

**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:** 116 (2022)

**Buchbesprechung:** Rezensionen = Compêtes 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:** 11.01.2026

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

## REZENSIONEN – COMPTES RENDUS



*I. Alte Geschichte:  
Tempel, Riten, Schriften*

**Massimiliano Nuzzolo/Jaromír Krejcí (ed.),** *The rise and development of the solar cult and architecture in Ancient Egypt*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2021, VII–VIII, 1–251 S., ISBN 978-3-4471-1677-0.

Die hier zu besprechende Publikation liefert die Beiträge zu drei Workshops, die in Prag am 15. Dezember 2017, 10. Dezember 2018 und 25.–26. Juni 2019 abgehalten wurden. Der äußere Rahmen war durch das Projekt «The rise and development of the solar cult and architecture in Third Millennium BC Egypt» des tschechischen Instituts für Ägyptologie der Karls-Universität Prag vorgegeben. Der Inhalt lässt sich folgendermaßen gliedern:

A. Ashmawy/D. Raue betrachten Heliopolis im Alten Reich. Die Keramik aus Area 231 lässt sich vollständig in die 5./6. Dynastie datieren (8). Der Obelisk des Teti aus Matariya kann zu den wichtigsten heliopolitanischen Objekten der letzten Jahrzehnte gerechnet werden (11). Der früheste Nachweis der Seelen von Heliopolis ist vielleicht auf einem Sphinxfragment aus Hazor zu finden (17). Der Gott Re scheint im Heliopolis des dritten Jahrtausends zu fehlen (20).

M. Peterková Hlouchová untersucht die Bedeutung des Gottes Schu für die königliche nachtodliche Existenz in den Pyramidentexten. Der Gott Schu tritt zum ersten Mal in den Pyramidentexten des Unas auf (34). In PT 260 kommt der Gott Schu als Zeuge beim Gericht während der Wiederherstellung der Körperkräfte des Königs vor (36). In PT 323 wird die Erhebung des Königs durch den Gott Schu erwähnt (37). In PT 526/564/567 wird der König von Schu zum Himmel getragen (39–40).

K. Arias beschäftigt sich mit Bierkrügen in den Pyramiden und Sonnentempeln des Alten Reiches. Im Norden der Stufenpyramide des Djoser wurde ein Depot aus 300 Bierkrügen gefunden (57). Im Taltempel des Snofru in Daschur wurden über 3000 Bierkrüge entdeckt (57). Im oberen Sonnentempel des Userkaf kamen 367 Bierkrüge ans Licht, die durch 37 Stücke vom Aufweg und 11 Stücke vom unteren Tempel ergänzt werden (62). Im Sonnentempel des Niuserre tauchen nur ovoide Bierkrüge der 5. Dynastie auf (65).

M. Nuzzolo/J. Krejcí/M. Osman/K. E. Piquette setzen sich mit dem Palermosstein auseinander. Die Lesung «Herstellung einer Statue des Neferirkare, gemacht aus Bronze, im Goldhaus» in Verso/Register V konnte durch neue photographische Untersuchungen bestätigt werden (90). Die gleiche Methode sichert die Lesung «Kupfer» beim Bau der Morgen- und Abendbarke ab (93). Die sieben Fragmente des Palermosteines scheinen aus «olivine basalt» zu bestehen (96).

R. Bussmann wendet sich der Ka-Kapelle des Pepi I. in Elephantine zu. Der «Altar» im Schrein der Satet könnte ursprünglich eine Säule für das Dach gewesen sein (109). Der «Vorhof» ist eher als überdachte Vorkammer zu interpretieren (109).

A. J. Morales diskutiert die Aufstiegssprüche der Pyramidentexte von Unas bis Pedamenopet. Die frühesten Vertreter der Sprüche sind in der Unaspyramide aus der 5. Dynastie zu beobachten (118). Die Sprüche wurden im Mittleren Reich solar gefärbt (119). In der Spätzeit wurden sie in das Textprogramm zur Dekoration der Sarkophage aufgenommen (121).

A. Oppenheim präsentiert eine Übersicht zum Sonnenkult im Pyramidenkomplex des Sesostris III. in Daschur. Der solare Charakter des Pyramidentempels deutet sich in den äußeren Inschriften und den Göttern in der «square antechamber» an (136). Der «Südtempel» war zum größeren Teil dem Sonnenkult gewidmet (142). Der Aufweg weist solare Bezüge bei der Darstellung der göttlichen Geburt des Königs und der Jahreszeiten auf (148).

M. Bardonová/M. I. Khaled thematisieren Fayencevasen mit Königstitulaturen aus Abusir. Die Fragmente stammen aus Quadrat 14/Level 7 und sind u. a. mit den Namen von Sethos I. und der Gemahlin Maathorneferure des Ramses II. beschrieben (163). Das Gefäß mit dem Namen von Sethos I. hat vielleicht zur rituellen Ausstattung des Sachmetsanktuars von Abusir gehört (170).

R. Pirelli vergleicht zwischen den Puntreliefs von Sahure und Hatschepsut. Die Expedition des Sahure wird auf zwei Blöcken vom Aufweg überliefert (189). Die Puntreliefs des Sahure zeigen den König als direkten Leiter der Expedition und Empfänger der Abgaben, während Hatschepsut auf ihren Beispielen nur eine indirekte Rolle spielt (194). Der Gott Amun tritt dort als eigentliche Hauptperson auf. Das sagenumwobene Land Punt ist vielleicht im heutigen Eritrea zu lokalisieren.

M. Pehal geht Vorläufern des Alten Reiches für die königliche Nachfolgeregelung des Neuen Reiches nach. Die Traditionen des Alten Reiches wurden im Neuen Reich mehrheitlich beibehalten (223).

N. Markovic beschäftigt sich mit den solaren Aspekten des Apisstieres und der spätzeitlichen Königsideologie. Die Beziehung des Apisstieres zum Sonnengott Re lässt sich auf zwei nichtköniglichen Serapeumsstelen nachweisen (240). Die königlichen Apisstelen der Spätzeit weichen bezüglich Ikonographie und Phraseologie voneinander ab (243). Der König Amasis wird als erster Pharao gezeigt, wie er vor einem Opfertisch vor dem Apisstier kniet (244).

Der Rezensent hat sich folgendes Urteil gebildet: In der Bewertung des Buches muss differenziert werden. Die eine Hälfte der Beiträge vermittelt durchaus interessante Informationen, während die andere Hälfte recht frei mit dem Oberthema des Bandes umgeht. Die Argumentation lässt z. T. den roten Faden vermissen. Die gemischte Qualität trifft auf viele Sammelbände zu.

Bonn

Stefan Bojowald

**Daniel Recklinghausen**, *Das Land von Pfeil und Bogen. Studien zu Neith und ihren Attributen in der Theologie des Tempels von Esna* (Esna-Studien I, SSR 36), Wiesbaden, Harrassowitz, 2022, IX–X, 1–129, Taf. 1–14, ISBN 978-3-4471-1796-8.

In der hier zu besprechenden Publikation werden Ergebnisse zu den Szenen «Pfeil und Bogen darbringen» aus dem römerzeitlichen Tempel des ägyptischen Esna präsentiert. Das Werk lässt folgenden Aufbau erkennen:

Das Kap. 1 dient als Einleitung. Der Typ der Ritualszene «Pfeil und Bogen darbringen» kommt in Esna vier Mal vor (1). Das dazugehörige Textformular weicht von vergleichbaren Ritualszenen in anderen Tempeln deutlich ab (1). Der Schwerpunkt wurde in Esna auf Aspekte der lokalen Theologie gelegt (1). Die Objekte Bogen und Pfeil – in dieser Reihenfolge – hängen als Kultsymbole der Göttin Neith mit dem Fest am 13. Epiphi zusammen (2).

In Kap. 2 werden allgemeine Informationen zu Pfeil und Bogen im Alltag Ägyptens gesammelt. Die Darstellungen des Kampfes mit diesen Waffen reichen bis ins Alte Reich zurück (4). Die ägyptischen Texte greifen auf verschiedene Bezeichnungen für Pfeil und Bogen zurück (6). Die angeblichen theologischen Kriterien bei der Auswahl der Begriffe (6–7) sind kritisch zu hinterfragen.

In Kap. 3 werden Pfeil und Bogen in der Religion beleuchtet. Das Auftauchen von Pfeil und Bogen im religiösen Bereich datiert bis in die Frühzeit zurück (9). Die angebliche Korrelation des Bogens mit einer Gottheit nur in Esna (18) ist missverständlich (vgl. die Angaben zu Kom Ombo auf der gleichen Seite!).

In Kap. 4 wird über Neith als Herrin von Pfeil und Bogen in Esna gehandelt. Die Göttin wird vor Ort rein anthropomorph und mit der Roten Krone auf dem Kopf dargestellt (19). Die Göttin übt in Esna eine demiurgische Funktion aus (20). Die in den Abendriten des Festes am 13. Epiphi direkt angesprochenen Waffen sind wohl als personalisierter Schutz des Sonnengottes zu interpretieren (31). Der Hauptakzent wurde in Esna auf die Beschreibung der kriegerischen Eigenschaften der Neith gesetzt (38). Die Beiwoorte der Neith in Ritualszenen zu Pfeil und Bogen sind in Esna nur auf der Innen- und Außenseite der Nordwand resp. des nördlichen Teils der Westwand zu finden (42).

In Kap. 5 werden die Pfeil- und Bogen-Szenen in Esna zur Sprache gebracht. Die Beispiele werden graphisch und textlich dokumentiert. Die Szenen gehören bis auf eine spätere Dublette dem 2. Jhd. n. Chr. an (47).

In Kap. 6 werden die Pfeil-und-Bogen-Szenen aus Esna inhaltlich analysiert. Die Empfänger des Opfers werden von Neith und ihrem krokodilgesichtigen Sohn Schemanefer gebildet (67). Die Hauptaufgabe der Neith ist im Schutz ihres Sohnes Re zu sehen (68). Der Bogen scheint im Gegensatz zu anderen Tempeln in Esna eine bevorzugte Rolle zu spielen (68). Das Wort für «Pfeil» wird außer in Szene 4 durchgängig durch «šsr» verkörpert (69). Der älteste sicher datierbare Beleg für die metaphorische Bezeichnung des Pfeiles als «Vogel ohne Gefieder» liegt auf der sog. «Ptolemäischen Fassade» in Esna vor (69). Die Termini «iwn.t» und «pq.t» für den Bogen halten sich in den Szenen ungefähr die Waage (70). Die Szene 4 zeigt gegenüber Szene 1–3 mehrere Unterschiede, zu denen Anbringungsort und Layout zählen (77). In den auf den Säulen angebrachten Szenen 1 und 2 bringt der König die Pfeile in der rechten und den Bogen in der linken Hand, während die Szenen 3–4 an den Wänden genau andersherum verfahren (83). Die Gruppe der Pfeil-und-Bogen-Szenen ist auf die vier Himmelsrichtungen zu beziehen (86).

In Kap. 7 wird die Nähe der Pfeil-und-Bogen-Szenen zum Fest am 13. Epiphi geklärt. Die Neith-Kosmogonie stellt einen integralen Bestandteil der Tagriten des Festes dar (93). Das Fest am 13. Epiphi zielte wohl auf die symbolische Erneuerung des Schutzes der Neith ab (94).

In 8 werden Glossar der in den Szenen 1–4 enthaltenen Worte (99–105), Literaturverzeichnis (107–121), Quellenindex (123–126) und Abbildungsverzeichnis (127–129) verfügbar gemacht.

Der Tafelteil (1–14) liefert Farbphotographien von ausgewählten Inschriften und Bildern. Die Inschriften aus Edfu (Taf. 2/3) wirken etwas deplatziert.

Die folgenden Hinweise führen vielleicht an der einen oder anderen Stelle weiter:

21: die Wiedergabe «sie verwandelte sich in (die Göttin) Wrr.t» ist zu frei, wörtlicher: «dann wiederholte sie ihre Gestalt als Wrr.t».

31: zur gelben Farbe des Tamariskenholzes vgl. R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lestücke*, Heft II, *Die Texte in Umschrift* (Rom 1963), 88.

63: Die Bedeutung «*ph*» «angreifen» gibt eine bessere Basis als «erreichen» ab.

69: die Wiedergabe von «*ʒpd iwti šm*» durch «Vogel, der sich nicht (selbst) bewegen kann» ist zu kompliziert, besser «Vogel, der nicht fliegt»; zu «*šm*» «Vogel fliegt» vgl. zuletzt St. Bojowald, Zu einer akkadisch-ägyptischen Parallele bei der übertragenen Verwendung von Verben für «gehen» im Sinne «Vögel fliegen», *N.A.B.U.* 2022 no 1 (mars), 50–52.

Der Rezessor sieht sich zu folgendem Fazit in der Lage: Das Buch hat sein Ziel durchaus erreicht. Die Übersetzungen fallen überwiegend akkurat aus. Die Argumentationen sind in den meisten Fällen stichhaltig. Die wenigen Ausnahmen wurden oben vermerkt. Die Lektüre kann daher ohne Bedenken empfohlen werden.

Bonn

Stefan Bojowald

**Horst Beinlich (Hg.), 12. Ägyptologische Tempeltagung, Synergie und Divergenz. Zum Zusammenwirken von Bild und Text in ägyptischen Tempeln, Tagung Würzburg 2020 (Königstum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3,7), Harrassowitz, Wiesbaden, 2021, V–VI, 278 S., ISBN 978-3-4471-1672-5.**

Die Publikation nimmt die Beiträge zur 12. Ägyptologischen Tempeltagung auf, die unter dem Titel «Synergie und Divergenz. Zum Zusammenwirken von Bild und Text in ägyptischen Tempeln» in Würzburg durchgeführt wurde. Der Inhalt des Werkes besteht aus folgenden Teilen:

H. Beinlich widmet sich knienden Königen in ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Das Opfer der Könige wurde in den griechisch-römischen Tempeln sehr selten kniend dargebracht (7). Die Mehrheit der einschlägigen Szenen taucht in Dendara auf, wo sie meist über Türdurchgängen angebracht sind (11).

S. Caßor-Pfeiffer betrachtet die Pharaonin (Kleopatra) Berenike III. und ihre Opfergaben im Horustempel von Edfu. In der Mitte der Westhälfte der äußeren Rückwand der Umfassungsmauer ist eine Darstellung der Königin beim Wein- und Milchopfer vor Hathor und Harsomtus, das Kind, zu finden (31). Die Betonung von Harsomtus, das Kind, als tatsächlichem Empfänger der Opfergaben (32) wirkt in sich widersprüchlich. Die Königin kommt nur in dieser Szene als alleinige Ritualistin vor (35).

F. Coppens wendet sich dem Ritus «Besteigen der Treppe» in ptolemäischen und römischen Tempeln zu. Das erste Beispiel für den Ritus im Rahmen des Täglichen Tempelrituals ist in der Barkenkapelle von Alexander dem Großen in Luxor zu beobachten (47). Der Ritus lässt sich insgesamt zwölf Mal in den Tempeln nachweisen (48). Die Beispiele treten besonders häufig in der spätptolemäischen und frührömischen Zeit auf, wobei die Provenienz zumeist aus Dendara stammt (48). Die umfangreichsten Begleittexte des Ritus werden durch Edfu und Dendara geliefert (51). Die einzige klare Synergie zwischen Bild und Text zum Ritus ist beim Barkensanktuar des Horustempels von Edfu festzustellen (55).

N. Guilhou beschäftigt sich mit dem Fleischopfer in Dendera. Die Szene des Tieropfers ist symmetrisch entlang einer zentralen Achse angeordnet (62). Der Unterschied zwischen den Szenen drückt sich durch die Haltung des Königs aus (62). Die betreffenden Szenen in Edfu sind ebenfalls symmetrisch aufgebaut (63).

H. Kockelmann äußert sich zur scheinbaren Diskrepanz zwischen Titel und Bild in den Proskynese-Szenen der ägyptischen Tempel. Die Szene erscheint in griechisch-römischer Zeit normalerweise im ersten Register der Tempelwand (90). In den griechisch-römischen Tempelreliefs wurde der König nur selten in vollständiger prostratio gezeigt (94). Der Vorgang der Proskynese ist wohl mehrstufig mit dem Wechsel aus stehenden und liegenden Phasen zu denken (97).

E. Kormyscheva geht dem Verhältnis von Bild und Text bei der Krönung der kuschitischen Könige nach. Die Ausrufung des Königs konnte durch das Militär erfolgen (108). Die enge Beziehung von Bild und Text lässt sich besonders deutlich auf der Pi(anchi)-Stele belegen (110). Die königlichen Frauen nahmen bei der Legitimation des Herrschers eine wichtige Position ein (111).

D. Kurth setzt sich mit Bild und Text in der Dekoration des Tempels von Efū auseinander. Die unmittelbaren Vorlagen der Texte sind wohl mehrere Redaktionen durchlaufen (121). Die Aussagen von Bild und Text pflegen sich häufig zu überschneiden (130).

E. Laskowska-Kusztal wendet sich der Synergie von Text und Bild am Beispiel des römischen Osiris Nesmeti-Tempels von Elephantine und des ptolemäischen Mandulistempsels von Kalabscha zu. Der Name des Gottes Osiris Nesmeti ist wohl auf ein ertrunkenes und anschließend vergöttlichtes Kind zu beziehen (151). Die Identifikation des Nesmeti mit Osiris machte die Schaffung einer Hypostase des Gottes als Schutzpatron von Elephantine möglich (153). Der Charakter des Osiris Nesmeti lässt sich mit der Wiedergeburt und den regenerativen Kräften des Nil verbinden (154). Der Kult des Mandulis hängt vielleicht mit der Person des tamilischen Gottes Murukan zusammen (158). Das kindhafte Wesen des Mandulis wird nicht nur ikonographisch, sondern auch textlich bestätigt (161). Der Gott hat in Ägypten vielleicht solare Züge getragen (162).

B. Lurson untersucht das Verhältnis von Bild und Text aus der Perspektive der «anchoring» und «relying» Funktionen des Textes. Die Eigenschaft des Königs als «*zh*» hat eine wichtige Rolle gespielt (202).

Chr. Raedler stellt ramessidische Privatstatuen im Tempelkontext vor. Der klassische Typ der Privatstatue aus Karnak liegt in der kuboiden Form vor (209). Im Neuen Reich wurden neue Varianten wie der Naophor entwickelt (210).

Fr. Rogner erörtert Akteure und Inschriften in Tempeln des Neuen Reiches zwischen Bildraum und Realraum. Die Angabe der Zehen des Königs in großfigurigen Darstellungen in Medinet Habu (227) wird klar überinterpretiert. Die Aufgabe der schreibenden Götter üben sowohl Thot als auch Seschat bzw. Sefchet-Abui aus (236). Die Exkurse zu Gemälden der Renaissance sowie der Sophienkathedrale in Nowgorod (237–238) sind unnötig.

Der Eindruck des Rezessenten lässt sich folgendermaßen beschreiben: Das Buch verlangt nach einer differenzierten Bewertung. Die Qualität der Beiträge weicht untereinander ab, was sowohl für den Inhalt als auch Stil gilt. Die Autoren ergehen sich z. T. in Belanglosigkeiten. Die Thematik der Tagung wird nicht immer exakt eingehalten.

Bonn

Stefan Bojowald

**Marcel Kühnemund**, *Die rituelle Reinheit in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit* (SSR 34), Wiesbaden, Harrassowitz, 2021, Teil 1/Text: VII–XI, 1–500, Teil 2/Anhang: 501–693, Taf. 1–VI, ISBN 978-3-4471-1639-8.

Die hier zu besprechende Publikation repräsentiert die überarbeitete Fassung der Doktorarbeit des Autors, die im WS 2020/2021 an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen wurde. In der zweiteiligen Studie wird die rituelle Reinheit im Kontext der Tempelkulte des griechisch-römischen Ägyptens untersucht. Der Inhalt lässt sich folgendermaßen spezifizieren:

Teil 1: In 1 werden allgemeine Informationen zu Protokoll gegeben. Die rituelle oder kultische Reinheit hebt sich von der hygienischen Reinheit durch häufige Wiederholungen ab (7). Die rituelle Reinheit pflegt den physischen und psychischen/moralischen Zustand von Personen oder Räumen zu beschreiben, wobei sie die Basis für das gesellschaftliche und religiöse Zusammenleben bildet (12).

In 2 werden Grundlagen und Motive der rituellen Reinheit im alten Ägypten erläutert. Die Substanzen Wasser, Natron und Weihrauch spielen in den meisten Texten zur rituellen Reinheit eine wichtige Rolle (16). Die Identifikation des Reinigungswassers mit der Nilflut brachte die Eigenschaften der Verjüngung und Regeneration mit sich (17). Die Anfänge der Reinigung des Königs durch die Götter Horus und Thot reichen ins Mittlere Reich zurück (32). Die vier Reinigungsgötter setzen sich aus Horus, Thot, Seth/Geb und Dunanui zusammen (42). Die vier Götter konnten mit den Himmelsrichtungen verbunden werden (50).

In 3 werden lexikographische Überlegungen zum Wortfeld «Reinheit» durchgeführt. Das Wort «*w'b*» «rein» kommt am häufigsten vor (57). Die Ausführungen beschränken sich hauptsächlich auf die Verbalformen der relevanten Worte. Die Aussage, dass statt «*w'b.(t)*» eigentlich «*b.t*» zu erwarten ist (62), leuchtet nicht ein, zumal die dortigen Phrasen eben nicht durchgängig auf den Stativ zurückgreifen. Die Bezeichnung «Nominalphrase» für den Ausdruck «*m bw*» (62) ist irreführend. Die Eigenschaft der Unreinheit lässt sich in den physischen, medizinischen, kultischen und allgemeinen Phänotyp unterteilen (78).

In 4 wird die rituelle Reinheit des Königs in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit behandelt. In den späten Tempeln sind 49 Ritualzyklen zur rituellen Reinheit zu entdecken (87). Die dazugehörigen Szenen tauchen auf den seitlichen Außenwänden des Naos, den Innen- und Schrankenwänden des Pronaos und den Hallen vor dem Sanktuar auf (95). Der Ritualkomplex besteht vorrangig aus den Komponenten a) Verlassen des Palastes, b) Reinigung durch Horus und Seth und c) Krönung des Königs (95). Die Reinheit des Königs wurde in den Reinigungsszenen häufig mit der Reinheit der Erde für Geb und des Himmels für Re gleichgesetzt (118). Die Herkunft des Reinigungswassers ist meist in Elephantine und Senmet zu suchen (125). Der Ritualkomplex ahmt durch die Assoziation des Königs mit dem Sonnengott den Sonnenlauf nach (130). Die Interpretation der Entzagungspflicht der Priester von bestimmten Verhaltensmustern als Tod (132) wirkt unägyptisch. Die Reinigung des Königs durch Horus und Seth wird sowohl im Morgenhaus von Edfu als auch Philae bildlich wiedergegeben (160). Der König wurde wohl bei den Riten des Morgenhauses durch den KönigsPriester vertreten (166). Der König konnten bei der Reinigung den Reinigungsgöttern angeglichen werden (197).

In 5 wird die rituelle Reinheit der Priester thematisiert. Die Vorschriften des Abaton von Philae weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten mit den Textpassagen zum *Pr-ntr* in Esna auf (272). Die Reinigung durch Weihrauch fehlt in den Priestervorschriften (277). Die meisten

Priestervorschriften sind in Edfu und Kom Ombo auf den Türen zum Pronaos zu beobachten (299). Die Reinigung des Königs diente dessen Angliederung an die göttliche Sphäre, während sie bei den Priestern das Betreten des sakralen Raumes ermöglichte (327).

In 6 wird über die rituelle Reinheit von Objekten gesprochen. Der Unterschied wird dabei zwischen immobilen Dingen wie Orten oder Gebieten sowie mobilen Gegenständen wie Opfergaben und Kultgeräten gemacht (329). Das häufigste Wort im Zusammenhang mit der Reinheit eines Raumes wird durch «*dšr*» verkörpert (335). Die rituelle Reinheit bei Tempelgründungen wurde durch das Einstreuen von Sand erreicht (350). Der hygienische Aspekt der Reinheit wurde bei den Opfergaben höher bewertet als bei der Reinigung von Personen (368). Die Reinigung von Opfergaben beruht auf der Legitimation des Ritualisten, der Reinigung des Objektes und der Gegengabe (410).

In 7 wird auf die rituelle Reinheit der Götter eingegangen. Der früheste Beleg für das Kultbildritual der Wabet stammt aus dem Isistempel von Philae (446). Die kultische Reinheit der Götter tritt im Kultbildritual und Osirisritual besonders markant hervor (497).

In 8 wird die Synthese entwickelt.

Teil 2: In 9 wird ein Anhang mit vier großen Themenfeldern geboten. Der Einführungszyklus in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wird als erstes textlich dokumentiert (501–548). Der Ritualkomplex zur Tempelgründung in den späten Tempeln wird als nächstes zur Sprache gebracht (549–582). Die Ritualszenen mit dem *nm̄.t-/dšr.t*-Krug schließen sich als nächstes an (583–614). Die Priestervorschriften der griechisch-römischen Tempel werden zum Schluss schriftlich fixiert (615–636). Die *nm̄.t-* und *dšr.t*-Szenen in Pyramidentexten, Mundöffnungsritual und Edfu bzw. Dendera sowie das Reinigungslied in Dendera und Edfu werden synoptisch verglichen.

In 10 wird das Literaturverzeichnis (647–673) angehängt. In 11 werden die Indizes (675–693) hinzugefügt. Der Tafelteil (I–VI) findet sich am Ende, in dem u. a. Tempelgrundrisse mit Markierungen der Position der Inschriften zur rituellen Reinheit begegnen.

Die folgenden Kleinigkeiten verhelfen vielleicht zu einem besseren Detailverständnis:

39: Der Stativ «*w'b*» muss statt «sie wurden gereinigt» mit «sie sind gereinigt» übersetzt werden.

591 (und öfter): «Mit den vier *dšr.t*-Krügen mit Wasser» muss in «mit den vier *dšr.t*-Krügen des Wassers» verbessert werden.

603: Die Übersetzung «Die vier Speichergöttinnen kommen zu deiner Majestät und reinigen deinen Leib mit ihrem Inhalt» muss in «Die vier Speichergöttinnen kommen zu deiner Majestät und reinigen deinen Leib durch sie» geändert werden; die Passage nimmt auf die vorher erwähnten Krüge Bezug.

629: «Die Verbogenheit ist gut» muss in «das Verbergen ist gut» korrigiert werden.

Das Buch erweckt insgesamt einen recht ordentlichen Eindruck. Die Hauptergebnisse lassen sich durchaus plausibel begründen. Die Übersetzungen halten mit wenigen Ausnahmen jedem Vergleich stand. Die wenigen Redundanzen sind leicht verzeihbar, wie z. B. bei der Alliteration bei «*ḥsmn*» (72). Die folgenden kleineren Kritikpunkte seien kurz festgehalten: Der Rezensent hätte gut auf die Synopsen verzichten können. Die vollständige Wiedergabe der Priestervorschriften kann von zwei Seiten betrachtet werden. Der Autor verliert z. T. das eigentliche Ziel der Arbeit aus den Augen, was insbesondere die Ausflüge in ältere Sprachperioden betrifft.

Bonn

Stefan Bojowald

**Rüdiger Schmitt**, *Die Religionen Israels/Palästinas in der Eisenzeit. 12–6. Jahrhundert v. Chr.* (Ägypten und Altes Testament 94), Münster, Zaphon, 2020, XIV, 241 S., ISBN 978-3-9632-7118-2.

Rüdiger Schmitt (Evang.-Theol. Fakultät/Münster) bietet in seinem großformatigen, mit zahlreichen Umzeichnungen und Skizzen bebilderten Band einen synchronen Überblick über die Religionen im Gebiet des West- und Ostjordanlands von der Entstehung kulturell, ethnisch und politisch definierter staatlicher Gebilde ab der Mitte des 12. Jh. v. Chr. bis zur neubabylonischen und persischen Epoche im 6. Jh. v. Chr., als die politische Selbständigkeit dieser Nationalstaaten endete (= EZ I A bis EZ III).

Das Einleitungskapitel (1–9) orientiert über Absicht und Methodik: In einem religionssoziologisch begründeten Ansatz werden die religiösen Praktiken in ihrem jeweiligen sozialen Kontext in den Blick genommen. Zu unterscheiden ist zwischen *familiärer* (Hauskult der engeren und weiteren Familienverbände einschließlich Bestattung und Totenfürsorge) und *gruppenbezogener* (z. B. Arbeits- oder Schulkontexte, Prophetengruppen) Religion, dem Kult in Heiligtümern von *lokaler* und *regionaler* Bedeutung sowie der *offiziellen* Religion (staatlich oder substaatlich administrierter Tempelkult und das gesamte von den gesellschaftlichen Eliten propagierte religiöse Symbolsystem). Dabei kommt es neben den spezifischen Ausprägungen der Religionsausübung auf den unterschiedlichen Ebenen zu zahlreichen Überschneidungen und Interdependenzen.

Grundlage der Rekonstruktionen sind archäologische, epigraphische und ikonographische Quellen, außerdem auch die mit dem außerbiblischen Befund zu korrelierenden Angaben des Alten Testaments, wobei aufgrund der lückenhaften Zeugnisse diachrone Entwicklungen oft nicht nachzuzeichnen sind. Anschaulich erläutert der Vf. die Schwierigkeiten bei der Identifikation von Ritualobjekten v. a. der häuslichen Religionsausübung.

Die Einzelkapitel, denen immer einer Auswahlbibliographie aktueller Forschungsliteratur vorangestellt ist, geben jeweils eine historische und geographische Orientierung, eine Bestandsaufnahme der Gottheiten und des religiösen Symbolsystems und stellen dann die religiöse Praxis auf den unterschiedlichen sozialen Ebenen dar:

Die spätkanaanäische Religion (11–21) in einigen urbanen Zentren mit fort dauernder spätbronzezeitlicher Stadtkultur ist anhand (oft ägyptischer/ägyptisierender) ikonographischer Zeugnisse, die eine bleibend wichtige Rolle der klassischen kanaanäischen Götter (wie der kriegerischen Ba‘al bzw. Ba‘al-Seth und Rešep-Gestalten) belegen, und des archäologischen Befunds v. a. von Megiddo und Beth Shean dokumentiert.

Mit Abstand am umfangreichsten fällt die Darstellung der israelitisch-judäischen Religion (23–138) aus. Epigraphische Quellen mit theophoren Personennamen und auch expliziten Nennungen von Gottheiten datieren bis in die EZ II B und verstärkt in die EZ II C zurück und geben zusammen mit dem alttestamentlichen Befund Einblick in das Pantheon: Als männliche Gottheiten erscheinen bei weitem am häufigsten Jahwe, prominent außerdem El, dann in abnehmender Reihenfolge MLK, Ba‘al, Yariḥ Šamaš, Šalim und Šahar, Mot, Rešep und Bethel. Weibliche Gottheiten sind Ašerah als Paredra Jahwes (biblisch sowie v. a. in den Inschriften von Kuntillet ‘Agrūd und Ḥirbet el-Qōm), Anat und Astarte. Darüber hinaus gibt es Vorstellungen von Dämonen, Vorzeitwesen, Schutzgenien und Götterboten. Für den breiten Überblick über Formen und Anschauungen der Religionsausübung in den verschiedenen sozialen Kontexten kombiniert der Vf. Indizien aus den materiellen Belegen mit alttestamentlichen Nachrichten.

Die Philister (139–156) amalgamierten nach ihrer Migration aus dem Ägäisraum während der EZ I bald mit der lokalen kanaanäischen Kultur und führten viele spätbronzezeitliche Elemente fort. Terrakottafigurinen einer stilisierten sitzenden Figur, wie sie v. a. in Ashdod gefunden wurden und  $\Psi$ -förmige Figurinen – beide Gruppen in ägäischer Stilistik und aus Hauskult-Kontexten – sowie ein Relief zweier Göttinnen des kanaanäischen Qudšu-Typs auf einem Schrein in Tel Qasile lassen auf die Verehrung verschiedener Göttinnen in der EZ I schließen, die nach Ausweis vereinzelter Funde bis in EZ II C fortbestand. Die wenigen offiziellen Inschriften und biblische Angaben verweisen auf die Bedeutung unterschiedlicher Stadtgötter westsemitischer Ausprägung: Ba'äl bzw. Ba'äl-Zebub, Aširat und eine Göttin *pt/glyh* für Ekron, Dagon für Ashdod und Gaza sowie Astarte für Askalon. Die archäologischen Indizien für den Hauskult lassen in der EZ I noch ägäisch wirkende Charakteristika, in der EZ II A-C westsemitisch geprägte Kultelemente erkennen. Die Formen der lokalen Religion werden v. a. anhand der Tempel vom Tel Qasile, aus Nahal Pāṭṭīš und Tell eṣ-Šāfi/Gath besprochen, der offizielle Kult anhand der Tempelanlagen in Tel Miqne/Ekron.

Die Götterwelt der Geschuriter mit dem Hauptort et-Tell/Bethsaida, der Gileaditer in der ostjordanischen Region zwischen Yarmuk im Norden und Ammon im Süden und der weiteren aramäischsprachigen Entitäten wie Maacha mit dem Hauptort Tell Ābil el-Qamḥ/Abel-Beth-Maacha westlich des (zeitweise ebenfalls von Aramäern beherrschten) Dan (157–163) ist hauptsächlich durch die bekannte Stele einer stierköpfigen Gottheit (in der Interpretation des Vf. der Wettergott Hadad) aus Bethsaida und die aramäischen Inschriften vom Tell Deir Alla (um 800 v. Chr.) greifbar. Grabungen in den gileaditischen Ortslagen Tabaqāt Faḥl/Pella, Tell es-Sa'īdīyeh und Tall Abū al-Ḥaraz geben Aufschluss über Strukturen des Hauskults, die lokale und regionale Religionsausübung der EZ II B wird durch die Torheiligtümer in Bethsaida und Tel Dan sowie den Tempel III in Pella erkennbar.

Die Religion der Ammoniter (165–174) im westlichen Bereich des transjordanischen Hochplateaus mit der Hauptstadt Rabbat-Ammon/Amman kann aus epigraphischen und ikonografischen (Siegelamulette und einige Großplastiken) Zeugnissen erschlossen werden. Bestimmend für den familiären wie offiziellen Kult ist der Hochgott El, während der alttestamentlich als Nationalgott angesehene Milkom eine untergeordnete Rolle (als Sohn Els?) spielt. Über die lokale und regionale Religion gibt die Archäologie des Tempels in Ruğm el-Kursī Aufschluss, über die offizielle der archäologische Befund auf der Zitadelle von Amman.

Epigraphische Hinweise auf das Pantheon der Moabiter (175–187) geben einige Inschriften als Zeugnisse der offiziellen Religion, von denen am besten die Meša-Stele (9. Jh. v. Chr.) erhalten ist, sowie Siegel und Ostraka mit theophoren Personennamen. Als wichtigste Gottheit erscheint der Nationalgott Kamoš, dessen Name schon in Ebla und Ugarit belegt ist, daneben kommen einige weitere Namen westsemitischer männlicher Götter vor. Die ägyptisierende Darstellung auf der berühmten spätbronzezeitlichen Balu'a-Stele zeigt außerdem eine Göttin des Anat-Astarte-Typs. Die häufige Darstellung der Mondsichel und eines Sternensymbols auf aus Assur importierten Siegeln interpretiert der Vf. nicht als Indiz einer Übernahme assyrischer Kulte, sondern als allgemeinen Kultureinfluss aus Mesopotamien. Als Kultzentren werden die Tempelanlagen von Ḥirbet el-Mudēyie (lokal), Wadi ath-Thamat (regional) und Ḥirbet 'Atarūs (offizieller Kult) vorgestellt.

Die Religion der Edomiter (189–196) ist nach dem nur spärlich belegten Onomastikon vom Hauptgott Qaus dominiert, daneben erscheinen im wesentlichen El (7 Belege) und Ba'äl (4 Belege). Die Präsenz weiblicher Gottheiten, deren Zuordnung zu Qaus unklar

bleibt, zeigen insbesondere zwei Terrakotten aus Horvat Qitmit im nördlichen Negev. Das dortige Heiligtum dokumentiert zusammen mit dem in 'En Hazeva den lokalen Kult in der EZ II C, während der (allerdings uneindeutige) archäologische Befund auf der Akropolis von Bozra eine architektonische Verbindung zwischen Tempel und Palast im Rahmen der offiziellen Religion aufweist.

Ein resümierendes Kapitel zu den «Strukturen der Religionen Israels/Palästinas in komparativer Perspektive» (197–207) stellt die wichtigsten Befunde noch einmal prägnant zusammen und profiliert so die Gemeinsamkeiten, hinter denen die Spezifika der einzelnen Religionsausprägungen zurücktreten: Die engen historischen, kulturellen, sprachlichen und sozialen Verbindungen und Parallelen während der Eisenzeit haben ihre Entsprechung in einer «*Koiné* der religiösen Symbolsysteme Palästinas» (207), deren Merkmal die Dominanz des jeweiligen Nationalgottes neben der Verehrung weiterer vorwiegend männlicher Gottheiten ist (nur die Philister spielen ethnisch und mit der Vorrangstellung der Stadtgötter eine Sonderrolle).

Tabellarische Übersichten (209–214), schematische Landkarten (214–217) und die Register (219–230) schließen den Band ab, der sowohl als fundierte und zugleich konzentrierte Einführung in die Materie als auch zur Konsultation bei spezialisierten Forschungsinteressen unbedingt zu empfehlen ist.

Fulda

Stephan Lauber

**Markus Witte**, *Das Buch Hiob* (Das Alte Testament Deutsch 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, L, 698 S., ISBN 978-3-5255-1643-0.

Markus Witte ist durch zahlreiche Veröffentlichungen zum Hiobbuch ausgewiesener Experte für die Literaturgeschichte und Theologie dieser zentralen alttestamentlichen Weisheitsschrift. Mit seinem Kommentar legt er eine Auslegung vor, die dem aktuellen Forschungsstand umfassend gerecht werden will, wie bereits die dem Einleitungskapitel (1–74) vorangestellten vier knapp ausgeführten Punkte (1–3) zur Methodik und den hermeneutischen Grundannahmen verdeutlichen:

1. Das Hiobbuch ist das Ergebnis von umfangreichen Fortschreibungen und Redaktionen mit der verfremdenden und interpretierenden Aufnahme von älteren Texten und Traditionen. Auf der Darstellung dieser mehrphasigen Redaktionsgeschichte liegt ein Schwerpunkt des Kommentars, der «insbesondere die Reden im Buch Hiob synchron als wesentliche Beiträge zu einem dialogisch-dramatischen Geschehen und diachron als Größen eines theologiegeschichtlichen Diskurses» (2) präsentiert.

2. Die Septuaginta wird in der jüngeren Forschung vermehrt als «eigenständige, auch literarisch profilierte Textform» (2) wahrgenommen, die zudem der frühen christlichen Rezeption maßgeblich zugrundeliegt. Daher werden – wie auch für das Qumranschrifttum – Differenzen zum Masoretischen Text, von dem die Kommentierung ausgeht, angezeigt.

3. Die altorientalischen Texte, die eine Problematisierung göttlicher Gerechtigkeit und die argumentative Auseinandersetzung mit einer Gottheit über die gerechte Weltordnung enthalten, werden wie Zeugnisse der klassischen griechischen und der biblischen Literatur

sowie der altorientalischen Ikonographie (bei allerdings lediglich fünf Abbildungen) herangezogen, um die interkulturellen und intertextuellen Beziehungen und Verankerungen des Buches zu erhellen.

4. Die außerbiblische Wirkungsgeschichte deckt im Text angelegte, bei rein historischer Lektüre aber oft unterbestimmte Sinnpotentiale auf und ist für heutige Rezipienten häufig der vorrangige Zugangsweg zu Kenntnissen über biblische Figuren und Themen. Dem trägt die Kommentierung Rechnung durch Ausblicke auf die frühjüdische, rabbinische und frühchristliche Nachgeschichte des Buches.

Diese Programmatik wird in einer ausführlichen Darstellung der einleitungswissenschaftlichen Themenfelder vertieft. Erläutert werden der emblematische Name «Hiob» (6–7), «Inhalt und Aufbau» (7–9), «Sprache und Text» (9–12) sowie «Stil- und Sprachformen» (12–26) des Buches, das v.a. durch seine Gattungsmischung und parodierende Ver fremdung vorgegebener Texte und Motive ein «Werk sui generis» ist.

Die ausgezeichnete knappe Einführung in die «Geisteswelt» (26–31) des Buches erläutert das altorientalische und daraus erwachsene biblische Konzept der «Weisheit» (*håkmäh, σοφία*) als einer «den gesamten Kosmos durchwaltenden Ordnung» (27), deren Nachvollzug durch ein ihr entsprechendes «gerechtes» Verhalten innerhalb des Netzes von sozialen Verantwortlichkeiten lebensförderliche Konsequenzen hat (Tun-Ergehen-Zusammenhang). Mit der Theologisierung der Weisheit in persisch-hellenistischer Zeit gilt JHWH zunehmend als der (in der Konsequenz eines immer stärker explizit monotheistischen Verständnisses) *einzig* Grund und Garant weisheitlicher Weltordnung, was besonders angesichts enttäuschter Erwartungen an die Heilsfolge von Torahtreue und JHWH-Bindung zur Problematisierung weisheitlicher Denkformen führt («Krise der Weisheit») und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes aufwirft – ein «Kennzeichen der jüdischen Literatur und Theologie der hellenistischen Zeit» (31) und theologische Veranlassung des Hiobbuches.

Die bekannten literarischen «Parallelen aus dem alten Orient und der klassischen Antike» (34–45) werden nach ihren Kulturräumen aufgelistet und literaturgeschichtlich eingeordnet.

Der im Blick auf die dezidiert redaktionsgeschichtliche Ausrichtung des Kommentars wichtigste Abschnitt der Einführung behandelt die Frage nach der «Entstehung des Hiobbuches und der Vielfalt seiner Theologien» (45–59). Hier präsentiert der Vf. eine leicht modifizierte Form des bereits in seiner Dissertation (BZAW 230; Berlin/New York 1994) entwickelten Modells, das seitdem weitgehende Zustimmung gefunden hat. Es soll hier wenigstens in einigen Grundzügen angedeutet sein:

Die Keimzelle des Buches bildet eine Erzählung, die zwei ursprünglich selbständige literarische Verarbeitungen in der ursprünglichen Dichtung (einsetzend mit der Klage in Kap. 3 und endend mit einer Gottesrede in Kap. 38–39\*) und der prosaischen Hiob-Novelle (im Wesentlichen 1,1–5\*.13–21 und 42,11–17\*) fand. Im Zentrum der Novelle steht der Lobpreis des ambivalenten Gottes (1,21) und die Erklärung des Leidens als Bewährungsprobe des frommen Hiob. Die Dichtung problematisiert dagegen die Verlässlichkeit und Gerechtigkeit Gottes, konfrontiert das Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs mit der Vorstellung der absoluten Freiheit und Fremdheit Gottes und meditiert kritisch die traditionellen weisheitlichen, kultischen, rechtlichen und torahtheologischen Leidensdeutungen. Die ursprüngliche Gottesrede verweist dabei auf das Mysterium des kosmischen Handelns Gottes, das sich der Rationalität entzieht und nur schweigend angenommen werden kann.

Die *Niedrigkeitsredaktion* fügt der noch selbständigen Dichtung das Motiv der geschöpften Unwürdigkeit des Menschen vor Gott ein (4,12–21; 15,11–16; 25,1–6) und erklärt

das Leiden durch den Hinweis auf die menschliche Disposition und grundsätzliche Sündhaftigkeit. Sie komponiert das Abschlussbekenntnis Hiobs in 40,3–5; 42,2.3\*.5–6 mit der ausdrücklichen Unterwerfung unter den Willen Gottes und der Annahme der eigenen Endlichkeit.

In vorgerückter persischer oder fröhellenistischer Zeit verbindet die *Buchredaktion* die um die Niedrigkeitsredaktion erweiterte Dichtung mit der ursprünglichen Novelle durch die Verknüpfungen in 2,11–13; 3,1 und 42,7–10.11\* zu einem ersten Hiobbuch und fügt in die Novelle die Himmelszenen (1,6–12; 2,1–7.8) als narrative Erläuterung der Fremdheit Gottes – ein prägendes Thema der Dichtung – sowie das Gespräch Hiobs mit seiner Frau (2,9–10) ein. Dieses Buch erfährt sukzessive drei Bearbeitungen:

Die weitgehend einheitliche *Elihuredaktion* in Kap. 32–37 betont den Grundsatz der Gerechtigkeit Gottes, trägt den Gedanken der Leidenspädagogik ein und komponiert wohl auch die zweite Gottesrede in 40,6–41,26, die die Schöpfungstheologie der ersten Gottesrede verstärkt. Die anschließende *Majestätsredaktion* korrigiert das negative Hiob-Bild, indem sie ihm erkenntnikritische Hymnen (12,7–13,2; 27,1\*.11–12; 28,1–14.[15–19.]20–28; 29,1) sowie die Rede 26,1–14 in den Mund legt und ihn so zum weisen Lehrer seiner Freunde macht. Inhaltlich unterstricht die Redaktion, auf die auch die Erweiterung der Gottesrede in 39,13–18 zurückgeht, Gottes Schöpferkraft, seine Geschichtsmacht und seine alleinige Verfügung über die dem Menschen entzogene Weisheit. Abgeschlossen wird das Buch durch die *Gerechtigkeitsredaktion*, die Hiob eine schon innerweltlich wahrnehmbare Gerechtigkeit bekennen lässt (24,13–25; 27,7–10.13–23; 31,1–3). Sie nimmt teilweise theologische Schwerpunkte der Elihu- und Majestätsredaktion auf (9,2–4.5–10.11–14), bildet die kurze dritte Gottesrede 40,1–2 und entschärft die Klagen und Anklagen Hiobs durch den Zusatz 42,3a.4. Einträge in das Unschuldsbekenntnis Hiobs in Kap 31 in V. 1–3, 38–40a (evtl. auch V. 11–12.23.28) bestätigen dessen Integrität und Vorbildcharakter. Die produktive Fortschreibung des hebräischen Hiobbuches dürfte bis auf punktuelle Bearbeitungen spätestens im ausgehenden 3. Jh. v. Chr. abgeschlossen sein.

Die «frühe Rezeptionsgeschichte» (59–74) mit charakteristischen Profilierungen Hiobs und einzelner Gottesaussagen setzt mit den antiken Übersetzungen, dem *Testament Hiobs*, der ältesten bekannte Nach- und Neudichtung (1./2. Jh. n. Chr.), aber auch Bezugnahmen im Neuen *Testament* ein.

Die perikopenweise Kommentierung des Buches (111–697) auf der Grundlage der in der Einführung skizzierten Programmatik bietet jeweils (nach einer Auswahlbibliographie) eine Übersetzung mit eher knapp gehaltenen philologischen Anmerkungen, Angaben zur synchronen Struktur auf der Einzeltext- und Buchebene und zur Form- und Gattungs geschichte («Aufbau und Sprachformen») sowie zu text-, literar- und redaktionskritischen Fragen, wobei die einzelnen Gesichtspunkte notwendig oft ineinander greifen. Die sich jeweils anschließende fundierte Einzelversanalyse behandelt breit die semantischen, motiv- und traditions geschichtlichen, theologischen und intertextuellen Aspekte. Insgesamt zwölf vertiefende Exkurse ergänzen die Auslegung.

Auch wenn der Vf. angesichts der Beschränkungen des Formats auf eine detaillierte Auseinandersetzung mit divergierenden Forschungspositionen und eine ausführliche Diskussion sprachlicher Probleme verzichtet, hat er zweifellos das aktuell maßgebliche deutschsprachige Referenzwerk zum Hiobbuch vorgelegt.

Fulda

Stephan Lauber

**Jens M. Wening, *Siloah – Quelle des Lebens. Eine Kulturgeschichte der Jerusalemer Stadtquelle* (Ägypten und Altes Testament 101), Münster, Zaphon 2022, 501 S., ISBN 978-3-9632-7096-3.**

Mit dem großformatigen Band legt Jens M. Wening seine 2016 an der Universität Hannover angenommene Dissertation vor, in der er die Bau- und Architekturgeschichte der (durch den Hiskia-Tunnel mit dem Wasser des Gihon gespeisten) künstlichen Siloah-«Quelle» mit den Zeugnissen der (unter dem Einfluss sozialer Faktoren konstruierten und sich entsprechend wandelnden) Raumwahrnehmungen und Sinnzuschreibungen zu einer «epochenübergreifende[n] Kulturgeschichte» (32) der Stätte kombiniert.

Einleitend (Kap. I; 17–35) stellt der Vf. knapp den Stand der archäologischen und kulturgeschichtlichen Forschung dar und skizziert den von ihm verfolgten «erinnerungskulturellen» und «raumsoziologischen» Ansatz. Kap. II (36–55) bietet eine Reihe von «Übersichten», u. a. eine grundlegende Bibliographie und eine Auflistung aller Wasserversorgungseinrichtungen Jerusalems. Insgesamt 15 Karten orientieren über die Ortslagen und ihre Archäologie.

Kap. III (56–70) beleuchtet einige «Hintergründe und Strukturen» des Themas: Nach einer ganz grundsätzlichen Reflexion zu «kosmologische[n] und kulturgeschichtliche[n]» Aspekten des Elements Wasser erläutert der Vf. Geologie und Hydrologie der Gihon-Quelle, dabei v. a. das charakteristische Phänomen der Intermission, das verschiedenste volkstümliche Erklärungen angeregt hat.

Die kurSORische Darstellung der Baugeschichte des Wassersystems am Südost-Hügel in Kap. IV (71–89) umfasst den Zeitraum von den ersten Besiedlungsspuren im Chalkolithikum bis in die hellenistische Zeit mit einem Schwerpunkt auf dem Bau des Hiskia-Tunnels.

Etymologischen Fragen und den alttestamentlichen Erwähnungen geht Kap. V (90–113) nach: Der 6-mal belegte Name *gîhôn* ist eine Nominalbildung der Wurzel *gyh* / *gwh* «hervorbrechen», worin der Vf. einen Hinweis auf das Phänomen der intermittierenden Schüttung sieht. Das als alt betrachtete Toponym *‘en šémeš* «Sonnenquelle» in Jos 17,7; 18,17 bezieht der Vf. ebenfalls auf die Gihon-Quelle, «deren geheimnisvolles Dunkel allmorgendlich von den Sonnenstrahlen erhellt wurde.» (94) In Neh 3,15 bezeichnet das vom akkadischen *šilihtu* «Ausfluss (eines Kanals)» / «Wasserreservoir» abzuleitende Lehnwort *šélah* kontextuell wohl den Wasserausfluss aus dem Hiskia-Tunnel in ein Staubecken im Bereich des heutigen Gartens Birkat al-Hamra. Dieser Wasserausfluss erweckte den Anschein einer Quelle und trat, nachdem der Gihon beim Bau des Hiskia-Tunnels verschüttet und später ganz in Vergessenheit geraten war, in der allgemeinen Wahrnehmung an dessen Stelle. Das veranlasste die lautliche Angleichung von *šélah* an *gîhôn* zum Kunstwort *šîlôah*, das alttestamentlich nur in (der masoretischen Vokalisierung von) Jes 8,6 begegnet, später aber zum eigentlichen Namen der Jerusalemer Stadtquelle und des unterirdischen Wassersystems wurde.

