkunft aus diesem Kontext überzeugend überschreitet hin auf ein analytisches und methodisches Gesamtkonzept hin, das zeichnet ihn aus.

Er hat durch die stupende Einführung der vier HerausgeberInnen, wo sie ihre interdisziplinäre Perspektive auf das christliche Passionsnarrativ und ihren Umgang mit der narrativen Vielfalt und dem Problem der unüberwindbaren Differenz zwischen Ereignis und Erzählen methodisch reflektieren, eine analytische Transparenz und gedankliche Strenge, die ihresgleichen sucht. Durch die Sachtitel, unter die die einzelnen Filme gesetzt wurden, entsteht eine Wegweisung im interdisziplinären Gespräch, die besticht und gleichzeitig Raum und Platz gibt für das Knüpfen weiterer Gesprächsfäden in andere und mit anderen kulturellen Orten und Räumen (Literatur/Bildende Kunst etc.).

Kurz: ein bestechender Band sowohl was das formulierte Programm wie auch die überzeugende Durchführung desselben angeht. Die Latte für die kommenden Titel in dieser Reihe liegt hoch. Sehr hoch.

Greng/Freiburg i. Ue. Elke Pahud de Mortanges

Gerd Sebald/Marie-Kristin Döbler (Hg.), (Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse, Wiesbaden, Springer, 2018, 376 S.

Wie wirken Gedächtnisse und Medien in Gesellschaften der Gegenwart zusammen? Dieser Frage widmet sich der Band «(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse». Einige der Beiträge entstammen vermutlich der Jahrestagung «(Digitale) Medien und Gedächtnis», die 2016 stattfand.

Jeder Themenband steht vor der Herausforderung, unterschiedliche Forschungsschwerpunkte und Perspektiven sinnvoll zu bündeln. Bei Aspekten der Digitalisierung besteht angesichts der Entwicklung zudem das Risiko einer kurzen Halbwertszeit der Beiträge. Gerd Sebald und Marie-Kristin Döbler, die den Band herausgeben, haben sich entschieden, Schwerpunkte zu setzen. Der Band gliedert sich in vier Abschnitte:

Im ersten Teil «Theoretische Grundlagen» diskutieren Gerd Sebald und Vivien Sommer gedächtnissoziologische Zugänge sowie geeignete medientheoretische Ansätze. Christofer Jost, Laura Vorberg, Anna Zeitler, Horst-Alfred Heinrich, Julia Gilowsky und Thorsten Benkel prüfen im zweiten Kapitel «Digitale Plattformen», wie wir digital Erinnerung, Gedächtnis und Realität konstruieren, produzieren und aushandeln. Im dritten und vierten Kapitel untersuchen Oliver Dimbath, Marie-Kristin Döbler, Sigrun Lehnert, Jasmin Pfeiffer, Kristina Chmelar und Renate Liebold Gedächtnis- und Erinnerungsmechanismen der spezifischen Formen «Film» sowie «Text und Bild». Das Spektrum reicht dabei vom Grundlagenbeitrag bis zur Einzelanalyse.

Bei der Durchsicht der Artikel wird klar: Es gibt keine «grand unified theory» der Memory Studies – wohl aber eine gewisse Sehnsucht danach. Die Verfasserinnen und Verfasser der Beiträge sind sich einig, dass Erinnerung sich stets in einem Deutungs- und Wissenszusammenhang vollzieht, den man mit anderen teilt und dessen Weitergabe durch die Zeit Medien sicherstellen. Aber wie funktioniert diese mediale Tradierung konkret und was zeichnet diese Gedächtnisbildung genau aus? Hier gehen die Meinungen auseinander. Je

nach Perspektive und zum Teil je nach Medienform erscheint das eine oder andere Modell attraktiv. Diverse Autorinnen und Autoren stellen fest, dass bewährte Ansätze und Begriffe der Gedächtnisforschung und Medientheorie an Grenzen stossen, wenn das Medium in digitaler Ausprägung auftritt. Die Stärke des vorliegenden Bandes ist es, über die Artikelauswahl diese Breite an Modellen zur Erklärung digital tradierter Erinnerung aufzuzeigen und die Diskussionen rund um die Eignung dieser Ansätze in den einzelnen Beiträgen und im Einführungsteil «Theoretische Überlegungen» sichtbar zu machen.

Hier zeigt sich jedoch die Schwäche des Bandes oder besser die Grenzen der Zunft: Viele Verfasserinnen und Verfasser werfen gute Punkte auf. Sie sind jedoch begrifflich und konzeptionell zu sehr im Kanon ihrer Disziplin verankert, als dass es ihnen gelingt, aus ihren Befunden neue theoretische Ansätze abzuleiten. Dies scheint vor allem die medientheoretische Seite zu betreffen: Alternativen zu bewährtem Vokabular finden sich erst in Ansätzen, und die Grundfrage ist aus der Perspektive klassischer Medientheorien gestellt. Die versammelten Beiträge bilden beispielhaft diese sprachliche und konzeptionelle Übergangsphase ab:

So verwenden die meisten «digitale Medien» in einem breiten Sinn und fassen Verschiedenes darunter. Das ist oft unproblematisch, und diese Unschärfe bei der Verwendung des Begriffs «Medium» bestand bereits in vordigitaler Zeit. Aber sie hat sich angesichts der Loslösung der Form vom Gerät sowie der Ausdifferenzierung der digitalen Anwendungen akzentuiert. Zweitens folgen da und dort Autorinnen und Autoren dem landläufigen Sprachgebrauch und setzen Begriffe zu Teilaspekten der Digitaltechnologie zum Teil synonym ein oder versuchen drittens, sie in die Sprache der Medientheorie einzubinden.