Thematisch wird der Gihon alttestamentlich in vier Zusammenhängen erwähnt: als Ort der Salbung Salomos (1Kön 1), beim Bericht über die Baumaßnahmen Hiskias (2Chr 32,3–4; 2Kön 20,20) und Manasses (2Chr 33,14), als (teilweise eschatologisch entgrenztes und überhöhtes) Motiv Jerusalemer Kulttraditionen und in der Paradiesgeographie von Gen 2,10–14.

Für die späthellenistisch-frührömische Zeit (Kap. VI; 114–135) sind v. a. die herodianischen Anlagen des Jerusalem-Aquädukts, das über 21 km Quellwasser aus Hebron in die Stadt leitete, und einer Reihe von monumentalen Speicherbecken, darunter das an der

Birkat al-Hamra, bedeutsam, auf die sich auch verschiedene griechische, römische und jüdisch-hellenistische Autoren beziehen. Die Jerusalemer Ortstraditionen zum Siloah werden v. a. in der «Vita des Jesaja» – Teil einer vom Vf. vor 70 n. Chr. datierten Sammlung von Prophetenlegenden – greifbar.

Kap. VII (136–159) bespricht die rabbinischen Erwähnungen von Siloah und Gihon in Mischna, Tosefta und Talmud, dabei v. a. den im Mischnatraktat Sukkot beschriebenen Schöpf- und Libationsritus mit Siloah-Wasser am Laubhüttenfest zur Zeit des Zweiten Tempels. Das Ritual symbolisierte in rabbinischer Auslegung die mit dem Wasser verbundenen Segnungen der Urzeit und geschichtlichen Heilserfahrungen (vgl. Ex 17,1–7; Num 20,2–13), die zugleich Vorausbild endzeitlicher Erwartungen (wie der in Ez 47,1–2 angekündigten Tempelquelle) waren. Neutestamentlich – und in der davon angestoßenen christlichen Rezeption – bedeutsam ist der Siloah als Ort der in Joh 9 geschilderten Heilung des Blindgeborenen. Die hier nur anzudeutende Exegese in Kap. VIII (161–172) erläutert die Sukkot-Riten als Motivhintergrund von Joh 7–9: Die Selbstprä dikation Jesu als «Licht der Welt» (Joh 9,5) greift die Symbolik der dem Wasserritual vorausgehenden nächtlichen Lichtfeier im Tempel auf, und der Vergleich mit dem lebenspendenden Wasser in Joh 7,37–38 beansprucht die Heilsvergegenwärtigungen des Wasserrituals selbst christologisch. Außerdem identifiziert die volksetymologische Deutung des Kunstworts *šilōah* als Nominalbildung von *šlh* «schicken» / «senden» mit der Bedeutung «Gesandter» in Joh 9,7 die (auch frühjüdisch ausgehend von Gen 49,10 messianisch gedeutete) Quelle und ihr heilsvermittelndes Wasser mit dem gottgesandten Heilsbringer Jesus, dem wahren *šilōah*.

In spätömischer Zeit (Kap. IX; 172–177) wurde an der Birkat Silwān ein Portikus mit einer Badeanlage und einer Kultstätte der Tyche, später der Hygieia, angelegt. Schriftliche Quellen der byzantinischen Epoche (Kap. X; 178–184) bezeugen dort eine auch archäologisch nachgewiesene, nach 614 verfallene Kirche, ohne für deren Bedeutung auf Joh 9 zu rekurrieren. In frühislamischer Zeit (Kap. XI; 185–205) erwähnen christliche Pilgerberichte den Siloah kaum, bei islamischen Autoren galt er in Adaption jüdischer Traditionen (vgl. Gen 2,13) als eine der Paradiesquellen. Erst in der Kreuzfahrerzeit (Kap. XII; 206–222, und Kap. XIII; 222–232) wurde der Siloah durchgängig mit der Blindenheilung verbunden, blieb aber unter den heiligen Stätten von nachrangiger Bedeutung.

Zu Beginn der mamlükischen Herrschaft (Kap. XIV; 233–250) nach dem Fall Akkos 1291 wurde der Gihon wiederentdeckt und durch die Erneuerung des antiken Tonnengewölbes über dem Quellhaus gesichert. In Pilgerberichten erscheint seitdem die – unter dem Einfluss einer muslimischen Ortstradition des nahen Haram entstandene – Legende, dass dort Maria die Windeln Jesu gewaschen habe, worauf der Name «Marienquelle» zurückgeht. Kap. XV (251–267) behandelt die osmanische Zeit (1516–1917) und stellt neben Nachrichten aus Reiseberichten die literarischen Verarbeitungen des Siloah-Motivs von John Milton (1667) und – auch auf persönlichen Eindrücken beruhend – von Herman Melville (1857/8), Pierre Loti (1894) und Karl May (1900) vor.

Kap. XVI (268–306) präsentiert – mit zahlreichen Abbildungen – vier herausragende Beispiele christlicher Bildtraditionen zu Joh 9 vom 5. bis zum 12. Jh. und die Darstellungen des Siloah auf den kreuzfahrerzeitlichen Jerusalem-Karten sowie auf Palästinakarten aus dem 13. bis 15. Jh.

Kap. XVII (307–369) zu Entwicklungen im 19. und 20. Jh. gibt neben Notizen zu Ortslage und Archäologie, Wassernutzung, Brauchtum und Reiseeindrücken insgesamt 85 Stiche

und Photographien wieder, die den baulichen Zustand und seinen Wandel dokumentieren, bevor ein knapper «Ausblick» (Kap. XVIII; 370–371) die aktuelle Situation reflektiert.

Abgeschlossen wird der Band durch eine nach Epochen gegliederte Sammlung von Quellentexten als Anhang (Kap. XIX; 372–403), das Literaturverzeichnis (404–455) und ausführliche Register (456–501).

Keines der aufgegriffenen Themen kann erschöpfend behandelt und diskutiert werden – das ist vom Vf. nicht beabsichtigt und leistbar. Die beachtliche Leistung der Arbeit besteht dagegen in der Vernetzung der verschiedenen materialen und immateriellen Aspekte, der Präsentation und Diskussion unterschiedlichsten Quellenmaterials und in der Einordnung und Fokussierung der teilweise weit ausgreifenden Traditionen und Motive zu einem eindrucksvollen Panorama der praktischen Nutzung wie der religiös-kulturellen Sinngebung des Siloah.

Fulda

Stephan Lauber

**Simon Dürr**, *Paul on the Human Vocation: Reason Language in Romans and Ancient Philosophical Tradition* (BZNW 226), Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, 339 pp. (12 pp. Front Matter), ISBN 978-3-1107-5053-9. Open Access Publication: <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/52238>.

«The goal of this book is to explain Paul’s surprising use of reason language in Romans 12.1 (λογικός)» (1). Paul’s use of λογικός is surprising not only because of the dearth of occurrences of the lexeme in Paul’s Letters and previous biblical traditions, but also due to the modern habit of dissociating ‘reason’ and its bedfellows from the sphere of religion. Dürr proposes that Epictetus, Diatribe 1.16.20 might be the best «qualitative parallel» – by which he means a parallel established lexically, thematically, and in view of broader cultural discourses – for determining what Paul might have meant by λογικός. In both Paul and Epictetus, one finds «the idea of a human vocation and of a certain structure to that vocation which at a general level is the same. And both are combined with a particular use of reason language and ideas about the human endowment with reason» (8). Because humans have a divinely originated role to fulfill in the cosmos, the notion of a «human vocation» goes beyond the *differentiae specificae* of human beings, which includes reason.

In Chapter 2, Dürr analyzes the lexeme λογικός and its role in philosophical definitions of the human being as a ζῷον λογικόν, showing it to be a pre-Pauline philosophical commonplace. The definition is not merely descriptive, for its protreptic use shows that identifying the human *proprium* entails the exhortation to make use of it. Next, Dürr argues by way of Dio Chrysostom’s Or. 36 that not only philosophers, but also a broader audience would have been familiar with this definition (87–89); this is critical for the assumption that Paul’s addressees would have known it. Although Dürr is correct to assume that Dio’s orations might indicate which themes were familiar to a broader audience, and that Dio was «too clever» an orator to «blunder with guessing what his audience will know» (87), it is hard to say whether these insights can be applied to Dio’s use of the aforementioned definition of the human, for Dio himself states that only experts would be aware of it and he subsequently discloses it to his audience. Dürr ascribes this to a *captatio benevolentiae*,

concluding that the audience must have been aware of the definition. In the opinion of the reviewer, it seems that this remains a matter of interpretive estimation.

In Chapter 3, Dürr surveys anthropology from Greece's archaic period to the early Roman Imperial era. The Stoic definition of humans as mortal rational animals (ζῷα λογικὰ θνήτα) is the endpoint of a development in the sources surveyed (121). Because the purpose of any being depends on its constitution, identifying reason as the human *proprium* is critical in delineating the human vocation. Any vocation has three conditions: «an ultimate *ought* for human beings, the intentionality of a metaphysical source, [and] the recognisability of this intentionality» (123). For Dürr, pagan as well as Christian sources yield a conception of God which fulfills these criteria. A significant question arises here for the reader: Do Stoic conceptions of God allow for «intentionality»? Intentionality is the requisite condition of a «vocation», but it is not clear that the Stoic God is capable of discrete acts of will during a given life cycle of the universe (i.e., between genesis and conflagration). Perhaps one could claim that an initial genesis of the cosmos intentionally sets all things on one path rather than another, but even then, it would seem more fitting to speak of a human «determination» rather than a human «vocation». To make the latter claim, it would need to be established that the Stoic God is a personal deity rather than the seminal rational principle of the universe and that the providential course of events in the cosmos is something other than the mere unfolding of the divine life.

Chapter 4 presents an analysis of Epictetus, Diat. 1.12, 2.9, and 4.7 before proceeding to a close reading of Diat. 1.16. Dürr shows that for Epictetus, the existence of divine providence is the necessary condition of human purpose. Further, this purpose entails achieving rational insight into the nature of God and divine providence and, on this basis, how humans ought to live. Dürr notes that Epictetus subscribes to a view of providence wherein God is aware of individual human movements (147), and that in Diat. 1.16.8, Epictetus uses «the language of *creator* [...] (ὁ πεποιηκώς) [sic] and the language [sic] related to the stem νοεῖν (ἐπινενοηκώς)» (155). This seems to imply a personalistic understanding of God on the part of Epictetus; perhaps he does have such a conception. Yet notwithstanding ingenuity on the part of Epictetus (137), he does belong to a philosophical tradition known for using mythological, personalistic language for God/the gods under the premise of allegory. Dürr's argument might have been made more robust by a discussion of the relation of ontology and allegory in Stoic philosophy as well as a consideration of whether Epictetus' discourses operate primarily on the level of the former or the latter when he discusses human purpose and what that might mean for the terminology of «vocation». Nevertheless, Dürr argues persuasively that Epictetus holds the human task to consist in perceiving God and the divine order of the cosmos and responding accordingly, namely in a posture of «singing a hymn» to God (160–163).

In Chapter 5, Dürr argues that Romans is not concerned only with salvation, but rather is about what it means to be genuinely human. The purpose of the Adam-Christ typology of Rom 5:12–21 is to claim that a new way of being human has been inaugurated in the Christ event. This is an answer to the predicament of the corruption of genuine humanness outlined in Rom 1:18–32, namely an «idolatry» defined as a «dehumanising act» whose consequence is «the corruption of thinking [which] is, within the Greco-Roman encyclopedia, the corruption of the human *proprium*» (176). Romans 6 conveys wherein the new identity for those who are «in Christ» consists, namely how it is made possible through Christ and how the subsequent life of a Christ-follower entails a «sign-production» for δικαιοσύνη.

Then, by way of Rom 8, the human vocation as renewed through Christ in the Spirit is shown to have a cosmic scope. A note on the difference between Paul's own vocation and the vocation of all Christ-followers concludes the chapter. A key premise of the chapter, which enables Dürr's innovative reading of Rom 12:1–2, is that if Paul does employ a Greco-Roman *topos* in Rom 12:1–2 in addressing the human vocation, then one should expect to find it in earlier sections of the letter as well. This means that Paul does not provide an argument in a Jewish manner only to furnish it subsequently with an elective complement from Greco-Roman thought, but rather that Paul integrates both modes of thinking from the outset of the letter (178).

Chapter 6 offers a detailed analysis of Rom 12:1–2. Based on the examination in Chapters 2–4, Dürr provides a novel explanation for ἡ λογικὴ λατρεία ὑμῶν by demonstrating that it «has the effect of saying ‹this is your genuinely human vocation›» (231). Based on an analysis of Plato, *Apol.* 20d–23c, Philo, *Spec.* 1.299, 303, and other Pauline material, the term *λατρεία* is taken to mean a divinely ordained task or commission which can encompass the entirety of the human subject's life. Therefore, *λατρεία* goes beyond the sphere of religion, if the latter be conceived narrowly. Further, *λογικὴ λατρεία* means «true human calling» because: (1) *λατρεία* is an action noun, which reveals something about the subject behind it when modified by an adjective (e.g., no human executes *divine providence*), and (2) the modifying adjective *λογικός* refers to the human *proprium* and thus identifies the human as the subject. This distinguishes Dürr's interpretation from those which explain *λογικὴ λατρεία* as a «third-person evaluation of *λατρεία*» (i.e., that one form of worship is «reasonable») or as a form of cult which is «spiritual» because it dispenses with material sacrifices. Dürr then proceeds to respond to potential objections before providing an analysis of the connection between Rom 12:2 and 12:1.

Chapter 7 explores the way in which Paul admonishes the addressees, as a community, to «produce signs» of the new way of being human in Christ and how this is the fulfilment of the *λογικὴ λατρεία* of Rom 12:1. Because the action advised by Paul corresponds to the human vocation, the content of Rom 12–15 is linked at the most basic level to the theological exposition of Rom 1–8 and goes beyond «mere ethical advice»; instead, it aims at what it means to be truly human.

Chapter 8 provides a chapter-by-chapter summary of the entire work.

Dürr's *Paul on the Human Vocation* provides a novel interpretation of *λογικὴ λατρεία* in Rom 12:1 by illuminating it against the backdrop of the ancient cultural encyclopedia of the Roman Hellenistic world, by bringing it into detailed discussion with some works of Epictetus, and by demonstrating how the issue at stake in Rom 12:1–2 is present throughout the entire letter. Despite reservations the reader may have regarding the precise definition of «vocation» and its applicability to Epictetus and other Stoics, Dürr offers a detailed, original reading of Rom 12:1–2 which takes stock of a broad array of ancient sources as well as various scholarly interpretive proposals. For anyone interested Paul's puzzling use of *λογικός* in Rom 12:1, the monograph is a must-read.

Bern

T. R. Niles

**Simon Dürr**, *Paul on the Human Vocation: Reason Language in Romans and Ancient Philosophical Tradition* (BZNW 226), Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, 339 pp. (12 pp. Front Matter), ISBN 978-3-1107-5053-9. Open Access Publication: <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/52238>.

Simon Dürr est assistant diplômé de la chaire d'exégèse du Nouveau Testament à l'Université de Fribourg (CH) et lauréat 2022 du Manfred Lautenschlaeger Award for theological Promise. Cette monographie est la version publiée de sa thèse soutenue à l'Université St. Andrews, sous la supervision de l'exégète N. T. Wright. Elle est accessible en open access sur le site de l'éditeur.

La recherche porte sur l'expression *λογική λατρεία* (Rm 12,1c). Celle-ci est notoirement difficile à interpréter et se trouve à l'articulation des deux parties principales de la lettre (Rm 1–11/12–15). L'A. défend que cette expression vise à souligner la portée anthropologique du propos paulinien. Il propose d'en exprimer la teneur pragmatique de la manière suivante «Voici votre vocation humaine véritable» (p. 235). Plus que d'indiquer une référence à la pratique religieuse, l'expression *λογική λατρεία* ferait ainsi signe vers la finalité de l'existence humaine dans le monde et donc de la relation entre l'annonce de l'évangile selon Paul et cette finalité. La vocation de l'être humain consisterait selon Paul dans le fait de produire des signes (articulation symbolique) qui expriment la relation entretenue par Dieu avec le monde et l'ordre qui s'y rapporte, la compréhension de cette configuration ayant été renouvelée par la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth, reconnu comme le Christ de Dieu et le contenu de cette compréhension devant dorénavant être discerné à partir de ces événements (p. 227). Cette production de signe ne se limite pas à l'activité religieuse, mais se rapporte à la vie humaine dans sa globalité. Sous cet angle, cette petite expression vient mettre en lumière l'ensemble du projet soutenu par Paul dans cette épître.

La pertinence de la compréhension de l'anthropologie paulinienne et de la fonction de l'expression *λογική λατρεία* proposée par l'A. vient de ce qu'elle s'appuie sur un examen approfondi de l'encyclopédie culturelle gréco-romaine et juive – pour la notion d'«encyclopédie culturelle», l'A. s'appuie sur les travaux d'U. Eco, notamment l'article «Metaphor, Dictionary, and Encyclopedia», *New Literary History*, 15/2 (1984), 255–271. La moitié de la thèse (chapitres 2–4) s'attèle à reconstruire la manière dont la culture philosophique antique exprimait sa compréhension de l'être humain en examinant en détail l'usage du lexique du *λογός* ainsi que de la manière dont les textes de l'antiquité gréco-romaine (surtout dans la littérature stoïcienne) présentent l'être humain comme *ζῷον λογικὸν θνητόν*. Deux chapitres sont dévolus à la contextualisation, à l'analyse et à l'interprétation de l'un des parallèles les plus importants pour la compréhension de Rm 12,1–2: la section 1,16.19–21 des Diatribes d'Épictète. La seconde moitié (chapitres 5–7) vise à reconstruire l'anthropologie déployée par Paul dans l'Épître aux Romains, en effectuant une lecture transversale de l'ensemble du texte – à l'exception de Rm 9–11 – à la lumière des résultats obtenus dans la première partie de la monographie. Une étude serrée de Rm 12,1–2 permet notamment d'expliquer de manière précise la fonction de l'expression *λογική λατρεία*, en tant qu'elle indique le sujet des actions mentionnées en Rm 12,1b et 12,2 (pp. 251–261).

La reconstruction intra-textuelle de l'anthropologie paulinienne, sur l'arrière-plan de l'encyclopédie culturelle antique, peut être identifiée comme l'apport principal de cette recherche à l'interprétation des épîtres proto-pauliniennes, d'autant plus que les catégories utilisées pour l'analyse (production de signes, vocation, humanité authentique, etc.) sont

soigneusement définies à la lumière des textes antiques et de la manière dont ils articulent leur compréhension de l'être humain. L'A. assume également une discussion avec les interprètes contemporains de la littérature paulinienne les plus influents (John Barclay et Michael Wolter entre autres) en profilant avec précision sa propre interprétation. Finalement, on peut relever que l'A. accompagne avec rigueur ses lecteurs au fil du texte. Dans l'esprit de l'écriture académique anglo-saxonne, les nombreuses récapitulations et annonces de contenu permettent de ne pas perdre le fil dans la masse des analyses de textes.

Du point de vue du travail de l'historien, l'ampleur des sources sollicitées par cette recherche force l'admiration. On constate comment l'utilisation des bases de données du Thesaurus Linguae Graecae ou de PHI Greek Inscriptions influence de manière positive la recherche, permettant des parcours à la fois précis et exhaustifs dans la littérature antique. Notons également que l'analyse sur la base de corpus est judicieusement accompagnée d'analyses serrées des textes centraux de Paul et Epictète. C'est bien la combinaison de ces deux approches, articulées par le concept d'«encyclopédie culturelle», qui assoit la crédibilité de cette recherche. Cet ouvrage offre aussi une ressource stimulante d'un point de vue constructif. Pour celles et ceux qui participent aux discussions et développements actuels de l'anthropologie théologique ou qui s'y intéressent, le travail de l'A. invite à reconsidérer sous son angle positif le projet anthropologique paulinien. Ce geste vient nettement corriger les tonalités pessimistes et négatives de l'anthropologie développée dans le christianisme occidental – surtout dans le protestantisme – qui s'est notamment appuyée sur une lecture de certains textes de Paul. Cette reprise constructive est également facilitée par les catégories utilisées par l'A. dans son analyse. En employant les notions de «vocation», d'«existence missionnelle» ou de «productions de signes» pour qualifier des aspects centraux du discours anthropologique paulinien, l'A. ouvre à la discussion avec des réflexions contemporaines en éthique et en anthropologie théologique ou encore en théories de la religion – surtout lorsqu'elles adoptent une approche inspirée de la sémiotique. C'est peut-être sur ce point d'ailleurs que la démarche de l'A. pourrait générer une certaine réserve: ces catégories ne sont-elles pas trop chargées? Les lecteurs et lectrices contemporains ne risquent-ils pas de projeter des problématiques inconnues au corpus de textes analysés? Même si l'A. délimite soigneusement ses catégories à partir du contexte antique, le doute peut persister – ce d'autant plus que l'interprétation de l'expression *λογικὴ λατρεία* demande d'importantes reconstructions hypothétiques. En même temps, le fait de poser cette réserve est peut-être également l'indice que l'A. porte le souci du sens du texte et de sa compréhension pour aujourd'hui, ce qui est particulièrement précieux dans le développement d'un travail autour du texte biblique qui appelle aujourd'hui de plus en plus à l'interdisciplinarité.

Arrivé à la fin de la lecture de cet ouvrage, la question suivante persiste: comment comprendre la dynamique de réalisation matérielle de l'existence humaine indiquée par Paul et selon quelle normativité? Qu'est-ce qui en guide le déploiement? Cette question brûle d'autant plus que nous vivons une période qui doit négocier la reconnaissance d'une dignité universelle de la personne humaine avec la reconnaissance de la pluralité irréductible de ses formes concrètes. Une piste se trouve peut-être dans l'affirmation du service commun entre juifs et gentils, comme signe de la nouvelle création (p. 298). Passer par une relecture de Rm 9–11 à l'aune de l'anthropologie dégagée par l'A. permettrait peut-être d'avancer dans l'intelligence de ce défi politique et social d'ampleur – là où Paul espère la

communauté, malgré l'affirmation d'une différence que Dieu lui-même ne semble pas vouloir abolir.

Genève

Elio Jaillet

**Anthony A. Barrett**, *Rom brennt! Nero und das Ende einer Epoche*. Aus dem Englischen von Jörg Fündling (Original: Rome is burning. Nero and the fire that ended a dynasty, Princeton 2020), Darmstadt, WBG Theiss, 2021, 400 S., ISBN 978-3-8062-4340-6.

Ähnlich tragender Wände unserer Häuser stehen unsere historischen Bauten auf festen Ereignissen, die wir am liebsten auch möglichst einfach halten: 1492, 1517, 1648, 1789, 1917 – Wir haben viele Namen für dieses unser epistemologisches Bedürfnis, z. B. «Achsenzeit», «Schlüsselereignis» oder «Geburt/Ende einer Epoche». Auch in diesem Buch geht es um ein Schlüsselereignis mit einer festen Zahl: der Große Brand Roms 64 unter Neros Herrschaft. Die deutsche Übersetzung spricht dann auch vom «Ende einer Epoche», während im englischen Original «dynasty» steht. Die Übersetzung kann bedenkt werden: Unter «Epoche» könnten wir in erster Linie eine mehr oder weniger konkret erscheinende Kultur meinen, so wie im Rokoko alles Zuckerwatte sein musste, oder die Haargelmanie der ersten Hälfte des 20. Jh. Doch angesichts dieser frappanten Kostümwechsel sah die römische Kultur vor dem Brand nicht massiv anders aus als nachher, wie «dynasty» hier auch eher ein historisch-politischer Begriff zu sein scheint: nämlich das julisch-claudische Kaisergeschlecht, das 68 mit Neros Tod endet, wobei Neros Regentschaft eben mit dem Brand 64 ins Wanken kam. Dennoch macht die Übersetzung mit «Epoche» hier durchwegs Sinn, da ihre Erörterung Leitthema dieses Buches ist. Sein methodisches Programm ist zudem die kritische Reflexion über diesen Begriff und damit über Geschichtsschreibung an sich.

Entsprechend öffnet das Buch mit der Diskussion, dass sich bestimmte Stimmen der Forschung gegen jene Stempelbegriffe sträuben; diese würden tendenziell Zwangshandlungen gegenüber der Mannigfaltigkeit der Quellen implizieren, was sich unter anderem in der Frage spiegele, ob denn die Zeitgenossenschaft diese Wende auch so empfunden habe. Barrett berücksichtigt diese Kritik, denkt aber weiter, dass es zwar freilich deren Geschichte sei, die Forschung aber dennoch unsere, die wir zurückblicken, bleibe, und damit ein Ereignis unausweichlich aus seiner Wirkungsgeschichte gedeutet werde (8f.): «dass es sich bei einem historischen Wendepunkt um ein Ereignis handeln muss, das nicht nur zum Zeitpunkt seines Eintritts als einschneidend empfunden wurde, sondern auch aus der Rückschau nachweislich einen bleibenden Einfluss auf die folgende Geschichte hatte. Letzteres ist entscheidend.» (8)

Was durch das Buch hindurch nun folgt, ist ein glänzender Akt historischer Nüchternheit. Wir haben ein einschneidendes Ereignis: ein erheblicher Teil der Stadt Rom brennt 64 durch ein großes Feuer ab; wir haben eine Menge archäologisches Material; wir haben eine Menge technischer Verfahren, dieses auszuwerten; wir haben wenige literarische Quellen – namentlich Sueton, Tacitus und Cassius Dio – mit der uns wohlbekannten Problematik antiker Geschichtsschreibung, die unter Fakten was wesentlich Anderes zu verstehen scheint als unser gegenwärtiges Sezieren von Haaren: «Das Schlimmste ist die frustrierende Eigenart antiken Quellenmaterials und die Frage, wie viel Glauben wir ihm schenken dürfen.» (40). Wir haben eine, auf diesen literarischen Quellen fußende Narrative von Nero

als Urheber des Brandes: als Wahnsinniger, der den Brand zugunsten seiner theatralischen Leidenschaft legte und von oben im Theaterkostüm mit seinem Lied über den Fall Trojas besang. Und letztlich: wir haben eine christliche Traditionsgeschichte, die in Nero den ersten Verfolger des Christentums sieht, insofern nach dem Brand Menschen dieser Religion als Sündenböcke in Schauprozessen grausam hingerichtet wurden und damit am Anfang der Martyriumsgeschichte antiken Christentums stehen (8, 43f., 150, 154f., 160–162).

Wie gesagt glänzt Barrett in seiner Nüchternheit; seine Reflexion ist durchzogen von wohlmeinender Unvoreingenommenheit sowie besonnener Skepsis jeder Quelle, jeder Brandspur, jeder Deutungstradition, aber auch heutigen Forschungsparadigmen gegenüber. So äußert er wiederholt, dass auch archäologisches Material in seiner Interpretation einer Menge Spekulation ausgesetzt – und bei Ausgrabungen oft stark beschädigt wird, wie v. a. bei verbranntem Material nicht sicher ist, wo es verbannt wurde (z. B. ließ Nero viel Schutt recyceln). Barrett meint, Archäologie übertrumpfe die literarischen Quellen in keiner Art und Weise, und zieht im Gegenteil oft Tinte dem Stein vor (23–25, 36–38, 65f., 106).

Weiteres Qualitätsmerkmal dieser Studie äußert sich darin, dass sich Barrett nicht scheut, den Brand und dessen Deutungsgeschichte mit äquivalenten Ereignissen zu vergleichen, so die Eroberung Roms durch die Gallier (traditionell 390 vor Christus), der große Brand von London 1666 oder von Moskau 1812, um interpretative Grundsätze zu gewinnen: Ein großflächiges Feuer in einer ganzen Stadt hänge von extrem vielen Zusammenwirkungen ab; ein Feuer zu legen würde enorme Organisation verlangen, die kaum geheim bliebe. Dass Nero das Feuer planen, durchführen und dann alles geheim halten konnte, sei sehr unglaublich. Die fast einstimmige Schuldzuweisung sei selbst aber ein zu beachtendes historisches Phänomen, nämlich wie Fantasien in Katastrophenfällen im kollektiven Bewusstsein wirken. Bei Katastrophen kämen Menschen mit dem Gedanken nicht zurecht, nur aus Zufall verloren zu haben, sie bräuchten eine Ursache als Sinn ihres Verlustes; so war es ebenso 1666 der Fall, als nebst französischen, niederländischen oder katholischen Personen auch Karl II. beschuldigt wurde, mit dem Brand Rache für seinen hingerichteten Vater Karl I. genommen zu haben. Diesbezüglich zieht Barrett weitere Phänomene zurate, z. B. wie beiläufige Aussagen und schlechte Witze besonders von öffentlichen Personen in der Masse dann ihre Eigendynamiken zu konkreten Narrativen entwickeln können (60–62, 127–129, 150, 158–160).

Ebenso zeichnet die Studie aus, dass Barrett diverse Kausalitäten und Motive, die uns die Quellen berichten, unvoreingenommen durchspielt. Seine Spekulationskraft wirkt sich dabei leider hier und da negativ auf seine Darstellung aus: die Durchgänge der möglichen Szenarien sind manchmal etwas redundant, was zur Ungeduld beim Lesen führen kann. Doch diese alleinige, stilistische Kritik sollte nicht wirklich ins Gewicht fallen. Denn die Lektüre gewinnt trotz besagten Wiederholungen an Spannung, insofern Barrett fortlaufend zu konkreten historischen Schlussfolgerungen kommt: Nero sei von Brandstiftung ziemlich sicher freizusprechen und seine Herrschaft habe sehr wahrscheinlich daher ihr Ende gefunden, weil zur finanziellen Erholung sowie zum Aufbau der Stadt die Oberschicht aufgeboten wurde, weswegen die Senatselite bis hin zu Neros Tod gegen diesen wirkte. Auch die Frage, wie das Christentum ins Visier der Justiz gelangen konnte, wird unter großem Aufwand gedeutet: Ob Nero selbst den Befehl gab, könne schon nur insofern angezweifelt werden, als bei Menschen ohne Bürgerrecht, wozu die meisten christlichen Per-

sonen vermutlich damals noch zählten, die kleineren Justizinstanzen viel Verfahrensfreiheit hatten, womit zwischen Nero selbst und der Verfolgung erhebliche Distanz aufkomme (170, 173f., 188–191, 250–253, 257f., 260).

Letztlich arbeitet Barrett, wie zu Beginn gesagt, kontinuierlich auf den Epochentypus hin, der sich um das Brandereignis von 64 in unserer Historiographie festgesetzt hat. Er zeigt, wie anschließend an Neros Bauprogramm nach dem Brand, wo sein Goldenes Haus im Zentrum steht, die römische Architektur ihre Monumentalität intensivierte; wie grundlegend die Verfolgungen für die christliche Geschichtstradition sind; wie das Ende der julisch-claudischen Dynastie einen neuen, noch militarisierteren Kaisertypus bedingte; wie die Malkunst um Neros Regentschaft die Renaissance beeinflusste; wie der Brand die neuzeitlichen Kulturgeschichte prägte, und vieles mehr, was die Schlussfolgerung legitimiert, dass der Brand von 64 tatsächlich als Epochentypus verstanden werden darf (234–241, 273–275).

Nebst seiner historischen Nüchternheit muss das Buch zusätzlich noch gelobt werden, weil es erstens immer wieder durch kabarettistischen Humor glänzt, wenn prominente Personen und Quellen auf die Schippe genommen werden, und zweitens, weil es integer durch all den historistischen Pomp hindurch gezielt der Menschen gedenkt, die massives Leid durch diesen Brand erfahren haben: die ‹einfachen› Leute, die ihre Häuser, ihr Ersparnis, ihre Geliebten, ihr eigenes Leben verloren (29, 127–129, 150, 241, 250f., 260).

Wien

Andreas Burri

*II. Mittelalter und frühe Neuzeit:  
Räume der Macht, des Sakralen und des Denkens*

**Jérôme Gavin/Philippe Genequand**, *Énigmes mathématiques au temps de Charlemagne. À propos des propositions pour aiguiser l'esprit des jeunes*, Lausanne, EPFL Press 2021, 221 S., 26 Abb., ISBN 978-2-88915-370-1.

Lateinische Rätsel wurden im angelsächsischen Raum besonders gepflegt, sie waren ein beliebter Gegenstand der Klosterlektüre und des Schulunterrichts. Eine in der Geschichte der Mathematik vielbeachtete Sammlung solcher scharfsinnigen Rätselfragen samt ihren Antworten bilden die «Propositiones ad acuendos iuvenes» (Aufgaben zur Schärfung des Geistes der Jugend). In 53 Rätseln werden Aufgaben in Geometrie, Algebra, Logik-Kombinatorik und weiteren Materien behandelt, gefolgt jeweils von einer erklärenden Auflösung. Die oft amüsante und aus dem Alltagsleben gegriffene Aufgabensammlung wurde im Quadrivium, den mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen des Schulunterrichts, verwendet. Sie steht in der Tradition der sog. Unterhaltungsmathematik und wird dem angelsächsischen Gelehrten Alkuin († 804) zugeschrieben. Gleich schon das erste Rätsel, jenes von der Schnecke, die von einer Schwalbe zum Essen eingeladen wird, fesselt den Leser und macht ihn neugierig. Berühmt ist auch die Aufgabe Nr. 18 von einem Mann, der mit einem Wolf, einer Ziege und einem Kohlkopf in einem kleinen Boot einzeln einen Fluss überqueren muss, ohne dass der Wolf die Ziege oder die Ziege den Kohl frisst.

Der Mathematik-Historiker Jérôme Gavin und der Mediävist Philippe Genequand haben sich zusammengetan, um das Werk dem heutigen Leserpublikum zugänglich zu machen. Sie legen die erste integrale französische Übersetzung vor und stellen dem Traktat eine umfassende Einführung voran, worin sie das Werk analysieren und in den Bildungshorizont der Karolingerzeit einbetten. In zumeist leicht verständlicher Sprache werden in elf Kapiteln die Textüberlieferung der «Propositiones», die Organisation des Wissens, die Bedeutung der Mathematik und der Landvermessung, die antike Tradition und der kulturelle Austausch mit der arabischen Welt, die Persönlichkeit und das Werk Alkuins, das Schulwesen, die Bildungserlasse Karls des Grossen und die Aachener Hofschule vorgestellt. Die Autoren können wahrscheinlich machen, dass Alkuin der Verfasser der «Propositiones» ist. Als Ergänzung zur gelungenen Publikation hat die Universität Genf eine sehenswerte Sendung mit den beiden Autoren im Rahmen der «Cafés de l'histoire» produziert: <https://mediaserver.unige.ch/play/157318> (abgerufen am 17.8.2022). So wird mittelalterliche Geschichte zeitgemäß vermittelt und attraktiv gemacht. Dem Büchlein ist zu wünschen, dass es den Weg in den gymnasialen und universitären Unterricht findet und der heutigen akademischen Jugend die Denkweise und Vorstellungswelt der Jugend vor 1200 Jahren näherbringen kann.

Freiburg/Schweiz

Ernst Tremp

**Jessika Nowak/Jan Rüdiger (Hg.),** *Zwischen Basel und Marseille: das Burgund der Rudolfinger (9.–11. Jahrhundert)* (= Itinera, Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte, 46/2019), Basel, Schwabe, 2019, 173 S., ISBN 978-3-7965-3918-3.

Dieses Themenheft der Zeitschrift *Itinera* ist ganz dem früh- und hochmittelalterlichen Königtum der Rudolfinger (nicht seiner modernen Rezeption!) gewidmet und enthält neben einer kurzen Einleitung der Hrsg. die folgenden, hier kurz angezeigten Beiträge. François Demotz, Burgund – zwischen Tradition und Innovation. Diversität der Modelle und der Eliten an einer europäischen Drehscheibe, S. 20–47, arbeitet die Spezifika des burgundischen Königreichs im Schnittpunkt östlicher (spätkarolingisch-ottonischer) wie westlicher (westfränkischer) Einflüsse heraus. Jean-Claude Rebetez, Le diocèse de Bâle et la province de Besançon des origines au XIe siècle – des liens faibles et mal connus, S. 48–62, befasst sich mit der relativ späten Ausbildung der nur aus den vier Bistümern Besançon, Lausanne, Belley und Basel bestehenden und stets relativ heterogenen Kirchenprovinz Besançon und den fragilen Beziehungen des Metropoliten zu seinen Basler Suffraganen, die oft starken Einflüssen seitens der benachbarten deutschen Bischofssitze ausgesetzt waren. Andrea Hauff, Die Stellung des Erzbischofs und Erzkanzlers Dietrich von Besançon zwischen Rudolf I. von Hochburgund und Zwentibold, S. 63–73, plädiert aufgrund urkundlicher und annalistischer Quellen für eine vorsichtigere Bewertung des ersten Erzkanzlers der Rudolfinger und seiner Rolle bei der Ausbildung des Königreichs Hochburgund. Nicolas Carrier, Von der Sklaverei zur Leibeigenschaft. Unfreiheit im Königreich Burgund vom 8. bis zum 12. Jahrhundert, S. 74–100, rollt zuerst die von Georges Duby initiierte These eines Übergangs von der klassischen Sklaverei zur ma. Leibeigenschaft in einer sich im 10. und 11. Jahrhundert vollziehenden *mutation féodale* bzw. *mutation de l'an Mil* auf und lässt nochmals Kritiker und Befürworter des *mutationnisme* zu Worte kommen, um dann

in einer sorgfältigen Analyse grundherrschaftlicher Quellen des 8.–12. Jhs. zu einer differenzierteren Sicht dieses Übergangs zu kommen. Erscheinen im Testament des Patricius Abbo um 739 Unfreie (*servi*) noch durchwegs als Sklaven im antiken Sinn, ohne das Recht eine Familie zu gründen oder Besitz zu vererben, so haben Unfreie (*mancipia*) im Polptychon von Wadalde (813/14) bereits Zugang zur legalen Heirat und können ihren Nachkommen Güter vermachen. In den burgundischen Chartularien des 11. bis 12. Jhs. verschmelzen dann die verschiedenen rechtlichen Kategorien des 8. und 9. Jhs. bis hin zum Verschwinden des Terminus *servus* selbst. Wie der nominell Unfreie ist nun auch der nominell Freigelassene oder der Freie voll in das *servitium* für den Herrn und Grundbesitzer eingebunden. Am Ende dieses Prozesses der Einebnung früherer rechtlicher Unterschiede wird dann die Kontrolle des Herrn über den Besitz seiner Leibeigenen – gerade bei Heiraten – zum großen Thema. Pierre Vey, *Marseille et l'horizon territorial. Aux origines du territoire de Marseilles au Moyen Âge, ou comment Arlulf s'imposa au sein du comitatus Massiliensis à la fin du X<sup>e</sup> siècle*, S. 101–114, skizziert die gesellschaftspolitischen Bedingungen des Aufstiegs von Arlulf, einem Gefolgsmann König Konrads III., der von diesem um 950 mit der Fiskaldomäne von Trets belehnt worden war, zum Beherrscher einer der wichtigsten Grafschaften in der Provence, des *comitatus Massiliensis*. Die vor allem die Nachrichten des Großen Chartulariums von St-Victor in Marseille auswertende Studie dokumentiert den Wandel in der Organisationsform regionaler Macht vom durch den König verliehenen Amt zur erblich weitergegebenen Würde. Einen ähnlichen strukturellen Wandel – nun aber bezogen auf die übergeordnete Einheit der Provence – untersucht Florian Mazel, *Kirche, Mächte und Grundherrschaften in der Provence des 10. und 11. Jahrhunderts*, S. 115–135, wobei der Vf. besonderes Augenmerk auf die Ausgestaltung der kirchlichen Grundherrschaft legt. Der beschränkte Zugriff der Grafen der Provence auf das Kirchengut begründet demnach die stark limitierte Macht fürstlicher Herrschaft in diesem Gebiet. Guido Castelnuovo, Kaiserin Adelheid und das Königreich Burgund, S. 136–151, begleitet Kaiserin Adelheid auf ihrer Reise ins Burgund im Jahr 999 und stellt die politische und religiöse Bedeutung ihrer Begegnungen mit den lokalen Protagonisten an den fünf Reisestationen Payerne, St-Maurice, Genf, Lausanne und Orbe heraus. Laurent Ripart, *Das Ende eines Königreichs. Die grund- und adelsherrschaftliche Transformation der Zentralräume des rudolfingischen Königstums (Ende des 10. bis zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts)*, S. 152–173. Ausgehend von der Beobachtung, dass sich im rudolfingischen Königreich lediglich an der Peripherie (in den Grafschaften Burgund und Provence) fürstliche Dynastien etablieren können, während im transjuraniischen Kerngebiet (ungefähr dem späteren Savoyen entsprechend) weiterhin die Monarchie die Fiskaldomänen sowie die Bischofs- und Abtwahlen kontrolliert und so die Autonomie der lokalen Adelsherrschaften stark beschränkt, benennt diese abschließende Studie Tendenzen und Entwicklungen, die erst in der ersten Hälfte des 12. Jhs. zu einer – gegenüber benachbarten Regionen – verzögerten «Territorialisierung» als Folge der Stärkung grund- und adelsherrschaftlicher Kräfte führen.

Frauenfeld

Hannes Steiner

**Běla Marani-Moravová, Peter von Zittau. Abt, Diplomat und Chronist der Luxemburger** (Vorträge und Forschungen, herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Sonderbd. 60), Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2019, 629 S., Ill., ISBN 978-3-7995-6770-1.

Die stattliche Studie, die auf eine Berner Dissertation aus dem Jahr 2015 zurückgeht, bietet einerseits einen Überblick über mehrere Jahrzehnte böhmischer Geschichte, andererseits vermittelt sie vertiefte Einsichten über die Art und Weise, wie diese Geschichte chronikalisch festgehalten wurde. Bei dem im Zentrum des Interesses stehenden Geschichtswerk handelt es sich um die sogenannte Königsaaler Chronik, in der die Zeit zwischen 1253 und 1338 in insgesamt drei Büchern behandelt wird. In Böhmen waren diese Jahrzehnte aussergewöhnlich bewegt – nicht zuletzt, weil ein dynastischer Übergang in sie fiel, von den einheimischen Přemysliden zur fremden Dynastie der Luxemburger. Dieser Übergang ging nicht nahtlos vonstatten: Mit der Ermordung des jungen Königs Wenzels III. im August 1306 starben die Přemysliden im Mannesstamme aus. Die böhmischen Stände kürten daraufhin Herzog Heinrich von Kärnten zum König, der vor seiner Wahl Anna, Tochter Wenzels II. und Schwester Wenzels III., geheiratet hatte. Heinrichs Königtum wurde vom römischen König Albrecht von Habsburg hintertrieben, der Böhmen als heimgefallenes Lehen für sein Geschlecht zu sichern versuchte. Auf Albrechts Druck wählte der böhmische Adel schliesslich Albrechts Sohn Rudolf III. zum König. Allerdings starb Rudolf, der Elisabeth, die Witwe Wenzels II., geheiratet hatte, bereits im Juli 1307, worauf sich der böhmische Adel erneut für Heinrich von Kärnten entschied. Heinrichs Königtum währte indes wieder nicht lang: «Die Unzufriedenheit mit [dessen] Herrschaft und der Machtanspruch des böhmischen Adels hatten [...] die Entmachtung Heinrichs von Kärnten zur Folge» (S. 34), dies, nachdem böhmische Gesandtschaften, in denen nebst dem Adel auch die Zisterzienser und die Bürger von Prag und Kuttenberg vertreten waren, zwischen 1309 und 1310 in Verhandlungen mit dem römischen König Heinrich VII. vom Luxemburg getreten waren. Auch Heinrich betrachtete Böhmen als heimgefallenes Lehen, das er Ende August 1310 seinem vierzehnjährigen Sohn Johann übertrug. Dieser wurde mit Elisabeth vermählt, einer Schwester Annas und ebenfalls Tochter Wenzels II. Johann zog nach Böhmen, um seine Ansprüche auf den Thron durchzusetzen, was ihm nach seinem Einzug in Prag, wo er am 7. Februar 1311 gekrönt wurde, schliesslich auch gelang.

Wir geben hier nur ein reduziertes Gerüst der böhmischen Geschichte wieder, die in Tat und Wahrheit ungleich komplexer ist. Wir verzichten auch auf die Schilderung des von zunehmenden Spannungen geprägten Ehelebens des Königspaares Johann und Elisabeth, von dem auch die Jugend des gemeinsamen Sohnes Wenzels geprägt war, der 1316 geboren wurde und unter seinem Firmnamen Karl als böhmischer König und römischer Kaiser Karl IV. in die mitteleuropäische Geschichte eingehen sollte. Die böhmische Geschichte jener Zeit, nicht zuletzt die spannungsvolle Geschichte der Herrschaft König Johanns, stehen im Zentrum der Königsaaler Chronik. Benannt ist Letztere nach dem Zisterzienserkloster Königsaal bei Prag, im dem sie zeitnah verfasst wurde. Ursprünglich war sie dazu ausersehen, die Memoria des Stifters zu bewahren, nämlich König Wenzels II., der das Kloster 1292 gegründet hatte.

Die Gründungsgeschichte wird von Otto von Thüringen beschrieben, dem ersten Königsaaler Historiographen, der von 1312 bis zu seinem Tod zwei Jahre später der zweite Abt der königlichen Gründung war. Prägender für die böhmische Geschichtsschreibung ist der

Fortsetzer Ottos, nämlich Peter von Zittau, der dem Kloster ebenfalls als Abt vorstand, nämlich von 1316 bis 1339, seinem Todesjahr. Auf Peter von Zittau konzentriert sich denn auch die vorliegende Studie. Ihr erster Teil hat einen einführenden Charakter und bietet u. a. einen Überblick über den Forschungsstand sowie über die böhmische Geschichte, soweit diese in der Chronik dargestellt wird. In Teil zwei wird Königsaal als königsnahe Institution vorgestellt, bevor in den Teilen drei und vier Peter von Zittau ins Schweinwerferlicht der Verfasserin tritt: Teil drei ist Peters Leben zugeschrieben, Teil vier seinem Werk.

Peter betrachtete sich als Bohemus, d. h. als Böhme deutscher Sprache, für den «auswärtige» Deutsche Fremde waren. Er war ein Parteigänger der Přemysliden und daraufhin der Luxemburger. Sein Hintergrund und seine Ausbildung sind unbekannt und müssen erschlossen werden. In der Chronik verzeichnete er selbst seine Teilnahme an bestimmten Ereignissen, so an der Reise nach Heilbronn zu König Heinrich VII. im August 1309, bei der es um die Neubesetzung des böhmischen Throns ging und die Peter als Kaplan des Königsaaler Gründungsabts Konrad unternahm. In derselben Funktion nahm Peter auch an der neuerlichen Reise teil, die Vertreter des Adels und der Städte Prag und Kuttenberg sowie die böhmischen Zisterzienserabtei 1310 an den Hof Heinrich VII. führte. Im Gefolge Elisabeths von Böhmen gelangte Peter nach Speyer, wo er der Hochzeit Elisabeths mit Johann von Luxemburg als Zaungast beiwohnte. Dieselbe Rolle hatte er bei der Krönung Johanns und Elisabeths im Februar 1311 in Prag. Auch in der Folge erlebte Peter die Reichspolitik aus der Nähe mit, zunächst als Begleiter seines Abts Konrad, der eine dichte diplomatische Agenda hatte (so gehörte er zum Gefolge Königin Elisabeths und diente deren Gemahl König Johann als Gesandter); daraufhin, nach seiner Wahl zum Abt 1316, führte Peter selbst Aufträge Elisabeths und Johanns aus. Daneben weilte er wiederholt am Generalkapitel des Zisterzienserordens in Cîteaux.

Peter war also ein weitgereister Mann, zunächst in begleitender Funktion, später in leitender, der vieles aus eigener Anschauung berichten konnte. Seine eigenen Beobachtungen ergänzte er (wie auch schon sein Vorgänger) durch ältere Geschichtswerke, die er aber – als zeitgeschichtlicher Autor – nur spärlich nutzte. Wichtiger war eine grosse Anzahl (insgesamt einundvierzig) von Briefen und Urkunden, die er in seinen Text inserierte. Diese Quellen hatte er auf seinen Reisen selbst kopiert oder von Gewährsleuten zugeschickt erhalten. Letztere bildeten ein Netz, wobei Peter bei der Rekrutierung sicherlich seine Stellung als Abt und seine Königsnahe zugutekamen. Zu diesen Gewährsleuten gehörten – wenig überraschend – primär Geistliche, darunter Zisterzienser, ferner Mitglieder der königlichen Familie und einflussreiche Prager Bürger sowie – die dritte Gruppe – Leute aus dem Gefolge des Königs und der Königin. Die aus den genannten Quellen erhaltenen Informationen, die dem Chronisten in schriftlicher oder mündlicher Form zugetragen wurden, bündelte dieser in seinem Werk. Dabei erwies sich der «Mönch, Kaplan, Abt, Diplomat und Chronist [als ein] aufmerksamer und unermüdlicher Beobachter seiner Zeit» (S. 164). Das Ergebnis dieser Beobachtungen wird in den Teilen fünf bis acht der vorliegenden Studie behandelt. Die Verfasserin geht dabei systematisch vor: Sie analysiert Peters Darstellung der böhmischen bzw. römischen Könige (und Kaiser) und vergisst dabei auch die Königinnen nicht (Teil fünf), des böhmischen Adels (Teil sechs) und des städtischen Bürgertums (Teil sieben). In Teil acht steht die Kirche im Blickpunkt, d. h. Peters Behandlung von Päpsten, Erzbischöfen und Bischöfen.

Es versteht sich von selbst, dass an dieser Stelle nur ein paar Stichworte angebracht werden können. Bei der Darstellung der böhmischen Könige richtet sich Peter nach konventionellen Typisierungen. Sehr positiv wird erwartungsgemäss Wenzel II. charakterisiert, der den Zisterziensern nahestehende Stifter von Königsaal notabene, der von Otto und Peter für seine Sittsamkeit und Frömmigkeit gelobt wird. Ebenfalls – konventionell – positiv zeichnet Peter den ephemeren Rudolf von Habsburg, dessen Bemühungen um die Tilgung königlicher Schulden unterstrichen werden. Keine Gnade findet hingegen in Peters Augen Heinrich von Kärnten, dessen Absetzung die böhmischen Zisterzienser aktiv (mit-)betrieben hatten. Seine «negative Darstellung» bildet in der Chronik «einen Gegenpol zum idealisierten Bild Wenzels II.» (S. 228). Bezeichnenderweise wird Heinrich von Peter nicht als König angesprochen, sondern als Herzog von Kärnten, wobei dessen legitime Königswahl verschleiert wird.

Was König Johann betrifft, so wird Peters Bild nach anfänglicher Begeisterung zwiespältig: «Oft schwankte der Chronist zwischen Bewunderung und Ablehnung» (S. 258–259). In die Herrschaft des Luxemburgers fallen, soweit in der Chronik berichtet, der Konflikt mit dem böhmischen Adel, die Entzweiung des Königspaares sowie Johanns militärische Initiativen im Ausland, die lange Abwesenheiten und finanzielle Forderungen seitens des Königs bedingen. Peters Kritik zielt denn auch auf «die unbefriedigende Herrschaftsausübung des Luxemburgers, die sich in Stellvertreterregierungen, ausserordentlicher Besteuerung von Ordensinstitutionen und der Beschlagnahmung von Gütern äusserte. Besonders die zunehmende Zerrüttung der Ehe mit Elisabeth, die gemäss Peter die wahre Erbin Böhmens war, zeigt Johanns Wandel von dem Bild eines idealen zu dem eines verantwortungslosen Herrschers» (S. 261). Angesichts der Verwerfungen, die sich während Johanns Herrschaft in Böhmen öffnen, legt der Chronist besonders Gewicht auf die Rückkehr von Johanns Sohn und Erben Karl, der auf Anordnung seines Vaters 1323 zur Ausbildung an den französischen Hof geschickt worden war. Von ihm versprach sich Peter «ein Wiederanknüpfen an das přemyslidische Erbe» (S. 237), mit dem Karl über seine Mutter verbunden war.

Wir übergehen hier Peters Charakterisierungen der römischen Könige und Kaiser – bis auf eine Ausnahme: Ludwig dem Bayern gegenüber war der Chronist wohlgesinnt, wenigstens bis zu Ludwigs Kaiserkrönung in Rom im Jahr 1328, die gegen den erklärten Willen Papst Johannes' XXII. stattfand, und zu der von Ludwig initiierten Einsetzung eines Gegenpapsts. Der Chronist vollzieht einen Bruch mit Ludwig, der in der Folge nur noch als Ludowicus Bawarus angesprochen wird. Mit dieser Wortwahl schwenkt er auf die Linie der Ludwig-kritischen Historiographen ein.

In seiner Behandlung des böhmischen Adels und der an politischem Gewicht gewinnenden Bürgerschaften in Prag und Kuttenberg taucht Peter tief ein in die böhmische Landesgeschichte an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. Im Rahmen dieser Rezension beenden wir hier jedoch das Referat seiner Aussagen und schreiten zu einem kurzen Fazit: In ihrer kenntnis- und materialreichen Studie demonstriert die Verfasserin, wie wichtig es bei der Bewertung eines Chronisten ist, die Hintergründe des Erzählten zu kennen. Landes-, Reichs- und Historiographiegeschichte bedingen einander: Es braucht die allgemeine Geschichte, um das historiographische Zeugnis einzubetten, andererseits ist Letzteres bisweilen die einzige Guckröhre zur allgemeinen Geschichte. Ja, manchmal (sofern keine nicht-historiographischen Quellen vorliegen) konstituiert der Bericht des Historiographen die Geschichte. Deshalb gilt es, die Standpunkte und Meinungen des Chronisten sorgfältig

«herauszupräparieren» und vor dem Hintergrund des Zeitgeschehens einzuordnen. Běla Marani-Moravová stellt sich dieser Aufgabe auf engagierte Art und Weise und in beeindruckender Breite. Der einzige Vorbehalt ist sprachlicher Natur: Es kommt vor, dass die Stimme des Chronisten mit der autoritativen Stimme der Verfasserin verschwimmt. Ein vermehrter Einsatz der indirekten Rede, um die Worte des Chronisten kenntlich zu machen, hätte da wohl noch größere Klarheit geschaffen. – Der Band wird durch ein Personen- und ein Ortregister erschlossen.

Solothurn

Georg Modestin

**Klazina D. Botke/Henk Th. Van Veen (Hg.),** *A Cultural Symbiosis. Patrician Art Patronage and Medicean Cultural Politics in Florence (1530–1610)*, Leuven, Leuven University Press, 2022, 318 S., 36 Abbildungen, ISBN 978-9-4627-0296-7.

Am 21. April 1574 verstarb der erste Grossherzog der Toskana, Cosimo I de' Medici. Nach weniger als einem Monat wurde ein Begräbniszeremoniell aufgeführt, mit welchem die Bedeutung des Medici-Herzogs ästhetisch in das Stadtleben von Florenz verankert wurde. Ebenso wurden in der römischen Kirche von San Giovanni dei Fiorentini Begräbnisfeierlichkeiten zu Ehren des Medici-Grossherzogs veranstaltet, um die über den Stadtraum von Florenz hinausgehende Bedeutung Cosimos I. zu betonen. Ungefähr 4000 Menschen der Florentiner Stadtgesellschaft nahmen an der Prozession – dem Kernstück des Florentiner Begräbniszeremoniells schlechthin – zwischen dem Palazzo della Signoria und der Kirche von San Lorenzo teil. Die sich dann am 17. Mai in der Kirche der Medici-Familie ereigneten Feierlichkeiten sollten den Höhepunkt des Zeremoniells bilden und für vier Tage andauern. Sowohl die Gestaltung als auch die Ordnung des Begräbniszeremoniells wurde Don Vincenzo Borghini, dem Prior des Ospedale degli Innocenti, Tommaso di Jacopo de' Medici, Agnolo di Girolamo Guicciardini und Giulio d'Antonio de' Nobili anvertraut. (Die Begräbnisfeierlichkeiten, die auf den Tod des ersten Grossherzogs der Toskana folgten, sind sowohl in der 1574 gedruckten *Descritzione della pompa funerale fatta nelle esequie del Ser. Sig. Cosimo de Medici Gran. Duca di Toscana nell'alma Città di Firenze* als auch in einer anonymen Handschrift, die womöglich einer Autorschaft Birghinis zuzuschreiben ist, beschrieben: Florenz, Biblioteca Nazionale Centrale, Nuovi Acquisti, 1025. Vgl. hierzu dann Eve Borsook, Art and Politics at the Medici Court I. The Funeral of Cosimo I de' Medici, in: Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz, 12 [1965], 31–54, hier 36–38.) Die Forschung berücksichtigte bislang einzig die Rolle Borghinis in der ästhetischen Gestaltung dieser Begräbnisfeierlichkeiten, ohne auf die Wichtigkeit des Florentiner Patriziers, ehemaligem Diplomaten und *deputato sopra i monasteri* Agnolo Guicciardini einzugehen. Guicciardinis Teilnahme sowie seine intensive Zusammenarbeit mit Borghini nicht nur im Zusammenhang mit der Herstellung eines Begräbniszeremoniells für das Andenken an Cosimo I de' Medici, sondern auch in Bezug auf die Ausgestaltung einer herzoglichen Herrschaftspraxis im Florenz des Cinquecento weisen auf die bislang kaum beachtete Rolle der Florentiner Patrizierfamilien sowohl für die politische als auch für die soziale Kultur hin. Diese wichtige Lücke wird nun mit einem disziplinenübergreifenden Sammelband zum Mäzenatentum des Florentiner Patriziats überzeugend geschlossen.

Zeichnete sich noch im frühen 15. Jahrhundert die Florentiner Regierung durch die besondere Teilnahme von Mitgliedern der städtischen Patrizier- und Aristokratenfamilien aus, fiel der Status der Florentiner Stadteliten markant nach dem Aufstieg der Medici im politischen Tagesgeschehen zurück. Als schliesslich unter den Medici Florenz im 16. Jahrhundert zum Grossherzogtum der Toskana erkoren wurde, scheint der Einfluss des Florentiner Patriziats gänzlich aus der urbanen Herrschaftspraxis der Grossherzöge verschwunden zu sein. Zumindest blieb lange Zeit seit Antonio Anzilotti einflussreicher Studie über die innere Zusammensetzung des Florentiner Staates unter dem Grossherzog Cosimo I de' Medici die Auffassung bestehen, dass die Florentiner Patrizierfamilien aus der Staatsbildung Cosimos gänzlich ausgefallen wären. (Vgl. Antonio Anzilotti, *La costituzione interna dello stato fiorentino sotto il duca Cosimo I de' Medici*, Florenz 1910.) In den 1960er Jahren wurde diese Betrachtung eines Ausschlusses des Florentiner Patriziats in der Herrschaftspraxis Cosimos I. sogar noch stärker ausgearbeitet, indem das Herzogtum der Medici über die Toskana als eine «absolutistische» Herrschaftspraxis bezeichnet wurde, die deutlich einem republikanischen Herrschaftsverständnis und der damit verbundenen Vorstellung einer Florentiner *libertas* entgegengesetzt war. (Zum «Absolutismus» der Medici-Herzöge vgl. insbes. Elena Fasano Garini, *Lo stato mediceo di Cosimo I*, Florenz 1973, 41; dies., *Potere centrale e comunità soggette nel granducato di Cosimo I*, in: *Rivista Storica Italiana*, 84 [1977], 490–538; Furio Diaz, *Il Granducato di Toscana*, 3 Bde., Turin 1982–1997 [Storia d'Italia 13], Bd. 1: *I Medici*, Turin 1976).

Der hier besprochene Band zeigt in eindrücklicher Weise und anhand von acht ausgewählten Florentiner Patrizierfamilien auf, dass die Herrschaftspraxis der ersten Medici-Herzöge zwischen Cosimo I. und Ferdinando I. de' Medici durchaus an der Gestaltung derselben und des Florentiner Herzogsstaates beteiligt waren. Die acht Beiträge widmen sich den wohl namhaftesten Patriziern im Florentiner Cinquecento – den Familien Valori, Pucci, Ridolfi, Vecchietti, del Nero, Salviati, Guicciardini und Niccolini – aus der Betrachtungsweise ihres Mäzenatentums im Schaupiel der Florentiner Kunst und Politik des 16. und frühen 17. Jahrhunderts. Dass das prinzipielle Augenmerk des Sammelbandes auf der Kunst- und Kulturproduktion im Florenz des späten Cinquecento liegt, ist kein Zufall, hatte sich doch innerhalb der bisherigen Forschungsarbeiten zum Medici-Mäzenatentum, und insbesondere zu demjenigen Cosimos I de' Medici, die Ansicht durchzusetzen begonnen, dass das nach dem Fall der zweiten Florentiner Republik im Jahr 1532 politische Regime in der «manieristischen» Architektur sowie Malerei eine «totalitäre» Staatsräson spiegeln würde. (Vgl. Giorgio Spini, *Architettura e politica da Cosimo I a Ferdinando I*, Florenz 1976, 14; ders., *Il principato e il sistema degli Stati europei*, in: *Firenze e la Toskana dei Medici nell'Europa del Cinquecento*, hg. v. Gian Carlo Garfagnini, 3 Bde., Florenz 1983, Bd. 1, 177–216. In Bezug auf die Bildproduktion während des principato der Medici vgl. dann insbes. zuletzt Elizabeth Cropper, *Firenze alla fine del Cinquecento. Uno «stato» di bellezza*, in: *Il Cinquecento a Firenze. «Maniera moderna» e controriforma*, hg. v. Carlo Falciani/Antonio Natali, Florenz 2017, 291–302.) Anknüpfend an eine am Istituto Lorenzo de' Medici in Florenz im Jahr 2019 gehaltene Tagung mit dem Titel *Florence 1600: Patrician Families and the Financing of Culture* stellen die im hier vorliegenden Sammelband zusammengeführten acht Aufsätze die Florentiner Patrizierfamilien als Mäzene dar und betritt damit sowohl methodologisches als auch thematisches Neuland.

Auch wenn die acht Beiträge allein durch die thematische Ausrichtung und Fokussierung auf den kulturstiftenden Einfluss des Florentiner Patriziats an der mediceischen Herrschaftspraxis versammelt werden und die einzelnen Essays dadurch getrennt voneinander auf die Erschliessung der Florentiner Aristokratie sehen, scheint nichtsdestotrotz die Frage danach, inwieweit diese Gesellschaftsschicht ein republikanisches Staatsverständnis zu bewahren vermochte, aber dieses in anspruchsvoller Weise strategisch für deren Zusammenarbeit mit den Medici-Herzögen in deren neue Herrschaftspraxis integrierte, als weiteres, zentrales Augenmerk im Vordergrund dieses Sammelbandes zu stehen. Die Beiträge zeigen damit auch für eine gesamteuropäische Entwicklung der Aristokratie in der Neuzeit neue Perspektiven auf. Abgesehen von der Bedeutung des Einflusses ausschliesslich elitärer Gesellschaftsschichten auf die Bildproduktion werden vor allem die Strategien sowie Interessen der Herrscherfamilien an der Einbindung des Patriziats in der zeremoniellen Festkultur hervorgehoben. Das höfische Zeremoniell und dessen rituelle Dynamiken zur ästhetischen Betonung sowie Visualisierung der Medici als Herzogsfamilie im Florenz des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts war somit auch durch die in diesem erzeugte «Erkennbarkeit» der einzelnen Patrizierfamilien bedingt. Diese Einsicht kann entscheidend dazu beitragen, in künftigen Forschungsarbeiten die gesellschaftliche Relevanz des Patriziats im Europa der Frühen Neuzeit auf innovative Weise zu erschliessen.

Fribourg

Filip Malesevic

**Sven Externbrink**, *Ludwig XIV. König im großen Welttheater*, Paderborn, Brill/Ferdinand Schöningh, 2021, 470 S., ISBN 978-3-6577-0331-9.

Dass in der Geschichte Beziehungen zwischen Herrschertypen und Ästhetik, namentlich Schauspielerei auftreten, ist uns auch aus der Antike bekannt: Augustus erklärt auf dem Sterbebett die Vorstellung für beendet, Nero tritt als singender Schauspieler auf (so Sueton: *De Vita Caesarum* II,99 und VI,20 z. B.). Auch Ludwig (wo nicht anders erwähnt, hier fortan natürlich der XIV.) performte als Tänzer auf der Bühne, und als Politiker im «Welttheater». Ebenso geläufig ist uns dieser Begriff der Geschichte als Welttheater. Unter dieser ästhetischen Betrachtung der Vergangenheit wurde oft Problematisches geredet, so wenn tatsächlich sich ereignetes Leid wie Krieg in der Ausdrucksweise einer Heroenerzählung berichtet – und verstanden – wird. Vorliegendes Buch begeht diesen Fehler nicht.

Im Gegenteil bezieht es den Begriff «Welttheater» auf einen realpolitischen Gegenstand, wenn es seinen Fokus auf die Inszenierung der absolutistischen Monarchie durch Ludwig und dessen Hofstaat setzt. Dabei zeichnet es uns einen Monarchen, der von Beginn seiner Herrschaft an, geprägt von der Fronde, die politische Macht auf sich allein konzentriert und diese durch schauspielerische Verstellung, stoische Ruhe, Ehrfurcht heischendes Auftreten schützt und einsetzt (3, 5, 27–30, 144f., 204f., 211, 235f., 261f., 353f., 356–358).

Parallel zu seiner Schauspielerei in der europäischen Kabinettspolitik tanzt Ludwig als Sonne auf der Ballettbühne und gestaltet sich mit, in und um Versailles eine Kulisse, die über die Höfe Europas strahlt; um diese Gebärde ästhetischer Gravitätskraft ereignet sich eine künstlerische Prachtentfaltung an Musik, Literatur, Architektur, Plastik und Malerei, die einen – einige möchten vermutlich sagen: den – wesentlichen Ausdruck des *Grand Siècle* ausmachen (3, 6, 76, 125, 204f., 229–233, 308, 361f., 364f., 367).

Des Weiteren berichtet uns das Buch von den das neuzeitliche Frankreich prägenden religiösen Auseinandersetzungen in Ludwigs Zeitalter, und zeigt dabei, wie der absolutistische Monarch auch in seinem Glauben gedeutet werden muss. In der sich differenzierenden Religiosität der französischen Neuzeit, wie sie uns in den Religionskriegen bzw. der hugenottischen Bevölkerung, katholischen Reformbewegungen wie jene des Jansenismus und des tridentinischen Konzils, der gallikanischen Spannung zu Rom, aber auch der Frühauflärung begegnet, sehen wir einen katholischen Ludwig, der Gott absoluten Gehorsam schuldet, und dies darin ausdrückt, dass er die Rolle des Monarchen lebt, die ihm von oben zugeschrieben wurde. Da dies aber alle Menschen tun müssen, schulden sie auch alle diesem französischen König, sofern sie seiner Regierung untetan sind, absoluten Gehorsam. Daneben hat nichts Platz, was nicht in den von Ludwig verstandenen Katholizismus passt: die hugenottische und jansenistische Bevölkerung wird in seiner Regierungszeit aus dem Land verdrängt (45f., 65, 72, 75, 82–85, 121–128, 147–149, 152, 162–164, 177–187, 199, 229–233, 269, 302–306, 311, 318, 322, 327f., 331, 336, 353–358).

Ähnlich diesem religiösen Empfinden funktioniert das gesellschaftliche: Das Buch interpretiert Ludwigs kriegerische Außenpolitik v. a. aus seinem adeligen Selbstbewusstsein, das nach Ruhm strebt; wie bei seinen politischen Vorgängern (Franz I., Heinrich IV., Ludwig XIII., aber auch Richelieu) ist dieser Ruhm aber ein martialischer. Ein weiterer Ausdruck dieses ständischen Bewusstseins ist das dynastische Interesse, welches das Buch als den zweiten auschlaggebenden Beweggrund Ludwigs kriegerischer Außenpolitik interpretiert. Insofern in der höfischen Welt Ludwig mit diesem Empfinden nicht alleine stand, und die über Europa verstreuten Häuser tendenziell irgendwie verwandt waren, hatten alle Anspruch auf alles, weshalb die europäische Neuzeit so gut wie kein Jahr ohne Krieg lebte (75, 82–85, 128, 130, 263–273, 302, 336, 341, 344f.).

Eindeutige Stärke vorliegenden Buches ist, dass es immer wieder seinen Blick auf die armen Menschen richtet, die massiv unter dieser Regierung gelitten haben; deren Leben von Krieg, Steuerausbeutung, Hunger, Kälte und Krankheit zerfetzt wurde. Wie unten die vielen Belegstellen zeigen, verliert das Buch kaum den entscheidenden Blick auf das grosse Leid der Bevölkerung, die mitten in der Kleinen Eiszeit von ihrer Regierung, die sich in diesem Punkte nur um Ruhm und Dynastie scherte, im Stich gelassen wurde und für die sehr fragwürdigen Ziele ihres Königs zugrunde ging. Auf der einen Seite haben wir also den tief beeindruckenden kulturellen Glanz des Grand Siècle, auf der anderen, immens grösseren Seite den brutalen Horror. Daher müssen wir auch den Einwand beiseitelassen, dass zu wenig über jenen Glanz geschrieben wird, als der Titel eigentlich implizieren könnte. Denn dieses Buch zeichnet sich eben gerade in seiner Bemühung aus, stets wieder darauf aufmerksam zu machen, was fernab der schönen Kultur zugunsten der wenigen Privilegierten die politischen Entscheidungen in Versailles für die Millionen Menschen in Frankreich bedeuteten und was eigentlich die ethische Verantwortung gewesen wäre: eine Aussenpolitik des Friedens und eine Innenpolitik der Wohlfahrt; nicht dass Ludwigs Regierung die einzige wäre, die hier komplett versagt (7, 18f., 111–115, 136–138, 142, 193, 199, 201f., 211, 236–242, 244, 246–251, 261–270, 294f., 316, 328, 331, 344f., 355, 361, 364f., 367–369).

Wien

Andreas Burri

**Herbert Karner/Martin Mádl (Hg.),** *Pfarrkirchen. Katholische und lutherische Sakralräume und ihre barocke Ausstattung*, Prag, Artefactum, 2021, 500 S., Abb., ISBN 978-8-0882-8365-2.

Pfarrkirchen gehören eindeutig zu den Stiefkindern der Kunsthistorik: Diese kümmert sich zunächst und seit langem in erster Linie um die anerkannten Meisterwerke und ihre genialen Schöpfer. Was im Barockzeitalter europaweit in den Dörfern an Kirchen erbaut wurde und in die Zehntausende geht, gilt als uninteressante, oftmals schematisch entworfene Dutzendware, mit der sich allenfalls Denkmalpfleger befassen müssen, wenn eine Renovation ansteht. Einer dieser Praktiker, Josef Grünenfelder, hat demgegenüber einmal zu Recht bemerkt: «Eigentlich sind es die Bauwerke des zweiten und dritten Ranges, welche das Gesicht einer Kunstlandschaft prägen.» In der Tat ist die sogenannte Sakrallandschaft ohne diese sekundären Bauten, neben den Pfarrkirchen vor allem Kapellen und Kleindenkmäler, nicht denkbar.

So begrüßt man es, nicht nur als Kunst-, sondern auch als Religions-, Sozial- und allgemeiner Kulturhistoriker, dass ein internationales, vor allem auch Ostmitteleuropa einbeziehendes Team, im Gefolge einer entsprechenden Tagung, einen umfangreichen Sammelband herausgegeben hat, der eine der ersten speziellen Veröffentlichungen zum Thema darstellt. Berücksichtigt werden katholische und lutherische Kirchen in Deutschland, Österreich und den anliegenden Staaten im Osten, wobei ein Schwerpunkt auf der Deckenmalerei liegt, was zugleich erklärt, dass Beispiele von reformierten Kirchen fehlen: In deren nüchternen «Betscheunen» kommen sie praktisch nicht vor.

Der Band wird eingeleitet von einem fulminanten Aufsatz von Martin Scheutz zur Bedeutung der Visitationsprotokolle als Quellen für den Kirchenbau und die Ausstattung seit dem 17. Jahrhundert. Im Gefolge der tridentinischen Reformen und des berühmten Traktates «Instructiones fabricae» des Karl Borromäus und ähnlicher Schriften sollten die bischöflichen Visitatoren bei ihren Besuchen jeweils auch den baulichen Zustand der Pfarrkirchen und die Schicklichkeit ihrer Ausstattung überprüfen und bei Missständen, die nach der Reformation zahlreich waren, Verbesserungsvorschläge machen. Dies wurde genau protokolliert, wodurch wir uns eine Vorstellung machen können, wie eine Kirche damals ausgesehen hat. Vor allem bei später abgerissenen Kirchen oder beim Fehlen von Bauakten (in der Schweiz z.B. im Tessin und Unterwallis) sind diese Visitationsberichte oft unsere einzigen historisch nutzbaren Quellen zu vielen Barockkirchen. Sie geben so mindestens Aufschluss über im Zug der Zeit erfolgte Veränderungen, allerdings nicht kontinuierlich, und unterlagen selbstverständlich Werturteilen der an der Visitation Beteiligten. Im Aufsatz von Scheutz können wir erfahren, worauf die Visitatoren ihr besonderes Augenmerk richteten. Anschliessend bietet Peter G. Tropper am Beispiel der Diözese Gurk noch einen Überblick, wie das Pfarrkirchenwesen organisiert war.

Unter dem Obertitel «Strategien katholischer Repräsentation» widmet sich dann fast die ganze erste Hälfte des Bandes den verschiedenen Formen, Inhalten und Ausprägungen der bildlichen Dekoration; die reine Architektur steht im Hintergrund. Der Einfluss grosser Architekten, wie etwa der Dientzenhofer, sollte gleichwohl nicht unterschätzt werden, wie Beispiele aus Schlesien zeigen. Einige Fresken zeichnen sich durch besondere Originalität aus. So finden sich in der ungewöhnlich reichhaltigen Allgäuer Pfarrkirche Bertoldshofen unter den ungefähr 150 Einzeldarstellungen auch viele Pfarrer; der den Bau fördernde Ortspfarrer Johann Ulrich Julius wollte offenbar damit seinen Nachfolgern so etwas wie einen

Spiegel ihrer Pflichten vorhalten. Es gibt ferner Beispiele von Fresken, welche über die gewohnten sakralen Themen hinausgehen. Dies ist etwa der Fall im Fresko der Kuppel der Pfarrkirche von Szigetvár in Ungarn, indem nämlich dort dem heldenhaften Verteidiger der Stadt in den Türkenkriegen, Graf Zrínyi, ein Denkmal gesetzt wurde. Der den Themenkreis abschliessende Artikel von Anna Mader-Kratky gibt einen guten Überblick über die josephinischen Kirchen, die infolge der Kirchenreform des Kaisers zu Hunderten entstanden. Hier ist der Barock am Ende: Sowohl Architektur wie Ausstattung erfahren neben einer weitgehenden Schematisierung eine extreme Reduktion des Aufwands, wodurch diese Kirchen an protestantische Beispiele gemahnen.

Aus der Sicht der Schweiz mit ihren kahlen reformierten Kirchen unterschätzt man vermutlich regelmässig, dass lutherische Kirchen zuweilen eine Ausstattung aufweisen, welche katholischen Mustern kaum nachsteht. Insbesondere die Altäre haben nicht selten monumentale Dimensionen, wobei es dann auch zur interessanten Sonderform des Kanzelaltars – die Kanzel ist über dem Altar angebracht, noch weiter oben manchmal die Orgel – kommt. Solche Altaraufbauten werden an Beispielen aus verschiedenen deutschen Gegenenden gezeigt, wobei auch Neuausstattungen von mittelalterlichen Kirchen berücksichtigt werden. Barocke Opulenz entfaltet sich in lutherischen Kirchen ferner in abgeschlossenen Kirchenbänken, Emporen und in beschränktem Mass, meist eher kleinformatig, in Deckenmalereien. Dabei können selbstverständlich im Gegensatz zum Katholizismus nur biblisch begründete Themen dargestellt werden. Viel Raum nehmen oft Epitaphien der führenden Familien ein: In der Marienkirche Lübeck waren es 1719 rund zweihundert. Hier besteht ebenfalls ein klarer Unterschied zu katholischen Kirchen.

Einige abschliessende Aufsätze thematisieren Spezialfragen zu äusseren Einflüssen, nämlich solche von Klöstern bei inkorporierten Kirchen, Patronatsinhabern, Grundherren und Bruderschaften. Sie sind nicht zu vernachlässigen, weil diese Institutionen und Personen auch als Mäzene fungierten. Denn ein Kirchenneubau war für jede Pfarrgemeinde ein finanzieller Kraftakt, und so fand neben dem künstlerischen nicht selten auch ein monetärer Transfer von der Stadt auf das Land statt (wobei nicht zu übersehen werden sollte, dass bei letzterem im Feudalsystem vorgängig das Umgekehrte erfolgte). Dass man sich den besonderen Wünschen der Geldgeber fügen musste, ist nicht weiter überraschend. Dieser Aspekt der Pfarrkirchenarchitektur erfordert, wie auch die Herausgeber betonen (S. 12) zentrale Aufmerksamkeit, weil damit noch verschiedene ungelöste Fragen einer Antwort harren. Eine der brennendsten ist diejenige, warum es auch Gegenden gibt, die von der Barockwelle nur wenig erfasst wurden, die mittelalterlichen Bauten im Kern weiter benutzt wurden.

Ein Personen- und Ortsregister erleichtern die Benutzung des Werks. Der Sammelband ist zu begrüssen, weil er auf eine weitgehend vernachlässigte Dimension der Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte aufmerksam macht. Er erschliesst Neuland, bietet aber darüber hinaus reiche Anregung zu weiteren Forschungen. Diese können, wie auch die Herausgeber in der Einleitung betonen, nur in Zusammenarbeit verschiedener Fächer erfolgen. Das Werk fordert aber auch auf, mehr nach Osten zu blicken und entsprechende Kontakte zu pflegen. Die dortige Wissenschaft ist durchaus aktiv, gerade zu Themen wie dem unsrigen, wird aber hierzulande kaum rezipiert. Zweifellos gibt es dabei sprachliche Probleme. Der vorliegende Band erschliesst durch Übersetzung und Auswertung eine Menge Literatur in slawischen Sprachen oder Ungarisch. Das allein macht ihn schon wertvoll. Zum Schluss sei noch die opulente, meist farbige Bebilderung erwähnt. Gewiss kann sie die Anschauung am Ort selber nie ganz ersetzen. Aber nachdem die hier vorgestellten Kirchen

vermutlich zuallermeist wohl recht schwierig erreichbar sind, schätzt man es, bequem zu Hause eine Vorstellung von deren Ausschmückung zu gewinnen.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

**Sabine Appel**, *Unser Rousseau. Wie ein Genfer Uhrmachersohn die Aufklärung überwand und sie damit vollendete*, Berlin, Die andere Bibliothek, 2021, 381 S., ISBN 978-3-8477-0440-9.

Literatur kann nicht von der Biografie der Person, die sie verfasst hat, getrennt werden. Besonders bei Rousseau sind diesbezüglich Fragen aufgekommen, insofern sein Leben wiederholt in auffallender Diskrepanz zu seinem Schreiben steht: «der Träumer, der Müßiggänger, der Subjektivist, der unfruchtbare Kulturkritiker Rousseau, der Verfasser einer großen Erziehungslehre, der seine fünf unehelichen Kinder ins Findelhaus gab, um sie nie mehr wiederzusehen und auch nicht wiedersehen zu wollen, der Verfasser des *Contrat Social*, der sich nicht nur nicht im Geringsten in Staat und Gesellschaft einzuordnen wußte, sondern der schließlich auch persönlich mit keinem Menschen, und war er ihm noch so wohlgesinnt, auf die Dauer auskommen konnte? Wer aus diesen und ähnlichen auf der Hand liegenden, sagen wir: moralischen Gründen, geneigt ist, mit Rousseau schnell fertig zu werden, mag sich sagen, daß er zwar das 18. Jahrhundert ausgezeichnet, aber Rousseau gar nicht verstanden hat.» (Karl Barth, Die Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte [1947], ed. Zürich 1994, 153f.)

Auch innerhalb seiner Texte werden wiederholt Ambivalenzen und Kontroversen entdeckt. Die Forschung bemüht sich nicht nur um Synthesen, sondern auch um eine verste hende Anteilnahme an seinem Leben und seinem komplizierten Charakter. Neben der bereits zitierten Darstellung Barths in seiner *Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert* (1947), die Rousseau das längste Kapitel gibt und leider in der Rousseau-Forschung kaum wahrgenommen wird, sind besonders Cassirers Aufsätze hervorzuheben: *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (1932), *Kant und Rousseau* (1939), aber auch die umfassende *Philosophie der Aufklärung* (1932). Barth und Cassirer interpretieren Rousseaus Schreiben und Leben anhand seiner Epoche, der Aufklärung, und zwar in einer spezifischen Hinsicht: Rousseau als Inbegriff der Aufklärung weist über diese hinaus in die Moderne, nach Cassirer, insofern sein moralischer Individualismus zu Kant, nach Barth, insofern sein Verneinen der Erbsünde und sein damit verbundenes Naturvertrauen zu Goethe führt (vgl. z. B. Barth [ebd.], 160–164, 170–172, 175, 194–205; Cassirer: *Kant und Rousseau* [1939]). Der Untertitel des nun erschienenen Buches kündigt an, dass sich Appels Studie diesem Narrativ anschließt.

Wir befinden uns in der französischen Kulturgeschichte, geprägt von der theologischen Diskussion um Natur(recht), Gnade, Freiheit und Prädestination, die über die hugenottische Reformation, den Gallikanismus und den Jansenismus in die französische Aufklärung führt. Rousseau bestreitet die Erbsünde, vertritt die natürliche Güte des Menschen, führt aber alles Übel auf diesen zurück, jedoch nicht auf den individuellen, sondern auf den gesellschaftlichen und kulturschaffenden Menschen. Nach Rousseau liegt Religion im freien Herzen, nicht in Büchern, Dogmen, Abstraktionen, Rationalismen. Rousseaus Zögling Émile (in der gleichnamigen Erziehungsschrift) kriegt nur den *Robinson Crusoe* zu

lesen. Botanik und Handwerk werden aufgewertet. Letzteres teilt der Handwerkerssohn Rousseau mit dem Handwerkerssohn Diderot, was sich in diversen Realartikeln in der *Encyclopédie* niederschlägt. Nicht in den Wissenschaften, nicht in den Künsten, sondern in der Natur findet Rousseaus Mensch seine Güte. In der Gesellschaft, die die Innerlichkeit des Natureinklangs stört, findet der Sündenfall statt. Mehr als seine Gesellschaftskritik in seinen beiden Preisschriften und seine politische Theorie im *Contrat Social* hat ihn seine Auffassung zur natürlichen Religion in der *Profession de foi du Vicaire savoyard* im *Émile* in Konflikt mit den katholischen und protestantischen Kirchen geführt. Appel arbeitet nun heraus, wie Rousseau, der gerne predigte und einst Pfarrer werden wollte, genuin christlich denkt: «Diese Sehnsucht nach den intakten Ursprüngen, die diesen Autor erfüllt, die Utopie, die aus den vermeintlich harmonischen Anfangsgründen hervorgeht, die quasi-Vergöttlichung der Natur, die eine flächendeckende Wirkung auf das Lebensgefühl und auf die Literatur der kommenden Generationen entfaltete, ist genuin religiös, samt ihren damit verbundenen Erlösungsvisionen. Das muss uns völlig klar sein» (37). Gott ist gut, das Übel kommt vom Menschen, der sich in der Gesellschaft von seiner natürlichen Güte entfremdet, so Rousseau, der dabei autobiographisch deutet: in den Idyllen auf dem Lande, in Charmettes und auf der Petersinsel im Bielersee, erfährt er ein Paradies. Erst mit seinem Schreiben für die Öffentlichkeit und seinem Eintritt in die Gesellschaft sieht er retrospektiv sein Unglück, seinen Unschuldsverlust entstehen; mit seinem literarischen Ruhm sind nur Unruhe, Feindschaft und Vertreibung aufgekommen, aber eben: von außen, der Gesellschaft aufgedrängt, nicht in ihm (vgl. 9, 12, 16f., 20f., 23–29, 35–37, 45f., 48–51, 54f., 57, 59–71, 77, 80, 118, 122, 131, 154–159, 206f., 300–309).

Vor diesem religiösen Fragen nach dem Bösen, der Natur und der Gesellschaft führt Appel ins Zentrum ihrer Interpretation: Rousseaus Genfer bzw. calvinischen Hintergrund. Er erwähnt Calvin eher selten, jedoch oft die Genfer Republik. Aus scheinbar pragmatischen Gründen ist er als junger Mann zum Katholizismus konvertiert, dann wieder zum Calvinismus, was Appel eher als patriotischen denn als religiös-konfessionellen Akt deutet. Doch zeigt sie, wie er maßgeblich von calvinischem Denken geprägt ist: Neben konkreten soziopolitischen Vorstellungen wie Gewaltenteilung, bürgerlicher Gleichheit, Tugendethik und puritanischen Absagen an kulturelle Praktiken wie Theater (wiewohl er selbst eine Oper schrieb), ist es v. a. der Trost, den er in seinem Prädestinations- und Auserwählungsglauben findet. Die vermeintliche Verschwörung gegen ihn sieht er im Ratschluss Gottes verortet, der wolle, dass er unschuldig leide, um ihm das verlorene Paradies – Innerlichkeit in der Natur – zu zeigen. Hier anzureihen sind seine *Confessions*, die nebst dem Titel den augustinisch-protestantischen Kontext auch treffen, insofern er hier performativ seine Gewissensethik auf den Punkt bringt. Die große Differenz zum Protestantismus der Frühen Neuzeit tut sich freilich in seiner Ablehnung des Erbsündendogmas auf: Er ortet die Sünde nicht in der Individualität, sondern in der gesellschaftlichen Entfremdung, wo durch Künste avaritia und durch Wissenschaften superbia gedeihen. Er beschreibt, wie ihn dieser Gedanke auf dem Weg zu einem Besuch des inhaftierten Diderots traf, auf eine Art und Weise, von der Appel sagt, dass sie als «ein Erweckungserlebnis» (131) verstanden werden muss. Auch betont sie, dass seine Gedanken, die unsere soziopolitische Gegenwart geprägt haben, christlichen Ursprungs sind.

Rousseau war ein tiefreligiöser Mensch, und seine Vorstellungen von Gleichheit und von Gerechtigkeit, von Moralität, von der menschlichen Freiheit und von der notwendigen Umkehr einer vom Wege abgewichenen Menschheit mit der Aussicht auf säkulare Erlösung,

sein Tugendbegriff, seine Vorstellung vom Gemeinwillen und von einer universellen Gesetzgebung, seine Einheitsträume und seine Geschichtsphilosophie haben eine eminent christliche Basis.» (196)

Der Kern Rousseaus Denken und Empfinden ist christlich, und dieser Kern ist ihm derart wichtig, dass er mit der Spätaufklärung in Paris brach, als er ihn durch sie kompromittiert sah.

«Gott war gut und gerecht, das Leben war eine Prüfung, alles folgte mit Notwendigkeit den vorher erlassenen göttlichen Ratschlüssen, alles Leiden wurde belohnt und löste sich letztendlich auf in göttlicher Liebe, nichts war umsonst, auch die schlimmsten Martern des Erdendaseins hatten einen höheren Sinn – ohne diesen Glauben konnte Rousseau nicht leben. Dass er in den berühmten Salons von Paris auf die radikalsten Freigeister seiner Epoche stieß, die nicht nur die Unterdrückungsmechanismen der christlichen Kirchen anprangerten, also den Machtmissbrauch ihrer Institutionen, sondern die in ihren materialistischen Weltbildern jede Göttlichkeit und jede Metaphysik ausschlossen und das Glückversprechen, das der erlösungsbedürftige Mensch in den Religionen fand, als Illusion bezeichneten, hat ihn weit tiefer in seinem Selbstverständnis getroffen als jede kulturelle Differenz im Frankreich des Ancien Régime.» (95f.)

Auch Voltaire wehrt sich gegen den Atheismus; er und Rousseau sehen ohne religiöses Fundament keine konkrete Ethik realisierbar. Émile wird besonders vor der Trostlosigkeit des Atheismus gewarnt, nicht vor moralischen Verfehlungen. Das innere Gewissen sagt, was gut und was schlecht ist; der Skeptizismus aber relativiert alles und damit auch die Moral; ein Staat ohne Religion zerfällt. Appel zeigt damit auch den religiösen Hintergrund Rousseaus staatstheoretischen Schlüsselbegriffs, der volonté générale. Die Religionskritik ist für Rousseau nur nützlich, insofern sie hilft, sich nicht in dogmatische und ekklesiologische Spalttereien zu verlieren. So hat er keine Probleme, sich in eine konkrete réigion civile – dem reformierten Genfer Bekenntnis – einzufügen, solange seine Privatreligion davon nicht betroffen ist. Die réigion civile Rousseaus erscheint Appel hier als Notbehelf, um zu erklären, woher der Gemeinwille seine Allgemeingültigkeit nimmt. Sie sagt, dass er sich hier an entscheidender Stelle vom Protestantismus abwendet, bei der Willensfreiheit: «Aufschlussreich ist es, dass Rousseau den Schlüsselbegriff seiner Staats- und Demokratielehre in letzter Instanz der katholischen Gnadenlehre entnahm, die sich damit bewusst gegen den deterministischen Zug unter anderem des Calvinismus gewandt hat [...]. Rousseau glaubte an die Freiheit des Menschen [...] und damit auch an die Möglichkeit zur Überwindung seiner selbstsüchtigen Abirrungen in den falschen Gesellschaftsformen [...]. Mit Hilfe der «volonté générale», der Sammlung aller guten Kräfte zu einem optimalen Ganzen, das den Erhalt des Staates und der Gemeinschaft im Auge hat, ist ihm nun die Chance gegeben, sie durch Handeln im Rahmen eines mustergültigen Staats- und Gesellschaftsvertrages wiederherzustellen, indem er zunächst zum Staatsbürger wird und die Vereinzelung überwindet.» (267)

Appel interpretiert, dass, wie die christliche Ethik, Rousseaus volonté générale realiter nicht erfüllt werden kann, da der Mensch unvollkommen ist, aber dennoch erstrebt werden muss. So zielt seine sozialpolitische Forderung als messianischer Akt wie das Evangelium auf einen «neuen Menschen» (281). Nach Appel führt Rousseaus religiöses Denken, seine originelle Synthese von protestantischer und katholischer Glaubenstradition, der kulturhistorische Hintergrund der französischen Aufklärung, i. e. die Debatte von Natur, Gnade, Prädestination und Theodizee zur Ethik Kants und damit in die deutsche Moderne.

«Es war eine wahre Verantwortungsethik, die sich untrennbar mit der deutschen Aufklärung verband, die Forderung nach unbedingter Wahrhaftigkeit, aber auch der kritische Blick auf die Brüche und Gefahren von Kultur und Fortschritt, den Immanuel Kant, wie wir sahen, uneingeschränkt von Rousseau übernahm und – im Gegensatz zu so vielen Zeitgenossen – auch richtig deutete.» (365)

Rousseau prägt nach Appel die deutsche Moderne nun aber auch über seine sentimentale Naturtheologie. Denn das religiöse Gewissen äußert sich für ihn in Empfindungen und nicht in Urteilen; rationale Gottesbeweise widersprechen dem Gottesbegriff der Gefühlsreligion. Appel argumentiert, dass es aus diesem Grund Rousseau ist, und nicht der Materialismus der französischen Spätaufklärung, der sich in der deutschen Moderne durchgesetzt hat, wobei er mit seiner Vernunftskepsis wieder eher dem Protestantismus denn dem Katholizismus nahesteht (vgl. 24–26, 29, 33, 36f., 58, 61–65, 74–76, 85–96, 99–104, 110, 118–121, 130f., 142–144, 155–159, 188, 196–198, 208, 210–212, 215–219, 223, 226–231, 233–236, 238–240, 245–247, 251, 255–257, 261, 266–268, 279–281, 283, 297–300, 307, 319–324, 327, 365).

So strukturiert sich Appels Studie in zwei Teile: Die ersten zwei Drittel erarbeiten vor dem kulturhistorischen Hintergrund der französischen Aufklärung einen reformierten Rousseau, der in seiner Gewissensethik, Gesellschaftskritik und Naturaufwertung eine soziopolitische, aber eben religiöse Erlösungslehre formuliert, die zum protestantischen Kant führt. Das letzte Drittel wird mit dem Kapitel «Dialektik der Aufklärung» eingeleitet, eine Anspielung auf das gleichnamige Werk Adornos und Horkheimers von 1944, das diese angesichts des Totalitarismus als Epochenschluss der Aufklärung geschrieben haben. Hier erklärt Appel, weshalb sie in Rousseau einen Überwinder wie Vollender der Aufklärung sieht. Seine Ablehnung des Erbsündendogmas und sein Glaube an die göttliche Prädetermination führen zur Tugendethik Kants. Insofern vollendet er die Aufklärung. Überwinden tut er sie aber in seinem Antirationalismus und Natursentimentalismus, der in der deutschen Moderne auf religiöse Ohren gestoßen ist. Dieser zweite Teil Appels Studie beginnt mit dem Erdbeben von Lissabon 1755, das in der Aufklärung zu intensiven Debatten über die Theodizee geführt hat, auch zwischen Rousseau und Voltaire. Letzterer ist gegen harmonisierende Erklärungsversuche à la «Gottes Wege sind unergründlich»; Voltaire fordert Fortschritt durch Vernunft zur Bekämpfung immanenter Leiden. Rousseaus Ansicht kennen wir: «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.» (*Émile ou De l'Éducation* [1762], erster Satz, ed. Charrak [GF 1428], Paris 2009, 45) Es gibt natürliche Übel, aber diese werden erst zu solchen, weil der Mensch in seinem Zivilisationsdrang vergisst, dass die Natur über ihm steht. In Wissenschaft und Kunst entfremdet sich der Mensch von der Natur und empfindet sie daher als Feindin: «Hier liegt der Übergang zu einem Paradigmenwechsel im Blick auf eine Dialektik der Aufklärung, auf den Preis des Fortschritts und auf eine Rückbesinnung, wie sie Jean-Jacques Rousseau nachhaltig initiierte.» (308) Nach Rousseau führt die Aufklärung zu einer Vernunfttherrschaft, die in ihrer technischen Macht zu einer massiven Bedrohung wird. Hier liegt wieder seine Zivilisationskritik: Normalerweise zielen Dekadenztheorien auf Geld, Genuss etc., aber nicht auf die Künste und Wissenschaften. Solches spekulieren spielerisch freilich auch die Pariser Salons, für Rousseau «aber war die Antwort bitterer Ernst.» (113) In Rousseau, dem Staatstheoretiker und Vernunft- bzw. Fortschrittsskeptiker, kritisiert sich die Aufklärung durch Vernunft selbst. Rousseau ist nicht gegen die Vernunft, sondern gegen deren Herrschaftsanspruch; er lehnt nicht ihre Werte ab – die Freiheit ist

die Basis seiner Philosophie –, sondern argumentiert, dass Wissenschaft und Künste in Sittenverfall und Gottlosigkeit führen können, wenn sie zu Selbstsucht bzw. Überheblichkeit führen und damit die elementare ethische Veranlagung – das Mitleid – dämpfen. Diese Veranlagung verortet Rousseau daher nicht im Verstand, sondern im Gefühl, das sich erst im Einklang mit der Natur als Selbstgenügsamkeit herausbildet, insofern nur sie den Menschen sich selbst in seiner natürlichen Güte sein lässt. In seinem Liebesroman *Julie* ist es die Gesellschaft, die in ihrer Künstlichkeit das Paar teilt, das Gott zusammengefügt hat.

«Aber er hat das Denken, das zu all diesen Entwicklungen führte, ursächlich analysiert, sowie auf nahezu prophetische Weise mahnend vor Augen geführt. Das Erdbeben von Lissabon ist dafür nicht unbedingt ein geeignetes Anschauungsbeispiel, auch wenn es die menschengemachte Welt – und damit auch die Menschen – unter sich begrub und dadurch, neben den Glaubenszweifeln, zumindest eine gewisse Demut vor der Natur bei den Menschen zurückließ, die der Calvinist Rousseau positiv deutete.» (309)

Rousseaus christliches Denken hat den Naturbegriff religiös aufgewertet, so dass dieser von der deutschen Moderne enthusiastisch aufgenommen wird. Insofern auch seine Naturtheologie von der gleichen Grundidee herröhrt wie seine Tugendethik – dass der Mensch in sich von Natur aus gut ist und seine Verfehlung in der zivilisatorischen Entfremdung von der Natur liegt – hat Rousseau die Aufklärung überwunden und sie damit vollendet (vgl. 7f., 24–26, 29, 36f., 97f., 110–112, 118–123, 132–135, 137, 140, 142, 156, 174f., 177, 222f., 225, 230f., 233–236, 251, 260f., 282–285, 307–317, 319–324, 344–347, 355, 366).

Dies sind die zwei Teile der Studie; in wesentlichen Schritten folgt sie der Deutung Cassirers, den sie auch explizit ausweist. Sie kommt dabei auch auf diverse andere Themen zu sprechen, die in der Rousseau-Forschung immer wieder auftauchen. Abschließend gehen wir auf zwei Punkte davon ein: Erstens erklärt Appel, dass Rousseau in seinem Gesellschaftsbild trotz seiner Aufnahme elementarer Werte der Spätaufklärung im Grunde konservativ bleibt; die Französische Revolution hätte er wohl nicht gutgeheißen.

«Es ist aber das Werk eines Denkers, der jeden Fortschrittsglauben für obsolet erklärt hat. Ja, diese Ungereimtheiten bestehen bis heute in der Rousseau-Rezeption, weshalb es so schwierig ist, ihn geradlinig in die Tradition der Demokratiebewegungen einzuordnen, wie es gemeinhin auf einer oberflächlichen Rezeptionslinie mit linkem Duktus geschieht. Möglich ist das nur, wenn man Rousseaus kulturelle und zivilisatorische Grundannahmen komplett ignoriert.» (281)

Zweitens teilt Appel mit Cassirer und Barth das sympathische Bemühen, sich dem konkreten Menschen Rousseau anzunehmen, der es sozial wirklich nicht einfach hatte, und gerne einfach bei der Musik geblieben wäre. Seine erste Publikation ist die *Abhandlung über die moderne Musik* (1743). «Rousseau wollte eigentlich die Musik revolutionieren und nicht die Gesellschaft, aber damit drang er nicht durch.» (77) Appel nimmt diesen Wunsch Rousseaus dermaßen ernst, dass sie erwägt, ihn an die Grundlage seines Schaffens zu stellen: «Es ist nicht ausgeschlossen, dass Rousseaus Blick auf die Gesellschaft und auf die Zivilisation ein anderer gewesen wäre, wenn er mit seiner Musik in Paris Erfolg gehabt hätte.» (127) Wie Barth und Cassirer zeigt also auch Appel in ihrer Interpretation, dass wir mit Rousseau einen Denker vor uns haben, dessen Herz in seinem Werk offen liegt, und der erst hier philosophisch verstanden werden kann (vgl. 14, 77, 82, 99f., 112, 123f., 127, 135, 142f., 146, 158, 184, 188, 190f., 280f.).

Unsererseits gibt es inhaltlich nichts zu kritisieren. Es ist eine Studie, die dem ganzen Rousseau gerecht werden will und dennoch ihrer Interpretation folgend einen klaren roten

Faden zieht. Es ist eine sehr intelligente, einfühlsame Studie zu einem schwierigen Denker, verbunden mit einem noch schwierigeren Menschen. Appel wird beiden gerecht. Sie gewinnt auch dadurch an Exzellenz, als sie stets wieder Rousseaus wie ihre eigenen Thesen diskutiert, relativiert und die an Rousseau gewonnenen philosophischen, theologischen, kulturhistorischen, soziopolitischen Erkenntnisse kritisch auf unsere Zeit anwendet (vgl. z. B. 25f., 35f., 219f.). Nun aber definitiv abschließend, muss an die Edition noch Lob gesprochen werden: Der Text im Buch ist umrahmt von diversen Malereien, die den kulturhistorischen Inhalt dieser Rousseau-Interpretation gebührend halten.

Wien

Andreas Burri

*III. 19. und 20. Jahrhundert:  
Kolonialismus, Diktatur, Aufarbeitung*

**Kim Christiaens/Idesbald Goddeeris/Pieter Verstraete (Hg.), *Missionary Education. Historical Approaches and Global Perspectives*, Leuven, Leuven University Press, 2021, 332 S., ISBN 978-9-4616-6330-6.**

Der durch die (Bildungs-)Historiker Kim Christiaens, Idesbald Goddeeris und Pieter Verstraete von der Mission and Modernity Research Academy (KU Leuven, Belgien) herausgegebene Sammelband initiierte 2021 die Schriftenreihe «Leuven Studies in Mission and Modernity».