Alle drei Punkte zusammen erschweren den Autorinnen und Autoren eine präzise Analyse, denn Ansätze, die mehr sein wollen als die Negativfolie tradierter Konzepte, benötigen einen eigenen und ausdifferenzierten Wortschatz. Nehmen wir den Begriff «Massenmedien»: Im Band oszilliert er zwischen klassischer Verwendung, reevaluiertem Einsatz bis (impliziter) Ablehnung. Nun hat jeder einzelne digitale Dienst das Zeug zum Massenmedium. «Masse» kann daher kein bedeutsames Unterscheidungsmerkmal digitaler Medien sein. Sie sind vielmehr Teil eines Systems, das als Netzwerk mit der Möglichkeit zur Spontanaktivität angelegt ist. Das betrifft die Architektur der Technologie, nicht nur die Ausprägung einzelner Anwendungen. In einem Netzwerk als Kommunikations- und Handlungsraum ist das entscheidende Kriterium Resonanz. Was also findet genug Zustimmung oder wird als relevant bewertet, um es zu nutzen, weiterzugeben und damit zu tradieren? Jene Beiträge zu YouTube und Twitter, die dies berücksichtigen, finden erste Antworten in diese Richtung.

Im Praxisbezug zeigen sich ebenfalls Unterschiede: Artikel, die eng entlang der Mediennutzung arbeiten, vermitteln, dass die Verfasserinnen und Verfasser verstehen, wie Menschen mit digitalen Medien umgehen. Andere Beiträge werfen die Frage auf, wieweit sich die Lebenswelt einiger Autorinnen und Autoren mit den Mehrheitserfahrungen eines vom Smartphone durchdrungenen Medienalltags deckt. Warum ist das bedeutsam?

Medientheorien sind Modelle. Sie erklären den Umgang mit Medien bzw. Medienformen und dessen Folgen. Nun unterscheiden sich analoge Medien und Techniken durch ihre materiellen Produktions- und Betriebsbedingungen, die damit zusammenhängende Sinneseinwirkung sowie der daraus folgenden Lesart der Form: Man erfährt und begreift («rezipiert») analoge Medien unterschiedlich. Entsprechend stellt man das Medium ins Zentrum und fragt: Wie wirkt es? Und wie wirken Medien und Gedächtnis zusammen?

Bei digitalen Medien erhält sich die sinnlich unterschiedliche Erfahrung von Raum, (Bewegt-)Bild, Ton und Text; die Produktions- und Betriebsbedingungen hingegen fallen technologisch zusammen (wie Gerd Sebald ausführt), und der Träger ist für die Erfahrung

der Form grundsätzlich kontingent (wenn auch durch die Dominanz des Smartphones in Zugang und Nutzung prägend und daher konzeptionell relevant). Digitale Daten sind standardisierte Knetmasse, die man beliebig medial transferieren und funktional erweitern kann. Das führt zu einem weiteren Unterschied, der mit dem ersten zusammenhängt: Mit dem digitalen Medium kann und will man wesentlich etwas tun. Bereits vor dem «Web 2.0» war die Entwicklung des Internets handlungs- und motivationsgetrieben. Nicht umsonst sprechen wir von Nutzerinnen und Nutzern sowie von Anwendungen («Apps»). Die Handlungskraft der Person ergänzt die Botschaft des Mediums. Allein schon das «Meme», das quintessenzielle Format der Gedächtnisbildung im digitalen Zeitalter, das Formen, Medien und die Grenzen von analog und digital durchbricht, zeigt, dass das Medium als Botschaft nicht mehr reicht.

Eine zeitgemässe Theorie zu Medien und Gedächtnis stellt daher das Handeln und die Motivation der Nutzerinnen und Nutzer ins Zentrum und verschiebt das Medium als konzeptionellen Baustein an die Peripherie. Es wird das, was es immer war: Ein Instrument und nicht ein Agent. Damit verändern sich Blickwinkel und Ausgangsfrage: Wie und warum bilden wir soziales Gedächtnis mit Medien?

Wer nun in seiner Mediennutzungspraxis mit Theorien analoger Nutzung übereinstimmt, erfährt keine Reibung und verfügt über blinde Flecken bezüglich der Evidenzen veränderter Praxis. Man kann den «Frame» der Theorie nicht durchbrechen. Also fährt man fort, die Frage aus der bisherigen Position zu formulieren – und findet unbefriedigende Antworten. Wie es anders geht, zeigt uns Jasmin Pfeiffers schöner Beitrag zur Metapher des Paratexts.

Fazit: Wer einen Beitrag zu einem spezifischen Thema rund um Medien und sozialem Gedächtnis sucht, wird sicher fündig. Ebenso dürften all jene, die klassische Konzepte als unzureichend empfinden, Erleichterung verspüren – sie sind nicht allein. Wer hingegen wissen will, wie man im digitalen Zeitalter erinnert, ist vielleicht besser beraten, wenn er oder sie die aufgeworfenen Punkte der Beiträge aufnimmt und selbstbewusst aus einem eigenen Blickwinkel weiterentwickelt.

Luzern Désirée Hilscher