Das Werk umfasst 332 Seiten und ist neben einer Einleitung in drei Grosskapitel zu je drei oder vier Aufsätzen unterteilt. Die AutorInnen entstammen diversen disziplinären Hintergründen, wobei sich die meisten als (Bildungs-)HistorikerInnen bezeichnen. Bei den Fachbereichen und Forschungsfeldern, die der Band mit seinem thematischen Spektrum abdeckt oder anschneidet, handelt es sich vorrangig um Global-, (Post-)Kolonial-, Bildungs-, Schul-, Religions-, Kirchen- und Missionsgeschichte. Diese Vielfalt artikuliert sich in unterschiedlichen Ansätzen und Schwerpunkten, denen die AutorInnen nachgehen. Allerdings sei angemerkt, dass eine dezidiert (historisch-)theologische oder (historisch-)religionswissenschaftliche Perspektive nicht vertreten ist. So werden bspw. dogmatische Fragen zu Mission und Bildung lediglich gestreift.

Da der Sammelband die moderne christliche Mission als globalhistorisches Phänomen zu untersuchen beabsichtigt, spielt nicht nur die disziplinäre Herkunft der AutorInnen eine Rolle. Nebst europäischen ForscherInnen schreiben WissenschaftlerInnen aus dem «global South» mit (S. 21). Dies liegt im komparatistischen Ansatz der Globalgeschichte begründet und regt zum Nachdenken über regional bedingt unterschiedliche Forschungsperspektiven an. Eine in der Hinsicht ähnliche Publikation erschien vor einigen Jahren zur Geschichte der sozialen Bewegungen (vgl. Stefan Berger/Holger Nehrung [Hg.], *The History of Social Movements in Global Perspective. A Survey*, London 2017), welche – ebenso wie die Mission – von politischen Strukturen, (zivil-)religiösen Ideen und pädagogischen Ambitionen geprägt waren.

Das hier besprochene Buch geht zunächst von der Missionsgeschichte aus, der – im Besonderen in Verknüpfung mit Bildung – nach heutigen Gesichtspunkten ein Forschungsdefizit attestiert wird. In dem Zusammenhang werden die facettenreichen Zugänge aktueller mission studies hervorgehoben: transnationale, auf gender fokussierende und postkoloniale Perspektiven. Die konzeptionelle Moderne, die sich klassischerweise durch Nationalismus, Imperialismus oder den ‹Aufstieg der Wissenschaft› auszeichnet, soll dahingehend eine Reflexion erfahren. Dementsprechend werden im Buch diverse (grenzüberschreitende) AkteurInnen vor Ort betrachtet sowie die Vorstellung von Missionaren als Schlüsselfiguren der Kolonialisierung und im Allgemeinen die Bedeutung der Religion für die Mission hinterfragt. Bildung wird dabei als «major contributor of missionaries in the twentieth century» (nach David Maxwell) einbezogen (S. 9).

Die Untersuchung der Verbindung von Mission und Bildung erscheint aufschlussreich, zumal in ihren Grundannahmen üblicherweise sowohl die Mission wie die säkuläre Bildung eine Form der Erlösung oder Offenbarung versprechen. Unter Bildung im Kontext der Mission wird folglich nicht nur die Vermittlung religiöser Inhalte verstanden. Unabhängig ihrer Curricula konnten Missionsschulen Stätten sowohl weltlich-politischen Fortschrittsglaubens als auch konkreter Konversionsbestrebungen sein. Die Offenheit und Breite des Bildungsbegriffs («education») erlaubt es den AutorInnen zudem, nicht nur Schulbildung, sondern ebenfalls inoffizielle Bildungspraktiken zu berücksichtigen.

Auch daraus resultiert die grosse Diversität an Themen und Zugängen der elf Beiträge. Das erste Grosskapitel «Dilemmas and Transitions» befasst sich primär mit diachronen institutionellen Entwicklungen und der Transformation von Missionswissen. Im zweiten Teil «Collaboration and Competition» spielen dann die Interaktionen verschiedener Missionsgesellschaften vor Ort, lokaler Verwaltung, der Bevölkerung, Kolonialmächte und Kirchen im Ursprungsland die Hauptrolle. Gerade die Zusammenarbeit mit der indigenen Bevölkerung oder deren Widerstand steht oft im Zentrum. Das gilt auch für den dritten Teil des Buches, «Religion and Society», der sich mit dem Einfluss der Mission auf lokale Strukturen und Kulturen auseinandersetzt.

Nach Einschätzung des Rezessenten sind unabhängig der Grosskapitel drei wiederkehrende und verflochtene Kernthemen erkennbar: 1. Intentionen und Strukturen der Missionsbildung; 2. Netzwerk und Reichweite der Missionare/Missionsbildung; 3. Die Beziehung zwischen lokaler Bevölkerung und Missionaren. Im zweiten Grosskapitel ist überdies das Verhältnis zu den Kolonialmächten und in zwei Aufsätzen des dritten Teils die Mädchen-/Frauenbildung (Chepkemoi; Wang) von zentraler Bedeutung.

Grundsätzlich werden in nahezu allen Beiträgen direkte Bezüge sowohl zur Mission/Religion wie auch zur Bildung hergestellt. Zum thematischen Spektrum bleibt anzumerken, dass die meisten Aufsätze mehrere Schulstufen (Primar- bis Tertiärbildung) berücksichtigen, wobei sich einige auf informelle Bildung, Grundbildung oder höhere Bildung konzentrieren. Alles in allem werden katholische und protestantische Missionen in Asien, Afrika sowie Australien und Ozeanien vom ausgehenden 18. bis ins 21. Jahrhundert beleuchtet. Allerdings sind Schwerpunkte auf der katholischen Mission, Ost-, Süd- und Südostasien sowie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auszumachen.

Die Beiträge greifen durchwegs auf reichhaltige Quellen zurück, wobei nebst Schriftquellen aus europäischen und lokalen Archiven mitunter auch Interviews ausgewertet werden. Anhand der Quellenauswahl fällt auf, dass die Perspektive der Missionare bei Weitem

am häufigsten berücksichtigt wird. Einzelne AutorInnen arbeiten darüber hinaus mit Quellen der Kolonialmächte oder der MissionsschülerInnen (prominent bei Rao; Rosnes; Chepkemoi; Wang). Jedoch ist mit dieser Feststellung inhaltlich wenig gesagt. Reichgelt etwa untersucht die agency indiger Kinder gewinnbringend anhand europäischer Quellenbestände.

Auch dadurch, dass die Quellenbasis bei den meisten AutorInnen überwiegend von Missionaren stammt, wirkt der Sammelband insgesamt akteurInnenzentriert. Die Beschreibungen der verschiedenen kirchlichen Institutionen und Missionare lassen einzelne Beiträge über Strecken deskriptiv wirken, besonders im ersten Grosskapitel nehmen Jahreszahlen und SchülerInnenstatistiken einen grossen Stellenwert ein (Dujardin; Derksen; Athreya/D’Souza/Goddeeris). Das dürfte daran liegen, dass für die Geschichte der Missionsbildung vielerorts Überblickdarstellungen fehlen. In der Hinsicht leistet der Sammelband eine wertvolle Grundlage.

Dass es sich bei der globalhistorischen Erforschung missionarischer Bildung um ein Desiderat handelt, ist ebenfalls an den teils sehr ausführlichen Schilderungen der historischen Kontexte und Vorgeschichten zu erkennen. Allerdings lesen sich darob sämtliche Texte verständlich – wozu auch die hilfreichen Karten am Beginn jedes Artikels beitragen. Überhaupt darf angemerkt werden, dass die einzelnen Beiträge in der Regel klar strukturiert sind und mit einer eigenständigen Aussage überzeugen. Zu bemängeln sind diesbezüglich lediglich einige wenige allzu pauschale und absolute Bemerkungen, die die Kernaussagen der jeweiligen Aufsätze hingegen nur marginal trüben.

In der Einleitung verweisen die Herausgeber auf differenzierte Betrachtungen der lokalen Kontexte in Form von «micro histories» (S. 21). Dagegen muss indes konstatiert werden, dass sich viele Aufsätze eher auf mittlerer Flughöhe bewegen, in den ersten beiden Teilen zuweilen sogar auf der (lokalen) Makroebene. Es ist vor allem der dritte Teil des Buches, der Mikrostudien enthält, die in einiger Ausführlichkeit auf Schul- und Erziehungspraktiken eingehen (Chepkemoi; Wang; Reichgelt; ferner van Haaften; Bara).

Für theorie- und methodologieaffine LeserInnen sei überdies angemerkt, dass abgesehen von Rosnes’ Beitrag zu literacy und Wangs Aufsatz zu gender, body, performance und spatial spheres wenig weiterführende Theoriebezüge hergestellt werden. Dafür besprechen und dekonstruieren die meisten Beiträge (historiografische) Meistererzählungen und dichotome Wahrnehmungs-/Darstellungsmuster: bspw. kategorische Zuschreibungen als europäisch oder indigen durch historische AkteurInnen und in der Geschichtsschreibung. Am häufigsten wird die Rolle der Mission in den Unabhängigkeitsbewegungen bzw. für die lokalen Nationalismen besprochen. Dabei zeigt sich, dass die Kolonialmächte den Missionen auch ablehnend oder gar feindlich gegenüberstehen konnten – gerade wegen der Bildung, die mitunter als Triebfeder von Unabhängigkeitsbestrebungen galt. In der Folge wurden und werden Missionare eher als Verbündete der lokalen Bevölkerung gesehen (van Haaften; Rao; Bara; Rannou). Die Vorstellung des Missionars als Imperialist oder Wegbereiter des Kolonialismus wird dahingehend fundiert irritiert.

Doch die Analysen des Buches gehen, und dies genauso begründet, auch tendenziell in die andere Richtung (exemplarisch Reichgelt), weshalb es schwerfällt, die Befunde des Sammelbandes in einer These zu verdichten. So zeigen sich die Herausgeber zurückhaltend und betonen in der Einleitung die Diversität der Beiträge ohne ein Gesamtbild zu zeichnen. Auf der vorsichtigen Suche nach Parallelen kommen sie zu folgender bemerkenswerten Feststellung: «Most Western authors are quite critical about missionaries and

their education [...]. Authors from the «global South», in contrast, appear to be more positive.» (S. 21)

Dass auf ein abschliessendes bzw. vorangestelltes vergleichendes Fazit verzichtet wird, mag für eine transnationale Studie erstaunen, ist aber für einen so breit gefächerten Sammelband nicht atypisch. Der Verzicht ist dem Buch anzurechnen. Es versteht sich zurecht als «multi-coloured kaleidoscope» (S. 21), das sowohl den Themen und Perspektiven der AutorInnen wie deren geografisch unterschiedlichen Forschungsgegenständen gerecht wird. Die einzige Konklusion betrifft also das Hervorheben der Diversität und der Notwendigkeit der Differenzierung. In diesem Sinne ist die Verbindung der Artikel unter dem Dach des Bandes *Missionary Education* stimmig. Er zeigt die verknüpften Möglichkeiten der Vergangenheit, Geschichte und Geschichtswissenschaft mustergültig auf.

Eine Leseempfehlung ist schliesslich für all jene ForscherInnen auszusprechen, die sich mit Missions- oder globaler Bildungsgeschichte beschäftigen. Durch die thematische Vielfalt und die reflektierte Kontingenz der Erkenntnisse ist die Chance gegeben, dass sich für die meisten einschlägigen Forschungszusammenhänge mindestens ein inspirierender Aufsatz findet.

Olten

Adrian Juen

**Vincent Viaene/Bram Cleys/Jan De Maeyer (eds.), *Religion, Colonization and Decolonization in Congo, 1885–1960. Religion, colonisation et décolonisation au Congo, 1885–1960* (KADOC-Studies on Religion, Culture and Society 22), Louvain, University Press Louvain, 2020, 336 p., ISBN 978-9-4616-6294-1.**

On the occasion of the 50th anniversary of Congolese independence, Louvain's centre for the Study of religion, culture and society, KADOC, hosted and organised an international conference on the religious dimensions of processes of (de)colonisation of Congo between 1885 and 1960. Most presenters trained as (church)historians, some of them have exchanged academia for positions in (humanitarian) NGO's or diplomacy which explains the salience of some contributions (Viaene and Cleys in particular). Some contributors (bibliographically) updated their papers published in this edited volume. This bi-lingual volume focused on one specific (post)colonial setting represents a mix of «old», but also of «new» approaches of religion and colonialism represented in recent anglophone scholarship in particular.

Its three sections proceed, as the editors explain, from the political to the socio-cultural and personal order, yet, each section exemplifies the deep entanglements of these domains. The authors aim to put religious agency at centre stage, focusing on the cultural interface created by the missionary encounter. This approach highlights both the interplay between objectives and interests of consecutive colonial administrations, policies of Protestant and Catholic missionary organisations, practices of missionaries on the ground and mediation and appropriations by their converts: African Christians who became key players in carving out multiple meanings of religion in Congo.

The first section opens with Jean-Luc Vellut's exploration of the ethical implications of Christianity in Africa entangled with the multiple – and often brutal – aspects of colonialism. Vincent Viaene's rich analysis of the Congo Question (1875–1905) elucidates the impact of intricate connections between religion and imperialism on transnational political

and humanitarian dynamics. The Congo Question exemplifies how transnational Christian missionary organisations used and depended upon imperial connections for executing their humanitarian agenda, and vice versa. These connections compromised this agenda on account of economic interests, specifically invested in local slave trade which international humanitarian activists attempted to undermine. Miguel Bandeira Jerónimo explains that to Portugal, that attempted to uphold historical claims on the Padroado Africano in the context of escalating imperial rivalry of the late 19th century, Catholic missions afforded territorial penetration, cultural and political influence as well as diplomatic channels in Europe including the Roman Curia. On the ground, missionaries such as the Jesuits since 1890, were charged with carrying out the mission civilisatrice. This was imposed upon the Belgian king Leopold II as the Berlin Conference entrusted him with the administration of Congo. The principles laid down by this conference in 1885 clearly favoured the improvement of the moral and material conditions of local populations, at the same time safeguarding their freedom of conscience and religion. Anne-Sophie Gijs explains that in practice, some Jesuits indeed insisted on these principles and thus risked conflict with the colonial administration, whereas others educated and raised (formerly enslaved) children and youngsters to become loyal subjects in line with European, Christian tenets. Bram Cleys concludes the first section with an analysis of the spatial strategies of Catholic missionaries, the Fathers of Scheut. This analysis underlines territorial reconfigurations of Congolese space as the primary form power takes (123, quoting geographer Robert David Sacks). Cleys's approach poignantly reveals the decreasing distance between these missionaries and the colonial state. Whereas the original blueprint of their mission stations (1890–1905) favoured relative isolation and therefore autonomy, the colonial state induced a network-like organisation fixed in existing villages. There, the missionaries connected to the established colonial administration that undercut their earlier autonomy and enforced their investment in colonial conceptions and policies of territoriality.

The second section, devoted to intermediaries, opens with Anne Cornet's contribution on music. Missionary sources elucidate to what extent sound and spectacle of musical performances contributed to the missionary dynamics. Cornet implies a power struggle in and via music in which missionaries aimed to literally drown out local music and dance rituals they denounced as pagan. Filling local hearts and minds with western music represented both a colonizing practice, as well as an rather undefined cultural space for encounter and exchange through music. Marie Bryce concentrates on the training of Congolese health workers at the state-run *École Unique des Assistants Médicaux Indigènes* in Léopoldville during the Interwar period. The housing of the students sparked off a dispute between Catholic and Protestant missionaries as this represented the hold of these Christian patrons over this relatively small group of indigenous professionals who could potentially deeply influence Congolese society. The weight attached to religion is also illustrated by Emery M. Kalema's exploration of the Catholic counterpart of the *École Unique* in Kisantu. This was run by Jesuits, who required candidates to be Catholic and whose strict moral and religious teachings shored up the medical training and practice. Using a questionnaire of 1950, Kalema demonstrates how (male) indigenous healthworkers incorporated Catholic tenets as a lived religion in their medical practice, amalgamating them with the local Congolese practices familiar to their (female) patients. Elisabeth Mudimbe-Boyi concludes the second section with family history that methodologically connects disparate primary sources (photographs, identity cards, personal testimonies) to questions of generational

memory, orally translated to stories that, in this particular case, relate a microhistory of the «adoption» of faith. This term expresses not only the conscious choice of the author's father for Catholicism, but also his genuine desire to connect this to his sense of being African.

Piet Clement's article on Placide Tempels OFM bridges the second and the third section devoted to the crisis of the colonial missions post World-War II. He addresses this missionary's reflections on adaption of Christianity to Congolese ideas about (after)life and humanity. Rather than adapted Catholicism local charismatic repertoires offered possibilities for religious renewal that were, however, taxed as threatening the colonial order of things on account of their socio-political dynamics. Dominic Pistor explores developmental colonialism as a strategy that Belgian colonial authorities, similar to other colonial powers such as England and France, implemented in order to shore up colonial authority. He concentrates on Kitawala, an at times violent off-shoot of the Jehova's witnesses considered to be politically dangerous in their rejection of established government and religion. Simultaneous to incarceration and repression, colonial authorities invested in the improvement of the material conditions of those Kitawala they considered as potential allies. Colonial rule gave rise to such religious-political movements that breathed and infused nationalist aspirations in which, as Zana Etambala explains, Catholic missionaries were regarded and attacked as agents of colonialism, no matter their internal differences of opinion on religion and colonial rule. In the post-war era, Sindani E. Kiangu, charismatic leaders such as Pierre Mulele, challenged colonial authorities with a nationalist social-political agenda that served as a creed to his followers. Its intricate connections between the local, the social, the political and the religious help to comprehend the challenge of such movements to the by then more firmly rooted and indigenized Catholic Church in Congo.

Nijmegen

Marit Monteiro

**Hans-Lukas Kieser, *Talât Pascha. Gründer der modernen Türkei und Architekt des Völkermords an den Armeniern. Eine politische Biographie*.** Aus dem Englischen übersetzt von Beat Rüegger, Zürich, Chronos Verlag, 2021, 440 S., ISBN 978-3-0340-1597-4.

Die umfangreiche politische Biographie über Talât Pascha von Hans-Lukas Kieser besteht aus sechs Hauptteilen und wird mit einem sehr programmatischen Epilog abgeschlossen. Das amerikanische Original dieses Werkes von 2018 ist in der deutschen Übersetzung revidiert und ergänzt worden. Kieser hat dabei eine Vielzahl von Primärquellen u.a. aus armenischen, osmanischen, türkischen, deutschen, schweizerischen, amerikanischen, österreichischen, britischen und israelischen Archiven in ihrer jeweiligen Sprache herangezogen. Darüber hinaus sind auch zahlreiche Memoiren, insbesondere armenische, türkische und osmanische, von ihm sehr detailliert ausgewertet worden.

Mehmed Talât wurde 1874 in Edirne geboren, also in der Zeit des Niedergangs des osmanischen Staates, der sich seit dem späten 18. Jh. in einem instabilen Zustand befand. Bei der ungewissen osmanischen Zukunft hatten die europäischen Mächte unterschiedliche Pläne: Neben dem expandierenden russischen Reich bevorzugten die europäischen Mächte grundsätzlich die Beibehaltung des status quo. Seit der Mitte des 19. Jh. mangelte es in den Ostprovinzen des Osmanischen Reiches an stabiler Sicherheit der Bürger und an einer zuverlässigen Rechtsordnung, was wiederholt zu regionalen Unruhen führte. In der

internationalen Diplomatie wurden diese Problemlagen der spätosmanischen Zeit mit der sogenannten «Orientalischen Frage» bezeichnet. Teil davon war auch die «Armenische Frage». Mit der Klärung der beiden «Fragen» hing auch die Zukunft des Osmanischen Reiches und die Zukunft des Nahen Ostens zusammen. Ein Haupthindernis bei der Beantwortung dieser «Fragen» war die Hauptforderung der nichtmuslimischen Bevölkerung nach voller Gleichberechtigung mit den Muslimen. Die Lage der nichtmuslimischen Bevölkerung verschlechterte sich in Ostanatolien und Kleinasiens kontinuierlich. Bis dahin versprochene Reformen für diese Bevölkerungsgruppen wurden nicht umgesetzt. Vielmehr beantwortete der Osmanische Staat, an dessen Spitze Großwesir Mehmed Talât stand, vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg die «Fragen» mit dem Genozid an den Armenier. So konnte Talât Pascha im September 1915 an die deutsche Diplomatie melden «Die armenische Frage existiert nicht mehr.» (S. 239). Talât, der imperiale Umstürzler an der Spitze des Osmanischen Reiches, wurde zum Pionier des Genozids in Europa des 20. Jhs.

Kieser sieht in der Person Talâts einen echten Pionier, denn «[e]r war es, der dem 20. Jahrhundert die ersten konkreten Erfahrungen mit einer Einparteienregierung und einem imperialen komitecilik bescherte, das heisst mit dem politischen Stil eines revolutionären Komitees an der Spitze eines Grossreichs. Er war der Wegbreiter für eine rücksichtlos gewaltbreite Bevölkerungspolitik verbunden mit einem radikalen, ethnoreligiös begründeten Nationalismus; und er wusste sehr genau, wie sich der Dschihad als Werkzeug zur Verfolgung dieser Ziele instrumentalisieren liess» (S. 43).

Nach Kieser bildeten die seit dem späten 18. Jh. sich abzeichnenden sukzessiven Verluste an Territorien, Macht und Selbstbestimmung den Hintergrund für Talâts verheerende und zerstörerische Politik. Seit dem späten Mittelalter war die osmanische Gesellschaft unter den seit dem 16. Jh. stets sunnitisch-muslimischen Repräsentanten des Staates multiethnisch und damit von verschiedenen Kulturen, Sprachen, Religionen geprägt. Ab dem 18. Jh. durchlief das hierarchisch strukturierte osmanische Gesellschaftsgefüge in der Konfrontation mit westlichen Ideen von Gleichheit und Nationalismus eine tiefe Krise. Die osmanischen Reformer hatten mit der Tanzimatreformen seit Mitte des 19. Jhs. das Prinzip einer egalitären osmanischen Pluralität der unterschiedlichen Volksgruppen eingeführt. Nach der Unabhängigkeit Griechenlands, Serbiens, Rumäniens und später Bulgariens und weiteren Verlusten auf dem Balkan verlor das Verfassungsprinzip einer egalitären Pluralismus für die meisten seine Plausibilität. Talât sah, so Kieser, die Alternative in einer homogenen türkisch-islamischen «Einheit» ohne Einbezug der Christen. Es sollte die türkisch-islamische Oberhoheit abgesichert und Talâts Kernstück einer imperialen Herrschaft bewahrt werden. Es sei also, so Kieser, Talât ein «beispielhafter radikaler Nationalist und Revolutionär mit imperialer Schlagseite» (S. 48). Talât ist derjenige, «der das Zeitalter der Extreme eröffnet und einem Europa der Diktatoren den Weg bereitet» (S. 47).

In seiner Studie arbeitet Kieser die «relevante[n] historische[n] Kontexte heraus, die Talâts Lebensgeschichte prägen, und führt in Umtriebe und parteiliche Kämpfe ein, sofern diese sich auf breitere Kontexte auswirken» (S. 50). Dagegen, so Kieser, werden «enzyklopädische Detailangaben, Anekdoten oder breite Erörterungen interner CUP-Angelegenheit bewusst beiseitegelassen» (S. 50).

Kiesers Hauptaugenmerk liegt auf der letzten, am wenigsten erforschten Dekade der Aktivitäten von Talât und des CPU. Diese beginnt mit dem Jahr 1912, als Talat zur Nummer eins des CUP aufstieg.

Die Werke der Zerstörung und Ausrottung unter Talâts Führung erhalten in der Darstellung Kiesers den ihnen gebührenden Raum. Kieser schreibt: Die «Dokumente, die uns Talât hinterlassen hat, einschließlich seiner Memoiren, lassen keinen Zweifel daran, dass die Vernichtung der Armenier im Zentrum der politischen Biographie dieses jungtürkischen *animal politique par excellence* steht» (S. 51).

Nun zeichnet Kieser den Werdegang Talâts nach, der 1891 auf der Poststelle in Edirne als Hilfskraft tätig war und zugleich als Türkischlehrer an der Schule der Alliance israélite unterrichtete. Seit Mitte der 1890er Jahren gehörte er dem 1889 gegründeten «Komitee für Einheit und Fortschritt» (Comité union et progrès, CUP) an. Er wurde 1896 verhaftet und lebte nach der Entlassung ab 1898 als Postangestellter in Saloniki. Hier knüpfte er zahlreiche Kontakte mit patriotischen Dissidenten, mit denen er 1906 das Halbmond Komitee (Hilâl Cemiyeti) gründete. Nach wenigen Tagen nannte sich dieses Komitee «Osmanisches Freiheitskomitee» (Osmanli Hürriyet Cemiyeti). Ab 1907 schlossen sich die Mitglieder des «Komitees für Einheit und Fortschritt» (Comité union et progrès, CUP) und dem «Osmanischen Freiheitskomitee» (Osmanli Hürriyet Cemiyeti) zusammen und bezeichneten sich ab 1908 als CUP. Das Komitee für Einheit und Fortschritt CUP war und blieb von 1908 bis 1918 die stärkste politische Organisation der jungtürkischen Bewegung.

Talât nahm bei der Reorganisation der jungtürkischen Bewegung durch die Aktivisten sehr rasch eine bedeutende Stellung ein. Die Mitglieder arbeiteten nach der Methode «Komitadschitum/Komitadschilik». Die Mitglieder des Zentralkomitees agierten über vertrauliche Netzwerke von Verschwörern, unter der strengen Kontrolle eines eingeschworenen «Heiligen Komitees». Davon wird der Begriff Komitadschi abgeleitet. Es war durchdrungen von einem eisernen Willen, dem osmanischen Reich wieder zu alter Macht zu verhelfen, es gleichzeitig zu modernisieren, zu zentralisieren, und zu vereinheitlichen. Als ideologische Basis diente dem Gremium eine Mischung aus Türkismus, Islamismus und Sozialdarwinismus. Kieser zeigt, dass in dem Profil des Komitees nach 1913 vor allem der Ethnonationalismus dominierend wurde. Seit Ende 1908 beherrschte das CUP das Parlament. Bereits im April 1909 schickte das Parlament Abdulhamid nach Saloniki ins Exil. Im August 1909 übernahm Talât das Amt des Innenministers. In den folgenden Jahren wurde, vor allem nach den Gebietsverlusten in den Balkankriegen der Jahre 1912/13, landesweit das Einparteienregime anstelle des Verfassungsstaates durchgesetzt. Dabei verbreitete sich eine mit antichristlichem Ressentiment aufgeladene Form türkischem Nationalismus. Talât wird in diesen Jahren von den Ideen Zia Gökalps, der als *spiritus rector* des modernen Türkismus gilt, sehr stark geprägt. Demnach bedeutet Osmanentum nicht mehr religionsübergreifende osmanische Gemeinschaft, sondern nur noch die Gemeinschaft der sunnitisch-osmanischen Muslime im neuen Sinne des Türkismus. Talâts Bemühungen um einen nationalen Neuaufbau bestanden zunächst in nichts anderem als in Zerstörung und Plünderung. Das beinhaltete die Vertreibung der Griechen und der Armenier und den widerrechtlichen Transfer von deren Eigentumsbestand. In Kleinasien sollte sich eine ausschließlich türkisch-muslimische Einheitsbevölkerung etablieren.

Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges hatten oder wollten deutsche Behördenmitglieder nicht begreifen und nicht verstehen, dass Talât der eigentliche Architekt des Völkermords war. Vielmehr boten sie ihm Asyl an. Im November 1918 floh Talât nach Berlin und wurde dort im März 1921 ermordet. Seine sterblichen Überreste wurden in einer gemeinsamen Aktion der Regierungen von Adolf Hitler und Ismet Inönü am 25. Februar 1943 in die Türkei überführt, vier Jahre und vier Monate nach Kemal Atatürks Tod.

Diese Biographie Talâts ist nicht nur eine Studie für Gelehrte, sondern soll mit Blick in die Zukunft auch dem Zweck der Aufklärung dienen. Ihr Blick in historischen Abgründen ist nicht Selbstzweck, sondern Anstrengung und Teil eines aktuellen, selbstkritischen und hoffentlich ertragreichen Lernprozesses.

Erlangen

Hacik Rafi Gazer

**Manfred Gailus**, *Gläubige Zeiten. Religiosität im Dritten Reich*, Freiburg i. Br., Herder Verlag, 2021, 223 S., ISBN 978-3-4510-3339-1.

Der Historiker Manfred Gailus ist mit zahlreichen wichtigen Arbeiten zur protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichte Deutschlands in der Zeit von 1933 bis 1945 hervorgetreten. In diesem mit 167 Textseiten schmalen Band legt er nun eine flüssig geschriebene, pointierte, anregende und in vielem überzeugende Gesamtdeutung der Religionsgeschichte im «Dritten Reich» vor. Er behandelt die vielfach dargestellten Details der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen dem NS-Staat und den beiden christlichen Konfessionskirchen nur am Rande. Sein Interesse gilt vielmehr den vielfältigen Überlappungen und synkretistischen Mischungen zwischen völkischem Nationalismus, Nationalsozialismus und christlichem Glauben, und so analysiert Gailus in erster Linie Gläubigkeit und Religiosität. Im Kern vertritt Gailus dabei zwei grundlegende Thesen. Zum einen ist die Zeit des «Dritten Reiches» für ihn eine religionsproduktive Epoche, entgegen dem nach 1945 von vielen kirchlichen Apologeten vorgebrachten Argument, der Nationalsozialismus habe die Abwendung von Gott befördert und sei als säkulare Bewegung zu verstehen. Gailus spricht dagegen von «gläubigen Zeiten», welche der Aufbruch zur NS-Volksgemeinschaft 1933 einläutete, von einer «Wiederkehr des Religiösen» (S. 11) und von einem «generellen religious revival» (S. 23). Zum anderen betont Gailus die religiöse Dimension der NS-Massenbewegung selbst: die in liturgischer Manier aufgezogenen Massenveranstaltungen, die Beisetzungsrituale und Totenfeiern für prominente Parteimitglieder, die Sakralisierung der politischen Rhetorik des Regimes gerade im Krieg, und nicht zuletzt den mit religiöser Energie aufgeladenen «Erlösungsantisemitismus» (Saul Friedländer), für den die Angehörigen der jüdischen Religionsgemeinschaft «die Position des Bösen schlechthin» markierten (S. 94).

Der Band ist in vier Abschnitte gegliedert. Im ersten geht es um 1933 als «religiöses Erlebnis» der Protestanten, um die Flut der öffentlichen Bekenntnisse zum NS-Staat und der theologischen Deutungen der nun angeblich neu gefundenen Einheit von Christentum und deutscher Nation. Gailus analysiert, oft unter Rückgriff auf die Ergebnisse seiner bahnbrechenden Studie zum protestantischen Milieu in Berlin, die verschiedenen Strömungen innerhalb der protestantischen Kirchen, von den «Deutschen Christen» bis hin zu der überzeugend als «evangelische Frauenbewegung» unter der Leitung von männlichen Bruderäten gedeuteten Bekennenden Kirche (S. 36). Im Blick auf die innerkirchlichen Auseinandersetzungen unter den Protestanten wird aber auch eine andere Tendenz erkennbar, die der These vom religiösen Revival zu widersprechen scheint: der Verbrauch von Kräften im «selbstzerstörerischen internen Kampf» zwischen den kirchlichen Fraktionen (S. 38). Auf die Katholiken wird nur ein kurzer «vergleichender Blick» geworfen, mit Befun-

den zu den wenigen «braunen Priestern», unter weitgehender Vernachlässigung des Kirchenvolkes. Der zweite Abschnitt analysiert völkische Amalgamierungen des Glaubens: die – gemessen an ihrer marginalen Relevanz – wohl zu ausführlich dargestellte «Deutsche Glaubensbewegung» von Jakob Hauer, die weitaus zahlreicheren völkischen «Gottgläubigen» inner- und außerhalb der NSDAP, welche die Bezeichnung «Neuheiden» ablehnten und eine Religiosität jenseits des Christentums suchten, und die christlichen Nationalsozialisten, die völkische Politik mit Restbeständen des Christentums zu verbinden suchten. Der dritte, dem Antisemitismus gewidmete Abschnitt betont mit überzeugenden Argumenten, dass völkische und religiöse Strömungen und Motive in der deutschen Gesellschaft im Ziel der Exklusion der jüdischen Minderheit bei allen sonstigen Gegensätzen «ein Stück weit konform» gingen (S. 95). Eine Fallstudie zum Pogrom am 9. November 1938 zeigt das Schweigen der Priester beider Konfessionen auf, erläutert aber auch die wenigen Ausnahmen wie Helmut Gollwitzer, der die «Trägheit des Herzens» bei einer Rede im Dahlemmer Gemeindesaal offen ansprach (S. 106). Der letzte Teil behandelt das Verhalten von Protestanten, Katholiken und nationalsozialistischen «Gottgläubigen» im Krieg, von der zunehmenden Kriegsbegeisterung der Protestantten bis zur ebenfalls steigenden Identifikation der Katholiken mit der kriegsführenden Nation, wofür Gailus u.a. auf die wichtigen Forschungen des britischen Historikers Thomas Brodie zurückgreift. Verglichen mit der Analyse der Vorkriegsjahre ist dieser Abschnitt kürzer und in der empirischen Unterfütterung weniger überzeugend.

Damit komme ich zur Kritik. Die erste Kernthese von einem religiösen «Revival» als Signatur der Religionsgeschichte des «Dritten Reiches» scheint mir nicht überzeugend. Gailus trifft mit dem Hinweis auf die zahlreichen Bekenntnisse der Jahre 1933–1935 einen wichtigen Punkt, muss aber auch zugestehen, dass die Katholiken am religiösen «Erlebnis» des Jahres 1933 bestenfalls marginal beteiligt waren (S. 23). Die These vom Wiederaufblühen des Religiösen ist insgesamt zu sehr von den ersten Jahren des NS-Regimes hergedacht, und vernachlässigt die sechs langen Jahre des Krieges. Für die Selbstwahrnehmung der beiden christlichen Konfessionen war die praktizierte Frömmigkeit von überragender Bedeutung. Hier aber zeigt sich bei den Protestantten, dass bereits 1939, also noch bevor die negativen Auswirkungen des Krieges richtig einsetzten, mit einer Abendmahlsbeteiligung von 16.9% ein absoluter Tiefpunkt erreicht war, der fast zehn Punkte niedriger lag als der Höchststand 1934. Bei den Katholiken gab es ebenfalls seit 1935 einen Rückgang der Messbesucher, der sich im Krieg zu einer dramatischen Krise der katholischen Religiosität ausweitete. All dies spricht dafür, die Einflüsse des Weltkrieges als einen entscheidenden Beschleuniger von Säkularisierungsprozessen anzusehen, was im Übrigen auch die wichtige Arbeit von Thomas Brodie nahelegt. Die eher nebensächliche Behandlung der katholischen Minderheit ist eine weitere Schwäche des Buches.

Diese kritischen Anmerkungen dürfen aber nicht von den vielen Vorzügen dieses Bandes ablenken. Manfred Gailus entwickelt mit diesem Band in vieler überzeugende Vorschläge zu einer Gesamtdeutung des religiösen Feldes im Rahmen der NS-Herrschaft. Er legt den Akzent dabei nicht nur auf die Zustimmung von Protestantten und Katholiken zum nationalen Aufbruch des «Dritten Reiches» und auf die moralische Indifferenz und das Versagen der Christen angesichts der Herausforderung von Antisemitismus und Holocaust. Das Innovationspotenzial der Deutung von Gailus liegt gerade darin, dass er auch die NSDAP und die Anhänger des völkischen Nationalismus konsequent in einer religionsgeschichtlichen Perspektive analysiert, und damit neben Abstossungsprozessen auch

die vielfältigen Synkretismen und Überlappungen zwischen völkischem und christlichem Glauben in den Blick bekommt. Diesem wichtigen, die Religionsgeschichte des «Dritten Reiches» neu interpretierenden Buch ist ein breite Leserschaft zu wünschen.

Sheffield

Benjamin Ziemann

**Mario Pinggera**, *Musik und Kirche unter dem Einfluss der nationalsozialistischen Diktatur in Südtirol* (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur 12), Basel, Schwabe, 2021, 222 S., ISBN 978-3-7965-4438-5.

«Die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus bedeutet immer auch die Auseinandersetzung mit einem Tiefpunkt der Menschheitsgeschichte...», stellt der Priester, Theologe und Kirchenmusiker Mario Pinggera am Beginn seiner Forschungsergebnisse fest. Er untersuchte in seiner Dissertation die Situation der Kirchenmusik im Südtirol während der NS-Zeit und veröffentlichte seine Recherchen an seinem Wirkungsort, der Theologischen Hochschule Chur. Grundsätzlich, so meint er, sei die neu geschaffene Musik der Zwischenkriegszeit nicht so «übel» wie man meinen würde – im Gegenteil, manch solides Werk sei da entstanden –, übel waren die Sympathisanten des NS-Regimes und die vielen Mitläufer unter den Musikern, die sich andienten und auf diese Weise ihren vorausseilenden Gehorsam und opportunistischen Geist erkennen ließen. Heute seien ihre Werke aus verständlichem Grund diskreditiert und wegen ihrer zweifelhaften Gesinnung zurecht vergessen.

Das Südtirol sei, wenn man die zentralen Aspekte des Nationalsozialismus beleuchten möchte, sicherlich eher ein «Randthema», gibt der Autor zu. Zudem sei die Situation der Musik im Südtirol während dieser Zeit noch wenig erforscht. Aber das Südtirol stelle mit seiner geographischen Abgeschlossenheit und kulturellen Eigenständigkeit ein interessantes Fallbeispiel dar, das viel über die Strategien und Vorgangsweisen des Regimes aufzeigen könne. Das Land, das nach dem ersten Weltkrieg von Österreich abgetrennt und Italien zugeschlagen worden war, wurde in den Jahren des italienischen Faschismus zwangsweise italienisiert. Kultur und Sprache wurden unterdrückt und eine Anpassung an die italienische Kultur gefordert. Zwischen 1939 und 1943 versuchte die «Option», ein Abkommen zwischen dem faschistischen Italien und dem nationalsozialistischen Deutschland, das Land kulturell zu «bereinigen». Den deutschsprachigen Südtirolern und den Ladinern wurde zur Wahl gestellt, ihre Heimat als «Optanten» in Richtung des deutschen Reiches zu verlassen oder aber im Südtirol zu verbleiben und sich anzupassen. Die sogenannten «Dableiber» waren der Italienisierung weiter ausgesetzt, während nichts ausgelassen wurde, um den Willigen das Abwandern schmackhaft zu machen. Sogar Musikgruppen aus Bayern sollten als Anreiz dienen, den Sprung in die eigens errichteten Südtirolersiedlungen nördlich der Alpen zu wagen. Diese «Option» erschütterte das gesellschaftliche Gefüge im Südtirol von der Dorfgemeinschaft bis in die Familien hinein nachhaltig und der Riss, der dadurch entstand, war noch lange nach dem Krieg spürbar. Die deutschsprachige Kultur erlebte eine Zeit der Regression. Verständlicherweise wurden die einmarschierenden deutschen Truppen 1943 als «Befreier» bejubelt. Die Menschen hofften nun auf die Wiederherstellung ihrer deutschsprachigen Kultur. Die Situation wurde zwar anders, aber nicht besser, wie sich bald zeigen sollte.

Viele junge Kirchenmusiker waren schon zuvor gegangen, sahen sie doch im finanziell eingeschränkten Land keine Zukunft und suchten ihre Wirkungsstätten im Nordtirol oder in der österreichischen Bundeshauptstadt. Unter der Devise: Tradition und Neues miteinander verbinden, hatten sich begabte Komponisten wie Vinzenz Goller und Josef Lechthaler bald zu richtungsweisenden Musikern an der Wiener Musikakademie entwickelt. Mit der Übernahme die Nationalsozialisten änderte sich jedoch alles: Josef Lechthaler war nicht bereit, sich dem Regime anzudienen und er verlor daher rasch die Leitung der von ihm geschaffenen Wiener Akademie für Schul- und Kirchenmusik. Der gebürtige Südtiroler wurde von allen Ämtern enthoben, wurde mit Berufsverbot belegt und es blieb dem hochverdienten Professor schließlich gerade noch eine Stelle als Musikschullehrer der Gemeinde Wien, mit der er zumindest seinen Lebensunterhalt bestreiten konnte.

Auch Vinzenz Goller aus St. Andrä bei Brixen (aus seiner Feder sind zwei Werke im gegenwärtigen Gotteslob vertreten und sein einfaches Requiem findet unter den Chören noch immer Verwendung), erging es nicht besser: als bekennender Christ und dem Nationalsozialismus äußerst distanziert Gegenüberstehender machte er sich bald Feinde im NS-Kulturbetrieb. Auch ihm wurde die Professur an der Hochschule für Kirchenmusik entzogen, er musste als beliebter und umtriebiger Bürgermeister von Klosterneuburg zurücktreten und wurde in das kleine St. Michael im Lungau strafversetzt, wo er sich gerade noch um den Kirchenchor und um wenige Klavierschüler kümmern konnte. Verarmt und abgesondert musste er auch noch den Tod seiner Frau hinnehmen, die unter den Regressionen zerbrochen war.

Franz Beno Kirchmair schließlich, ein ambitionierter junger Organist aus St. Pauls/Eppan, der die weltberühmte Kufsteiner Heldenorgel bespielte, wurde, weil er bei Festakten das «Horst-Wessel-Lied» verweigerte, umgehend von seinen Funktionen entfernt.

Alle drei «eint der Einsatz für die Sache Musik, ohne Wenn und Aber. Politische Zugehörigkeiten waren, wenn überhaupt, zweitrangig. Und wenn es um die Sache geht, gibt es bei diesen drei Persönlichkeiten keine Kompromisse, schon gar keine Unterwerfung. So etwas darf beim Namen genannt werden: derartige Persönlichkeiten haben schlicht und einfach Charakter, eine Eigenschaft, die ihnen leider zum Verhängnis wurde. Eine Ideologie wie die nationalsozialistische Diktatur kann eben gerade keine starken Charaktere vertragen, die selbständig denken. Eine solche Ideologie bedient sich [...] durchaus der Kunst, und zwar schamlos. Aber sie verlangt auch vollkommene Unterwerfung unter das System, unter ein tödliches System. Genau das konnten Goller, Lechthaler und Kirchmair nicht leisten. Sie konnten es deshalb nicht leisten, weil sie sonst alles verloren hätten, woran sie glaubten: Kunst, Musik, im Falle Gollers die Kirche und – nicht zuletzt – Menschlichkeit.»

Auch die gebürtige Südtirolerin Marie-Luise Thurmair, die, wie ihr Mann Georg, viele Kirchenlieder mit neuen Texten versah, die heute noch in großer Zahl im Gotteslob vertreten sind, machte sich als bekennende Christin bald verdächtig und lebte in ständiger Angst vor Denunziation und Verfolgung. Andere, die dem Regime zwar nicht offen widersprachen, aber die Ideen nicht in geforderter Weise mittrugen, wurden über kurz oder lang aus dem Beruf gedrängt, ins Abseits gestellt und waren bald in ihrer Existenz bedroht. Der angesehene Musikwissenschaftler Walter Senn, der damals im Auftrag der Südtiroler Kulturkommission die Musikwelt der Klöster erforschte, wäre als Beispiel zu nennen.

Es gab aber auch begeisterte und überzeugte Nationalsozialisten unter Südtirols Musikern, die das Regime nach Kräften unterstützten: Josef Ploner, Sepp Tanzer und Sepp Thaler erlebten große Wertschätzung und ihre Werke wurden gespielt und gefördert, obwohl sie weit unter dem Niveau eines Josef Lechthaler oder eines Vinzenz Goller rangierten.

Das Südtirol weist in seiner Kleinräumigkeit Besonderheiten auf, die diese Region auszeichnen. Dazu gehören neben der Stubenmusik die Kirchensinger. Diese versorgten in abgelegenen Ortschaften die Gläubigen mit geistlicher Musik. Diese Art der Musik, die der Volksfrömmigkeit entspringt, war den Nationalsozialisten ein besonderer Dorn im Auge, denn die Kirchensinger traten bei «sensiblen Anlässen» auf, waren in alte Traditionen eingebunden und daher weder kontrollierbar noch instrumentalisierbar. Generell war die tief verwurzelte Frömmigkeit etwas, wogegen das Regime angehen mochte. «Als die Nationalsozialisten im Jahre 1938 Tirol besetzten und die Macht ergriffen, begann für die Kirche des Landes die erste harte und blutige Verfolgung der Geschichte. Sie war in Tirol besonders gründlich und brutal – wohl deshalb, weil man in vielen Kreisen des gläubigen Volkes Widerstand spürte. Tausende waren von Schikanen, Benachteiligungen, Verhören und Gefängnishaft betroffen. Viele kamen ins KZ. Eine Reihe von Priestern wurde verurteilt und ermordet», berichtet Bischof Reinhold Stecher. Gauleiter Hofer wollte das Land von kirchlichen Traditionen reinigen und dem Führer ein «*klosterfreies Tirol*» als Geburtstags geschenk machen.

Die Chöre und Blaskapellen des Südtirols erlebten nun peinliche Kontrolle durch die neugeschaffenen Ämter. «Die kulturpolitischen Aufgaben der Reichspropagandaämter besteht sowohl in der Betreuung und Ausschöpfung der vorhandenen Werte unseres kulturellen Besitztums, als auch in der Förderung und Heranziehung neuer schöpferischer Kräfte, die vor allem seit der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus im Reich erst die Möglichkeit zur Entfaltung gefunden haben. Die Ausrichtung aller dieser Werte und Kräfte im Dienste der vom Führer vorgezeichneten kulturellen Bedeutung unseres Volkes ist eine der Hauptaufgaben der Reichspropagandaämter», konstatierte Anton Graf Bossi-Fedrigotti, die kulturpolitische «rechte Hand» von Gauleiter Hofer im Südtirol.

Die Nationalsozialisten gingen geschickt vor: die Kontrolle der kulturtragenden Vereine ermöglichte ihnen, gut etablierte Strukturen für ihre Zwecke zu nutzen und die Durchdringung der Volkstanzgruppen, Trachtenvereine, Musikkapellen, Laientheater und des Gesangswesens (wie zuvor im Gau Tirol-Vorarlberg) voranzutreiben. Schließlich bot die Gründung des Standschützenverbandes 1943 (durch Gauleiter Hofer) die Möglichkeit, Zugriff auf jede kleine Kulturveranstaltung zu erlangen. Zur Optimierung der Breitenwirkung der Propaganda wurden auch kleine profane Feiern wie «*Liturgien*» inszeniert, mit Lesung, Gesang, Musik. Geprägt waren solche Feiern im Stil der «*eisernen Romantik*», wie es Goebbels vorschwebte, denn gerade Musik war für ihn das ideale Mittel, die Herzen für die NS-Botschaft zu öffnen. Ganz besonders die Nachwuchsförderung war ein geeignetes Mittel der Indoktrinierung. Ebenso wurde in den Musikschulen vorgegangen: die Förderung der musizierenden Jugend war der Königsweg, Linientreue in die Köpfe der jungen Menschen zu pflanzen. Sogar im schulischen Musikunterricht wurde Wert auf «*zackiges Singen*» gelegt. Eine entsprechende Liedauswahl war selbstredend verlangt. Mitläufer, Informanten und Denunzianten waren an vielen Stellen eingesetzt, um die NS-Überwachung zu ermöglichen.

Sucht man in den Vereins-Chroniken nach Berichten über die NS-Zeit, findet man erstaunlicherweise kaum einen Eintrag, konstatiert Pinggera. Angst und schlechtes Gewissen

bewogen viele Chronisten, lieber nicht zu viel zu dokumentieren oder nachträglich wieder zu löschen. Und so wird ein Neustart vieler Vereine auf die Jahre nach dem Krieg verlegt. War die Behinderung des Musizierens der Kapellen und der Chöre in der Zeit des italienischen Faschismus noch allen schmerzlich bewusst, wird rückblickend in den Chroniken gerne ausführlich dargestellt, wie die Vereine «nach dem Krieg» neu aufgebaut wurden, die Wiederaufnahme der Aktivitäten während des NS-Zeit aber gerne verschwiegen.

Bei Kriegsende war der Spuk allerdings nicht vorbei: Viele Nazi-Größen konnten mit Hilfe von Helfern und sogar von sympathisierenden Priestern über das Südtirol nach Argentinien fliehen, bevor man ihrer habhaft werden konnte. Unter anderen gelangten Adolf Eichmann oder KZ-Arzt Josef Mengele auf diese Weise problemlos in ein sicheres Exil. Und auch heute sind nicht alle «braunen Flecken» verschwunden: nur zögerlich setzt sich mancher Kulturverein mit seiner Position während der NS-Zeit auseinander und es werden (unreflektiert oder die Tatsachen negierend) die Werke eines großen Nazi-Sympathisanten noch immer gerne gespielt, der sich dem Regime bereitwilligst andiente: Sepp Tanzer.

Dornbirn

Thomas Thurnher

**Sara Kadosh, *We Think of You as an Angel. Shaul Weingort and the Rescue of Jews During the Holocaust*, Jerusalem, Yad Vashem, 2019, 424 S., ISBN 978-9-6530-8609-8.**

Nazi-Spione versuchen, einen Ring von jüdischen Untergrundaktivisten zu entdecken, um herauszufinden, wie diese südamerikanische Pässe an Juden in Polen ausstellen. Die Nazi-Spione werden von der Polizei verhaftet, die jüdischen Aktivisten unter Beobachtung gestellt und schliesslich verhört. Was sich im Prolog der rezensierten Publikation wie ein Kurzbeschrieb für einen Agentenfilm irgendwo in Europa liest, war 1943 Realität in der Schweiz. Eine Realität, die oft vergessen, ja verdrängt wird: Die Schweiz als Ort von ausländischen Agenten, von Untergrundaktivitäten zur Rettung europäischer Juden, von herausragenden, aber lange Zeit unbekannten Persönlichkeiten, die sich in den Dienst der Menschlichkeit in unmenschlicher Zeit stellten.

Grosse Taten verlangen nach grossen Persönlichkeiten. Rabbi Shaul Weingort (1914–1946) scheint eine solche «komplexe und ungewöhnliche Persönlichkeit» (S. 390) gewesen zu sein. Als brillanter Talmud-Gelehrter war er gleichzeitig auch mit säkularer Kultur vertraut, war charismatisch, sprachgewandt und konnte mit jüdischen wie nicht-jüdischen, religiösen wie nicht-religiösen Menschen von der Schweiz aus ein Netzwerk an Beziehungen aufbauen, das zur Rettung mehrerer hundert jüdischer Verfolgten während des Holocaust beitrug. Als einer der ersten erkannte er den Wert von südamerikanischen Pässen als Mittel der Rettung und sandte diese, durch den paraguayischen Konsul in Bern erstellten Pässe 1942/43 an Juden in Ghettos und Städten im besetzten Europa.

1946 kam Shaul Weingort auf tragische Weise bei einem Zugunglück in Montreux ums Leben. Seine Briefwechsel mit Gefangenen in Internierungslagern und polnischen Ghettos blieben bis Mitte der 1980er-Jahre in seinem früheren Zuhause in der Schweiz verborgen, bis die Dokumente der Bar Ilan University zugestellt und damit für Forschende zugänglich gemacht wurden. Heute findet sich die Sammlung im Archiv von Yad Vashem. Sara Kadosh hat diese Briefe und Dokumente in ihrer Publikation *We Think of You as an Angel*:

*Shaul Weingort and the Rescue of Jews during the Holocaust* detailbewusst und auf erzählerische Weise in eine Geschichte eingearbeitet, die über das Biografische hinausgeht. Sie bettet die persönliche Reise des jüdischen Retters in das damalige Weltgeschehen ein und reichert sie mit den Entwicklungen der Vor- und Kriegszeit an.

Zu lesen bekommen wir ein Werk, das ausgehend von einer Biografie ein Stück Weltgeschichte wiedergibt und den Menschen Shaul Weingort immer wieder mit der Verfolgungsgeschichte des Nationalsozialismus in Berührung bringt: Aufgewachsen im polnischen Bielitz migrierte Weingort 1932 nach Berlin, wo er sowohl im Hildesheimer Rabbiner-Seminar als auch an der Universität studierte. Er war Zeuge der systematischen Ausgrenzung von Juden und absolvierte im Juni 1938 als letzter jüdischer Student die mündliche Prüfung für sein Doktorat an der Friedrich-Wilhelms-Universität. Im Herbst gleichen Jahres wurde er zusammen mit tausenden anderen Juden aus Deutschland ausgewiesen und gezwungen, nach Polen zurückzukehren. Zu dieser Zeit war Weingort bereits mit Miriam Botschko, einer Jüdin aus Montreux, verlobt. Dank den Briefen an seine Verlobte erhalten wir persönliche Einblicke in seine Lebenswelt. Erst im August 1939 konnte der damals 24-jährige Weingort in die Schweiz einreisen, der Ausbruch des Krieges wenige Tage später erlaubte ihm, vorerst als Flüchtling in der Schweiz zu bleiben – ohne langfristige Sicherheit über seinen Aufenthaltsstatus.

Nachdem die Versuche, Schweizer Visa für seine Familie aus Polen zu erhalten, gescheitert waren, war diese ab Herbst 1940 im Warschauer Ghetto gefangen. In den folgenden Jahren bemühte sich Shaul Weingort um die Rettung von Familienangehörigen, Freunden und Bekannten aus dem von den Nazis besetzten Europa. Aus der neutralen Schweiz korrespondierte er mit Juden in Deutschland, Polen und anderswo in Europa, aber auch mit jüdischen Geistlichen in den USA, England, China, der Türkei und Eretz Israel. Er verschickte Hilfspakete mit Lebensmitteln, Medikamenten und religiösen Gegenständen. Nach Beginn der Deportationszüge in die Vernichtungslager wurde die ausländische Staatsbürgerschaft jedoch in vielen Fällen zur einzigen Möglichkeit, der Verfolgung in Europa zu entkommen.

1942 sandte Rudolf Hügli, der paraguayische Konsul in Bern, dank Vermittlung von Shaul Weingort paraguayische Pässe an Weingorts Familienangehörige im Warschauer Ghetto. Paraguay hatte zwar bereits in den 1930er-Jahren die Grenzen für Juden geschlossen, die Pässe dienten aber dennoch dem Schutz vor der nationalsozialistischen Verfolgung. Bis zum Ende des Krieges organisierte Weingort über 90 Reisedokumente für Familienmitglieder und Freunde, aber auch für Fremde. Jedes Reisedokument deckte eine ganze Familie ab, womit Weingort dazu beitrug, hunderte von Juden vor der Deportation zu bewahren. Seine Familie aber, die nach dem Erhalt der paraguayischen Pässe im französischen Internierungslager in Vittel inhaftiert wurde, konnte er nicht retten. Unter anderem aufgrund der Intervention der Schweizer Behörden gegen Rudolf Hügli hat Paraguay die Pässe für ungültig erklärt. Die polnischen Juden in Vittel wurden über das Sammellager Drancy nach Auschwitz deportiert und dort ermordet.

Sara Kadosh schafft es, in ihrer Publikation *We Think of You as an Angel* eine gut ausgewogene Mischung aus Emotions- und Weltgeschichte, aus biografischen Blickpunkten und transnationalen Erzählweisen zu kreieren. Sie zeichnet die unerbittlichen Versuche eines jungen Mannes nach, sich für die Rettung seiner jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger einzusetzen. Die Stationen im Leben von Shaul Weingort – Bielitz, Berlin, Montreux – werden in den historischen Kontext gesetzt und immer wieder erhellen Rückblicke auf die Geschichte die jeweilige Gegenwart. Das Buch ermöglicht der Leserschaft Einblicke in die Bürokratie

und die Flüchtlingspolitik der Schweiz vor- und während des Zweiten Weltkrieges, in die Handlungsspielräume und moralischen Verfehlungen von Diplomaten und in Netzwerke aus mutigen Retterinnen und Rettern aus der ganzen Welt. Der umfangreiche Briefwechsel zwischen Shaul Weingort und seinen Familienangehörigen im Internierungslager Vittel oder im Warschauer Ghetto und die Hintergrundrecherchen von Sara Kadosh entwerfen ein erhellen- des, zuweilen unbekanntes Bild der Lagerrealität und des Ghettolebens. Und nicht zuletzt wirft der humanitäre Einsatz von Shaul Weingort für jüdische Flüchtlingskinder oder als Seelsorger in Schweizer Flüchtlingslagern ein Licht auf die Erfahrungen von tausenden von jüdischen Flüchtlingen, die während des Krieges in die Schweiz kamen.

Luzern

Fabienne Meyer

**Erwin Eckert, *Antifaschismus. Frieden. Demokratie. Reden und Texte (1945–1959)***, hg. von **Friedrich-Martin Balzer**, Essen, Neue Impulse Verlag, 2021, Band 1: Einführung, 188 S., Band 2: Dokumente, 823 S., ISBN 978-3-9617-0057-8.

Wer kennt heute noch den «Bund der religiösen Sozialisten Deutschland» und dessen her- vorragenden Repräsentanten Erwin Eckert? Wer weiß, dass die Mannheimer Trinitatiskirche, in der Erwin Eckert von 1927–1931 predigte, ursprünglich ein barockes Kleinod war – heute dagegen Tanztheater im denkmalgeschützten Kirchenbunker? Wer erinnert, dass Südwest- deutschland eine lange radikaldemokratische Tradition besitzt, aus der heraus sich eine sozialistische-kommunistische Bewegung entwickelte – die selbst noch nach dem Zweiten Welt- krieg bis in die 1970er Jahre bestand? Und wer kann sich vorstellen, dass es eine reale Alter- native zum geteilten Deutschland im «Kalten Krieg» gab und sich Menschen unter persönli- chen Opfern für Antifaschismus, Frieden und Demokratie engagierten – anstatt wie gegen- wärtig diese Begriffe als Tarnkappe zum Schutz herrschender Interessen zu nutzen? Viel- leicht gibt es noch einige ältere Historiker (wie mich), die entsprechendes Erfahrungswissen besitzen, ob sie es jedoch fruchtbar weitergeben können, muss bezweifelt werden.

Jedenfalls bemüht sich Friedrich-Martin Balzer (Jg. 1940, Studium in Marburg und Pro- motion bei Wolf Abendroth, Gymnasiallehrer i. R.) auch weiterhin darum, dass das politi- sche Wirken des religiösen Sozialisten und Kommunisten Erwin Eckert (1893–1972) nicht in Vergessenheit gerät, hatte er ihm doch seit 1967 zahlreiche Buch- und Aufsatzveröf- fentlichungen gewidmet. Die vorliegenden zwei Bände bilden den «Schlussstein» dieser Beschäftigung: «Im Mittelpunkt steht der Kampf des KPD-Abgeordneten und Mitglied des Weltfriedensrates für Antifaschismus, Frieden und Demokratie nach 1945.»

Der erste dünnere Band enthält Ausführungen und Erläuterungen, um die Position Erwin Eckerts besser einordnen zu können und den Herausgeber Friedrich-Martin Balzer näher zu charakterisieren. So findet man nach den Vorbemerkungen des Herausgebers (7–8) Ausführungen von Gert Meyer zu «Einigungsbestrebungen zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten in Südbaden nach 1945» (9–27), einen Nachdruck von 1977.

Hier zeigt Meyer auf, dass sich wie andernorts auch im Nachkriegsdeutschland spontan Anti-Nazi-Komitees bildeten (vgl. *Arbeiterinitiative 1945. Antifaschistische Ausschüsse und Reorganisation der Arbeiterbewegung in Deutschland*, hg. von Lutz Niethammer/Ulrich Borsdorf/Peter Brandt, Wuppertal 1976) mit dem politischen Ziel, die Spaltung der Arbeiterparteien, besonders zwischen SPD und KPD, aufzuheben. Doch auch die Ansätze

1946, im Land Baden eine sozialistische Einheitspartei zu bilden, scheiterten bald, weil die Sozialdemokraten auf ihrem Landesparteitag im November 1946 eine Zusammenarbeit mit den Kommunisten ablehnten, dies auch im Zusammenhang mit der Regierungsbildung Wohleb (badischer Staatspräsident von 1947–1952).

Das umfangreichste Kapitel stellt der Beitrag von Balzer «Erwin Eckert – Revolutionär in nichtrevolutionären Zeiten» (29–140) dar. In ihm geht der Verfasser auf Eckerts Reden im Badischen Landtag (1947–1952), dann im Baden-Württembergischen Landtag (1952–1956) und auf öffentlichen Versammlungen ein – sie sind, basierend auf den Orginaltexten, in Band 2 abgedruckt. In diesen Reden sprach sich Eckert für die nationale Einheit Deutschlands, eine demokratische Bodenreform und einen großen gemeinwirtschaftlichen Sektor sowie eine umfassende Demokratisierung des öffentlichen Lebens aus; und argumentierte vehement gegen zunehmende Kriegstreiberei, separate westdeutsche Währungsreform, Refaschisierung, Nato-Mitgliedschaft und sich abzeichnendes KPD-Verbot. Balzer glaubt, dass sich die politischen Argumente Eckerts gegen die Restauration in Westdeutschland auch gegen die repressive Politik der Gegenwart eignen. Sein wertendes Fazit lautet: «Eckert war ein Revolutionär in nichtrevolutionären Zeiten, ganz im Sinne von Lenin.» (135)

An diesen Aufsatz schließt sich an eine «Zeittafel» (141–147), die von April 1945–April 1960 reicht, eine «Kurzbiografie Erwin Eckert» (149–152) und ein «Interview von Kurt Pätzold mit Friedrich-Martin Balzer zum Lebenswerk und Vermächtnis von Erwin Eckert» (153–161). Den Abschluß bilden fotografische «Abbildungen» mit dem Protagonisten, Angaben «Zum Herausgeber» (175) sowie eine Auflistung seiner Veröffentlichungen zu Eckert (177–181) und ein «Literaturverzeichnis» (183–188).

Da sich Balzer auf Reden und Texte, vor allem auf ideologische Auseinandersetzungen um Antifaschismus, Frieden und Demokratie konzentriert, übersieht er, dass die Restauration der sozioökonomischen und politischen Verhältnisse konkret praktisch vollzogen wurde. Schon kurz nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft vernetzten sich konservative und rechtsliberale bürgerliche Honoratioren und Politiker zu meist aus der Weimarer Republik, um sich als honorige Fach- und Verwaltungskräfte den siegreichen amerikanischen und französischen Besatzern in Baden und Württemberg devot anzudienen. Hierzu gehörten beispielsweise der erste Bundespräsident (1949–1959) Theodor Heuss, der Ministerpräsident von Württemberg-Baden (1945–1952) Reinholt Meier und der langjährige Bundestagsabgeordnete (1949–1972) der SPD von Mannheim (Wahlkreis I) Carlo Schmid – ganz bestimmt kein «sozialistischer Staatsrat» (156). Und letzterer, Militärverwaltungsrat in Lille seit 1940, dabei auch verantwortlich für Todesurteile gegen französische Widerstandskämpfer, sollte und wollte bewußt auf die Sozialdemokraten als Landesvorsitzender der SPD von Württemberg-Hohenzollern (1946–1952) einwirken, um eine Zusammenarbeit mit Kommunisten zu unterbinden. Das und viele andere Intrigen und Schändlichkeiten gibt Carlo Schmid, wenn auch in blumig-schwülstiger Sprache, in seinen Erinnerungen zu: Bern/München/Wien 1979. Während auf der politisch-öffentlichen Vorderbühne verbale Gefechte um den Neuaufbau geführt wurden, erfolgte im Hintergrund die Rekonstruktion der alten Kapitalstrukturen, wie im «Ländle» von Bosch, vgl. anschaulich am Beispiel Bosch dargestellt und von Zeitzeugen erinnert in: Kampf um Bosch. Tilman Fichter: Die Betriebspolitik der KPD nach 1945 – Am Beispiel der Firma Bosch GmbH; Eugen Eberle, Sieben Jahre offensiver Kampf gegen das Kapital, Berlin 1974; zum analytischen Zusammenhang vgl. Wilma Ruth Albrecht, Nachkriegsgeschichte/n. Sozialwissenschaftliche Beiträge zur Zeit(geschichte), Aachen 2007.

Erwin Eckert galt zu seiner Zeit als populäre und geachtete Persönlichkeit. Er verkörperte in seiner Person die Ideale der Arbeiterbewegung der Zeit der Weimarer Republik: gutaussehend und stolz, gebildet und beredet, mutig und prinzipientreu.

Eckert wurde 1893 als Ältester von 8 Kindern eines Lehrers in Zaisenhausen im Kraichgau geboren, wuchs in der Mannheimer Neckarstadt auf, besuchte das Gymnasium und studierte in Heidelberg, Göttingen und Basel Theologie und Philosophie. Er schloss sich früh der SPD an. Nach den Erfahrungen als Kriegsfreiwilliger im Ersten Weltkrieg engagierte er sich als Vikar in Pforzheim und Pfarrer in Meersburg als religiöser Sozialist und Sozialdemokrat politisch-öffentliche, u. a. für entschädigungslose Fürstenenteignung. 1926 bis 1931 war er geschäftsführender Vorsitzender des «Bundes der religiösen Sozialisten Deutschlands» und Mitglied der badischen Landessynode, 1927 trat er sein Amt als Stadt-pfarrer in der Trinitatiskirche in Mannheim (Innenstadt-Unterstadt) an, aus dem er 1931 enthoben und auch aus der SPD ausgeschlossen wurde, weil er öffentlich engagiert antifaschistisch und sozialistisch agitierend auftrat. Es folgte Ende 1931 der Eintritt in die KPD sowie der Austritt aus der Kirche und dem Bund der religiösen Sozialisten. In der Zeit des Nationalsozialismus wurde er 1933 in Schutz- und Strahaft genommen, seine Haftstrafe wegen «Vorbereitung zum Hochverrat» verbracht er von 1936 bis 1940 im Zuchthaus Ludwigsburg. Nach dem Krieg war er nicht nur Lizenzträger von Zeitschriften, sondern kurzfristig in den staatlichen Neuaufbau Südbadens 1946 als Staatsrat der provisorischen Regierung Südbadens, Mitglied und Vizepräsident der verfassungsgebenden Versammlung Badens sowie 1947 als Staatskommissar für den Wiederaufbau eingebunden. Parallel war er 1. Vorsitzender der KP Baden, 1947 bis 1952 Abgeordneter des badischen Landtags und von 1952 bis 1956 Landtagsabgeordneter der KPD Baden-Württemberg. Als Sensation galt seine Kandidatur für die OB-Wahl in Mannheim 1949, bei der er 34,7% der abgegebenen und gültigen Stimmen erhielt.

Als mit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1949 offiziell die sozialökonomische Restauration einsetzte, erfolgte für Kommunisten, Antimilitaristen und Antifaschisten erneut der Kampf gegen Renazifizierung und Remilitarisierung, positiv für Wiedervereinigung, Bodenreform und Sozialisierung. Sogleich setzte die staatliche Verfolgung ein: Zuerst traf es die FDJ, dann die KPD und danach die Friedensbewegung, damit auch Erwin Eckert, der 1960 wegen seiner Friedensaktivitäten zu 9 Monaten Gefängnis auf Bewährung verurteilt wurde. Dagegen war er in der internationalen Friedensbewegung hochgeachtet: 1950–1962 Mitglied des Weltfriedensrates, 1952–1959 Vorsitzender des Friedenskomitees der BRD, 1959 Verleihung der goldenen Friedensmedaille des Weltfriedensrates.

Eckert verbrachte seinen Lebensabend verarmt in Großsachsen an der Bergstraße und starb am 20. Dezember 1972 in Mannheim.

Wie zu Beginn erwähnt, sind mir Erwin Eckert, religiöse Sozialisten, Trinitatiskirche bekannt; und ich kenne aus Ludwigshafen und Mannheim die Örtlichkeiten und das Milieu der traditionellen Arbeiterbewegung. Diese zeigte sich Ende 1971 mit dem Metallarbeiterstreik in Baden-Württemberg noch selbstbewusst. Damals sollte die Lohnleitlinienpolitik im Rahmen der «konzertierten Aktion», einer von der SPD verfolgten «keynsianistischen Globalsteuerung», durchbrochen werden. Diese hatte nämlich dazu geführt, dass die Lohnquote gesenkt wurde (Werner Abelshauser, Deutsche Wirtschaftsgeschichte seit 1945, München 2004, bes. 342ff). Beim Metallarbeiterstreik von 1971 ging es nun um die Beschneidung der Profitrate des Kapitals und nicht wie bei späteren Abwehrkämpfen in

der Schwerindustrie der 1980er Jahre im Ruhrgebiet um Sozialpläne mit staatlichen Zulagen bei Betriebsschließungen. Der Streik 1971 und sein Zeitpunkt ist auch deshalb entscheidend, weil am 15.8.1971 mit der Aufhebung der Goldbindung des Dollars der Prozess der Staatsverschuldung und des Gelddruckens eingeleitet wurde, wodurch das Finanzkapital übermächtig wurde und zunehmend das Staatshandeln korrumpte (Vgl. Wilma Ruth Albrecht, Finanzoligarchie. Aktuelle Neuerscheinungen, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau, 43 [2020], Heft 81, 72–79).

Die Streikenden waren 1971 vorwiegend Facharbeiter mit dreijähriger Ausbildung wie Schlosser, Werkzeugmacher, Dreher, Starkstromelektriker, darunter viele Kommunisten als IG-Metaller aktiv an der Organisation dieses Streiks beteiligt. In Mannheim bildete das Benz-Werk in Waldhof-Käfertal ein Streikzentrum; und im Parteibüro der DKP in T 2 wurde täglich «Der Benzler», eine von 20 Betriebskleinzeitungen, gedruckt. Das waren die letzten Ausläufer einer selbstbewußten Arbeiterbewegung, die 1949 von Erwin Eckert als Wähler angesprochen ihm dazu verhalfen, bei der Oberbürgermeisterwahl im Juli 1949 34,7 % der Wählerstimmen zu erreichen. Bei der 14 Tage späteren Bundestagswahl erhielt die KPD einen Stimmenanteil von 18,7%. In dieser Frage der Oberbürgermeisterwahl zeigte sich für Eckert eine Grenze einer Aktionseinheit zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten, die er ansonsten nachdrücklich vertrat.

Nach dem plötzlichen Tod von Fritz Cahn-Garnier (1889–1949), einem antifaschistisch-jüdischen Sozialdemokraten, hatten die örtlich führenden Sozialdemokraten – wie schon 1928 – Hermann Heimerich (1885–1963), Jurist und Wirtschaftstreuhänder in Berlin während der Zeit des Nationalsozialismus, aufgestellt, der von CDU und DVP unterstützt und dann auch gewählt wurde. Heimerich erwies sich auch bald als politischer Förderer seines Nachfolgers Hans Reschke (1904–1995). Dieser überzeugte Nationalsozialist, SS-Untersturmführer und Landrat von Höxter und Recklinghausen während des Nationalsozialismus, 1954 Hauptgeschäftsführer der IHK Mannheim, wurde 1955 von CDU, DP, FDP und BHE als parteiloser Kandidat zur OB-Wahl aufgestellt und trotz heftiger Proteste und Gerichtsverfahren gegen den von KPD und SPD unterstützten Antifaschisten Werner Jacobi (1907–1970) ins Amt gehievt (Ulrich Nieß/Michael Caroli, Geschichte der Stadt Mannheim, hg. von der Stadt Mannheim, 3 Bde., Heidelberg 2007–2009) – ein typischer kommunalpolitischer Akt der Adenauer-Restaurationszeit.

Die Arbeiterbewegung besaß bis Ende der 1960er Jahre nicht nur Reste von Klassenbewußtsein, sondern auch Traditionsbewußtsein. Viele Mannheimer waren stolz auf ihre Barockarchitektur: Schloss, Kaufhaus, Rathaus, Theater, Jesuiten- und auch Trinitatiskirche. Sie wollten diese und andere im Krieg zerstörten Kulturdenkmäler wiederaufgebaut sehen. So auch meine Tante Frieda (Jg. 1893), die jahrzentelang im H-7-Quadrat in der Innenstadt wohnte, und damit nur einen Straßenzug von der ehemaligen Wirkungsstätte von Pfarrer Eckert entfernt. Obwohl keine evangelische Kirchgängerin zeigte sie sich empört, als sie meiner Mutter und mir diesen dunklen Kirchenbunker, 1956–1959 von Helmut Striffler im Stil des Brutalismus errichtet, zeigte. Dabei bedauerte sie nicht nur das Fehlen der barocken Fülle und Leichtigkeit im Vergleich zum alten Gotteshaus, sondern auch einen Mangel an christlich-sozialer Glaubwürdigkeit im Vergleich zu ihrem ehemaligen Pfarrer Eckert.

Im sozialen Milieu in Ludwigshafen-Gartenstadt, in dem ich aufwuchs, gab es auch Antifaschisten und Kommunisten wie den Vater meines Klassenkameraden Nord, Tremmel auf der Maudacher Straße, Graf am Ende der Dürkheimer Straße und den BASF-Betriebs-

rat Zimpelmann in der Deidesheimer Straße – aber das waren für uns Kinder und Jugendliche nur Nachbarn, die man freundlich zu begrüßen hatte. Wer einen Eindruck vom proletarisch-kleinbürgerlichen Milieu in der kurpfälzischen Region im 20. Jahrhundert gewinnen will, kann auf den vierbändigen Roman zurückgreifen: Wilma Ruth Albrecht, Überleben. Roman des kurzen Jahrhunderts, Reutlingen (Freiheitsbaum), Band I/II: Demokratischer Heimatroman (2016), Band III: Dokumentarischer Bildungsroman (2017), Band IV: Dokumentarische Impressionen über Niederlagen der bundesdeutschen Linken (2019). Politisch argumentierend begegneten mir Kommunisten und Antifaschisten erst im Zusammenhang mit der Anti-Notstandsbewegung 1968 und der Studentenbewegung, die an der Mannheimer Hochschule zu Beginn der 1970er Jahre eher proletarisch-kleinbürgerlich als bildungsbürgerlich-großbürgerlich wie im nahen Heidelberg geprägt war. Insofern gab es in Mannheim politische Kontakte zur DKP und deren Persönlichkeiten wie dem Mühlenarbeiter, Gewerkschafter und langjährigen Gemeinderat August Locherer, dem als FDJ-Sekretär inhaftierten Intellektuellen Ulrich Strohecker, dem Elektriker und Parteifunktionär Walter Ebert, dem Journalisten Fritz Salm und über diese vermittelt zu Erwin Eckert. Bedeutsamer für uns war der Frankfurter Robert Steigerwald, der sich intensiv um den Dialog Kommunisten und Christen bemühte (was aber damals für uns unwichtig war).

Religiöse Sozialisten begegneten mir Ende der 1970er Jahre – allerdings in der Diaspora in der Westpfalz. Sie fanden sich bei einem von mir geleiteten VHS-Kurs zum Antifaschistischen Widerstand 1978 in Kaiserslautern ein. Die Auftaktveranstaltung eröffnete der hochbetagte Wolf Abendroth mit einem Vortrag. Und selbstverständlich ging es am größten US-Militärstandort in Europa um die Organisation der Friedenspolitik. Einige Wochen später war ich mit dem ehemaligen KPD-Bundestagsabgeordneten Fritz Rische anlässlich einer Wahlkampfveranstaltung im Kuseler Raum politisch unterwegs. Dabei besuchten wir auf dem Rückweg im Dunkeln einen Dorfpfarrer, der sich nicht nur als «religiöser Sozialist» verstand, sondern auch öffentlich als Marxist-Leninist.

Insgesamt gesehen ist es gut, dass Friedrich-Martin Balzer an Erwin Eckert erinnert hat. Ob dessen Argumente zu Antifaschismus, Frieden und Demokratie überhaupt noch verstanden werden (können), in einer Zeit, in der die Realität auf den Kopf gestellt und Begriffsinhalte in ihr genaues Gegenteil verkehrt wurden und weiter verdreht werden, muss ich leider aufgrund meines Erfahrungswissens bezweifeln.

Bad Münstereifel

Ruth Wilma Albrecht

*IV. Helvetica:*  
*Religiöse Räume, Bauten, Sattelzeiten*

**Dieter Büker**, *In neuem Licht – Der Klosterplan von St. Gallen. Aspekte seiner Beschaffenheit und Erschaffung*. Mit einem Beitrag von **Alfons Zettler**, Berlin, Peter Lang 2020, 235 S., zahlr. Abb., ISBN 978-3-631-81455-0.

**Tino Licht**, Revisiting the Question of Walahfrid Strabo's Autograph: New Evidence and a New Conclusion, in: *The Journal of Medieval Latin*, 32 (2022), 65–80.

Der karolingische Klosterplan von St. Gallen (Cod. Sang. 1092) gehört nicht nur zu den berühmtesten, sondern auch zu den am meisten erforschten Handschriften des Frühmittelalters. Ganze Bibliotheken liessen sich mit Veröffentlichungen zum Klosterplan aus dem frühen neunten Jahrhundert füllen. Vor allem seitdem dieser 1952 erstmals durch ein Faksimile zugänglich geworden ist (weiteres Faksimile 2014; Digitalfaksimile unter [www.ecodices.unifr.ch/de/list/one/csg/1092](http://www.ecodices.unifr.ch/de/list/one/csg/1092)), gab es einen grossen Aufschwung in der Klosterplanforschung. Bei einer Abfrage im online-Katalog des St. Galler Bibliotheksnetzes stösst man zurzeit auf nicht weniger als 428 Treffer. Angesichts dieser Flut könnte man meinen, alles Wichtige über diese Zimelie sei bereits gesagt. Immerhin haben Walter Horn und Ernest Born in ihrem dreibändigen «Opus magnum» von 1979 eine bis in kleinste Details gehende «Radiographie» des Plans vorgelegt, und Bernhard Bischoff hat bereits 1962 durch eine Untersuchung der Beischriften herausgefunden, dass die Haupthand dem Reichenauer Lehrer und Bibliothekar Reginbert (gest. 847) zuzuordnen ist, der Plan also auf der Reichenau für St. Gallen geschaffen wurde. Die zweite, jüngere Hand der Beischriften blieb bis heute nicht identifiziert. Zum bisher allgemein anerkannten Wissensstand gehört auch, dass der Auftraggeber und Absender des Plans, der sich im Widmungsschreiben nicht nennt, der Reichenauer Abtbischof Heito und der im Widmungsschreiben genannte Empfänger der St. Galler Abt Gozbert, der spätere Erbauer des Gozbertmünsters, sei.

Diese Gewissheiten sind durch die hier anzuseigenden Veröffentlichungen gehörig erschüttert worden. Dieter Büker, der sich seit Jahren mit dem Plan beschäftigt und namentlich in seiner 2017 publizierten Dissertation die Konzeption und Konstruktion des Plans umfassend untersucht hat, vertieft in vier Aufsätzen des Bandes *In neuem Licht* seine Erkenntnisse und Thesen. Der erste, umfangreichste Aufsatz befasst sich mit der Herstellung des Plans. Dieser ist demnach nicht massstäblich gezeichnet, da diese Technik im 9. Jahrhundert noch nicht bekannt war, sondern erst im Verlaufe des 13. Jahrhunderts mit der Entwicklung der gotischen Architektur und Baupraxis aufkam. Auch Blindlinien als Vorzeichnungen finden sich entgegen früheren Annahmen nur wenige, stattdessen wurden nach der gleichen Methode wie bei der Handschriftenherstellung viele einzelne Einstiche («Prickings») als konzeptionell-konstruktive Hilfen verwendet. Nach diesem Verfahren liess sich die Konstruktionsweise der Planzeichnung am Computer simulieren, was zu einer vollständigen Übereinstimmung zwischen Simulation und Zeichnung führte (S. 109, Abb. 65). – Der zweite Beitrag Bükers befasst sich hauptsächlich mit dem rätselhaften grossen Haus in der Nordwestecke des Plans, das im 12. Jahrhundert dem Schluss der auf der Plan-Rückseite kopierten Martinsvita weichen musste. Mit Hilfe seiner Technik der Bildbearbeitung gelingt es Büker, die Umrissse des Gebäudes zu rekonstruieren und von

den durch Reagenzien zerstörten Beischriften das Wort *cubilia* (Schlafräume) zu entziffern. Das neben der Kirche und dem Klaustrum grösste Gebäude des Plans umfasste mehrere Teile, es diente möglicherweise der Unterbringung und Gastung der zahlreichen Gefolgschaft des Hofes und der Reisebegleitung hochgestellter Gäste. – Im dritten Beitrag wird die vielerörterte Frage nach den hellerfarbigen Linien als Vorzeichnungsspuren im Plan vertieft, die Bükner mehrheitlich nicht als Spuren einer Vorkonstruktion, sondern als Kiellinien, d. h. Schriftausdünnungen oder -aussetzer, identifizieren kann, wie sie beim Auftragen von Linien mit Hilfe tintengefüllter Vogelfedern häufig vorkamen. – Der letzte Beitrag Bükers stellt sich dem seit langem diskutierten «Planwiderspruch» zwischen den Proportionen des gezeichneten Plans und den im Inneren der Abteikirche enthaltenen Massangaben. Da es massstäbliches Zeichnen damals noch nicht gab, waren die Massinschriften die einzige massgebliche, notwendige Ergänzung zum Plan. Diese entsprechen exakt den Massangaben des ergrabenen Gozbertmünsters. – Den Band beschliesst ein Aufsatz von Alfons Zettler, dem Doktorvater Bükers an der Universität Dortmund, zu den Schöpfern und Empfängern des Klosterplans, der auf einem nicht publizierten Referat des Verfassers an der zweiten St. Galler Klosterplantagung von 1998 beruht. Zettler zeigt aufgrund der memorialen Aufzeichnungen die engen Verbindungen Reginberts von Reichenau mit St. Gallen auf, wo seine Verwandten zum Gelehrtenkreis zählten. Ein Grammatiklehrbuch ging in diesem Netzwerk als eine Art Erbcodex von dem einen Kloster an das andere. Die inhaltlichen Parallelen zum Widmungsbrief des Klosterplans legen es nahe, dass nicht Abt Heito (oder dessen Nachfolger Abt Erlebald), sondern Reginbert selber, der den Brief niedergeschrieben hat, auch dessen Verfasser und somit der Hauptautor, Urheber und Absender des Plans ist. Der Klosterplan war also keineswegs, wie bisher angenommen, «*Chefsache*», er ist vielmehr ein Produkt aus dem Milieu der brüderlichen und gelehrten literarischen Beziehungen zwischen den beiden Konventen und insbesondere herausragenden Mönchen» (S. 210). Als Empfänger kommtt infolgedessen kaum Abt Gozbert, sondern eher dessen gleichnamiger Verwandter, der literarisch hervorgetretene jüngere Gozbert, in Betracht. Die originellen und sehr anregenden Thesen zum Klosterplan in diesem Band laden dazu ein, in weiterführenden Untersuchungen vertieft und erweitert zu werden.

Eine solche Untersuchung hat soeben der Heidelberger Philologe Tino Licht geliefert. Er nimmt sich die Handschrift von Walahfrid Strabo vor, die seit den Untersuchungen von Bernhard Bischoff von 1950 (erweitert 1967) mit einer der Hände im sog. «*Vademecum Walahfridi*» (Cod. Sang. 878), dem persönlichen Handbuch des Reichenauer Gelehrten, identifiziert wird. Licht nimmt die angeblich von Walahfrid selber stammenden Einträge inhaltlich unter die Lupe und stellt die These Bischoffs mit guten Gründen in Frage. Das ist an sich umso bemerkenswerter, als die hohe paläographische Kompetenz von Bischoff unbestritten ist und sich um das «*Vademecum Walahfridi*» unterdessen eine ansehnliche Forschungsliteratur entwickelt hat. Stattdessen kann Licht eine Hand in der Zürcher Adamnan-Handschrift Ms. Rh. 73 und im Karlsruher hagiographischen Codex Aug. CXXXVI, die beide unter Reginberts Leitung entstanden sind, Walahfrid zuweisen. Diese Hand weist eine verblüffende Ähnlichkeit mit der zweiten, jüngeren Hand auf dem Klosterplan auf, die folglich – wie schon seit längerem vermutet – als diejenige Walahfrids identifiziert werden kann. Der junge, hochbegabte Reichenauer Mönch war also an der Seite seines Meisters Reginbert auch an der Entstehung des Klosterplans beteiligt, was für die Klosterplanforschung wie auch für die Erforschung von Persönlichkeit und Werk Walahfrids neue

Perspektiven eröffnet. Die Schaffung des Plans kann damit zeitlich genauer eingeordnet werden: zwischen Walahfrids Erstlingswerk, der um 825 gedichteten «Visio Wettini», und seinem Weggang von Reichenau zur weiteren Ausbildung nach Fulda 827. Eine Frühdatierung auf 819 ist damit ausgeschlossen. Eine solche stützte sich bisher auf ein in der Beischrift zum Gänsestall vermutetes Chronogramm mit der Jahrzahl 819. Die Beischrift in metrischer Form stammt, wie wir nun annehmen dürfen, von Walahfrid Strabo. Bei dessen zahlensymbolischen Fähigkeiten ist ihm zuzutrauen, dass er mit der Zahl 819 versteckt etwas anderes mitzuteilen beabsichtigte, als bisher angenommen. Was es sein könnte, ist vorläufig noch rätselhaft. Man darf gespannt sein, was die Forschung darüber und über den Klosterplan allgemein alles noch herausfinden wird, nachdem die beiden hier angezeigten Publikationen mit neuen Erkenntnissen wegweisend vorangegangen sind.

Freiburg/Schweiz

Ernst Tremp

**Dominik Sauerländer**, *Die Reformation in den Freien Ämtern. Beispiel einer gescheiterten Landreformation* (Murensia, Bd. 9), Zürich, Chronos, 2021, 64 S., Ill., ISBN 978-3-0340-1628-5.

Allzu oft wird die Geschichte der Reformation aus städtischer Perspektive betrachtet. Um ein Gesamtbild zu erhalten, ist ein Blick in den ländlichen Raum von Nöten, in dem – zumindest im Fall der Stadtorte – die Landschaften in einem Untertanenverhältnis zu den urbanen Zentren standen. Eine spezifische (wenn auch nicht ausschliesslich) schweizerische Eigenheit waren die sogenannten Gemeinen Herrschaften oder Kondominien, d. h. Untertanengebiete, die von zweien oder mehreren Herrschaftsträgern abhängig waren und in denen die Frage der Einführung bzw. Nichteinführung der Reformation vom Verhältnis der betroffenen Herrschaftsträger untereinander abhing. Gut sichtbar wird dies am Beispiel der Freien Ämter, jene fünfundvierzig Gemeinden vor allem im Reuss- und Bünztal, die nach der eidgenössischen Besetzung des habsburgischen Aargaus im Jahr 1415 als Gemeine Herrschaft an die sechs Orte Zürich, Luzern, Schwyz, Unterwalden, Zug und Glarus fielen (Bern hatte sich den Westen des Aargaus allein gesichert, während Uri nicht an der Besetzung jener Gebiete beteiligt war, da sich die Urner nach Süden orientierten).

In seiner Studie zur Reformation in den Freien Ämtern beschreibt Dominik Sauerländer zuerst die lokalen Herrschaftsverhältnisse, die im fraglichen Zeitraum von einer als «rudimentär» (S. 9) charakterisierten eidgenössischen Herrschaftsorganisation geprägt waren. In der Tat weilten die von der Tagsatzung gewählten eidgenössischen Vögte, die im Zweijahresturnus von den regierenden Orten gestellt wurden, nur sporadisch vor Ort und wurden von lokalen, der bäuerlichen Oberschicht entstammenden Amtsuntervögten vertreten, die einem der insgesamt dreizehn Ämtern vorstanden. Weitere Ausführungen betreffen die Grundherrschaft, wobei die Benediktinerabtei Muri der «mit Abstand wichtigste Grundbesitzer in der Landvogtei [war], gefolgt von den Klöstern Hermetschwil und Hitzkirch» (S. 14), und die an Bedeutung gewinnenden Bauerngemeinden. Die Grund-, Kollatur- und Landesherren waren zum einen «seit Mitte des 15. Jahrhundert mit selbstbewussten ländlichen Dorf- und Amtsgemeinden» (S. 18) konfrontiert, zum anderen mit Kirchgemeinden, die

sich in verschiedenen Bereichen, so der Stiftung von Kaplaneien, der Erneuerung von Kirchenbauten oder der Stiftung neuer Kapellen, engagierten, was den Verfasser von einer «fortschreitende[n] Kommunalisierung der Kirchen» (S. 26) sprechen lässt.

Die Reformationsdynamik nahm in den Freien Ämtern – wie auch anderswo – ihren Anfang mit der Kritik am Ablasswesen und weitete sich auf Zehntverweigerungen aus. Die sich aus Letzteren ergebenden wirtschaftlichen Folgen trugen dazu bei, so die Annahme des Verfassers, dass beispielsweise Laurenz von Heidegg († 1549), der Abt von Muri, trotz seiner humanistischen Sympathien «zum entschiedenen Gegner der Reformation» wurde (S. 30). Als führender Vertreter der neuen Konfession in der Region ist Heinrich Bullinger (der spätere Nachfolger Zwinglis am Zürcher Grossmünster) zu nennen, der durchaus freundschaftlich mit Laurenz von Heidegg verkehrte, ihn aber nicht für die reformierte Sache zu gewinnen vermochte. Die örtlichen Geistlichen kamen während ihrer Studien mit reformatorischen Ideen in Berührung, daneben auch über einschlägiges Schrifttum, wobei in diesem Zusammenhang der Name Zwingli fallen muss. Überhaupt war die Zürcher Reformation insofern ein Motor für die neue Konfession in den Freien Ämtern, als Zürich als ein mächtiges reformiertes Hinterland diente. Freilich provozierten reformatorische Bestrebungen den Widerstand der katholischen Mitherren der Gemeinen Herrschaft. Nebst konfessionellen hatte dieser Widerstand auch politische Gründe, so die Rivalität zwischen Zürich und den Waldstätten, die im Alten Zürichkrieg tiefe Wunden gerissen hatte, und nicht zuletzt die Furcht vor dem Übergreifen reformatorischer Ideen auf das eigene Territorium. Unter dem Druck Zürichs und Berns, die Ende Juni 1528 erklärt hatten, die übertrittswilligen Gemeinden in den Freien Ämtern unterstützen zu wollen, griff die Reformation um sich, so dass nur noch die Ämter Meienberg und Bettwil vorwiegend katholisch blieben. Und in Muri gab es beispielsweise eine starke reformierte Minderheit. Zum finalen Umschwung zugunsten des alten Glaubens, der den Verfasser von einer «gescheiterten Landreformation» sprechen lässt, führten letztlich politische Ereignisse: Im ersten Kappeler Landfrieden vom Juni 1529 wurde in den Gemeinen Herrschaften das Gemeindeprinzip eingeführt, d.h. jede Gemeinde entschied sich für eine Konfession. Für die reformierte Seite war diese Regelung strategisch insofern von Vorteil, als «nun über das reformierte Niederamt [der nördliche Teil der Freien Ämter] eine sichere Verbindung zwischen Zürich und Bern [bestand]» (S. 51). Die Abmachungen vermochten die Situation aber nicht zu befrieden. Der konfessionelle Konflikt schwelte weiter, wobei Zürich Letzteren eher noch befeuerte. Die beiden Zürcher Niederlagen gegen die Innerschweizer am 11. Oktober 1531 bei Kappel und am 24. Oktober am Gubel beendeten den Zweiten Kappelerkrieg, zumal die Zürcher (und auch Berner) Landgemeinden zunehmend kriegsmüde waren. In dieser Position der Schwäche wurden die Reformierten in den Freien Ämtern aufgegeben, was die Innerschweizer Seite zu einer energischen Rekatholisierung nutzte, gegen die kein Widerstand überliefert ist.

Der Verfasser nimmt an, dass «die Enttäuschung über die mangelnde Unterstützung durch Zürich und Bern» auf Seiten der Reformierten zu einer «pragmatischen Haltung beigetragen haben [dürfte]» (S. 60). Zudem ging der bereits erwähnte Laurenz von Heidegg als Abt von Muri, das «der wichtigste Patronatsherr in den Freien Ämtern war», bei der Rekatholisierung offenbar «geschickt und mit Augenmass» vor (S. 61). Am Schluss hatte sich die – militärisch – stärkere Seite durchgesetzt, wobei die Schwäche der Reformierten auch damit zu tun gehabt haben wird, dass sich Bern eher nach Westen als nach Osten

ausrichtete. In den Gemeinen Herrschaften mit Freiburg zeigten sich die Berner viel engagierter und setzten die Reformation gegen den freiburgischen Widerstand (fast) überall durch, wie Rita Binz-Wohlhauser in ihrer 2017 erschienenen Monographie *Katholisch bleiben? Freiburg im Üchtland während der Reformation (1520–1550)* (Zürich) zeigen konnte. Was die Freien Ämter betrifft, so ist Dominik Sauerländers handliche Überblicksdarstellung informativ und leistet insbesondere als Einführung in die Thematik gute Dienste.

Solothurn

Georg Modestin

**Peter Hersche**, *Kirchen als Gemeinschaftswerk. Zu den wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen frühneuzeitlichen Sakralbaus*, Basel, Schwabe, 2022, 272 S., ISBN 978-3-7965-4506-1.

Der Autor, emeritierter Titularprofessor der Universität Bern und pensionierter Gymnasialprofessor mit Appenzeller Wurzeln, nimmt in seinem Buch mit Barockkirchen und -kapellen religiöse Orte in den Blick. Für das Buch hat er einen grünen Einband und eine Abbildung der Kirche von Ruswil (LU, erbaut in den 1780er Jahren) beigezogen. In ihrer Funktionalität befinden sich solche Kirchen vielfach in einer starken Transformation bzw. Auflösung: Kirchengebäude aus dem Barock im Raum der heutigen Schweiz werden wohl nicht mehr in dem Ausmass genutzt und geschätzt wie auch schon. Wir sind nun in anderen, zuvorderst digitalen Bildwelten angekommen.

Für den Historiker Hersche steht eine von «unten herkommende» Blickrichtung in seiner Art und Weise, historisch zu arbeiten und zu analysieren, im Zentrum. Die Annales-Tradition schimmert durch. Dabei verzahnt Hersche realitätsnah Religion und Wirtschaft eng – etwas das anderenorts oft schmerzlich fehlt. Für den «einfachen Mann» und die «einfache Frau» waren frühneuzeitliche Kirchenbauten zentrale Gebäude und zugleich wichtige Bezugspunkte, nicht lediglich in religiös-kultischer Hinsicht, sondern auch als regenfeste Versammlungsorte sowie (im Vergleich mit den Nachbargemeinden) zentrale Identifikationsräume, keinesfalls nur von oben herab «gesunkenes Kulturgut» (S. 241, aber auch S. 79: «Statussymbol und Repräsentationsobjekt»). Das zeigt Hersche eindrücklich auf und legt damit eine Perspektive frei, die weder im Fachdiskurs noch in der breiteren Öffentlichkeit immer zuerst und zuvorderst bei der Hand ist. Da wird eher «elitär» gedacht, der Barock wird als absolutistisch-monarchisch gesehen.

Ganz praktischen Gesichtspunkten und im besten Sinne einfachen forschungsleitenden Fragestellungen geht Hersche nach: Welche waren die historische Voraussetzungen (z.B. vom Mittelalter mit seinen diversen Schüben für den Kirchenbau), die zentralen Motivationen zum Bau (oftmals waren Pfarrherrn federführend und ideengebend, aber auch Patrizier sowie Druck «von unten»), oder wer übernahm die Organisation (eines Neu- oder Umbaus) und welche ökonomische Überlegungen standen im Mittelpunkt? Generell differenziert der Autor in einer sympathischen und überzeugenden Art und Weise. Manches hätte vielleicht gekürzt werden können. Gekonnt «summiert» Hersche beispielsweise, geradewegs buchhalterisch, im Kapitel 3, wo er Investitionen und Aufwendungen für das Bauwesen der katholischen Schweiz zusammenträgt und eine pekuniäre Conclusio wagt: Da offenbart sich die Stärke des Autors mit dessen grossen Überblick! Ob er mit Analysen

wie der folgenden nicht auch aneckt, das sei dahingestellt: «Nicht berücksichtigt ist hier ausserdem der Einsatz der Arbeit, einerseits der Baufronen hauptsächlich der Männer, andererseits der Textilarbeiten der Frauen, die beide zahlenmässig in die Hunderttausende von Stunden gehen. Protestanten hätten diesen Zeitaufwand im Heimgewerbe oder in den Manufakturen abgeleistet, einen niedrigen Lohn bezogen und dafür die Fabrikherren gemästet und zu zusätzlichen Investitionen veranlasst.» (S. 146).

Wir haben es also zu tun mit einem – katholisch-imprägnierten – «Beitrag zu einer Kirchengeschichte «von unten», das heisst aus der Sicht des gewöhnlichen Volkes». So heisst es jedenfalls in der Verlagsdarstellung. Eine solche bottom-down Sichtweise zu rekonstruieren, das ist freilich nicht immer einfach. Es ist aber beeindruckend zu sehen, welche immense Mittel als volkswirtschaftliches Surplus für kommunale Sakrallandschaften investiert wurden. Es sind Räume und Orte, die uns heute noch «betreffen», sowohl in erfreulicher als auch in herausfordernder Hinsicht: Was soll nun mit all den Gebäuden geschehen? Heute wird das Geld ganz anders – eher in «protestantischen Gefässen» – investiert! Die Sprache des Autors erweist sich als exzellent, wenn er z.B. von aufklärerischen Massnahmen schreibt, dass sich diese «wie Frost über die fortwährend blühende Barockkultur» legte (S. 208). Kann und wird es wieder zu einem erneuten Tauwetter kommen?

Der Autor vermag bei seinem Überblick auf eine eigene grosse Quellenkenntnis zurückzugreifen. Erstaunlich, was hier zusammengetragen wurde. Diese Detailkenntnis kann für den Leser bzw. die Leserin aber durchaus herausfordernd, bisweilen sperrig, sich zeigen: Wer war denn auch nur an annähernd den meisten Orten, die Hersche polyhistorisch mit seinen historiografischen Adleraugen als Beispiele, Exempel und Belege beibringt? Da wird einem manchmal etwas schwindelig. Das Buch ist voraussetzungsreich, zuallererst topo- bzw. geografisch. Eine Schweiz-Karte neben am Tisch darf also nicht fehlen, besser noch ist es, über ein Generalabonnement der SBB/CFF und ausreichend Zeit und Musse zu verfügen. Daneben kann sich Hersche auf schon von ihm selbst verfertigte ausgewiesene Standardwerke zum Barockzeitalter beziehen – einer Epoche, welcher er, in normativer Hinsicht gut erkennbar, auch viel Positives abgewinnen kann, gerade, und das scheint in der Deutung ungewohnt, in einem demokratischen, partizipativen und gemeinschaftlichen Sinne (S. 231). 1747 wurde freilich Jakob Schmidlin aus Werthenstein auf den Scheiterhaufen gebracht, weil er in dieser Barockzeit eine andere als die herkömmlichen Kirchen baute, nämlich eine «Hauskirche» (vgl. S. 246, FN 847 sowie den neuen Film «Der letzte Ketzer», Schwarzfalter 2022, vgl. [www.unfilmbar.ch/der-letzte-ketzer](http://www.unfilmbar.ch/der-letzte-ketzer)).

Aber nicht nur der barocke, sondern auch der gegenwärtige Katholizismus ist auf globale Ganzheitlichkeit, Gemeinschaftlichkeit und Synodalität ausgelegt. Der Autor weist den Weg in Richtung einer stärker entpolitisierter, alternativer, grünen und «gemeinschaftlichen Kirchengeschichte», die zugleich konservative, d.i. «erhaltende» Impulse für die Zukunft bereithält. Wenn hier auch nur kleine Andeutungen eines Fachfremden gemacht werden könnten, so bin ich mir sicher, dass ein solcher, letztlich positiver Zugang zukunftsweisend und fruchtbar ist, selbst und gerade, wenn uns in der Gesellschaft wahrscheinlich autokratische und schwierige Zeiten bevorstehen.

Fribourg

David Neuhold

**Damien Savoy**, *Les Lumières catholiques à Fribourg. Trajectoires et actions réformatrices des prêtres éclairés Charles-Aloyse Fontaine et Grégoire Girard*, Neuchâtel, Éd. Alphil-Presses universitaires suisses, 2022, 486 p. ISBN 978-2-8893-0416-5.

Dans le monde germanique, le terme d'Aufklärung n'a pas la saveur anticléricale que le mot Lumières revêt en français. Pour le monde francophone en revanche, Lumières et Église catholique semblent des expressions antithétiques, opposant les adeptes du progrès à une institution enfermée dans le dogmatisme. La thèse de doctorat de l'historien Damien Savoy casse le mythe et montre que la ville catholique de Fribourg, à la frontière des langues, s'est aussi ouverte à la pensée des Lumières. Il l'atteste en présentant le parcours de deux figures emblématiques, deux ecclésiastiques, un prêtre séculier, le chanoine Charles-Aloyse Fontaine (1754–1834), et son propre cousin, un religieux cordelier, le Père Grégoire Girard (1765–1850). Sans décrire tous les acteurs des Lumières à Fribourg, l'ouvrage n'est pas une simple biographie croisée de deux prêtres libéraux fribourgeois mais bien la description d'un réseau intellectuel avec ses multiples influences qui, quoique minoritaire, ne laisse pas Fribourg en dehors du mouvement général des idées. Il s'appuie sur la maîtrise des outils historiographiques, une riche bibliographie ainsi que l'exploitation d'un grand nombre d'archives en Suisse et à l'étranger.

Après une substantielle introduction et une présentation de la ville de Fribourg au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'auteur décrit un aspect, peu étudié semble-t-il et néanmoins capital pour comprendre les mutations idéologiques qu'a pu connaître le canton, la formation du clergé à l'extérieur du pays et les déplacements du clergé régulier: «La mobilité des prêtres et les réseaux de communication interconventionnels semblent en effet avoir favorisé des échanges culturels entre Fribourg et son environnement extérieur» (p. 95). Comme il n'existe pas de séminaire diocésain à proprement parler, bon nombre de prêtres diocésains se forment en France, à Paris et, de manière plus inattendue, à Avignon. Une minorité s'en va au Collège helvétique de Milan puis, suite à l'incertitude liée à cette institution sous l'empereur Joseph II, au Collège germanique à Rome. Enfin, plusieurs fréquentent les universités d'Allemagne. Les ordres religieux eux-mêmes, pour la plupart, ne sont pas repliés sur les frontières nationales. Signalons l'orientation germanophone de trois communautés implantées à Fribourg, les jésuites, les cordeliers et les augustins.

Ce n'est pas un hasard si les deux prêtres réformateurs présentés par Damien Savoy ont fait leurs études en Allemagne. Ils vont être nourris de l'esprit nouveau qui y souffle. Charles-Aloyse Fontaine est novice et étudiant jésuite en Bavière, où il est condisciple du futur professeur Johann Michael Sailer. Plus tard, le chanoine écrira plusieurs traités s'inspirant des idées de ce théologien. Grégoire Girard se forme à Offenbourg, Überlingen et Wurtzbourg. Dans cette ville, il apprécie la manière éclairée dont le prince-évêque Franz Ludwig von Erthal administre son État. Bref, les deux prêtres fribourgeois sont au contact de l'Aufklärung catholique allemande, et vont importer dans leur patrie plusieurs de ses points d'attention. L'auteur accorde une grande importance à la notion de transferts culturels.

Pour Charles-Aloyse Fontaine, les étoiles sont bien alignées. Revenu dans sa patrie au moment de la suppression des jésuites, il est ordonné prêtre et devient chanoine de la collégiale Saint-Nicolas de Fribourg. Il suscite la bienveillance de son évêque Bernard-Emmanuel de Lenzbourg, qui l'associe à des travaux d'envergure, l'extension au diocèse du breviaire utilisé à la collégiale de Fribourg et la rédaction d'un manuel de théologie pastorale. Avec l'édition du breviaire, le chanoine Fontaine produit une nouvelle version du

calendrier diocésain. Damien Savoy montre combien le chanoine a le souci de l'enrichir et de lui donner une dimension nationale, en intégrant plusieurs saints helvétiques, notamment le bienheureux Nicolas de Flue. Par diverses publications, le chanoine cherche à se faire un nom dans la République des lettres. Lui-même est un bibliophile averti et c'est un mérite de l'auteur d'avoir cherché à établir le plus exactement possible le contenu riche et éclectique de sa bibliothèque: «L'allemand (30,4%) y est deux fois plus représenté que le français (16,7%), mais reste derrière les langues anciennes (52,7%). Nouvelle marque de son ouverture à la culture protestante, il possède davantage d'ouvrages d'auteurs réformés (50,6%) que catholiques (46,7%)» (p. 215).

La République helvétique mise en place en 1798 permet à Fontaine et Girard de se profiler. L'un et l'autre saluent le nouvel ordre politique et Grégoire Girard, resté discret jusqu'à présent, commence à faire parler de lui. Les deux prêtres sont nommés au Conseil d'éducation du canton, que le chanoine Fontaine va en fait animer. Le Père Girard s'en va à Lucerne, travailler au ministère de l'Éducation puis il est nommé curé de Berne où les autorités centrales se sont déplacées, poste hautement délicat, dans une ville entièrement protestante qui regarde le catholicisme selon des clichés préconçus. Par son irénisme, Girard est l'homme de la situation. L'engouement des deux prêtres pour la République helvétique va leur attirer des ennuis de la part de leurs confrères et de leur hiérarchie, soupçonneux du caractère anticlérical du régime. Charles-Aloyse Fontaine est attaqué parce qu'il prône la tolérance des cultes tandis que Grégoire Girard et les cordeliers de Fribourg sont soupçonnés de professer le kantisme.

Le régime de la Médiation marque un terme dans l'implication nationale de Fontaine et Girard. Comme le note Damien Savoy, «les deux prêtres sont contraints de repenser et de recentrer leur action réformatrice dans un espace plus restreint – la ville et le canton de Fribourg – et dans un domaine plus spécifique – l'éducation» (p. 285). Ils dirigent partiellement le système éducatif fribourgeois, Fontaine dans le versant administratif et Girard dans le versant pédagogique. Ce dernier en effet est nommé préfet des écoles françaises pour les garçons de la ville en 1805. Il fait construire pour eux un bâtiment tout près de la collégiale Saint-Nicolas. À l'ombre de Pestalozzi et de Fellenberg, le Père Girard se fait un nom dans la pédagogie, surtout à partir de décembre 1815, où il découvre l'enseignement mutuel, dont les racines se trouvent dans le monde anglo-saxon. Les classes étant très nombreuses, l'enseignement mutuel est caractérisé par la présence d'élèves-moniteurs qui enseignent les branches à d'autres élèves, sous la supervision du maître. Durant quelques années Fribourg et plusieurs écoles du canton se mettent à cette méthode jusqu'au jour où les milieux conservateurs s'avisent de sa nocivité et réussissent en 1823 à la faire interdire par le Grand Conseil fribourgeois. Dans cette affaire, Damien Savoy montre le rôle prépondérant, méconnu jusqu'à présent, de l'ancien président de la Société économique de Fribourg, le général Nicolas de Gady.

L'activité réformatrice des deux prêtres éclairés se termine au début des années 1820. Candidat malheureux en 1822 à la prévôté de Saint-Nicolas, le chanoine Fontaine se retire de la vie publique et le Père Girard part bientôt à Lucerne, avant de revenir à Fribourg, mais sans plus occuper de poste pédagogique. Si le canton de Fribourg en sa grande majorité ne s'est pas rangé derrière leurs idées, ils laissent toutefois un petit cercle de disciples, patriciens libéraux puis radicaux de 1848, qui vont pérenniser leur mémoire.

**David Aeby**, *La Compagnie de Jésus de part et d'autre de son temps de suppression. Les jésuites à Fribourg en Suisse aux XVIIIe et XIXe siècles*, préface de **Pierre-Antoine Fabre**, Padua, Padova University Press, 2020, 501 S., 34 Abb., ISBN 978-8-8693-8231-4.

Mit der Bulle *Dominus ac Redemptor Noster* vom 21. Juli 1773 entschied sich Papst Clemens XIV. dazu, den Orden der Gesellschaft Jesu aufzuheben. Diese Aufhebung des in der Geschichte des Katholizismus seit dem 16. Jahrhundert wohl bedeutendsten Ordens kam allerdings nicht überraschend. Schon im September 1759 wurde die Gesellschaft aus Portugal mit einem königlichen Erlass verbannt. Daraufhin folgten deren Ausweisungen aus Frankreich (1764), Sizilien, Malta, Parma, dem Spanischen Königreich (1767), Österreich und Ungarn (1782). Die Eidgenossenschaft und speziell die Stadt Fribourg spielten in der Zeit zwischen der Aufhebung und der 1814 von Papst Pius VII. beschlossenen Wiedereinsetzung des Ordens eine bislang noch kaum untersuchte Rolle. Diese Lücke schliesst David Aeby mit seiner 2019 an der Universität Fribourg und der École des hautes études ange nommenen Dissertation, welche Aufnahme und Ansiedlung der Jesuiten in Fribourg durch Erschliessung und Auswertung der in dortigen Archiven und Bibliotheken vorhandenen Dokumente nachzeichnet. Die Publikation der Promotionsschrift erweist sich nicht nur dadurch als günstig für die derzeitige Jesuitenforschung, dass sie fünf Jahre nach dem zweihundertjährigen Jubiläum der päpstlichen Bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* Pius' VII. fertiggestellt wurde, sondern ist auch deshalb von Bedeutung, weil mit ihr der von Luce Giard geprägte Begriff einer «désenclave» des Jesuitenordens in der Schweiz des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts durch Analyse von Ausrichtung und Gestaltung des Ordens im Raum Fribourg tiefenscharf untersucht wird.

Die Studie setzt sich aus drei Teilen zusammen, in denen die «Eingliederung» (inscription) des Jesuitenordens in die soziopolitischen, kulturellen und religiösen Bedingungen Fribourgs nachgezeichnet wird. Diese Gliederung erlaubt es dem Verfasser, die Wechselwirkung der Ordensmitglieder nicht nur mit wichtigen politischen Akteuren und Institutionen der Stadt nach dem Ancien Régime aufzuzeigen, sondern auch deren Interaktion mit ihrer Aussenwelt anhand der Organisation ihres «Innenlebens» (vie intérieur) – verstanden als identitätsstiftende Dynamik der Gesellschaft – dem Leser bzw. der Leserin vergleichbar profunde zu erschliessen.

Die Einfügung der Jesuiten in die städtische Kultur dient dabei als Bindeglied zwischen diesen beiden Bereichen, die das «Leben» des Ordens und dessen Rolle in Fribourg ausmachten. Aeby zeigt dabei systematisch auf, wie die Jesuiten stets eine Anbindung an die städtisch politische Obrigkeit suchten, um die Relevanz des Ordens sowie dessen spezifisch auf den Raum Fribourg angepasste Ämterbesetzung am Collège Saint-Michel gewährleisten zu können. Ferner legt der Verfasser mit dem Begriff der «sociabilité» die sowohl «beruflich-professionelle» (sociabilités professionnelles) als auch die «gesellschaftlich-weltgewandte» (sociabilités mondaines) Einbindung des Ordens in die sozialen und politischen Strukturen dar. Zur definitiven Eingliederung der Gesellschaft Jesu in die städtische Kultur Fribourgs trug dabei insbesondere deren eigenständiger intellektueller Beitrag zur weiteren Ausgestaltung der Priester ausbildung bei, die seit dem 16. Jahrhundert das Markenzeichen der Jesuiten schlechthin war und mit Giards Begriff einer «Pflicht zur Bildung» (devoir d'intelligence) am deutlichsten erfasst werden kann. In diesem Zusammenhang präsentiert David Aeby eine Rekonstruktion der Bibliothek der Jesuiten und deren Internat («pensionnat») von Saint-Michel anhand der überlieferten Kataloge zu den Bücherbeständen nach

der Wiedereinsetzung des Ordens im frühen 19. Jahrhundert. Dem Leser bzw. der Leserin wird dadurch ein Panorama jesuitischer Wissenskultur in Fribourg offenbart, die eng mit der *Ratio studiorum* des Ordens verflochten war. Zusätzlich war diese *Ratio studiorum* stark von den eigenen Bemühungen des Ordens um eine Reform dieser Studienordnung während der Helvetik (1798–1803) bestimmt. Dabei wird vor allem ein entscheidendes Phänomen aufgezeigt und untersucht: die jesuitische Geschichtsschreibung im Zusammenhang mit den Entwicklungen der Schweiz zu Zeiten des Sonderbundes. Mit dem 1841 bewerkstelligten Druck der von Théodore Bellefroid redigierten *Histoire de l'Helvétie depuis son origine jusqu'à nos jours* knüpfte der Jesuitenorden an eine seit dem 16. Jahrhundert bestehende kulturelle Strategie an, mit welcher sie das konfessionelle Bewusstsein zu steuern versuchte. Solche Anstrengungen entstanden aus dem Vorhaben, einen Geschichtskurs im Collège von Saint-Michel – der aber vermutlich nie realisiert werden konnte – zu verankern. Aus diesem Blickwinkel erscheint der Jesuitenorden in Fribourg als ein zentraler Antreiber der konfessionellen Entwicklungen im helvetischen Staatenbund.

Inwieweit waren die Prozesse der sozial- sowie bildungspolitischen Einbindung des Jesuitenordens in die städtische Kultur Fribourgs mit dem vom Orden beanspruchten «Apostolat» vereinbar? Dieser Frage geht David Aeby im dritten und letzten Teil seiner breitangelegten Untersuchung nach. Und speziell in diesem letzten Abschnitt kommen die Züge einer rituell immanenten Eigenart und Sonderstellung der Jesuiten innerhalb des städtischen Umfelds von Fribourg zum Tragen: Deren Identität als religiöser Orden wird zugleich in einer Abgrenzung zwischen einer noch konventionell als «tridentinisch» bezeichneten römischen Liturgie und einer Tradition, die in der Diözese von Lausanne erstmals geschaffen wird, gestiftet, weshalb zurecht die Rede von Fribourg als einem «heiligen Ort» («lieu sacré») sein kann. Dabei gelingt es Aeby besonders nachdrücklich zu zeigen, wie die stärksten Veränderungen im liturgischen Leben der Gesellschaft vom 18. zum 19. Jahrhundert vollzogen wurden, vor allem, wie die Jesuiten ihren eigenen Prozessionsritus gestalteten und damit ihr soziales, politisches und kulturelles Umfeld beeinflussten. Als ein Vorzug der vorliegenden Studie ist deshalb zu vermerken, dass der Verfasser das Studium der Liturgie interdisziplinär zu nutzen versteht, nämlich um die Einbindung der Jesuiten in den kulturellen, speziell kirchlichen Kontext von Fribourg zu deuten und deren Rolle in der innerhalb «kirchlicher Herrschaftspraxis» («gouvernement de l'Église») zu verorten. Dadurch erschliesst sich dem Leser bzw. der Leserin ein breiteres Quellenkorpus an liturgischen Handschriften und deren Verwendung durch die Jesuiten seit dem 16. Jahrhundert, die in der Kantons- und Universitätsbibliothek in Fribourg aufbewahrt werden und welche ebenfalls für die zukünftige Forschung auf diesem Feld von grosser Bedeutung sein können. Denn das «Apostolat» als Zeichen des jesuitisch-religiösen Bewusstseins wird vornehmlich durch eine Liturgie, die auf die sozialpolitischen Bedingungen der Stadt Fribourg abgestimmt wird, geschaffen.

Die Gesellschaft Jesu und deren Gestalt sowohl im städtisch-kulturellen als auch im soziopolitischen Umfeld von Fribourg nach deren offizieller Wiedereinsetzung im 19. Jahrhundert wird mit David Aeby's Studie auf innovative Weise neu erschlossen. Die Untersuchung bietet nicht nur Anregungen für die Jesuitenforschung während der Zeit der Aufhebung und Wiederzulassung, sondern bietet auch genügend Material, um diesen Orden im Kontext der eidgenössischen Geschichte seit dem 16. Jahrhundert neu zu beurteilen.

Fribourg

Filip Malesevic

**Jacques Rime**, *Le baptême de la montagne. Préalpes fribourgeoises et construction religieuse du territoire (XVIIe–XXe siècles)*, Neuchâtel, Alphil, 2021, 676 p., ISBN 978-2-8893-0362-5.

Après un premier livre consacré aux armaillis «bergers des âmes» en 2014, l'auteur approfondit ici un thème pour aller au-delà de l'image d'Épinal d'un lieu qui serait biblique et spirituel par essence, car plus proche de Dieu. Religion d'abord urbaine, le christianisme a conquis cet espace particulier pour faire un territoire religieux (Vincent, Dory, Verdier 1995). J. Rime documente la rencontre entre les «gens d'Église» avec le monde de la montagne, en l'occurrence fribourgeoise: un microcosme de 600 km<sup>2</sup>, où les chalets d'alpage étaient situés sur des territoires hors paroisse, peuplés de «gens du bas» qui n'étaient coupés des autres que pour une saison.

S'appuyant sur l'historiographie des trois dernières décennies, le cadre d'analyse distingue les notions d'espace (et d'espaces sacrés: mer, désert, montagne) et de construction du territoire. L'auteur prend ses distances avec les avatars d'une littérature plus ancienne (Guichonnet, Aebischer) dans laquelle la montagne, par contraste avec une plaine jugée rationnelle, était présentée comme le séjour des démons, peuplée d'habitants «crédules et goitreux», tardivement extraits de l'influence du paganisme et de la sorcellerie (p. 14). Poursuivant les conclusions d'un colloque de 2002 sur religion et montagnes en Europe, et en accord les autres spécialistes actuels de la montagne helvétique comme J. Mathieu, Rime rappelle que le monde alpin (et a fortiori préalpin) n'est pas plus «primitif» que les autres, et qu'il est intimement lié à celui de la plaine.

L'étude s'inscrit dans une histoire culturelle qui ne néglige pas les dimensions économiques, politiques, anthropologiques, et même philologiques. Les considérations sur les toponymes et sur les textes en patois offrent des pages savoureuses, clarifiant au passage quelques malentendus qui renverraient à une gêne de «ne pas posséder un aussi riche folklore que l'Écosse ou la Bretagne». Le toponyme Les Fayes évoque ainsi des brebis ou des hêtres, et non des fées. Ces dernières sont du reste absentes des légendes fribourgeoises, qu'il s'agisse de celles collectées par le père de l'ethnographie cantonale Franz Kuenlin au XIX<sup>e</sup> siècle, celles relues et moralisées par l'abbé Bovet dans l'entre-deux-guerres, ou celles analysées dans l'enquête de Christine Détraz et Philippe Grand en 1984. Dans la première partie («Un espace magique»), l'auteur bat en brèche la théorie d'une survivance du paganisme, en vogue au tournant du XX<sup>e</sup> siècle et réanimée par les néopaïens autour des années 2000. Il fait aussi un sort à l'idée que la montagne aurait été le repère préféré des «sorciers» et «sorcières». Les persécutés se repliaient simplement dans des lieux reculés, et en plaine plus souvent qu'en altitude. Dans les mentalités d'Ancien Régime, la montagne n'était pas considérée comme un lieu maléfique, même si les populaires capucins y pratiquaient des exorcismes et bénédictrices d'étables et de troupeaux. Ce recours s'explique plutôt par le besoin de protection (divine ou non) contre le caprice des éléments, et témoigne de flottements entre religions populaire et officielle.

Les sources mobilisées témoignent d'un changement d'attitude entre le XVII<sup>e</sup> et le tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Le rapport des gens d'Église à la montagne est d'abord distant et méfiant, et c'est en partie réciproque si l'on en croit les strophes un peu antoclérielles du Ranz des vaches. Des laïcs et des prêtres fribourgeois prennent une part active dans le processus de «réélaboration savante de la culture populaire». Traitée dans la deuxième partie, cette «in-

vention de la tradition» (Hobsbawm, Ranger 1983) est jalonnée de malentendus et d'instrumentalisations, et elle n'est pas linéaire. Elle a conduit à une redéfinition de la sacralité de la montagne, non plus seulement religieuse, mais bien civile et patriotique à l'époque de la «République chrétienne» fribourgeoise. Dans ce processus, l'influence de Joseph Reichlen, folkloriste, patoisant et peintre de la Gruyère, apparaît plus décisive que celui du clergé fribourgeois. Reichlen contribue à «domestiquer» le chant populaire en expurgeant les éléments jugés licencieux et l'anticléricalisme des armaillis. Durant cette période, le clergé n'est pas à l'avant-garde du mouvement folkloriste, il est plutôt suiveur que pionnier, et aucun mouvement concerté n'est à l'œuvre en son sein.

Si les crises paysannes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et de l'entre-deux-guerres ont été le creuset du folklore, les élites catholiques ont pleinement contribué à ce rapport renouvelé à la montagne, et c'est entre 1910 et 1960 que la religion a été le plus fortement mobilisée. C'est tout l'objet de la troisième partie («La montagne catholique»), placée sous le signe de l'abbé Joseph Bovet (1879–1951). Directeur de l'École normale d'Hauterive à partir de 1908, professeur au séminaire et bientôt responsable des chœurs d'église, il domine et contrôle la production et la pratique musicales du canton qui en était arrivé à son point d'étiage au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il publie en 1911 *Nos chansons*, un recueil qui le propulsera au rang de «barde fribourgeois». Recherche d'authenticité (exaltation des chants en patois en dépit de l'interdiction légale du patois à l'école), tri moralisateur, abolition des frontières entre le profane et le religieux, entre le spectacle et la liturgie, telles sont les principales caractéristiques de la démarche de Bovet. Elle sera continuée au sein du clergé par une nouvelle génération (Brodard, Menoud, Perrin) porteuse de nouveautés dans les années 1950, avec l'introduction de sermons en patois et la création d'un service d'aumônerie pour les armaillis. La dynamique n'est toutefois plus à la rénovation politique, mais plutôt à la célébration et à la défense de la «Gruyère éternelle». Bovet est décrit comme le catalyseur qui a rendu possible la rencontre (ou la réconciliation) entre l'Église et les Préalpes fribourgeoises.

Plus ramassée, la quatrième et dernière partie couvre une période plus proche de nous, dans laquelle l'auteur s'interroge sur la présence d'un changement de paradigme qui «affecte la société aussi du point de vue spirituel». Même si l'institution ecclésiale a perdu le monopole instauré dans la période précédente, la présence du christianisme apparaît moins contestée en montagne qu'en plaine. On observe un renouvellement sur le plan musical, avec la production de l'abbé Pierre Kaelin, l'héritier de Bovet qui, avec des textes d'Émile Gardaz, témoigne d'une plus grande ouverture au monde et à la modernité. Ainsi, le festival Terre de Gruyère en 1963 bouleverse-t-il le récit classique de la religion dans la région. Les années 1970 sont parcourues de mouvements contradictoires: apparition de bergers fribourgeois aux longs cheveux (les «pélès» influencés par le mouvement hippie) et permanence des aumôniers des armaillis; hiatus entre un clergé acquis aux nouveautés de Vatican II et résistances d'une certaine religion populaire; attachement des fidèles à la messe en patois alors que la langue n'est comprise que par une minorité. Comme en témoigne la fête de la Poya d'Estavannens en 2013, la notion de «sacralité» de la montagne se fractionne sous le coup de l'individualisation des croyances, l'attrait d'un syncrétisme alpin et le «revival touristico-religieux» décrit par l'historien français Antoine de Baecque.

Gruérien et prêtre lui-même, J. Rime applique une méthode critique rigoureuse et minutieuse à l'étude d'une région qu'il a beaucoup arpentée et d'une institution qu'il connaît en profondeur. Les comparaisons pertinentes avec d'autres territoires mieux documentés (les

Grisons, la Savoie, la Bretagne de Michel Lagrée) aussi bien que les recoulements et recours aux témoignages permettent de combler la relative rareté des sources. Les fines analyses toutes en nuances sont agréablement ponctuées d'anecdotes truculentes. Tout au plus peut-on s'étonner de la confiance dans le jugement d'un témoin selon lequel les textes de l'abbé Menoud, rédacteur ecclésiastique de *La Liberté* de 1953 à 1975, auraient attiré des lecteurs non-catholiques au journal (p. 486–487). Ailleurs, silence sur la pédophilie du prêtre-alpiniste et prêtre-metteur en scène Marcel Menétrey, dernier de cordée «sauvé» dans un accident à la Dent-de-Lys en 1940 en invoquant Marguerite Bays. La révélation de cette face sombre n'a guère perturbé les procès en béatification et en sanctification de la Fribourgeoise dont les étapes sont rappelées dans le livre (voir François Mauron, «Le miracle de Marguerite Bays mis en cause par un document», *Le Temps*, 03.07.2008, en ligne: [www.letemps.ch/suisse/miracle-marguerite-bays-mis-cause-un-document](http://www.letemps.ch/suisse/miracle-marguerite-bays-mis-cause-un-document)). Ces remarques marginales n'enlèvent rien aux mérites de cette somme qui retrace avec beaucoup de clarté les signes, rythmes et acteurs de l'évolution du lien entre l'Église et la montagne, jusqu'aux pratiques les plus récentes.

Fribourg

Stéphanie Roulin

**Urs Altermatt**, *Der lange Weg zum historischen Kompromiss. Der schweizerische Bundesrat 1874–1900. Referendumsstürme, Ministeranarchie, Unglücksfälle*, Basel, NZZ Libro, 2021, 259 S., Abb., ISBN 978-3-9072-9149-8.

Urs Altermatt legt im Anschluss an seinen ersten Band *Vom Unruheherd zur stabilen Republik* eine weitere Studie zum «schweizerischen Bundesrat» mit dem Titel *Der lange Weg zum historischen Kompromiss* von 1874 bis 1900 vor. In diesen prägenden Dekaden des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts vollzog sich ein fundamentaler Transformationsprozess der modernen Schweiz, bei dem wichtige Weichenstellungen erfolgten, die das Regierungssystem des Landes bis zur Gegenwart fundamental prägten. Grundlage dieser Studie bilden, wie für die vorangehende, die Einzelporträts im Bundesratslexikon von 2019.

Die Studie setzt bei der Bundesverfassungsreform von 1874 an, die für eine eigentliche Zäsur im jungen Bundesstaat steht, erhielt doch der lockere Bund von 1848 neue Kompetenzen, was insbesondere zu einer Departementalisierung mit Folgen für die Kollegialregierung führte. Die als chronologische Längsperspektive angelegte Studie endet mit der Bundesratsgeschichte um 1900. Das Buch, das eine wichtige Zeitspanne der Entwicklung des modernen Bundesstaats ausleuchtet, ist in drei Hauptkapitel unterteilt: Ein erstes widmet sich den sogenannten «Mitte-Liberalen», die zwischen 1875 und 1885 auf dem Höhepunkt der Macht waren. Im anschliessenden Teil zum «historischen Kompromiss» von 1891 wird gezeigt, wie sich der Wandel im Parteiensystem vollzog und wie dieser mit der Wahl des ersten katholisch-konservativen Bundesrats verbunden war. Im anschliessenden «nationalen Schulterschluss» führt uns der Autor in die Belle Époque der «bürgerlichen Schweiz» – und dies stets aus der Perspektive und Analyse der Bundesratsgeschichte. In der Schlussbilanz wird deutlich, wie sich das Bundesratskollegium in diesem Vierteljahrhundert entwickelt hat und welche Mechanismen und Eigenheiten sich auch mit ungeschriebenen Gesetzen in der Bundesregierung herausbildeten. Aus dieser Darstellung sind hier einige Akzente herausgegriffen:

Die Niederlage bei der Verfassungsrevision von 1874 hatte für die Katholisch-Konservativen weitreichendere Folgen als diejenige von 1847, so die Bilanz von Urs Altermatt. Die Revisionsbefürworter unter der Führung des liberalen Bundesrats Welti und des radikalen Nationalrats Ruchonnet erlangten ihre Macht dieses Mal nicht auf militärischem, sondern demokratischem Weg, indem es ihnen in einem hochemotionalisierten Abstimmungskampf gelang, die katholisch-konservative Opposition von den protestantisch-konservativen Allianzpartnern zu trennen, die 1872 noch einen ersten Revisionsversuch zusammen abgewehrt hatten. Die Katholisch-Konservativen, die die politische Herrschaft in den Sonderbundskantonen nach 1848 sukzessive wieder ausbauen konnten, sahen sich nun angesichts des Ausbaus von Bundeskompetenzen ihres Erfolgs bedroht. Da jedoch parallel die Volksrechte (1874 Gesetzesreferendum und 1891 Verfassungsinitiative) ausgeweitet wurden, veränderte dies die politische Ausgangslage grundlegend. Der Autor zeigt, wie die Referendumsstürme die Bundesratswahlen beeinflussten und wie sich die Strategieänderungen auf die Regierungsparteien auswirkten. Die «Exklusionsstrategie», die den Ausschluss der katholisch-konservativen Opposition beabsichtigte, begann zu bröckeln, so dass sich eine «neue Bundesratsformel» herausbilden konnte. So wurden die 1870er- und 1880er-Jahre zu einer eigentlichen «Schlüsselzeit» und die Volksrechte wirkten als Motoren und Katalysatoren der nationalen Parteibildungen. Der Prozess mündete im «Schlüsselereignis» der Bundesratswahlgeschichte von 1891. Die Katholisch-Konservativen lösten die Liberalen in der seit 1848 bestehenden Zwei-Parteien-Regierungskoalition ab. Hier setzt eine Kernthese der Untersuchungen an, die Urs Altermatt bereits im vorangehenden Band dargelegt hat und weiterführt. Sie widerlegt das populäre Geschichtsbild vom parteipolitisch bis 1891 angeblich homogenen Bundesrat und das unscharfe Bild der «freisinnigen Grossfamilie» als Konstruktion. So war die Parteienlandschaft des neuen Bundesstaates «vielfältiger, als dies das binäre Geschichtsbild suggeriert» (S. 169). Altermatt korrigiert denn auch im Nachhinein die Bundesratsstatistiken und weist auf den zeitgenössischen Diskurs hin, der zeigt, dass die «liberale Mitte» bzw. «das Zentrum» als eigenständige Fraktion bei den Bundesratswahlen agierte und sich Bundesräte wie Paul Cérésole, Bernhard Hammer, Joachim Heer oder Gustave Ador weder kantonal noch national zu den Radikalen (später dann FDP) zählten.

Kam es in den stürmischen Jahren nach der Bundesstaatsgründung noch zu Abwahlen von Bundesräten im Amt, so wurden nach 1884 alle Bundesräte, die sich zur Wiederwahl stellten, im ersten Wahlgang wiedergewählt. Die Erneuerungswahlen bekamen nach der Wahl des katholisch-konservativen Josef Zemp 1891 einen rituellen Charakter und wurden zu Beliebtheitstests. Gewählt wurde in der Abfolge der Anciennität. Erst 2003 und 2007 kam es wieder zu Abwahlen von Bundesräten, was den aktuellen Bruch auszeichnet und darauf verweist, dass das Regierungssystem im Wandel ist.

1874 endete ferner eine Art «Zweiklassensystem» im Gremium und alle Bundesräte hatten fortan im Rahmen einer damals noch offenen Reihenfolge die Chance, Bundespräsident zu werden. Und ab 1893 – was eine weitere wichtige Erkenntnis dieser Studie darstellt – begann sich die sogenannte Anciennitätsregel durchzusetzen, was sich nach dem Eintritt des ersten katholisch-konservativen Vertreters in den Bundesrat 1891 mit der Formierung festorganisierter Landesparteien und dem disziplinierteren Stimmverhalten der Fraktionen erklären lässt. Es verschwanden damit auch die eigentlichen «Bundesratskönige», von denen Emil Welti nach Einschätzung von Urs Altermatt der letzte war. Mit der Stabilisierung

des Bundesstaats und der Bürokratisierung der Verwaltung verschwand also dieser Führertyp. Mit dem «System Droz», bei dem die Aussenpolitik vom Bundespräsidium entkoppelt worden ist, verlor dieses Amt ferner an Gewicht und der Bundespräsident wurde zum «Primus inter pares». Ihm verblieben die Leitung der Bundesratssitzungen wie auch die repräsentativen Aufgaben im Inland und bei Staatsbesuchen. Es war auch bereits in dieser Zeit, in der sich Vorstellungen von Kollegialität und Egalität des Gremiums im öffentlichen Bewusstsein verfestigten und zum helvetischen Ideal stilisiert wurden. Paradoxerweise geriet aber das Kollegialitätsprinzip just in dieser Phase als Folge der Departementalisierung unter Druck, da Bundesräte immer mehr zu Fachministern und Verwaltern des eigenen Departements wurden, die kaum mehr Zeit fanden, über strategische Belange im Kollegium zu diskutieren. Dabei setzte sich im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts im Bundesrat die gegenseitige Nichteinmischung als eine Art Verhaltenskodex durch. Bereits damals war den Zeitgenossen bewusst, dass das Gesamtkollegium nicht mehr im Sinne der Gründeräder funktionierte und Reformen nötig wären. Allerdings – und das scheint sich auch bis in die Gegenwart zu ziehen – war das Gremium nur mehr für Minireformen bereit und so bleibt das Spannungsverhältnis zwischen Kollegial- und Departementalprinzip bis heute bestehen. Vor allem in den Krisen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart erwartet man vom Bundesrat, dass er als geeinte Kollegialbehörde gegen aussen auftritt und stört sich ob Indiskretionen, eigenmächtigen Ankündigungen, fehlenden Absprachen oder gar Sololäufen. Das scheint und dürfte jedoch weniger ein Problem der individuellen Zusammensetzung des Rates zu sein, sondern ist mit Blick auf die vorliegende Studie historisch zu erklären. Diese verdeutlicht nämlich, wie sich Eigenheiten des Bundesrats herausgebildet haben und das Regierungsgremium über die Zeit seine Rolle fand und wie sich relativ kleine Akzentverschiebungen auf die Regierungszusammenarbeit konkret auswirken. Offensichtlich wird so, dass die seit zwei Dekaden mögliche bzw. praktizierte Abwahl amtierender Bundesräatinnen und Bundesräte nicht ohne weitere Wirkungen bleibt.

Horw

Markus Furrer

**Angela Bhend**, *Triumph der Moderne. Jüdische Gründer von Warenhäusern in der Schweiz, 1890–1945*, Zürich, Chronos Verlag, 2021, 352 S., ISBN 978-3-0340-1585-1.

Als der Sekretär des Bieler Schutzverbandes der Detaillisten und Handwerker 1903 «ächtes kaufmännisches Wesen», das sich durch Tüchtigkeit, Leistungsfähigkeit und Ehrenhaftigkeit auszeichne, der «Charlatanerie» und der «kulturellen Entartung» gegenüberstellte, wie sie im aufkommenden Warenhauswesen zum Ausdruck komme, spezifizierte er das Objekt seiner Abneigung noch folgendermassen: «Unter den Warenhäusern, welche hier in Betracht kommen, ist jene besondere Spezies verstanden, die ihren hinterpommerschen Ursprung und das Cachet polakisch-jüdischen Schnorrertums unter einem gleissnerischen Äussern dem unkritischen Auge geschickt verbergend, zuerst ihren Einzug in Deutschland gehalten, nachträglich von dorther [...] auch den Weg ‹in die Schweiz nei› gefunden hat.» (147) Damit waren die zentralen Aspekte der zeitgenössischen Warenhauskritik angesprochen: Der Schaden, den diese dem gewerbetreibenden Mittelstand mit ihren modernen Handelsmethoden angeblich zufügten, die moralische Gefahr, die von ihrer offensiven Kunst der ‹Verführung zum Konsum› für die Kunden, vor allem aber für die Kundinnen,

ausgehe, sowie die Tendenz zur Kennzeichnung dieser behaupteten Fehlentwicklungen als ‹fremd› und ‹jüdisch›.

Letztere Behauptung hatte, von der negativen Bewertung einmal abgesehen, zumindest einen wahren Kern: Immerhin die Hälfte der Warenhäuser, wie sie seit den 1890er Jahren in der Schweiz entstanden, waren tatsächlich durch jüdische Einwanderer gegründet worden. Dieser empirisch bemerkenswerte Befund bildet die Grundlage von Angela Bhends Buch, das unter Berücksichtigung dieser «Innovations- und Migrationskonstellation» sowohl die Geschichte des Warenhauses in der Schweiz in transnationaler Perspektive, als auch die Unternehmens- und Familienbiographien der jüdischen Warenhausgründer untersucht, um dadurch einen Beitrag zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte der Juden in der Schweiz zu leisten (18). Mit ihrem multifokalen Forschungsansatz, der im Sinne eines kulturwissenschaftlichen Blickes Mikro- und Makroperspektive verbindet – im vorliegenden Falle die jeweiligen Gründerbiographien mit den sich verändernden gesellschaftlichen Strukturen in ökonomischer und politischer Hinsicht – erhellt Bhend zudem entscheidende Schnittstellen von individueller und sozialer Welt.

Was die Herkunftsprofile der wichtigsten jüdischen Warenhausgründer der Schweiz be- traf, so hatten sie alle deutsche oder französische Wurzeln und stammten aus bescheidenen Verhältnissen. Julius Brann, der mit gerade einmal 20 Jahren 1896 in Zürich das erste Warenhaus der Schweiz gründete, kam aus Rawitsch in der preussischen Provinz Posen und war der Sohn eines Lohgerbers. Da sein Geschäft sofort erfolgreich war, eröffnete Brann im Verlauf der nächsten 16 Jahren weitere Häuser in 17 weiteren Schweizer Städten. Die Brüder Loeb hatten zusammen mit ihrem Vater seit 1864 in Freiburg im Breisgau ein Gemischtwarenladen besessen. Als sich ihr Sortiment vergrösserte, wurden sie Marktfahrer und besuchten ab 1867 auch Messen in der Schweiz. Hier gründeten sie in den 1870er und 1880er Jahren Zweigstellen; die Umwandlung der erfolgreichsten dieser Filialen in eigentliche Warenhäuser (in Basel, Zürich und Bern) fand dann ab 1897 statt. Die Familien Maus und Nordmann (deren Warenhaus-Kette 1994 unter dem Namen MANOR zusammengefasst werden sollte), wanderten aus dem Elsass in die Schweiz ein. Léon Nordmann, dessen Vater bereits ein Konfektions- und Tuchwarengeschäft in Biel innehatte, eröffnete 1903 in Luzern sein erstes Warenhaus. Die Brüder Henri und Ernest Maus, ebenfalls aus einfachen Verhältnissen stammend, gründeten von Genf aus ab 1906 die Warenhauskette ‹Au louvre›. Bhend beschreibt die prototypischen drei Phasen, die den meisten dieser Gründungen zugrunde lagen so: «In einer ersten Phase kamen die Zuwanderer als Marktfahrer, etablier- ten sich in einer zweiten Phase – unter anderem auch dank einem treuen Kundenstamm in den jeweiligen Städten – mit einem Einzelhandelsbetrieb, aus dem in einer dritten Phase die Warenhausgründungen erfolgten.» (80)

Gemeinsam war diesen jüdischen Warenhausgründern, dass sie innovativ auf den wirtschaftlichen Strukturwandel der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts reagierten, der durch Urbanisierung, verbesserte Verkehrsmittel und Aufhebung staatlicher Regulierungen zu- gunsten einer freien Marktwirtschaft in Gang gekommen war. Durch Innovationen im Pro- duktionsprozess war Massenproduktion möglich geworden, wodurch die Betriebe ihre Preise bedeutend tiefer kalkulieren konnten. In einer Zeit allgemeiner Lohnsteigerungen entstand dergestalt ein Massenmarkt. Dass gerade jüdische ‹Aufsteiger› so flexibel auf diese Veränderungen zu reagieren im Stande waren, dürfte nicht nur mit der voremanzipati- ven Berufsstruktur zusammenhängen, die sie so gut wie ausschliesslich in Handelsberufe gezwungen hatte, sondern auch damit, dass sie an ökonomische Anpassungsleistungen,

wie sie ihnen in der Zeit vor der erst kürzlich zugestandenen Gleichberechtigung regelmässig abverlangt wurden, gewohnt waren. Die zumeist christlichen Alteingesessenen zeigten dagegen eine Tendenz, in den alten, privilegierten Strukturen zu verharren und sich mit dem zu begnügen, was sie hatten, wenn sie sich nicht gar in neokorporatistischen Kartellen zu verschanzen suchten (18).

Die Handelsmethoden der sich industrialisierenden und urbanisierenden Welt («Grosser Umsatz, kleiner Preis, schneller Absatz, hohe Produktivität» [18]), die sich wie kaum irgendwo sonst im System Warenhaus kristallisierten, lösten bei den Kunden Begeisterung, bei den Kritikern jedoch die oben erwähnten Abwehrreaktionen aus. Einerseits wurde der Erlebnisraum Warenhaus mit seiner imposanten Architektur und modernster Inneneinrichtung, seiner ausgefeilten, verführerischen Produktewerbung und den mannigfaltigen Kundendienstleistungen, die Einkaufen zu einem Freizeitvergnügen machten, von Beginn an von kulturkritischen-moralischen Verdammungsurteilen begleitet, die eine «grundlegende Skepsis gegenüber allen ‹modernen› Errungenschaften, wie Massenkonsum, selbständigen Handeln von Frauen, Veränderungen von Architektur und Mode, neuartigen Moralvorstellungen, sozialem Wandel und Kommerzialisierung» spiegelten (145). Andererseits formierte sich Widerstand von mittelständischen Handelsleuten und Gewerbetreibenden, die der Betriebsform Warenhaus vorwarfen, Einzelhandelsbetriebe zu verdrängen. Obwohl diese Behauptung den ökonomischen Tatsachen nicht gerecht wurde, entstanden von der Jahrhundertwende an etliche «Geschäftswehren zur gegenseitigen Unterstützung in der Bekämpfung der Grossbäzare, Warenhäuser und Konsumvereine», die die Warenhäuser mit Zivil- und Strafrechtsprozessen überzogen, Sondersteuern und Geschäftsverbote forderten. Der einflussreichste dieser Gruppierungen war der 1909 gegründete Schweizer Detaillistenverband. Von Beginn an hatte dieser Kampf gegen das Warenhaus eine fremdenfeindliche und antisemitische Note, die sich noch verstärkte, als sich in den Dreissiger Jahren neben katholisch-konservativen Verbänden auch die rechtsextremen «Fronten» dem Feldzug gegen das «jüdische Grosswarenhaus» widmeten (150). Den grössten Erfolg dieser Interessengruppierungen bildete die Verabschiedung des Dringlichen Bundesbeschlusses von 1933, der Neueröffnungen und Erweiterungen von Warenhäusern, Kaufhäusern und Einheitspreisgeschäften verbot. Dieser Beschluss blieb bis 1945 in Kraft. Sowohl die antisemitische Stimmung im Innern des Landes wie auch die Bedrohung durch Nazideutschland führten einige Warenhausbesitzer, wie zum Beispiel Julius Brann, dazu, ihr Geschäft an Christen zu verkaufen, um sich in Übersee eine neue wirtschaftliche Existenz aufzubauen.

Dies sind nur einige der in Angela Bhends Buch ausgeloteten mannigfaltigen politik-, kultur-, wirtschafts- und migrationshistorischen Aspekte rund ums Thema Warenhaus, denen man zwar manchmal eine etwas systematischere und logischer im Kontext verortete Abhandlung gewünscht hätte, die aber durch die Verknüpfung mit den Biographien der jüdischen Warenhausgründer von der abstrakt-strukturellen Ebene immer wieder instruktiv ins Konkret-Lebensweltliche transferiert und dort anschaulich gemacht werden. Das Werk bildet damit einen wichtigen Beitrag zur Schweizer Wirtschafts- und Kulturgeschichte im Allgemeinen sowie zur schweizerisch-jüdischen Geschichte im Besonderen.

Basel

Patrik Süess

**Jacques Picard/Angela Bhend (Hg.),** *Jüdischer Kulturraum Aargau*, Zürich, Verlag Hier und Jetzt, 2020, 528 S., 129 farbige und sw Abb., ISBN 978-3-0391-9508-4.

Die jüdische Kultur hat Wichtiges zur europäischen Kulturgeschichte beigetragen. Der Europarat hat darum mit seiner Route des jüdischen Erbes repräsentative Stätten dieses Teils der europäischen Kultur-, Religions- und Kunstgeschichte miteinander verbunden und so auch touristisch erschlossen. In der Schweiz trägt dazu der regionale jüdische Kulturweg Endingen-Lengnau bei. Im vorliegenden Sammelband wird nicht allein das Surbtal, durch das dieser regionale Kulturweg führt, sondern der ganze Kanton Aargau als jüdischer Kulturraum dargestellt.

Die über fünfzig Darstellungen zum aargauisch-jüdischen Kulturraum sind in acht Themenfelder gruppiert. In der «Einleitung» skizzieren der Herausgeber und die Herausgeberin Geschichte und Gegenwart aargauischer und jüdischer Lebenswelten zwischen historischer Wirklichkeit und kultureller Metapher. Das jüdische Surbtal im Kontext der aargauischen Erinnerungskultur und das Surbtal im Kontext jüdischer Geschichtsbetrachtung im 19. Jahrhundert sind weitere Themen. Betrachtet werden auch die jüdischen Nachbarschaften, die sich entlang des Rheins im Elsass, in Südbaden, Vorarlberg und in der nördlichen Schweiz befunden haben und die kulturgechichtlich als alemannisches Judentum gefasst werden. Weil von diesem alemannischen Landjudentum nach dem Holocaust nichts übrig blieb, musste man in der Schweiz «schmerhaft lernen, mit der kulturellen Leere zu leben» (43).

Das Themenfeld «Aus dem Aargau in den Aargau. Gestalter und Zeugen in vielschichtiger Zeit» bietet biographische Porträts von Jüdinnen und Juden, die teils aus dem Aargau stammen, teils in den Kanton umgesiedelt oder immer hier geblieben sind. Da begegnet eine Vielfalt von Lebensentwürfen und Lebenswegen: Gabrielle Rosenstein, kulturell wie sozial engagierte Präsidentin des Verbandes Schweizerischer Jüdischer Fürsorgen (VSJF); die Politikerin und erste jüdische Bundesrätin Ruth Dreifuss; der Viehhändler Jules Bloch; der Fußballtrainer Fritz Kerr; der Musiker Joel Rubin; der Komponist Ernest Bloch; der Physiker Albert Einstein; der Maler Otto Wyler und der Künstler Walter Jonas.

«Spuren aus Antike und Mittelalter. Juden in einem mehrteiligen Aargau» werden in zwei Miniaturen und einem Themenbeitrag erschlossen. Der Menora-Ring aus Kaiseraugst aus dem 2. bis 4. Jahrhundert birgt allerdings mehr Fragen als Antworten; das Chorfenster der Stadtkirche Zofingen bietet eine deutlich prorömische und antijüdische Darstellung der Kreuzigung. Der Themenartikel bietet eine Übersicht über die Lebensbedingungen der Juden im mittelalterlichen Aargau. Ab Mitte des 13. Jahrhunderts erhielten die aargauischen Städte von den Habsburgern die Erlaubnis, Juden aufzunehmen. Aufgenommen wurden sie indes zögerlich, und am Ende des 15. Jahrhunderts wurde dieses Stadtjudentum weitgehend wieder vertrieben; denn 1489 beschloss die Tagsatzung in Baden, die Juden aus der Eidgenossenschaft zu vertreiben.

Ab Mitte des 17. Jahrhunderts veränderte sich die Situation der Juden in Europa grundlegend. Das Themenfeld «Wege in die Neuzeit und das Wagnis der Moderne» beleuchtet ganz unterschiedliche Aspekte dieser Entwicklung im Aargau. Eine Spurensuche in den ehemaligen Schweizer «Judendorfern» geht Orten und Bauten nach, die für die Surbtaler Juden und Jüdinnen von Bedeutung waren. Es sind Bauten, die auf dem Kulturweg besucht werden können – außer der Mazzebäckerei in Lengnau: das Gebäude wurde abgerissen. Im Beitrag «Zurzacher Messen im Gerede. Der alte Marktort als Stoff neuer Legenden und

Prozesse» werden literarische Motive einer jüdischen Heiligenlegende aus dem 19. Jahrhundert, die sich verselbständigt haben, historisch verortet. Ein Überblick über die Geschichte der Surbtaler Juden und ihr Umfeld vom 17. Jahrhundert bis zu den Anfängen des Kantons Aargau, der unter dem Titel «Konfessionalismus und Konvivenz» vorliegt, musste mit verschiedenen Schwierigkeiten zurechtkommen. Zur Knappheit der Quellen kommt der Umstand, dass vor 1803 das Gebiet des heutigen Kantons Aargau in unterschiedliche politische Territorien unterteilt war, die – wie die Herrschaften, denen sie unterstanden – variierten. Das spielte für die dort ansässigen Juden eine wichtige Rolle.

Die Übergangsperiode von Ancien Régime, Helvetischer Republik, napoleonischer Mediatisierung und konservativer Restauration in bezug auf die jüdische Bevölkerung wird anhand der Vita von Wolf Dreyfuss, Financier der Helvetischen Republik, dargestellt. In der Helvetischen Republik wurden den Juden noch keine Bürgerrechte verliehen, zu wirksam waren die über Jahrhunderte eingeübten Stereotype. So steht der Beitrag über den steinigen Weg zur Gleichstellung der Schweizer Juden denn auch unter dem Titel «Emanzipation als «sittliche Verbesserung». Erst bilaterale Handelsverträge führten zur rechtlichen Emanzipation; die gesellschaftliche Anerkennung stand damit aber erst am Anfang. Wie in jüdischen Landgemeinden Modernisierung rezipiert wurde, zeigt eine biographische Skizze des reformorientierten Endingener Lehrers Marcus Getsch Dreifuss. Ein weiterer Beitrag zeigt, wie Augustin Keller als Befürworter der rechtlichen Gleichstellung der Juden vom Berner Universitätsprofessor Moritz Lazarus unterstützt wurde.

Ein Blick auf den Schatz der 218 Tora-Wimpel aus Lengnau, die sich im Jüdischen Museum in Basel befinden, lässt den kulturellen Reichtum des Landjudentums erahnen. Beabschlossen wird dieser Thementeil mit einer informativen Übersicht der Rabbiner im Surbtal vom 17. bis 20. Jahrhundert.

Aspekte des neuartigen Zusammenlebens in der bürgerlichen Gesellschaft werden im Themenfeld «Konvivenzen und Konflikte in der bürgerlichen Gesellschaft» beleuchtet. Zunächst wird anhand der Werkgruppe «Lengnauer Bilderzyklus» von Alis Guggenheim (1896–1958) an das alltägliche Dorfleben, jüdisches Familienleben und jüdisch-christliches Zusammenleben an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erinnert. Nahe am Alltag sind auch die «Trouvaillen aus dem Surbtal», verschiedene Materialien zur Lokalgeschichte.

Dann weitet sich der Blick auf ländliches jüdisches Leben außerhalb des Surbtals, namentlich in Wohlen, Oftringen und Hirschthal, indem aufgezeigt wird, «wann Juden wohin zogen, womit sie sich beschäftigten, wie sie lebten, wie ihre Beziehungen zur nichtjüdischen Umwelt waren und wie sie das Judentum praktizierten» (245). Anschließend wird der ganze Kanton Aargau zwischen 1830 und 2000 überblickt: im Jahr 1850 wohnten außerhalb des Surbtals erst 50 Juden und Jüdinnen, wobei Baden an der Spitze war; Ende der 1850er Jahre wohnten um die 300 Juden und Jüdinnen außerhalb Lengnau und Endingens. Mit der Niederlassungsfreiheit von 1866 begannen jüdische Surbtaler auszuwandern, und der Anteil der städtischen jüdischen Bevölkerung stieg stark an. Der Rückgang der jüdischen Bevölkerung im Surbtal führte unter anderem zu Schulzusammenlegungen: Endingens hatte bis 1869 eine katholische, eine reformierte und eine jüdische Schule. Anderseits erlebten die Städte zwischen 1870 und 1920 ein Wachstum der jüdischen Einwohnerschaft; dabei wurde die Bäderstadt Baden Zentrumsort des schweizerischen Judentums. Schon in den Vorkriegsjahren mussten die Aargauer wie die Schweizer Juden mit einem «versteckten Antijudaismus» leben; zur größten Herausforderung für die Schweizer Juden wurde dann die Flüchtlingshilfe. Die Abwanderung der jüdischen Bevölkerung aus den beiden

Surbtaler Gemeinden hatte sich im 20. Jahrhundert nochmals so beschleunigt, dass nicht nur der jüdische Kulturraum Surbtal, sondern der jüdische Kulturraum Aargau sich vom Lebensmittelpunkt zum Erinnerungsort wandelte.

Weitere Beiträge beleuchten besondere Aspekte des jüdischen Lebens im Aargau. Der eine stellt ostjüdisches Leben in Baden vor: im Rahmen der allgemeinen Emigration von Juden aus osteuropäischen Gebieten zogen spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts auch sogenannte Ostjuden in den Aargau. Die Ostjuden wurden aufgrund ihrer Sprache, ihres Benehmens und ihrer Kleidung als deutlich erkennbare Andersartige wahrgenommen und erfuhrn deshalb nicht nur gesellschaftliche, sondern auch innerjüdische Ablehnung. Eine ostjudenfeindliche Haltung der Zürcher Behörden während und nach dem Ersten Weltkrieg trug dazu bei, dass jüdische Familien aus Osteuropa in Baden Zuflucht fanden.

Ein weiterer Beitrag befasst sich mit den beiden ersten außerhalb von Lengnau und Endingen entstandenen jüdischen Aargauer Gemeinden, dem 1859 gegründeten Cultusverein Baden und der 1866 gegründeten Israelitischen Cultusgenossenschaft Bremgarten. Der Aufbau der Gemeinde Baden war von Spannungen zwischen Gruppen unterschiedlicher religiöser Ausrichtung geprägt. 1879 konnte die Gemeinde ihren eigenen Friedhof erstellen, und um 1910 plante sie den Bau einer eigenen Synagoge. Ausgeführt wurde der Plan vom Architekturbüro Dorer und Füchslin, die 1903 schon das jüdische Altersasyl in Lengnau gebaut hatten. Otto Dorer, ein Schüler Gottfried Sempers, hat in Baden den von Semper geforderten Zentralbau für die Bauaufgabe der Synagoge realisiert, stellt der Architekt Ron Epstein-Mil fest. Baden ist heute eine aktive jüdische Kleingemeinde und Mitglied des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes (SIG); auch die Kleinstgemeinde Bremgarten, ein Verein mit wenigen Mitgliedern, ist Mitglied des SIG.

Abgerundet wird das Themenfeld mit der Vorstellung des Brugger Verlobungsbuches von 1907, einem einzigartigen Dokument jüdischer und schweizerischer Kultur- und Sozialgeschichte, heute im Jüdischen Museum Basel.

Das Themenfeld «Aus dem Aargau, in den Aargau. Stimmen und Stimmungen des Wandels» zeigt anhand von Porträts, wie jüdische Aargauer und Aargauerinnen Wege in die Welt gegangen sind und wie Juden und Jüdinnen den Weg in den Aargau gefunden haben. In dieser Galerie finden sich Kunstmöblierer und -händler wie die Brüder Bollag, Gustave (1873–1953) und Léon (1876–1958), hervorragend Solomon R. Guggenheim (1861–1949), zu dessen Sammlung die bedeutendsten Werke der klassischen Moderne gehören. Unter den Kunstschaffenden findet sich der namhafte Regisseur William Wyler (1902–1981), einer der erfolgreichsten Filmregisseure Amerikas; sein bekanntestes Werk ist wohl «Ben Hur» (1959) mit Kirk Douglas. Dazu gesellt sich der Schriftsteller Kurt Guggenheim (1895–1983), «der Chronist und Ethnograf der Weltkriegsgeneration». Der aus Budapest stammende Musiker János Tamás (1936–1995) spielte im musikalischen Leben im Aargau eine wichtige Rolle. Willy Guggenheim (1900–1977) verfasste kulturkritische Schriften und ist unter dem Pseudonym Varlin als Maler bekannt. Der mit dem Johann-Peter-Hebel-Preis geehrte Schriftsteller Max Picard (1888–1965) ist in Vergessenheit geraten.

Zu den wissenschaftlich und reformerisch Tätigen gehört der Rechtsgelehrte Izhak Englund (\*1933) aus Ennetbaden, der an der Hebräischen Universität wirkte und 1997 zum Richter am Obersten Gericht von Israel gewählt wurde. Dazu gehört auch der Arzt Henri Picard (1906–1967), der medizinethisch eine Verpflichtung zur Blutspende begründete.

Eine bemerkenswerte Persönlichkeit ist Bea Wyler, 1951 in Wettingen geboren und aufgewachsen, übte bis zu ihrer Pensionierung als erste und bislang einzige Schweizerin den

Beruf der Rabbinerin aus, während im Gegensatz zu vielen anderen Ländern eine Frau im Rabbinat in der Schweiz auch heute noch selten ist.

Das Themenfeld «Bewegte Zeiten. Im Zeichen von Krieg, Verfolgung und neuer Aufbruchstimmung» widmet sich der Zeit des Nationalsozialismus und der späteren Nachkriegszeit. Erinnert wird an den wenig erfolgreichen Kampf von Oskar Zumbrunn, Chef der Aargauer Kantonspolizei, gegen Frontisten und Nationalsozialisten. Nach einem Überblick über die Flüchtlingspolitik und -praxis im Aargau werden Einzelschicksale und unterschiedliche Lebenswelten jüdischer Flüchtlinge dargestellt. Ein jüdischer Flüchtling konnte Hotelgast, Gefängnisinsasse oder Schüler sein. «Als entscheidend für den Handlungsspielraum des Einzelnen erwiesen sich fast immer seine finanziellen Möglichkeiten» (400).

In Basel und Zürich wie auch in anderen Schweizer Städten bildete sich in der Zwischenkriegszeit ein vielfältiges jüdisches Jugendbundwesen heraus. In der Nachkriegszeit entwickelte sich in den Jugendbünden eine Aufbruchstimmung, die auch zu Generationenkonflikten führte. Dieser Aufbruch konnte zu einem liberalen Einsatz für ein selbstbestimmtes Judentum in der Schweiz oder dann in Israel zur Verwirklichung der zionistischen Ideale führen. Als grundsätzliche Frage in dieser Auseinandersetzung bleibt, ob eine säkulare Denk- und Lebensweise als jüdisch und damit Säkularismus als eigener Strang der jüdischen Tradition gelten kann.

In der gleichen Zeit wurde die Schweiz zum Schauplatz des Nahostkonflikts wie der Beitrag über den Terroranschlag gegen die Swissair-Maschine zeigt, die am 21. Februar 1970 über Würenlingen abstürzte. Würenlingen ist die Nachbargemeinde des einstigen «Juden-dorfs» Endingen, und die Hälfte der Todesopfer waren jüdisch bzw. israelisch.

Ein abschließender Beitrag in diesem Themenfeld stellt Lebensschicksale aus dem Aargau vor, deren Besonderheit ihre Verstrickungen in eine Vielzahl bruchstückhafter Vergangenheiten ist, «welche letztlich die Erzählung einer jüdischen Geschichte im Aargau ausmachen» (431). Im letzten Beitrag ehrt der Aarauer Kantonsschulrektor Zsolt Balkanyi-Guery den Rabbiner Aron E. K. Müller als «seinen Lehrer».

Das Themenfeld «Minhag Suisse. Multikulturelle Erbschaften und Reaktualisierungen» steht unter jenem jüdischen Begriff, der den lokalen Brauch im weitesten Sinn meint: in Ritual und liturgischer Praxis als sprachliches Idiom oder musikalische Kultur, aber auch in kommunalen Idealen, alltäglichen Spruchweisheiten und kulturellen Eigenheiten. Aus kulturwissenschaftlicher Sicht skizziert Konrad J. Kuhn am Beispiel der Disziplin «Jüdische Volkskunde» eine Wissensgeschichte regionaler Sprach- und Kulturforschung. Dabei beschäftigt er sich namentlich mit einem Vertreter und einer Vertreterin dieser Disziplin: mit Eduard Hoffman-Krayer, dem Gründer der Schweizerischen Kommission für jüdische Volkskunde, die im Rahmen der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde wirkte, sowie mit Florence Guggenheim-Grünberg, der Erforscherin jüdischer Kultur und Sprache. Dies führt schließlich zur Frage, welchen Stellenwert die Arbeiten der Subdisziplin «Jüdische Volkskunde» für eine heutige Kulturforschung, insbesondere eine Kulturwissenschaft plurer Alltagswelten, einnehmen.

Die weiteren Beiträge in diesem Themenfeld sind Miniaturen namentlich zu Sprache und Kultur. Vorgestellt wird so der von Benedikt Eppenberger, der in der Nähe von Endingen aufgewachsen war, zusammen mit den Zeichnern Gregor Gilg und Barbara Schrag geschaffene Comicband «Golem im Emmental». Sodann Papa Moll, eine der bekanntesten Kinderbuchfiguren, die von Edith Oppenheim-Jonas aus Baden erfunden und gezeichnet wurde. Die Germanistin Barbara Piatti geht Geografien, Schauplätzen und projizierten

Räumen in Charles Lewinskys Familiensaga «Melnitz» nach. Unter dem Titel «Die Sommerbühne» beschreibt die Historikerin Shifra Kuperman die Bäderkultur, in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts fester Teil des jüdischen Gesellschaftslebens, «im Spiegel der jiddischen Literatur und Presse».

Die letzten Beiträge dieses Themenfeldes widmen sich dem Surtal und bieten eine Sammlung typischer Back- und Kochrezepte sowie eine Skizze des jüdischen Musiklebens in Endingen und Lengnau. Das spezifisch jüdische Musikschaffen im Surtal ist vor allem durch die Verwendung des so genannten Surtaler Jiddisch gekennzeichnet. Dieses Idiom ist mit der Auswanderung der jüdischen Familien aus Endingen und Lengnau ausgestorben. In einem sprachgeschichtlichen Beitrag wird das Surtaler Jiddisch als westjiddischer Dialekt und seine Interaktion mit dem Schweizerdeutschen dargestellt. Florence Guggenheim, die als Sprach- und Kulturforscherin mit der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Zürich gewürdigt wurde, arbeitete eng mit Max Weinreich und seinem Sohn Uriel Weinreich zusammen, beide amerikanische Linguisten mit osteuropäischer Herkunft; dieser Zusammenarbeit ist ein eigener Beitrag gewidmet.

Neben dem schon seit 2009 eingerichteten jüdischen Kulturweg ist neu ein Begegnungszentrum geplant, das Projekt Doppeltür. In Lengnau und Endingen sind Doppeltürhäuser zu finden. Der Sinn dieser Wohnform ist historisch strittig. Die wie eine Legende vermittelten Deutungsangebote entwickelten sich im Laufe der Zeit zu einem einzigartigen Symbol, zu einem Sinnbild für das Zusammenleben in einer vielfältigen Gesellschaft. Mit diesem Symbol wird die zwei Jahrtausende alte jüdisch-christliche Geschichte an einem lokalen Ort veranschaulicht. Das Begegnungszentrum soll seine Türen 2024 öffnen. Eine wichtige Zielgruppe sind dabei auch die Schulen. Das entsprechende Angebot wird sich am Lehrplan 21 orientieren und unter Einbezug weiterer Bildungsinstitutionen und -fachleute erarbeitet. Diesem Vermittlungsprojekt ist der Schlussbeitrag gewidmet. Im Anhang finden sich Angaben zu Quellen, Literatur sowie Register.

Stans

Rolf Weibel

**Johannes Stückelberger (Hg.),** *Moderner Kirchenbau in der Schweiz*, Zürich, TVZ, 2022, 155 S., ISBN 978-3-2901-8410-0.

Der Bau einer Kirche ist eine architektonisch anspruchsvolle Aufgabe: Das Gebäude hat nicht allein funktionalen, d.h. vor allem liturgischen Anforderungen zu genügen; es setzt oft auch städtebauliche Akzente, reflektiert – stärker als andere Gebäudetypen – gesellschaftliche Veränderungen und muss sich zudem an einer mindestens tausendfünfhundertjährigen typologischen und stilistischen Entwicklung messen lassen. Im 19. und besonders im 20. Jahrhundert hat der Kirchenbau (nicht nur) in der Schweiz enorm an Schub zugelegt: Tausende von Sakralbauten wurden umgebaut oder neu errichtet, und die dabei verwendeten Architekturstile lösten einander in rascher Folge ab: Historismus, Jugend-, Heimatstil, Neues Bauen, Nachkriegs-, Postmoderne – um nur einige markante Etappen bzw. Schlagwörter zu nennen.

Der anzuzeigende, von Johannes Stückelberger herausgegebene Sammelband, der die Beiträge des dritten Schweizer Kirchenbautags vom 30. August 2019 in Bern beinhaltet, verspricht im Titel eine Beschäftigung mit dem «modernen Kirchenbau in der Schweiz»; er ver-

steht «modern» jedoch nicht als jenen architekturgeschichtlichen Stilbegriff, der in der hiesigen Sakralarchitektur ab den 1930er Jahren Wirkung entfaltete, sondern beschränkt sich ohne nähere Begründung auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Vermutlich ist dies der «Datenbank Moderner Kirchenbau» geschuldet, die die rund eintausend römisch-katholischen, evangelisch-reformierten, christkatholischen und freikirchlichen Kirchen, Kapellen und Klöster, die seit 1950 in der Schweiz gebaut worden sind, nahezu vollständig verzeichnet. Die mit verschiedenen Filtermöglichkeiten ausgestattete, für Kircheninteressierte höchst nützliche, ja unabdingbare, kostenlos zugängliche Datenbank ([www.schweizerkirchenbau-tag.unibe.ch/moderner\\_kirchenbau/index\\_ger.html](http://www.schweizerkirchenbau-tag.unibe.ch/moderner_kirchenbau/index_ger.html)) ist an der damaligen Tagung offiziell lanciert worden, und mehrere Autorinnen und Autoren nehmen im Band darauf Bezug. Die Verwendung des «Moderne»-Begriffs bei gleichzeitiger Selbstbeschränkung auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts – wobei diese ja eigentlich bereits 1945 begann – ist letztlich aber weder nachvollziehbar noch stichhaltig. Schade, denn abgesehen davon findet der Rezensent (der, das sei der Redlichkeit halber deklariert, seit 2020 für einen der Sponsoren des Kirchenbautags von 2019 arbeitet) das Buch äusserst lesens- und empfehlenswert.

Der Band setzt sich aus einem kurzen einleitenden Vorwort, acht Fachbeiträgen unterschiedlicher thematischer Ausrichtung und dem Transkript eines Podiumsgesprächs zusammen. Illustriert ist das Buch mit 88 Schwarzweissphotographien und Planreproduktionen. Die meisten Beiträge verfügen über Anmerkungen mit Literaturhinweisen; eine Bibliographie, die einen Überblick über den Forschungsstand verschaffen würde, fehlt allerdings ebenso wie ein Register (Architektinnen und Architekten, Künstler/innen, Orte). Der Grossteil der behandelten Kirchen steht in der deutschsprachigen Schweiz; die Suisse romande kommt lediglich am Rande vor. Immerhin ist die Suchmaske der erwähnten Datenbank auch in französischer und in englischer Sprache verfügbar. Eine systematische Auswertung oder gar Visualisierung des in der Datenbank vorliegenden Datenmaterials findet im Band nicht statt, und die Angaben zur Zahl der errichteten Kirchen und den vertretenen Konfessionen sind etwas ungenau und widersprüchlich (z. B. S. 35 u. 49).

Anke Köth zeigt in ihrem Beitrag anhand von Beispielen hauptsächlich aus dem Kanton Aargau vier prägende Themen im Kirchenbau seit 1950 auf: Erstens die Zeltform zahlreicher Kirchen, die das Bild des «wandernden Gottesvolks» aufgreift und architektonisch umsetzt; zweitens das Verständnis der Kirche als Skulptur und Kunstwerk, wie es in den plastisch-skulpturalen Raumgestaltungen eines Walter M. Förderer oder Hanns A. Brütsch zum Ausdruck kommt; drittens die angestrebte Integration der Kirche in den Alltag, die in den 1970er und 80er Jahren namentlich mittels Kirchgemeindezentren und multifunktionaler Räume realisiert wurde; und viertens die Rückkehr zur sakralen «Atmosphäre» (Gernot Böhme) von Kirchenräumen ab den 1990er Jahren.

Die Resakralisierungstendenzen im Kirchenbau Ende des 20., Anfang des 21. Jahrhunderts kommen auch in den Beiträgen von Katrin Kusmierz über die beiden wettstreitenden Prinzipien einer Kirche «in der Welt» (idealtypisch verwirklicht im Zentralbau) versus einer Kirche «gegenüber der Welt» (Längsbau) und von Johannes Stückelberger über das ursprünglich explizit für verschiedene Nutzungen konzipierte Kirchenzentrum St. Petrus in Embrach (ZH) zur Sprache. Letzteres wurde nach seiner Einweihung 1980 innerhalb von vierzig Jahren zwei Mal umgebaut, und anhand der Umbauten lassen sich die Abkehr von der Multifunktionalität und die Hinwendung zur Sakralität gut nachvollziehen. Stückelberger führt diesen Wandel darauf zurück, dass die Erfahrung von Gemeinschaft im Vergleich zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils in den Hintergrund und die Orientierung am Göttlichen bei gleichzeitiger

Individualisierung der Frömmigkeitspraktiken in den Vordergrund getreten seien. Einen Beleg dafür, dass die Multifunktionalität von Kirchenräumen als Konzept gescheitert ist, vermag Stückelberger (ähnlich wie Kusmierz) darin jedoch nicht zu erkennen.

Wie Bernhard Furrer in seinem Beitrag ausführt, nehmen Kirchen gegenüber anderen Gebäudetypen aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insofern keine Sonderstellung ein, als «die Architektur der Nachkriegszeit in der öffentlichen Wahrnehmung ganz allgemein einen schweren Stand» hat (S. 121). Dies gilt auch für die Kirchen aus jener Zeit, die nicht selten kontrovers diskutiert wurden und weiterhin werden – was den denkmalpflegerisch fachgerechten Umgang mit ihnen nicht unbedingt erleichtert. Hinzu kommt die grosse Zahl von Kirchen, die saniert werden müssen, und die vergleichsweise geringe zeitliche Distanz zur Entstehungsphase. Furrer betont, «dass der denkmalpflegerische Umgang mit Kirchenbauten der Nachkriegszeit exakt denselben Grundsätzen und Anforderungen zu genügen hat, wie sie für bedeutend ältere Kirchen, etwa der Romanik oder der Gotik, gelten» (S. 139). Dazu gehört nicht zuletzt die unvoreingenommene, verantwortungsbe-wusste Interessenabwägung zwischen einer uneingeschränkten Erhaltung auf der einen Seite und einer adäquaten Nutzung, also liturgischen Erfordernissen, auf der anderen Seite. Allerdings kommt es immer wieder vor, dass sich Kirchgemeinden und übergeordnete Instanzen für einen Abbruch selbst von Kirchen entscheiden, die von der Denkmalpflege als wertvoll und in hohem Masse repräsentativ für ihre jeweilige Entstehungszeit eingestuft worden sind. Dem Abbruch grundsätzlich vorzuziehen ist eine Umnutzung, die freilich ebenfalls mit etlichen Herausforderungen verbunden ist.

Weitere Beiträge befassen sich mit der liturgischen Ausstattung (Johannes Stückelberger), dem sich wandelnden Liturgieverständnis (Urban Fink), der Glockenlärmproblematik (Matthias Walter) und dem Orgelbau (Michael Meyer). Das abschliessende Gespräch mit Nutze-rinnen und Nutzern verschiedener Nachkriegskirchen endet mit dem Fazit, dass diese Bauten, zumindest von den anwesenden Seelsorgepersonen, die in solchen Kirchen tätig sind, «nicht als Hypothek, sondern primär als Orte mit einem riesigen Potenzial» erlebt werden (S. 152).

Wie die im Zweijahresrhythmus stattfindenden Kirchenbautage richtet sich auch das vorliegende Buch an Personen, die beruflich mit «modernen» Kirchen zu tun haben oder sich sonst dafür interessieren: «Pfarrerinnen und Pfarrer, Bauverantwortliche und Mitarbeitende in den Pfarreien und Kirchgemeinden, Denkmalpflegerinnen und Denkmalpfleger, Baubera-terinnen und Bauberater, politische Verantwortungsträgerinnen und -träger, Forschende so-wie Interessierte» (S. 8). Aufgrund seiner konzisen, gut lesbaren Form, kombiniert mit un-aufgeregter Interdisziplinarität und Multiperspektivität, eignet sich der Sammelband sowohl für einen Einstieg ins Thema als auch für die Vertiefung einzelner Aspekte.

Bern

David Zimmer

*V. Transversale Themen:  
Materialität, Gedächtnis, Inszenierungen des Religiösen*

**David Morgan**, *The Thing about Religion: An Introduction to the Material Study of Religions*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2021, 268 S., ISBN 978-1-4696-6285-5.

«Objects, spaces and places invite, threaten, scare, comfort, and inspire people interacting with them. And for this reason, people form relationships with such things that endure over time and shape personal and social life» (22). David Morgan, Professor für Religionswissenschaften an der Duke University in North Carolina, richtet den Blick auf die materielle Seite einer Religion, also auf «Dinge», die nicht als blosse Objekte von Gläubigen zu verstehen sind, sondern eine Wirkung auf diese erzielen und so mit ihnen in eine wechselseitige Beziehung treten. In seinem neusten Werk, welches im theoretischen Teil stark auf seinen Publikationen aus den letzten drei Jahrzehnten aufbaut, zeigt Morgan einmal mehr, wie sehr der Blick auf Religionen und religiöse Praktiken in den letzten Jahrhunderten von einem Anthropozentrismus geprägt war, der Menschen als einzige Akteure porträtierte und die Macht ritueller Praktiken vernachlässigte.

Interessanterweise handelt es sich beim zunehmenden Fokus auf die Materialität von Religionen keineswegs um ein neues Phänomen. So zeichneten sich antike Naturgötter weniger durch ihre Übernatürlichkeit, sondern vielmehr durch ihre «Hypernatürlichkeit» aus – sie waren physisch sehr präsent im Leben der Gläubigen und wurden deshalb vielmehr als wichtiger Bestandteil der Natur angesehen anstatt als übernatürliche Wesen (58). Dies mag die Frage aufwerfen, ob es sich bei einer solchen Integration von Naturgottheiten in den Alltag noch um religiösen Glauben oder nicht vielmehr um magische Vorstellungen handelt. David Morgan allerdings hinterfragt eine strikte Trennung zwischen einer okkulten Magie und einer spirituellen Religion, wie sie zum Beispiel vom britischen Anthropologen Edward Tylor (1832–1917) vertreten wurde. Vielmehr, so argumentiert Morgan, handle es sich bei beiden um Formen eines «enchantments» (60) – also der Überzeugung, dass es neben einer rein rational-wissenschaftlichen Funktionsweise der Welt noch weitere Wirkmächte gäbe. Was Religionen von Magie unterscheide, sei vielmehr die vom französischen Soziologen Emile Durkheim (1858–1917) mit dem Wort «community» beschriebene soziale Verbundenheit zwischen Religionsangehörigen. Insofern ist auch die vom frühen Protestantismus propagierte dichotomische Unterscheidung zwischen korrektem Glauben und materiellen, abergläubischen Symbolen wenig hilfreich, da sich letztendlich alle Religionen auf materielle Formen abstützen – David Morgan bevorzugt dafür den Begriff «embodiment» (64), welcher die flexible und unabgeschlossene Verkörperung von Glaubensgrundätzen verdeutlichen soll. Für ihn ist Religion etwas, das stattfindet («religions happen», 76) und zwar in Form von Praktiken, Ritualen und Beziehungsgeflechten, welche nicht nur Menschen und übernatürliche Wesen, sondern auch Dinge, Umgebungen und Substanzen miteinschliessen.

Im mittleren Teil seines Werks beleuchtet Morgan deshalb sieben ausgewählte, nicht abschliessende Formen religiöser Praktiken, welche er jeweils mithilfe von anschaulichen historischen oder gegenwärtigen Beispielen verdeutlicht. Religionen manifestieren sich demnach durch «Body Work» (78), «Ingestion» (81), «Performance of Punishment» (83),

«Facing the Sacred» (85), «Imaging Ideology» (88), «Sacred Exchange» (94) sowie durch «Divination» (97) in der materiellen Welt.

Die Macht der Dinge veranschaulicht Morgan anschliessend im praktisch-angewandten Teil des Buches als erstes an der rituellen Geschichte von Zauberstäben (101ff.). Frühe Beispiele hierfür findet er nicht nur in antiken Mythen der Ägypter und Griechen, sondern etwas überraschend auch im Alten Testament: Moses erhält darin von Gott einen Stab, mit dem er dessen Wunder in der Welt vollbringen soll. Auch Jesus wird auf Abbildungen des frühen Christentums in Anlehnung an Moses zuweilen mit einem Heilungsstab dargestellt, wobei der mutmassliche Zauberstab nach und nach durch das Kreuz als wundervollbringendes Instrument abgelöst wird. Mit explizitem Verweis auf neo-paganistische Strömungen und J.K. Rowlings Harry Potter Reihe porträtiert Morgan Zauberstäbe als exemplarische Auslöser für die Entstehung der für Religionen charakteristischen Beziehungsnetze zwischen Subjekt, Objekt und Umgebung.

Um als zweites den Aspekt von Zeitlichkeit in Dingen zu verdeutlichen, zieht Morgan ein ungleich monumentaleres Exemplar heran: jenes der rund 800 Jahre alten Kathedrale von Notre Dame de Paris (129ff.). In einem historischen Abriss zeigt Morgan auf, dass die Kathedrale trotz ihrer beständigen gotischen Bauweise über die Jahrhunderte in einem ständigen Wandel begriffen war. Ihre Geschichte sei dabei so eng mit derjenigen Frankreichs verwoben gewesen, dass die Kathedrale bei ihrem Brand im Jahre 2019 nicht mehr nur als imposante römisch-katholische Glaubensstätte angesehen wurde, sondern als Symbol der französischen Nation schlechthin. Im Sinne von Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) Zivilreligion bilde sie um sich herum eine eigene community; die Beschädigung ihres Dachs durch das Feuer kann damit als gleichbedeutend mit einer Verletzung der community angesehen werden – weshalb ausser Frage steht, dass die Kathedrale in irgendeiner Form wiederhergestellt wird.

In einem weiteren Kapitel verdeutlicht Morgan den Beschreibungswandel, welchem religiöse Gegenstände im Laufe der Zeit unterliegen am Beispiel der traditionellen Gottheiten Polynesiens (156ff.), welche ihrer ursprünglichen Funktion entrissen und von Missionarsgesellschaften nach London und Boston gebracht wurden. Die hölzernen Schnitzereien wurden von den Polynesiern nach den in ihnen wohnenden Gottheiten (i.e. A'a, Ta'aroa, Oro, Tane) benannt, während die christlichen Missionare darin nichts weiter als «Idole» sahen. Mit der christlichen Bekehrung der indigenen Völker Polynesiens wurden deren traditionelle Gottheiten oftmals verbrannt oder in anderer Form rituell exekutiert, da diese radikale Vorgehensweise die Trennung zwischen ursprünglichen Gottheiten und Bevölkerung zu vereinfachen schien. Die wenigen Überbleibsel wurden als «Gefangene» oder «Trophäen» nach Europa verschleppt, wo sie als «gesammelte Kuriositäten» ausgestellt wurden, welche den europäischen Besuchern unter anderem die Überlegenheit der eigenen Religion verdeutlichen sollten. Einen weiteren Bezeichnungswandel erfuhren die Gegenstände mit dem zunehmenden Einfluss der Ethnologie auf die europäischen Museen und der damit verbundenen Kategorisierung kultureller Artefakte. Aufgrund des Seltenheitswerts solcher Kulturgüter lasse sich heute, so Morgan, gar eine «Resakralisierung der Objekte in ästhetischer Hinsicht» (179) beobachten.

Vor allem mit diesem letzten Kapitel und in den abschliessenden Gedanken erscheint David Morgans Intention in einem klareren Licht: Er möchte den Religionsbegriff breiter verstanden wissen, als dieser von der christlichen Tradition nahegelegt wird, zumal sich religiöse Praktiken einerseits schon 40'000 bis 50'000 Jahre vor dem Erscheinen der Bibel beobachten

liessen (181) und sich andererseits Religionen weit stärker auf materielle Dinge abstützten als dies vom auf Schriften, Worten und Ideen fokussierten Christentum anerkannt wird (182). Zur mentalen Erweiterung des Religionsbegriffs, welcher der Macht von Dingen und Beziehungsnetzen Rechnung trägt, hat David Morgan mit seinem neuen inspirierenden und reich illustrierten Werk bei seinen Leserinnen und Lesern sicherlich beigetragen.

Sursee/Zürich

Damian Troxler/Sven Baier

**Horst Weigelt**, *Universale Heilshoffnungen im Christentum. Apokatastasisideen in Theologie und Kirche, Literatur und Musik*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2021, 224 S., ISBN 978-3-5255-7328-0.

The author distinguishes two different perspectives of human destiny: a duality of salvation and damnation, and the apokatastasis or restitutio ad integrum, in site of the condemnation of the latter approach in which eventually all souls will be saved and God will be «all in all». The first chapter consist of an overview of the theologians who allow for salvation for pagans, such as Clement of Alexandria and Origen. The well-known judgment scene in Matthew 25: 31–46 should deserve a more thorough analysis: not only the wicked but also the just did not know that they had met the Son of man in the poor and the sick. Apparently, the decisive element is not belief but deeds!

Although the early Christian writers still felt the criticism of the gnosis: how can your God damn all people before Christ or outside the Church? The official Church theology was quick to choose the hard exclusive line. Theology in the East has preserved more of the apokatastasis than the West, the latter strongly influenced by the late Augustin with his emphasis upon damnation. The book becomes exciting when it claims a hidden presence of the apokatastasis in the West as well: in art, in narratives, such as about the virgin Mary's descent in to hell to search for lost souls, or in Dante's struggle with Virgil's fate as doomed. An even more striking example may be found in Purgatorio X,76: the emperor Trajan had helped a widow and because of that his soul was allowed to return into his body to be baptized. Eventually he had been vouchsafed the eternal bliss!

In the Reformation a similar constellation takes place: officially there is no room for salvation for non-Christians, or even non-Protestants, but some mystical and Pietist circles defend universal salvation. A different but likewise strong advocate of universal salvation was the Enlightenment. Obviously, intolerance and religious chauvinism had a hard time. By far the most surprising chapter has been preserved for the last: the universal salvation in the music. Wagner's *Kundry*, although resembling the traitor Judas, achieves some sort of repentance, not unlike Judas in the narrative of Brendan's *Navigatio*. Mahler and Orff felt also attracted to the concept of restitutio ad integrum and universal heavenly bliss.

Although Horst Weigelt rightly points to modern developments in theology, such as the Vatican declaration *Nostra Aetate*, it remains a pity that he has not adduced interreligious data. The question of salvation for the Jews or more general: salvation outside the Church is closely related to the apokatastasis. Francis Sullivan's book *Extra ecclesiam nulla salus* forms as it were a companion volume to Weigelt's book (in which the German authors are by far in the majority). Clement of Alexandria may turn out to be more than just an unsystematic thinker: his openminded appreciation of Greek culture forms a lasting element in

Catholic theology: the «spolia Egyptiorum», the gold and silver from Egypt, are possible source of idolatry (Golden Calf!), but are also suited to the service of God (the tabernacle). Ironically, the Catholic church has branded the idea of damnation of all people outside the church as heretical, as has become clear in the «affaire of Feeney s.j.». In another way the interreligious dimension could have been of help: the Jewish concept of hell lasting only twelve months is remarkably similar to the Medieval concept of purgatory. Still, the original contribution of this book lies in the opening of new vistas: in Eastern orthodoxy, in folk narratives, in Western mysticism and in art.

Tilburg

Marcel Poorthuis

**Hervé Bismuth/Fritz Taubert (éd.),** *Le serment / Der Eid. De l'âge du Prince à l'ère des nations / Vom Zeitalter der Fürsten bis zur Ära der Nationen* (Collection Travaux Interdisciplinaires et Plurilingues), Berne, Fritz Lang, 2020, 512 p. ISBN 978-2-8076-1581-6.

Ce volume regroupe 23 contributions issues de différentes rencontres et colloques internationaux qui ont eu lieu en 2016, 2017 et 2018, successivement à Dijon, Paris, Vienne et Mayence. Une partie, sur le serment nazi, a déjà été publiée dans la revue électronique *Histoire@politique* éditée par le centre d'histoire de Science-Po Paris. L'approche privilégiée par les organisateurs se veut interdisciplinaire, en réunissant des spécialistes de linguistique et de littérature, des professeurs de civilisation, et des historiens, mais limitée à une unité culturelle homogène, l'Europe, à l'exception de deux contributions portant l'une sur les colonies allemandes avant la Première Guerre mondiale et l'autre sur l'ONU. Elle s'inscrit ainsi dans la lignée du grand colloque sur le serment, édité par Raymond Verdier en deux volumes en 1992.

Les textes ont été ordonnés selon trois axes: aspects juridiques, représentations, pratiques, le deuxième étant le plus hétérogène (sur les enjeux psychomécaniques du serment, dans l'œuvre de Richard Wagner, dans des mémoires féminins, dans la littérature romantique allemande etc.) et sans lien direct avec les deux autres. Aussi même si les auteurs écartent de leur champ d'étude les serments de la sphère privée: serments commerciaux, serments familiaux, serments judiciaires, ils y incluent par exemple les serments amoureux au prétexte qu'ils sont portés «sur une scène publique», en rapport avec des questionnements sociaux et politiques plus larges. En revanche on notera l'absence d'étude sur les serments professionnels, et surtout l'absence quasi-totale de la question religieuse, pourtant évoquée dans nombre de communications (une exception avec le texte sur le serment religieux chez les scouts de France entre 1940 et 1945, mais qui traite en réalité davantage de leur engagement patriotique), alors même que le serment fût-il sécularisé est rapporté à une instance transcendante et donc à un ordre divin. Le choix aurait en tout cas mérité d'être éclairé, la sécularisation du serment étant décrite plus qu'analysée.

De la même manière il semble discutable de considérer les serments judiciaires (mais il est vrai que le sujet est sans doute déjà mieux connu) comme relevant de la sphère privée: Siegfried Weichlein cité en introduction et dans plusieurs textes les étudie au titre des serments politiques. Une définition plus juridique du serment aurait assuré plus de cohérence. D'autant que, comme le montre le titre, le serment est censé être ramené à une dimension

avant tout politique, et c'est de loin, les contributions qui se montrent les plus convaincantes: celle de François Quastana sur le serment des fonctionnaires sous la monarchie de Juillet, celles de Thomas Stockinger, Therese Garstenauer et de Julie Bavouzet consacrés à l'Autriche-Hongrie, les deux textes portant sur la période révolutionnaires dus à Benedikt Liermann et Francesco Buscemi, celui de Grazia Folliero-Metz portant sur l'Italie du Risorgimento, celui de Traian Sandu sur la Roumanie de Ceausescu, celui de Pierre-Paul Gregorio sur les deux serments prêtés par Juan Carlos. A ce sujet, les différents textes ne montrent pas vraiment ce qui est écrit dans l'introduction à savoir que «même le serment au Prince est devenu, de fait, un serment contractuel, le Prince n'étant plus que l'autorité représentant la nation» (p. 40). Comme l'avait montré Paolo Prodi dans son remarquable essai, *Il sacramento del potere*, paru en 1992, traduit en allemand mais pas en français, le serment du Prince n'a de contractuel que l'apparence, et qu'au contraire il constitue un moyen de domination politique, de surveillance des loyautés personnelles et caractère asymétrique.

Besançon

Vincent Petit

**Franziska Metzger/Stefan Tertünte (Hg.),** *Sacred Heart Devotion. Memory, Body, Image, Text – Continuities and Discontinuities*, Köln, Böhlau, 2021, 330 S. ISBN 978-3-4125-2125-7.

Die Herz-Jesu-Verehrung hat als Untersuchungsgegenstand bisher wenig Niederschlag in transdisziplinären Studien gefunden. Der vorliegende Band, herausgegeben von der Historikerin Franziska Metzger und dem Theologen Stefan Tertünte SCJ, untersucht diese Form der Frömmigkeit nun disziplinenübergreifend als Verbindung von Gedächtnisforschung und Kulturgeschichte von Religion, Theologie und Kunstgeschichte. Sie möchte zudem im Sinn einer longue durée auch mehrere Zeitepochen vom Mittelalter bis in die Zeitgeschichte abdecken. Im Zentrum der Analyse stehen Erinnerungsräume von Bildern, Erzählungen und rituellen Praktiken. Die grundlegende These des Bandes lautet, dass durch ebendiese Bilder, Erzählungen und Riten die Erinnerung an das Heiligste Herz Jesu erst geschaffen wurden und die Herz-Jesu-Verehrung als Erinnerungsraum modelliert wurde. Die Publikation ist Ergebnis einer von den Herausgebern am 8. und 9. November 2020 im Centro Studi Dehoniani in Rom veranstalteten Tagung.

Konzeptuelle und theoretische Überlegungen vor allem im ersten Teil des Bandes wählen den transdisziplinären Zugang zur Materie. Franziska Metzger definiert in ihrem Beitrag drei Modi religiöser Erinnerungen, die in einem verschränkten Verhältnis stehen: Sprachliche und visuelle Codes als Erinnerungsräume, rituelle und ritualisierte Praktiken als Erinnerung und das narrative Gedächtnis, das durch Erzählungen konstruiert wird. Durch Wiederholung und Serialität erfahren die durch die Modi entstandenen Erinnerungen an das Herz Jesu Konstanz in ihren verschiedenen Ausdrucksformen. Mit diesem Ansatz kann Metzger die Herz-Jesu-Erinnerung analytisch fassen. Auch die Beiträge von Marcello Neri und Nicolas Steeves SJ erschliessen den Zusammenhang von Gedächtnis und Andacht im Katholizismus und in der Herz-Jesu-Verehrung im Speziellen, ersterer auf philosophischem, letzterer auf theologischem Weg. Nicolas Steeves SJ zeigt beispielsweise, dass das

Herz Jesu nicht nur eine Funktion in der Andacht, sondern auch in der katholischen Theologie hat. Er ist überzeugt, dass es für den Glauben Vorstellungskraft und Gedächtnis braucht, um von Bildern der göttlichen Offenbarung berührt zu werden. Das Bild vom Herzen Jesu könne diese Funktion übernehmen. Elke Pahud de Mortanges geht in ihrem Beitrag der Bedeutung des Körpers als Erinnerungsraum nach. Sie zeigt, dass die in der Volksfrömmigkeit gelebte intensive körperliche Religiosität hinsichtlich der Herz-Jesu-Verehrung keineswegs mit dem normativen Code der Katholischen Kirche zur Ikonografie des Heiligen Herzens im 19. Jahrhundert übereinstimmte, die beispielsweise Darstellungen des Herzens ohne Jesusfigur ablehnte.

In einem zweiten und im mit Abstand ausführlichsten und inhaltlich breitesten Teil stehen die Transformationen im Vordergrund, welche die Herz-Jesu-Verehrung epochen- und kulturübergreifend erlebte. Die insgesamt acht Beiträge behandeln historische Fragestellungen zur Herz-Jesu-Verehrung in der Frühen Neuzeit einerseits und im 20. Jahrhundert andererseits. Daniel Sidler etwa untersucht das Thema für die katholische Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert und kann zeigen, wie Laienpriester den Herz-Jesu-Kult auch als Entgegnung zur Aufklärung lokal verankerten. Eine aussereuropäische Perspektive bringt der in Indonesien tätige Franziskus Purwanto SCJ ein, der die Hybridität der javanischen Herz-Jesu-Verehrung beschreibt. Der letzte Beitrag dieses Teils stammt von den beiden an der Pädagogischen Hochschule Luzern tätigen Historikern Sven Baier und Damian Troxler, die eines der Lernziele aus dem Lehrplan 21 in den Fokus nehmen. Variantenreich und angelehnt an die Populärkultur der Gegenwart zeigen sie auf, wie das Herz-Jesu-Motiv und der Herz-Jesu-Kult auf der Sekundarstufe I nutzbar gemacht werden können: Schülerrinnen und Schüler sollen fähig sein, religiöse Motive in ihrem Alltag zu erkennen.

Einen Aktualitätsbezug stellen auch die beiden letzten theologischen Beiträge im dritten Teil her. Während John van den Hengel SCJ über eine Aktualisierung der Erinnerung nachdenkt, um die Herz-Jesu-Verehrung als Spiritualität zu erhalten, konzentriert sich José Tolentino de Mendonça auf die sinnliche und emotionale Dimension des Herzens und ihre Relevanz für die Produktion von Gedächtnis.

Das Buch «*Sacred Heart Devotion*» zeigt als Ergebnis einer fruchtbaren Tagung, welches Potenzial in der Dekonstruktion eines Motivs wie dem vom Herzen Jesu analytisch innewohnt. Die Herz-Jesu-Verehrung und -Erinnerungspraxis wird hier als Longue-dureé-Phänomen primär seit dem 16. Jahrhundert betrachtet, mediävistische Sichtweisen finden nur punktuell Beachtung, so bei David Morgan mit dem Beitrag «*The Image of Love*», der einen «*longitudinal focus*» wählt. Interessant für weiterführende Forschungen wäre es, auch einen mediävistischen «*in depth focus*» zu verfolgen und die Verankerung der Herz-Jesu-Verehrung im Kontext der Volksfrömmigkeit zu betrachten. Eine geschlechtergeschichtliche Fragestellung zur Herz-Jesu-Verehrung böte sich ebenfalls für einen Band dieser Art an. Untersucht wurden in diesem Band vor allem Verehrungs- und Erinnerungspraxen in mehrheitlich katholischen Gegenden. Ende des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden aber gerade im deutschsprachigen Raum viele Diaspora-Pfarreien dem Herzen Jesu gewidmet, so beispielsweise auch in Zürich. Eine vertiefte Untersuchung des Bildmaterials zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht noch aus. Auch mit einem Fokus auf die schweizerische Geschichtsschreibung gälte es zu fragen: Gab es Unterschiede in der Nutzung von Herz-Jesu-Bildsymbolen in angestammten katholischen Gebieten und der Diaspora und führte das zu unterschiedlichen Erinnerungspraxen? Insgesamt aber beantwortet der Band bedeutend mehr Fragen, als dass er offenlässt.

Die hier gezeigten Konzepte für die Untersuchung von Erinnerungen können auch für andere religiöse Motive dienen. Gerade dank grosser Heterogenität der Herangehensweisen und Themen lassen sich bei dessen Lektüre zahlreiche neue Erkenntnisse gewinnen.

Baden/Winterthur

Annina Sandmeier-Walt/Ruth Wiederkehr

**Elliot R. Wolfson, *Heidegger and Kabbalah, Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*, Bloomington/Indiana, Indiana University Press, 2019, 468 p., ISBN 978-0-2530-4257-6.**

Elliot Wolfson a depuis longue date tracé le sillon d'une véritable œuvre philosophie. Encore peu connu en Europe si ce n'est dans le cadre restreint des études juives, son œuvre trouve dans ce livre qui compare la pensée de Heidegger à celle de la Kabbalah, un aboutissement de ses travaux antérieurs. La thèse principale – qui reste d'ailleurs la ritournelle de Wolfson le long toute son œuvre – défendue par cet ouvrage est la suivante: le paradoxe ultime de toute pensée sur l'Etre est que le voilement de l'Etre est identique au dévoilement de l'Etre même.

La méthode que Wolfson utilise alors pour penser dans l'isthme entre Heidegger et les penseurs qui animent la pensée métaphysique au sein de la tradition de la Kabbalah est foncièrement phénoménologique. C'est-à-dire qu'elle se pose comme but celui de comprendre comme l'Etre advient à la pensée de l'Etre. Quels sont les mouvements de la pensée qui appréhendent l'Etre? Néanmoins, la pratique de la phénoménologie par Wolfson inclut l'interrogation héritée des lectures américaines de Derrida: c'est-à-dire au sein de mon appréhension de l'Etre, quelle est la figure de l'autre qui déroute et hante le monologue de ma pensée? Enfin, Wolfson porte souvent aussi une attention particulière aux contextes historiques dans lesquelles les pensées qu'il scrute de près ont été émises.

Le parcours que Wolfson demande donc à son lecteur d'effectuer est le suivant. C'est d'abord celui de se laisser transformer par la pensée de Heidegger qui en dé-fondant ce que nous prenions jusque là comme fondement nous expose à l'Etre (Seyn) qui déploie une demeure où être-là (Dasein) en un lieu et temps circonscrit, c'est-à-dire en un lieu où une signification de l'Etre (Sein) assure pendant une époque donné la stabilité des étants (c'est-à-dire leurs significations particulières) qui habitent cette même époque. C'est cette transformation préalable de nos références de pensées qui nous permet ensuite d'entrer dans les méditations de la Kabbalah sur l'Etre et son voilement, le rapport entre l'Infini et le langage, le rapport entre l'Infini, le temps et l'espace. Wolfson conclu son livre avec une discussion des présupposés politiques de Heidegger et de la tradition kabbalistique sur l'excellence de l'Allemand ou l'Hébreux dans l'appréhension de l'Etre. N'étant ni animé par la tradition juive ni me situant académiquement dans les Jewish Studies je me permets de renvoyer ici à la présentation et discussion de ce chapitre par Eliod Lapidot, *Ethnocentrism in Esoteric Circles: On Political Gnoseology*, publié dans *Continental Philosophy*, le 18 Avril 2021.

L'apport que le livre de Wolfson apporte à ceux qui entreprennent de comprendre la pensée de l'Etre (Wujud) par le soufisme est le suivant. Premièrement, les considérations de Heidegger qui distinguent l'Etre (Seyn) de l'Etre (Sein) sont appropriés pour mieux saisir la différence entre la pensée du soufisme qui considère l'unicité divine dans son infinité et l'unicité divine en tant que projection de l'humain sur l'Etre qui régente l'ordre des choses qui constitue son monde. Dans les deux cas, la différence au sein de l'identité

entre Seyn et Sein ou entre l'ipséité divine (le Soi, Ar. Huwa) et le nom de Dieu Allah est une pensée qui ne se laisse comprendre et traduire à autrui que si l'on tient à l'esprit qu'il s'agit d'une herméneutique qui met en mouvement à la fois les perceptions de l'Etre que la pensée de l'Etre. Il s'agit donc pour le lecteur qui entre dans le texte de ces auteurs de comprendre le contexte culturel et historique de ces pensées à la lumière du jeu herméneutique entre perceptions et pensées. En ce sens, l'usage que fait Wolfson de Heidegger peut entrer en résonance avec celui que Anthony Shaker accomplit dans son ouvrage phare *Thinking in the Language of Reality* (2012) où le rapport entre Etre et Langage chez Heidegger est rapproché de celui que fait Sadr Din Qunawi (1209–1274), l'héritier direct de celui qui mis en mouvement la pensée de l'Etre dans le soufisme, Ibn 'Arabi (1165–1240). Si Wolfson se concentre plus sur la présence de l'Etre qui est à la fois son absence et sa présence à soi; Shaker, lui, montre comment le langage coranique tel qu'il est vécu par l'école d'Ibn 'Arabi déploie les significations de l'Etre à travers la triade: L'indiqué (l'Etre dans son absoluité) – indication (la parole coranique) – ce qui indique (celui qui récite le Coran tout en déroulant ses sens cachés). Ainsi l'école d'Ibn 'Arabi, surtout dans sa déclinaison contemporaine en Afrique de l'Ouest, ajoute aux termes Soi et Allah, un troisième terme à l'Etre, celui de Samad (plénitude). Le Soi désigne le mouvement qui à la fois déploie et ramène à soi la manifestation des étants en un lieu et temps circonscrit à son foyer. Ces étants indiquent le Soi. Le nom Allah est ce qui régente et stabilise l'ordre des étants dans ce lieu et temps circonscrits. Par ailleurs, le nom Allah permet à chaque étant d'avoir sa fonction grammaticale précise dans la signification qui signifie un monde. Enfin le nom Samad est ce qui constitue le sens accompli de ce monde constitué par l'imaginaire du soufi.

Enfin, qu'il me soit permis d'émettre une légère critique à cet ouvrage de Wolfson. L'éclectisme philosophique de Wolfson qui intègre dans sa réflexion des auteurs aussi divers que Badiou, Schelling, le bouddhisme Yogacara (et d'autres...) assombrit la précision de son propos à plusieurs reprises. Cela conduit parfois l'ouvrage à ressembler plus à un livre du champ de l'ésotérisme occidental (dont le but est d'exposer un savoir total sur la totalité de l'Etre) que celui de la world philosophy ou intercultural philosophy (dont le but est de comprendre comment dans des contextes culturels différents et circonscrits, la pensée appréhende son propre fondement). L'exemple le plus patent est celui de la page 255: «Adopting the mathematical lexicon of Badiou, we could describe Ein Sof as the void that is the <subtractive suture to being>». Le problème d'une telle assertion, c'est qu'elle rapproche deux pensées fondamentalement distinctes. Lors d'un séminaire à Bern, j'ai posé la question à Badiou de savoir si les idées de Zimzum et celle de Ein Sof pouvaient être rapprochées de sa conception du vide. Je n'ai reçu de sa part qu'un regard ahuri suivi d'une explication dans laquelle il insistait sur le fait que sa pensée se démarque considérablement de celui du groupe de la Gauche Prolétarienne de '68 (Benny Levy, Guy Lardreau et Christian Jambet) qui après la déception de la révolution, s'est converti à un platonisme radical retrouvé dans les traditions des trois monothéismes. Le refus du religieux (c'est-à-ce qui appelle l'humain à chercher à établir une pluralité de rapports avec ce qui fonde son être-là selon la phrase de Heidegger: «Der Ruf kommt aus mir und doch über mich») par Badiou doit être pris en compte lorsque l'on aborde de manière respectueuse la pensée de ce dernier. Des rapprochements hâtifs ne profitent ni à l'étude des mystiques spéculatives des traditions monothéistes ni à l'étude de Heidegger.

Harlem/NY

Philipp Valentini

**Diletta Guidi**, *L'islam des musées. La mise en scène de l'islam dans les politiques culturelles françaises*, Zürich, Éditions Seismo, 2022, 372 p., ISBN 978-2-8835-1102-6.

*L'islam des musées. La mise en scène de l'islam dans les politiques culturelles françaises* est un livre signé Diletta Guidi, issu de sa recherche doctorale en lettres et science politique. Très accessible, cette monographie analyse la mise en scène de l'islam à travers les expositions de deux musées parisiens: d'une part, le Louvre – et plus spécifiquement son département des arts islamiques inauguré en 2012 – et, d'autre part, l'Institut du monde arabe (IMA) inauguré en 1987. L'analyse opère par un croisement de différentes données: des observations *in situ* et des photographies prises au cours de visite des expositions mais aussi des entretiens avec des responsables et des membres du personnel des deux musées.

En examinant le traitement de l'islam par les musées, D. Guidi s'intéresse au statut de l'État-nation français, à ses politiques à l'égard de l'altérité islamique et son autodéfinition. La mise en scène muséale de l'islam, autrement dit la définition que les musées donnent à cette religion, résulte en effet d'une mutation dans la construction de la nation, un changement de la fonction étatique et du rapport de la France à l'altérité. C'est dire que l'analyse proposée fait se croiser une étude des pratiques muséographiques concrètes avec une réflexion approfondie en science politique, mettant en évidence les relations entre la muséographie privilégiée par chacune des institutions et des enjeux politiques en tant que les musées peuvent, dans une certaine mesure, être appréhendés comme des instruments de l'État.

L'ouvrage, dont l'introduction constate un engouement international pour «l'art islamique», examine en premier lieu cette catégorie discursive née au XIX<sup>e</sup> siècle. En constatant que la définition de l'art islamique reste floue, D. Guidi propose de regarder de plus près ce que les musées y mettent. Elle reconstitue alors l'histoire de cette catégorie en termes d'art, de collection d'objets et de discipline scientifique. Il apparaît que cet art et les institutions qui le constituent sont indissociables d'enjeux politiques empreints du rapport à l'altérité. C'est l'Occident qui, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, trie progressivement, à travers ses pratiques muséographiques et collections, ce qui est digne d'être montré de l'autre. Et, par le même processus, l'Occident construit en retour sa propre identité. Enfin, l'ouvrage se concentre sur deux modèles de la mise en scène de l'islam relatifs à chacune des institutions approchées. Il s'agit, d'une part, du modèle «universaliste-assimilationniste», propre au Louvre, et, d'autre part, du modèle dit «interculturel inclusif», caractéristique de l'IMA.

D. Guidi propose au lecteur une visite-type des expositions de chacune des institutions; visite illustrée par des photographies ainsi que des plans permettant de visualiser le parcours comme la structuration des expositions. C'est en prenant en compte aussi bien la conception que l'histoire des deux collections, l'architecture et l'aménagement intérieur du département des arts islamiques et de l'IMA que l'examen de la place de la religion musulmane dans les expositions est effectué.

On peut dire qu'au Louvre, l'islam (avec une minuscule) fait place à l'Islam (majuscule). C'est davantage la culture et civilisation islamiques qui sont exposées selon des référents esthétiques et non le registre cultuel de l'islam. L'autrice relève encore une atmosphère orientalisante avant de remarquer que, suivant la politique du Louvre, l'islam est présenté au passé: aucun objet contemporain n'est exposé. Pour proposer une image alternative de l'islam à celle issue des débats et polémiques, le Louvre présente dès lors un islam au passé révolu n'ayant guère à voir avec l'islam contemporain. Il en résulte une lecture occidento-centrée: c'est l'Occident qui fait le choix des objets intégrés à l'exposition, faisant par-

là entrer l’islam dans la culture mondiale en privilégiant l’esthétique au détriment des informations quant aux usages des artefacts présentés ou aux procédés de leur acquisition.

À l’inverse, à l’IMA, le culte musulman trouve sa place et la religion constitue le fil directeur dans la construction de l’exposition. Par ailleurs, l’islam se trouve inscrit dans la continuité avec le judaïsme et le christianisme. Quand bien même, le visiteur se trouve ici face à un islam idéalisé: si des pièces contemporaines sont présentées à l’Institut du monde arabe, les formes de l’islam contemporain correspondent surtout aux pratiques rattachées à la sphère privée et l’image du musulman est épurée de toutes les problématiques et controverses liées à cette religion.

D. Guidi s’efforce de réinscrire les politiques muséales dans les logiques macrosociologiques. À ce propos, l’IMA et même le Louvre, ce dernier représentant quelque peu l’image du musée «vieille France», sont des institutions marquées par de profonds changements concernant les politiques culturelles de l’État entraînant des répercussions sur le fonctionnement même des musées. Ils n’ont guère le choix que d’entrer dans la logique du «show», ils se trouvent mis en concurrence et doivent dégager des bénéfices. S’appuyant sur les théories du sociologue François Gauthier, l’autrice raccroche les politiques culturelles au phénomène de mutation de la fonction étatique, insistant sur le passage du «gouvernement» à la «gouvernance», donc d’un État-organisateur à un État dont la fonction est de réguler les actions entre différentes parties prenantes. Dans les années 1970, tandis que l’État a perdu le monopole de la gouvernementalité, il est devenu possible de concurrencer son autorité. Ce phénomène a touché la compréhension et l’application de la laïcité: un nouveau régime d’articulation de la relation entre l’État et les cultes a été instauré, établissant un passage de la laïcité de la séparation à celle de la reconnaissance.

Ayant distingué les deux modèles muséographiques – pour rappel, le modèle «universaliste-assimilationniste» pour le Louvre et le modèle «interculturel inclusif» pour l’IMA – l’autrice ne cède pas à une opposition duale, trop simpliste. Elle relève des dynamiques de changement au sein des deux institutions et de leur modèle respectif de traitement de l’islam. À ce titre, la création du département des arts islamiques du Louvre et son fonctionnement originel découlent tendanciellement d’une impulsion du haut vers le bas, c’est-à-dire que l’État semble l’instigateur du projet. Il est relevé que la laïcité muséale au département des arts islamiques a motivé une lecture culturelle, non religieuse voire antireligieuse des objets exposés. En mettant entre parenthèses la dimension religieuse, cette laïcité muséale «[...] est en accord avec l’esprit républicain, en quête d’un islam modéré auquel reconnaître une place au sein de la communauté nationale» (p. 320). Aussi, le modèle «universaliste-assimilationniste» vise-t-il à effacer les différences pour mettre en évidence les points communs, notamment au regard esthétique des Beaux-Arts. Toutefois, suite à un changement à la tête du département, une volonté de mieux intégrer les dimensions religieuses et contemporaines de l’islam au Louvre est née.

Au contraire, l’IMA a été créé selon le modèle de la gouvernance, c’est-à-dire avec une pluralité de parties prenantes que l’État régule, même s’il est remarqué que ce modèle n’a été véritablement opérationnel qu’à partir de la présidence de Jack Lang, personnalité politique ayant favorisé les New Public Management (les nouvelles politiques publiques) dans le secteur culturel français. Dans cette perspective, l’Institut du monde arabe présente un islam inscrit dans et compatible avec les dynamiques du marché global. Jouant davantage avec les limites de la laïcité à la française, ce musée «[...] réduit l’Arabe au musulman, et le musulman à sa religiosité, dont il propose finalement une version acceptable et cool»

(p. 323). Ce type de mise en scène de l'islam rejoint par conséquent un souci propre à la laïcité de reconnaissance.

En conclusion, D. Guidi donne à son lecteur un aperçu, que l'on regrettera peut-être trop bref, de son musée imaginaire de l'islam. Celui-ci reprendrait les points positifs des deux expositions analysées et donnerait plus de visibilité à la période contemporaine. En outre, il reviendrait sur l'actualité de l'art islamique tout en ne faisant pas les débats qui touchent l'islam aujourd'hui. La religion musulmane serait alors bien présente dans l'exposition mais questionnée. Son musée aurait dès lors pour mission «de donner à voir l'autre, en rendant compte en même temps du regard qui l'expose et de la complexité de l'un comme de l'autre» (p. 344).

*L'Islam des musées* ne se contente pas de mots mais inclut également des photographies. Il n'est cependant pas proposé de réflexion approfondie sur la relation entre les images et le texte descriptif. Il faut ajouter que les photographies reproduites sont de taille réduite rendant difficile pour le lecteur de les détailler avec minutie. En fait, l'intérêt majeur de l'ouvrage porte sur l'apport d'une analyse micro à un sujet davantage macrosociologique, spécifiquement l'apport d'une analyse d'expositions à une réflexion sur la fonction de l'État, le passage du modèle du «gouvernement» à celui de la «gouvernance» et le rapport à l'altérité. Enfin, l'ouvrage de D. Guidi a cela d'original qu'il étudie la mise en forme de l'islam dans un domaine jusqu'à présent peu étudié, à savoir l'espace muséal.

Fribourg

Guillaume Chatagny

**Josef Kreiml/Maria Baumann/Achim Dittrich (Hg.),** «*Die Schönste von allen». Hausmadonnen und Mariendarstellungen in den Strassen von Regensburg* (Regensburger Mariani-sche Beiträge 3), Regensburg, Friedrich Pustet, 2022, 312 S., ISBN 978-3-7917-3324-1.

Ein schönes, reich bebildertes Buch wird uns hier dargeboten, dass seinerseits die (körperliche) Schönheit im Titel trägt. Es gibt einen gewichtigen Strang katholischer Tradition und Spiritualität, welcher die «Schönheit» auf die Gottesmutter überträgt und superlativisch verwendet. Gerade die barock-katholische Tradition (S. 31f, 57f, 73f, 126f), aber auch das «marianische Jahrhundert» von 1830–1950 (S. 33f, 74f) legen, gotische Vorbilder rezipierend, in ihrer Sinnlichkeit wert auf eine ganz bestimmte Form von «Demonstrativität»: Gesten des Zeigens sind dabei zentral. Das kommt in vorliegendem Band deutlich zum Vorschein – das Zeigen wird gleichsam repetiert. Dabei verschränken sich, für die Stadt Regensburg abgegrenzt, im Band kunsthistorische, kulturelle, touristische mit theologischen und marianischen Ausführungen, Erklärungen und Überlegungen. Dem aus dem Sortiment von Friedrich Pustet stammenden Buch lässt dies zu einem zugleich interdisziplinären wie einem regional- und stadhistorischen Œuvre in handlicher Softcover-Ausführung werden. Zuallerst ist das Buch eine Einladung, diese bayrische Stadt an der Donau zu besuchen – nicht zuletzt die «Pustet-Villen» zu Beginn der Kumpfmühler Strasse wegen, wo sich Hausmadonnen befinden (S. 148–151).

Zusammen mit der ausfaltbaren Karte der Regensburger Innenstadt zu Beginn und am Schluss des Bandes, d.h. im Umschlag integriert, stellen die kurz kommentierten Hausmadonnen mitsamt trefflichen Abbildungen, beginnend mit S. 83, den eindrücklichen Hauptteil des Buches dar. Die Objekte sind durchnummieriert und können auf der Karte leicht

gefunden werden. Würde sich eine Smartphon-Applikation hier nicht geradezu anbieten? Es sind 72 Bildwerke, die sorgfältig vorgestellt werden, nachdem von der Herausgeberin, den Herausgebern und Adolfine Treiber (S. 61ff) hinführende Passagen in diesem 3. Band der Reihe Regensburger Marianische Studien geboten wurden. Den Abbildungen folgen ein wichtiges Glossar (z.B. zu «Maphorion» als Marienschleier und Grundlage des «Schutzmantels» oder Maria «Hodegetria» als die Wegweiserin des Heils) sowie ein Autorenverzeichnis. Stichwort- und Personenregister gibt es nicht.

Neben den «*Patrona Bavariae*»-Darstellungen (schon am Titelblatt) stechen beim ersten Durchblättern v.a. Bildwerk 23 (thronende «byzantinische» Madonna von 1982), Bildwerk 27 (eine Holzschnitzfigur aus 1981 – mit eher «trauriger, herber» Schönheit?!), Bildwerk 45 («Hohes Kreuz», doppelseitiges 500-jähriges Hochkreuz aus Stein mit einer Mondschelmadonna auf einer Seite des Kreuzes, dem *Cruzifixus* gegenüber), Bildwerk 52 (moderne, reduktionistische Marien-Silhouette aus 2018, vergoldet und zugleich das jüngste Bildwerk im Band) sowie Bildwerk 70 (neobarockes Giebel-Stuckrelief der Gottesmutter von Anfang des 20. Jahrhunderts) hervor. Damit sei die bunte Palette der Darstellungen respektive Objekte nur angedeutet und zugleich Lust auf mehr gemacht!

Kreativ und aussagekräftig ist ein danach getätigter «*Seitenblick*» auf «verschwundene Madonnen» im öffentlichen Raum (S. 255f). Damit kommt die Geschichtlichkeit sowie «Vergänglichkeit» der Bildwerke nochmals stärker ins Bewusstsein. Dass der Bischof von Regensburg, Rudolf Voderholzer, das Buch tatkräftig unterstützt hat (vgl. abgedruckt sind Geleitwort und Predigt), könnte als Auftrag gesehen werden, es an anderen Orten, auch hier in der Schweiz, gleichzutun und sich auf die Suche nach kleinen theologisch-relevanten und aussagekräftigen Orten zu machen. Symbole im öffentlichen Raum sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung, seien sie nun in erster Linie religiös oder politisch bzw. wirtschaftlich orientiert. In einer pluralen, vielfältigen Gesellschaft kommen dabei viele Stempelkissen zum Einsatz. Es wäre für viele ein Verlust, wenn die «*Die Schönste von allen*» sowie ihr Kind hier fehlen würden. In der Fribourger Unterstadt ist jüngst eine Marienstatue nebst dem Anna-Brunnen «verschwunden» bzw. (zwischenzeitlich) ersetzt worden.

Fribourg

David Neuhold

**Timo Skrandies/Bettina Paust (Hg.), *Joseph Beuys, Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*.** Unter Mitarbeit von Jasmina Nöllen, Zsuzsanna Aszodi, Alina Samsonija, im Rahmen von «*beuys 2021*», Heidelberg, J.B. Metzler Verlag, 2021, 509 S., ISBN 978-3-476-05791-4 (als eBook -01)

Der «*Kunst-Prophet vom Rhein*» (NZZ 25.2.21) Joseph Beuys war ein wichtiger und provokanter deutscher Künstler der Nachkriegszeit. Er zählt heute weltweit zu den bedeutendsten Künstlern des 20. Jahrhunderts. Er polarisierte und provozierte, er lebte den erweiterten Kunstbegriff und beschleunigte damit seinerzeit den Wandlungsprozess des zeitgenössischen Kunstgeschehens. Tatsächlich könnte man meinen, über diesen Künstler sei schon alles gesagt. Doch sind im Jubiläumsjahr 2021, in dem Beuys' Geburtstag sich zum 100sten Mal jährte, neben vielen Ausstellungen und anderen Ehrbekundungen auch verschiedene Bücher erschienen – darunter das *Joseph Beuys Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*. Auf über 500 Seiten wird viel Wissenswertes über sein Leben, sein Werk und seine

Wirkung zusammengetragen, ohne aber einen «Anspruch auf Vollständigkeit» (S. X) zu haben. Vielmehr ist das Handbuch ein «Experiment» (S. VII), das als Wissens- und Orientierungsgrundlage dienen kann aber auch dazu anregen soll weiterzudenken.

Die Herausgeber Timo Skrandies, Universitätsprofessor für Kunstgeschichte in Düsseldorf, und Bettina Paust, Leiterin des Kulturbüros Wuppertal, verfolgten bei der Erstellung die Absicht, die «jüngere Entwicklung in der Beuys-Forschung mit dem Schwerpunkt auf den deutschsprachigen Raum erstmalig komprimiert und umfassend abzubilden.» (S.VII) Der J.B. Metzler Verlag öffnete dafür sogar ihre «Personen-Handbuchreihe Literatur» für den Bereich der bildenden Kunst. *Joseph Beuys Handbuch, Leben – Werk – Wirkung* soll «Beuys-Kenner:innen aber auch interessierten Laien» (S. VIII) die Möglichkeit geben, «sich umfassend über den Universalisten Joseph Beuys zu informieren, sich tiefer in sein Werk einzuarbeiten oder neue Forschungsgebiete zu entdecken. Das Handbuch will dabei kein bestimmtes Beuys-Bild nahelegen oder neu schaffen, sondern einen Künstler aus verschiedenen Blickwinkeln transdisziplinär beleuchten [...]» (S. VIII).

Damit das umgesetzt werden konnte, wurden 53 Autor:innen eingeladen, in 83 Artikeln, gegliedert in sechs Kapiteln, sich dieser Mammutsaufgabe zu stellen. Jeder Artikel nimmt auf je bis zu zehn Seiten einen besonderen Aspekt Beuys' Leben, Werk und/oder Wirkung in den Blick und führt abschliessend chronologisch aufgelistet passende Werke, Literatur sowie zum Teil auch Bild- und Tonquellen auf. Als Einstieg in den «komplexen Beuys-Kosmos» (S. X) bietet das erste Kapitel «Einheit von Leben und Werk» mit knapp 50 Seiten einen Überblick über die wichtigsten biografischen Daten – stets unterteilt entlang einzelner Lebensphasen, die essenziell für das Werk von Beuys sind. Im Anschluss werden auf über 70 Seiten wichtige «Werkformen und -zusammenhänge» thematisiert. Besonders deutlich wird hier Beuys gattungs- und spartenübergreifendes Arbeiten, wovon das umfangreiche zeichnerische Œuvre, die verschiedensten Aktionen und Performances, seine plastisch-sculpturalen Arbeiten, Multiples, Installationen und Räume aber auch seine Musik und insbesondere sein Konzept eines erweiterten Kunstbegriffs und einer Sozialen Plastik Zeugnis ablegen. Auf weiteren 80 Seiten wird die weltweite «Werketablierung» behandelt. Insbesondere das Thema stellt in der kunsthistorischen Forschung – so auch in der Beuys-Forschung – ein wesentliches Desiderat dar. Ein Kunstwerk etabliert sich nur nach und nach, wird verdichtet, institutionalisiert, vermittelt und damit für eine breitere Öffentlichkeit wahrnehmbar gemacht. Erst im folgenden Kapitel werden auf über 120 Seiten die «Kontexte» Beuys' Œuvre im Bezug zu künstlerischen Persönlichkeiten wie Johann Wolfgang von Goethe, Heinrich Böll oder Nam June Paik und auch im Bezug zu Beuys Werk beeinflussenden Strömungen, Institutionen und Weltanschauungen deutlich gemacht. All die verwirrenden «Begriffe» (erweiterter Kunstbegriff, Antikunst, Energie, Transformation, Partitur, Gesamtkunstwerk, Kapital, Kreativität, Prozesse, Soziale Plastik, Denken als plastische Praxis u.a.) werden im Anschluss auf knapp 100 Seiten ausgiebig erläutert. Beendet wird das Handbuch mit einem Kapitel zur «Rezeption», das ihren Fokus auf zwei prominente Diskurse: Tier-Mensch- und Natur-Mensch-Beziehungen aber auf Beuys Rezeption in Kunst und Wissenschaft legt. Der «Anhang» stellt ein umfangreiches, aber nicht vollständiges Register von Autor:innen, Werken und Personen auf.

Insgesamt gelingt es Timo Skrandies und Bettina Paust gemeinsam mit zahlreichen Autor:innen ein Handbuch mit viel Material zusammenzustellen, das so zu einer systematischen Darstellung von Beuys Denken und Handeln wird, aber nicht von Beginn an gelesen werden muss. Vielmehr lädt es zum Nachschlagen oder gar zum Schmöckern ein. Da aber

leider gänzlich auf Abbildungen verzichtet und nur wenige Zitate des Künstlers aufgegriffen wurden und es ausserdem in einem eher wissenschaftlichen Sprachstil geschrieben wurde, verliert die Darstellung ihre Anschaulichkeit und Authentizität und erschwert vor allem – selbst interessierten – Laien den Zugang zum Handbuch. *Joseph Beuys Handbuch, Leben – Werk – Wirkung* stellt aber durchaus – vor allem für junge Wissenschaftler:innen und andere, eher fachwissenschaftlich orientierte Leser:innen – eine gute Ergänzung zu bestehenden Standardwerken dar, beleuchtet Beuys Werk interdisziplinär und gibt interessante Impulse für eine weitere Auseinandersetzung mit Leben, Werk und Wirkung eines bedeutenden Künstlers unserer Zeit.

Luzern

Christine Szkiet

**Peter Hersche, *Max Weber, die Ökologie und der Katholizismus*, Basel, Schwabe, 2020, 203 S., Abb., ISBN 978-3-7965-4274-9.**

Die Weberforschung wird seit jeher dominiert von Interpreten, die bekunden, dass der Universalgelehrte ein Grossteil von dem, was sich in Europa um 1900 auf dem Gebiet von Wirtschaft, Politik oder Kunst abspielt, entschieden bejaht habe. Für tonangebende Weberianer wie etwa Reinhart Bendix, Wolfgang Mommsen oder Wolfgang Schluchter ist ausgemacht, dass Max Weber weder mit Marxens Kritik an kapitalistischen Wirtschaftsformen noch mit Nietzsches Schelte gegenüber demokratischen Herrschaftstypen etwas anfangen konnte – im Gegenteil: Weber sei «jenseits» von deren Kulturkritik gestanden; im Gegensatz zu jenen sei er «ein leidenschaftlicher Vorkämpfer» eines «dynamischen Kapitalismus» ebenso wie einer «plebisitären Demokratie» gewesen.

Neben dieser sehr verbreiteten, in der einschlägigen Literatur oft als «orthodox» bezeichneten Lesart des Weber'schen Werkes gibt es eine weniger verbreitete, häufig als «heterodox» betitelte Lesart, nach welcher Max Weber immer in einer moderneskeptischen, zuweilen gar in einer modernekritischen Tradition stand. Die Interpretationen von Karl Löwith, Albert Salomon oder von Wilhelm Hennis stehen exemplarisch für diese Lesart. So gelesen war Weber weniger ein leidenschaftlicher Befürworter moderner Entwicklung als eher ein «bürgerlicher Marx» «auf den Spuren Nietzsches» und damit ein Kulturkritiker, welcher «in der Zeit gegen die Zeit» kämpfte.

Peter Hersche, bisher nicht aufgefallen durch Publikationen über Max Weber, zählt sich in seinem 2021 erschienenen Buch *Max Weber, die Ökologie und der Katholizismus* bewusst zur zweiten Kategorie der Weberinterpreten. Im Anschluss vornehmlich an Wilhelm Hennis' Werke will auch er den «anderen» Weber» (S. 7) hervorheben, jenen Weber also, der den «Fortschritt» – will heissen: Kapitalismus, Demokratie, Entzauberung und Verwissenschaftlichung in seinem (Webers) Verständnis dieser Begriffe – als problematisch ansah.

Das schmale, flott formulierte und einen substantiellen Beitrag zur Weberforschung leistende Buch von Hersche ist in sieben Kapitel gegliedert, wobei in jedem Kapitel eine Facette des kulturkritischen Weber beleuchtet wird: Nachdem im ersten Kapitel der Aufenthalt des Gelehrten in Rom thematisiert worden ist – ein Aufenthalt, der für diesen in etlicher Hinsicht prägend war –, handeln die folgenden Kapitel von dessen regem Interesse an Ideen, Organisationen und Persönlichkeiten, welche kritisch sind gegenüber der «abendländischen Rationalisierung».

Mit vielen Bezugnahmen auf den riesigen Quellenkorpus, mit kundigen Verweisen auf die relevante Sekundärliteratur sowie mit amüsanten Exkursen in biographische Schlüsselereignisse geht es im Buch um Kultur- und Zivilisationskritik, um die Lebensreform und die erotische Bewegung, um den Kultuskatholizismus und den protestantischen Arbeitseifer, um die Ökologie und den beginnenden Landschaftsschutz, um den Kapitalismus und die wachsenden Naturzerstörung und zudem, so im abschliessenden Kapitel, um die Aktualität der Weber'schen Kapitalismuskritik angesichts der ökologischen Krise.

Die grösste Leistung von Peter Hersche besteht darin, dass er gleich eine Vielzahl von Denkanstössen liefert bei Themengebieten, welche in der «Weber-Interpretationsindustrie» (Hans-Peter Müller) für gewöhnlich nur am Rand besprochen werden. Dass, wie, aus welchen Gründen und mit welchen Folgen sich Max Weber beispielsweise mit dem Vegetarismus auf dem Monte Verità, mit dem Anarchismus in der Weltkriegszeit oder mit dem so kapitalismusfeindlichen wie umweltfreundlichen Kreis um Ludwig Klages auseinandersetzte, das ist durch die Forschung bisher nur spärlich untersucht worden. So ist es umso erfrischender, dass Hersche aufzeigt, wie intensiv sich Weber mit solchen Alternativkulturen beschäftigt hat.

Fraglich ist, ob Max Weber – wie Hersche findet – mehr für Alternativkulturen übrig hatte als Erkenntnisinteresse. Der Skeptizismus dieses Denkers richtete sich nicht nur gegen die (von ihm für gewöhnlich zwischen Anführungs- und Schlusszeichen gesetzten) «Fortschritte» im Polit- oder Wirtschaftsleben, sondern auch gegen die (von ihm für gewöhnlich mit beissendem Spott überzogenen) Lösungsvorschläge aus alternativen Kreisen. Dass sich Weber vom ökologischen Flügel der fortschrittskritischen Bewegung etwas erhoffte gegenüber der kapitalistischen Umweltzerstörung, scheint unrealistisch, denn dieser war stets geradezu penetrant darauf bedacht, Optimismus als Illusion zu entlarven. «Heute [...] ziemp uns der Versuch», so heisst es in der Antrittsvorlesung mit Blick auf etwaige Weltverbesserungspläne, «den Schleier der Illusionen zu lüften [...].»

Norbert Bolz – dessen Arbeiten zu Weber werden von Hersche nicht zitiert – betonte in seiner auch für die Weberforschung wegweisenden Habilitationsschrift m. E. zurecht, dass sich Max Weber dem in Deutschland um die Jahrhundertwende vielfach beschworenen Auszug aus der entzauberten Welt radikal verweigerte. Weber, so Bolz im Anschluss an Siegfried Kracauer, war ein «Wartender»: Er macht sich etwas vor weder über die Zustände der modernen Welt noch über die Chancen einer möglichen Alternative. «Wer glaubt daran?», so wird in Wissenschaft als Beruf gefragt, «ausser einigen grossen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?» Man habe «kein Schlaraffenland» zu erwarten, so pflegte Weber zu denjenigen zu sagen, welche die Welt nicht nur interpretieren, sondern auch verändern wollten, «weder im Diesseits noch im Jenseits, weder im Denken noch im Handeln [...].»

Zürich

Christian Marty

**Annette Kehnel**, *Wir konnten auch anders. Eine kurze Geschichte der Nachhaltigkeit*, München, Blessing, 2021, 487 S., ISBN 978-3-6412-6712-4.

Die Generation des Rezessenten hat es als Kind, in einer eher armen Gegend aufgewachsen, noch selber erlebt: Bis in die Nachkriegszeit hinein wirtschafteten die meisten Haushalte in Europa, auch die nicht kriegsversehrten, sehr nachhaltig. Man hob Schnurreste und einmal gebrauchtes Einpackpapier und -tüten zur Zweitverwendung sorgfältig auf, Kleider und Werkzeuge wurden bis zum Geht-nicht-mehr geflickt. Brot wegwerfen galt als Sünde, aus angefaultem oder schorfigem Obst wurden die schadhaften Stellen herausgeschnitten und der Rest verzehrt, man trank selbstverständlich Leitungswasser, allenfalls mit Sirup oder Limonadewürfeln versüßt. Für die Mobilität standen neben den Füßen höchstens Fahrrad und Bahn zur Verfügung. Man heizte nicht immer alle Zimmer und löscht das Licht beim Weggehen. Undsweiter.

Die heutige Generation dürfte solche früher ganz selbstverständliche Verhaltensweisen kaum mehr verstehen können, eher höchst verwundert zur Kenntnis nehmen, abgesehen von einigen Zeitgenossen, welche food-waste kritisieren, Reparaturcafés eröffnen oder die gemeinsame Benutzung von Werkzeugen propagieren. Annette Kehnel hat nun aber den Mut zum Unkonventionellen aufgebracht, eine Geschichte der Nachhaltigkeit zu schreiben. Dieses Anliegen war überfällig, denn auf den eingetretenen Wandel wurde schon länger auch von Historikern, etwa Christian Pfister, hingewiesen. Die Autorin leitet ihr Buch ein mit einer berechtigten Polemik gegen eine auf den «Fortschritt», auf Wachstum und Wohlstand fixierte Geschichtsschreibung, welche den «homo oeconomicus» verabsolutiert, eine rein lineare Entwicklung annimmt, die seit dem 18. Jahrhundert erfolgte lobpreist und bloss gegenwartsbezogen in die Vergangenheit schaut. Alte Meistererzählungen vom dunklen Mittelalter, von schwer schuftenden Menschen und unvorstellbar primitiv lebenden Vorfahren werden dabei lustvoll demontiert.

Der eigentliche Inhalt des Werks wird dann unter fünf Titeln: Sharing, Recycling, Mikrokredit, Spenden/Stiften und Minimalismus dargestellt. Ein bunter Bilderbogen zieht so an uns vorbei: Klöster und Beginenhöfe als Orte des Teilens, Bodenseefischer und der Schäfer Pierre Maury aus Montaillou als Beispiel der Nutzung von Commons (basierend auf Ellinor Ostroms Theorie der Allmende). Unter dem Stichwort Recycling tauchen zahllose heute kaum mehr bekannte Reparaturberufe auf, das aus Lumpen fabrizierte Papier wird als eines der ersten Recyclingprodukte vorgestellt sowie die seit der Antike üblich Wiederverwertung von Bauteilen, den Spolien, thematisiert. Die «Monti di Pietà» können als erste Beispiele von Mikrokreditbanken gelten, gleichzeitig zeigt Kehnel andere historische Formen des Mikrokredits auf. Die berühmte Brücke von Avignon, die mit Ablassgeldern erbauten Kirchen und die Augsburger Fuggerei weisen auf die Möglichkeiten hin, mittels Stiftungen grössere, der Allgemeinheit dienende Werke zu errichten, ohne staatliche Hilfe oder Logiken der Marktwirtschaft. Bekannter sind dann die Beispiele eines sich mit dem Minimum begnügenden Lebens, von Diogenes von Sinope bis zu Franz von Assisi.

Wenn auch der Bezug zu dem heute ohnehin reichlich abgenutzten Begriff der Nachhaltigkeit in diesen Beispielen nicht immer ganz überzeugend ist, so können sie doch alle als Beispiele einer Alternative zur heute herrschenden Wirtschaftsordnung mit ihrem Konsumfetischismus und ihrer Ressourcenverschwendungen, ihrer Wegwerfmentalität und unverantwortlichen Müllproduktion gelten. Kehnel zeigt übrigens auf, dass viele dieser Verhaltensweisen gar nicht so alt sind. Der Wandel erfolgte nämlich definitiv erst im Laufe

der Fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts, einerseits durch die Amerikanisierung aller Lebensbereiche, andererseits durch den Import billigen Erdöls aus dem Nahen Osten

Die zusammenfassende Darstellung der Autorin stützt sich nicht auf eigene Forschungen, sondern einen allerdings reichen Fundus von gedruckten Quellen und Literatur. Kehnel ist Mediävistin und entsprechend stammen die meisten ihrer Beispiele aus dieser Epoche. Es ist nicht das erste Mal, dass aus der Mediävistik neue Anregungen für die Geschichtswissenschaft kommen: Die relative Armut an Quellen, die mindestens für das Früh- und Hochmittelalter auch fast alle ediert sind, erzwingt neue Fragestellungen eher als quellenübersättigte Epochen, wie die Zeitgeschichte.

Allerdings liegt in dieser Konzentration auch die entscheidende Schwäche des Buches. Zwar wird uns auf S. 17 eine Darstellung bis zur industriellen Revolution versprochen. Tatsächlich werden dann aber nur ganz wenige Themenbereiche über das Mittelalter hinweg geführt. Die Darstellung der grosso modo letzten zwei Jahrhunderte konnte sich Kehnel zwar zu Recht ersparen, denn hier hat die schon seit einer Generation betriebene Umweltgeschichte auch dem Problem der Nachhaltigkeit einige Aufmerksamkeit geschenkt. Was fehlt, ist die Frühneuzeit und das ist bedauerlich, weil genau hier die Schaltstelle für den Umschlag zu einer hemmungslos kapitalistischen Wirtschaft liegt und definitiv die Pfade beschritten wurden, die zu der von Kehnel (und allen ökologisch Denkenden) angeprangerten Problematik führten. Kronzeuge ist hier Max Weber. Seine Protestantismus-Kapitalismus-These ist in einigen Punkten zwar widerlegt, vielfach aber auch missverstanden und vor allem dermassen zerredet worden, dass sich heute kaum jemand mehr damit befassen will. Aber Webers vor mehr als hundert Jahren gestellte Kernfrage: Warum kam es so und nicht anders bleibt uns weiterhin gestellt und ist noch keineswegs umfassend beantwortet. Dass die Konfession dabei eine Rolle spielte, dürfte kaum zu bestreiten sein.

Abgesehen von diesen theoretischen Überlegungen böte die Frühzeit viele weitere schöne Beispiele, die man unter den weiten Schirm der Nachhaltigkeit stellen könnte. Nur stichwortartig und gewiss ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien etwa erwähnt: Die Deindustrialisierung und Reagrarisierung Italiens nach der Krise von 1630, die damit erfolgte Diversifikation der Produktion, das die Landwirtschaft priorisierende Sicherheitsdenken, die sorgfältige Bewirtschaftung ihrer Wälder durch die Klöster, den Verzicht geistlicher Fürsten auf die Ausbeutung der Bodenschätze ihrer Territorien, die kulturellen Aufwendungen der Katholiken anstelle von Investitionen in die Wirtschaft, das (im Katholizismus) kirchliche Monopol des Kreditwesens, die von Kehnel bloss gestreiften, aber erst in der Frühzeit sich massenhaft ausbreitenden Getreidebanken in Italien und Spanien, die Bedeutung der Seelenmessen für den Geldkreislauf, die von Robert Netting am Beispiel eines Walliser Dorfes analysierten komplizierten Strategien, eine Übernutzung der spärlichen Ressourcen zu vermeiden, die Leihen von Arbeitstieren, die Bemühungen zum Bau von Segelschiffen, welche den Wind besser ausnutzten, die in Paris perfekt organisierte Wiederverwertung von Speiseresten von den Tischen der Reichen. Und vieles andere mehr, auch die Hausväterliteratur könnte noch eine Fundgrube sein.

Erste Versuche können selten vollkommen sein. Angesichts der Bedeutung der Thematik dieses Buches ist Detailkritik wenig angebracht, könnte immerhin in einer verbesserten zweiten Auflage berücksichtigt werden. S. 53 müsste es Säkularisation heißen. Entgegen der Legende werden in der Tabelle S. 107 nur die absoluten Zahlen der Beginenhöfe angegeben, aber nicht der Anteil an der (vielleicht schwierig zu eruierenden) Gesamtbevölkerung. Die geläufige Parallelisierung der Emissionszertifikate mit dem Ablass scheint mir

unpassend, denn dieser dient nicht der Verminderung künftiger Sünden, sondern dem Nachlass der Strafen für vergangene. In Bologna fand 1547 keine einfache Synode statt, sondern eine Sitzung des dorthin verlegten Konzils von Trient. Vielleicht aus Begeisterung für Harald Welzer wurden die Augsburger Unternehmer Welser mit «z» geschrieben. Prinzipiell bedenklich scheint mir, die Fuggerei im Kontext des Buches zu nennen. Es herrscht Konsens, dass die Fugger, namentlich durch ihre Bergbauaktivitäten, zu den ersten bedeutenden Vertretern des Frühkapitalismus zählen. Die von Jakob Fugger gestiftete Wohnsiedlung kann daher, wie viele andere Stiftungen von Kaufleuten (vgl. dazu in diesem Werk S. 294ff., zu Datini), auch als Bussleistung für dieses moralisch anrüchige Geschäftsgebaren gelten, provokativ: ein blosses Feigenblatt. Petrus Johannis Olivi ist doch eine etwas zwiespältige Figur: Wegen seiner Preistheorie könnte man ihn auch als Vorläufer modernen und entsprechend problematischen nationalökonomischen Denkens betrachten.

Das Werk von Kehnel ist eine höchst wichtige Neuerscheinung und geeignet für einen Paradigmenwechsel. Die Abkehr von einer simplifizierenden und naiven Fortschrittsgeschichte ist überfällig, eine Neubewertung von verächtlich taxierten Verhaltensweisen unserer Ahnen notwendig. Wir müssen den «homo cooperans» wiederentdecken. Zu hoffen bleibt, dass der von Kehnel eingeleitete «ecological turn» keine Seifenblase bleibt und vor allem die Frühneuzeithistoriker den von ihr aufgeworfenen Ball aufnehmen. Noch wichtiger wäre allerdings, aus dem Buch etwas für die Praxis der Gegenwart zu lernen, auch wenn die Autorin dazu in dem etwas abfallenden Schlusskapitel keine Rezepte liefern will.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

**Rudolf Steiner**, *Frühe Schriften zur Goethe-Deutung: Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung – Goethes naturwissenschaftliche Schriften* (Schriften. Kritische Ausgabe [SKA 1]). Herausgegeben und kommentiert von **Christian Clement**, mit einem Vorwort von **Jost Schieren**, Stuttgart/Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 2022, CIX, 451 S., ISBN 978-3-7274-5801-9.

Die kritische Ausgabe von Schriften Rudolf Steiners enthält im jüngsten Band frühe Schriften über Goethe. Ihm, Steiner, war als 21-jährigem 1881 die Herausgabe naturwissenschaftlicher Schriften Goethes in der Deutschen Nationalliteratur, einem editorischen Großprojekt des gerade zehn Jahre alten deutschen Nationalstaats, anvertraut worden. Man begegnet in den Drucken zwischen 1884 und 1897 dem jungen Steiner, den Goethe nur soweit interessierte, als er ihn für erkenntnistheoretische Überlegungen nutzen konnte, mit dem Ziel, gegen Kant eine unbegrenzte Erkenntnis zu postulieren. Steiners sachliche Auseinandersetzung mit Goethes Naturforschung blieb dabei begrenzt und verschwand in den 1890er Jahren fast komplett.

Die philologische Herausgeberarbeit von Christian Clement ist, wie auch in den letzten Ausgaben, sorgfältig erledigt, allerdings hat Steiner die Texte auch nur wenig überarbeitet. Clement weist dabei beträchtliche Revisionen während Steiners 13 Herausgeberjahren nach, etwa in der Ersetzung pantheistischer durch monistische Vorstellungen als Anhänger Ernst Haeckels (XXXIX), überhaupt in Steiners Neudeutung Goethes, indem er die Evolutionstheorie in den späten Texten einführt (LXIX) oder nach 1900 Goethe theosophisch revidierte (CI–CIII). Der Anmerkungsapparat ist sehr knapp. Die wissenschaftliche Literatur

ist auf wenige Titel beschränkt, die sich mit Steiner beschäftigen (es fehlt die Arbeit von Christa Lichtenstern); es gibt keinerlei Einbeziehung der reichen Goetheforschung zu dessen naturforschenden oder naturphilosophischen Werken, Steiner erscheint als einsamer Solitär.

Zwei Aspekte meine ich kritisch anmerken zu müssen. Clement beansprucht erneut (dazu SZRKG, 111 [2017], 262f.), Steiner als Philosophen in die wissenschaftliche Debatte einzubringen, was die universitäre Wissenschaft «versäumt» habe (XXII). Er legt die Latte noch höher als früher: Steiners Bedeutung sei derjenigen des Aristoteles oder Darwins vergleichbar (CIII). Kritische Überlegungen, dass die fehlende Rezeption mit mangelnder Qualität bei Steiner zu tun haben könnte, gibt es nicht, etwa hinsichtlich der zeitbedingten Konzeption seines Idealismus mit der praktisch völlig fehlenden Sprachkritik oder seiner radikal von sozialen Bedingungen abgetrennten Ideen (die Idee habe «alles, was sie konstituiert, in sich selber» [223]). Auch Steiners Vorstellungen zum «Volk» (242, 244) bleiben unkommentiert. Dazu kommen Widersprüche. So räumt Steiner die Berechtigung von Kants Grenzen der Erkenntnis ein, um aber gleichzeitig von «höheren Formen des Bewusstseins» auszugehen, die diese Grenzen überschreiten (LVII). Im übrigen dokumentiert Clement in erfrischender Deutlichkeit, dass Steiner zwar wissenschaftliche Ansprüche erhoben, eine wissenschaftliche Arbeitsweise aber zunehmend außer acht gelassen hat (LXXVIII; XCIII).

Zum zweiten überdehnt Clement die zu Recht angezeigten Kontinuitätslinien. So sollen «zahlreiche gedankliche Pfade zu zentralen Aspekten seiner späteren Esoterik» führen, es gebe «Andeutungen der Konzeption des ‹Astralleibes›» (XXXVI; s. auch XVIII und CII). Hier liegen in der Tat interessante strukturelle Gemeinsamkeiten mit Steiners späteren theosophischen Vorstellungen vor, aber man kann derartige Ähnlichkeiten nicht ohne eine Einbeziehung der Differenzen diskutieren. Außerdem schwächt Clement erneut (s. SZRKG, 115 [2021], 459) Steiners religionskritische Phase in den 1890er Jahren ab. Er sieht «Spiritualität und Wissenschaftlichkeit harmonisch miteinander [sic] integriert» (XCIV), und in der Tat betrachtete Steiner die Naturwissenschaft als Grundlage seines Idealismus (192). Aber der dabei angenommene «Urgrund des Weltendaseins» im Gegensatz zu «irgendinem Schöpfer» (189f.) führte zu einer Anthropologie, in der der Mensch – Steiner ist hier von Stirner und Nietzsche geprägt – «alles durch sich selbst, nicht durch ein anderes Wesen sein» müsse (246).

Clements Deutungsinteressen liegen relativ offen zu Tage: Er will Steiners Prägung durch die Theosophie seit 1900 marginalisieren. Sie sei nur ein «Gefäß» (XXI; ähnlich XXVII) unter anderen. Für Clement gründet die Anthroposophie in Steiners «eigenen Anschauungen und Erlebnissen» (XXI), so dass er die Theosophie nur als temporäre Durchgangsstation benötige. Man kann mit guten Gründen bezweifeln, dass Steiners Biographie nach diesem Modell des autonomen Genies funktionierte.

Fribourg/Bonn

Helmut Zander

**Oliver Dürr**, *Homo Novus. Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus* (Studia Oecumenica Fribourgensia 106), Münster, Aschendorff Verlag, 2021, 559 S., ISBN 978-3-4021-2267-9.

Transhumanistische Thesen, Programme und Visionen beflügeln seit der Jahrtausendwende in kaum zu überschätzendem Maße die kollektive Imagination der globalen digitalisierten Welt. Angesichts der Tatsache, dass in diesen Visionen nicht nur eine spezifische digitalistische Anthropologie, sondern im Versprechen der Möglichkeit eines ‹Mind-Uploadings› auch eine technogene eschatologische Hoffnungsperspektive kolportiert wird, verwundert es, wie wenig theologische Untersuchungen zu diesem vielschichtigen Phänomen bislang erschienen sind. Der vorliegende Band, eine überarbeitete Fassung der Dissertation des Verfassers, versucht dem Abhilfe zu schaffen. Was Dürr hier vorlegt, ist eine umfassende, fachübergreifende, jedoch ebenso treffsichere und tiefschürfende Darstellung und theologische Kritik der transhumanistischen Agenda aus der Sicht einer konfessionsübergreifenden christlichen Schöpfungs- und Heilslehre.

Dabei ist es weniger das Anliegen des Verfassers, spezifische transhumanistische Thesen philosophisch oder empirisch zu kritisieren, sondern eher, die dahinter stehenden, oft implizit bleibenden metaphysischen, anthropologischen und imaginativen Hintergrundannahmen zu überprüfen, die den transhumanistischen Diskurs nicht nur zukunftsweisend erscheinen lassen, sondern zu einer Art immanentistischen Ersatzreligion akademischer und technologischer Eliten werden ließen. Die grundlegende Problemstellung, wie man gegen eine Vision bzw. ein vielgestaltiges ideologisches Programm argumentieren soll, löst Dürr virtuos, indem er zum einen in einem ideologiekritischen Verfahren die dem transhumanistischen Projekt immanenten Widersprüche aufdeckt und den Schein seiner Plausibilität genealogisch entzaubert, zum anderen ihm in einer neu reformulierten christlichen Anthropologie Ansätze zu einer zukunftsweisenden Alternative entgegenstellt.

Im ersten Teil entwickelt der Verfasser zunächst die technikphilosophischen Grundlagen für die folgenden Analysen (Kap. 2), wobei evident wird, dass Technik einen eminent politischen Charakter hat, indem sie Möglichkeitsräume sozialen Handelns strukturiert. Dies hat insofern theologische Implikationen, als jede politische Vision «vor dem Hintergrund ihrer weltanschaulichen, imaginativen und metaphysischen Voraussetzungen als Eschatologie verstanden und entsprechend auch auf ihre soteriologische Dimension hin befragt werden [kann]» (59). Dürr greift hier auf Denkfiguren der politischen Theologie zurück, der zufolge das Heil des Menschen bzw. eine «Bergung des Endlichen» nie unabhängig von seinen konkreten Handlungen und Strukturen des Zusammenlebens gedacht werden kann. Der Transhumanismus erscheint vor diesem Hintergrund als quasi-religiöse Heilslehre (Kap. 3), die unter dem Axiom der «morphologischen Freiheit», also einer uneingeschränkten Wahlfreiheit in der Gestaltung des Selbst, zunächst menschliche Selbstmodifikation und -verbesserung («enhancement») propagiert, um dann jedoch in einen nihilistischen Posthumanismus zu münden, in dem der Mensch zugunsten eines obskuren posthumanistischen Zustandes transzendent, d.i. letztlich liquidiert werden soll. Mit Blick auf die Frage, wie ein solch janusköpfiges Programm nicht nur kohärent, sondern erstrebenswert erscheinen kann, macht der Verfasser einen Ausflug in die begriffliche Genese von ‹transhuman›. Ausgehend von Dantes Götlicher Komödie, in der das Verb ‹transhumanar› zuerst auftaucht, aber freilich als Bezeichnung einer heilsgeschichtlichen Bewegung hin zur

Vergöttlichung des Menschen in der Schau Gottes (visio Dei), wird gezeigt, wie der Begriff sich im Anschluss an Julian Huxley seiner spirituellen Tiefendimensionen entledigte und eine rein immanente Bewegung in einem technogenen Weiter- und Nachleben bezeichnet. Die eschatologisch-politischen Implikationen dieser immanentistischen Metaphysik werden im Anschluss (Kap. 4) unter Zuhilfenahme der politischen Theorien Eric Voegelins und Giorgio Agambens analysiert. Dabei gelingt es dem Verfasser, die transhumanistische Vision als biopolitisch radikalierte Variante des Hobbesschen Kampfes ums Überleben darzustellen. Mithin muss der Transhumanismus als «eschatologisches Konkurrenzprogramm zum christlichen Glauben» (167) gesehen werden (Kap. 5), für den in seiner exklusiven Fixierung auf das Innerweltliche ‹Heil› nichts anderes bedeuten kann als eine quantitative Verlängerung gesunden Lebens innerhalb einer gänzlich verfügbaren und kontrollierbaren Welt.

Im zweiten Teil deckt der Verfasser Schritt für Schritt die anthropologischen Hintergründe dieses Programmes auf, beginnend mit einer Genese der Technik als Erweiterung der menschlichen Handlungsmacht (Kap. 6), die – wie der Autor im Anschluss an Ivan Illich argumentiert – im Verlauf des Spätmittelalters aufgrund eines neuen Verständnisses der *causa instrumentalis* eine ambivalente Entwicklung nahm, da dieses den Weg für einen rein instrumentalen Weltzugang ebnete. Die Geschichte dieser Entwicklung macht der Autor an den Begriffen ‹Werkzeug›, ‹Maschine›, ‹Prothese› und ‹System› fest. Dieser instrumentelle Weltzugang mündet schließlich in eine Anthropologie, in der der Mensch als eine Art biologischer Computer (Kap. 7), d. h. als informationsverarbeitende Rechenmaschine oder gar als substratunabhängiges funktional-algorithmisches Muster verstanden wird, sowie in eine dementsprechende Theorie der Wirklichkeit als strukturierte Ansammlung atomistischer Informationen. Das Paradox des Transhumanismus liegt dabei darin, dass er den Menschen zugleich als autonomes Subjekt und als Produkt von Informationsverarbeitungsprozessen versteht, das sich immer mehr genötigt sieht, seine Entscheidungen an technische Artefakte zu delegieren, da die Optimierungslogik techno-kapitalistischer Gesellschaften seine subjektive Entscheidungskompetenz überfordert.

Das posthumanistische Programm einer Liquidierung des Menschen zugunsten einer pseudo-rationalen ‹Superintelligenz›, die sich schließlich im schwarzen Loch der technologischen Singularität vollendet (Kap. 8), erscheint als logische Konsequenz dieser paradoxen Logik. Dem Verfasser gelingt es hier, das selbstwidersprüchliche Oszillieren zwischen einem humanistischen Programm der Selbstperfektionierung und einem post-humanistischen Programm der Selbstauslöschung ins Virtuelle als zwei Kehrseiten derselben Medaille auszuweisen. Dabei zeigt sich, dass ausgerechnet die hyper-kapitalistische Innovationslogik, die die Zukunft der Menschheit gefährdet, sich selbst als Triebfeder ihrer Rettung deklariert.

Der abschließende dritte Teil wird von einem Schwellenkapitel (Kap. 9) vorbereitet, das die demokratiegeschichtlich analogielose Krisensituation der Gegenwart als eine tragisch-existentielle Entscheidungssituation beschreibt. An dieser Stelle könne man kaum noch argumentieren, sondern allein die existentielle Plausibilität einer anti-nihilistischen Alternativposition aufweisen. Jede Existenzweise setzt eine implizite Metaphysik voraus. Im folgenden Kapitel (Kap. 10), das ausdrücklich einen eklektischen Zug hat, unternimmt es der Verfasser dann, unter postkonfessionellen Vorzeichen Ansätze zu einem alternativen Weltbild bzw. einer alternativen Lebensform zu präsentieren. Als entscheidend erweist

sich dabei die Überwindung der onto-theologischen Versuchung, die Differenz von Immanenz und Transzendenz als eine dialektische Polarität zu deuten, die entweder die radikale Diesseitigkeit des christlichen Inkarnations-, Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschehens aus dem Blick verliert oder seine radikale Transzendenz immanentisiert. Die Theologie müsste vielmehr die Spannungseinheit von Immanenz und Transzendenz im Blick haben, die sich im Spannungsverhältnis von schöpferischer Neugestaltung und eschatologischer Vorläufigkeit konkretisiert.

Die damit vorgezeichnete Antwort auf die technikgeschichtliche Krisis-Erfahrung der Gegenwart orientiert sich am Vorbild von Denkern wie Dietrich Bonhoeffer, Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann, aber auch am radikal christozentrischen Denken Kathryn Tanners. Vor diesem Hintergrund wird überzeugend gezeigt, dass es gerade der fehlende Transzendenzbezug transhumanistischer Zukunftsvisionen ist, der sie daran hindert, der «Vollendlichkeit» unserer immanenten Existenz gerecht zu werden: «Die Entscheidung zur Annahme und Rettung des Endlichen ist deshalb die zentrale imaginative, ontologische und politische Herausforderung der Theologie im Zeitalter des Transhumanismus.» (483–484).

Innsbruck

Enrico Grube