

**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:** 117 (2023)

**Buchbesprechung:** Rezensionen = Comptes rendus

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 18.03.2025

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

## REZENSIONEN – COMPTES RENDUS



I. Alte Geschichte:  
*Raum und Materialität des Sakralen*

**Florian Wekenmann**, *Die Dämonen bei Augustinus und die antike Dämonologie*, Paderborn, Brill/Schoeningh, 2023, 616 S., ISBN 978-3-5067-0843-4.

Eine ausführliche Monografie über die Dämonen bei Augustin war lange Desiderat der Forschung. Die Erkenntnisse bisher wurden dazu allenfalls in einschlägigen Lexika versammelt. Warum aber das Interesse an diesem Thema bisher ausgeblieben ist, lässt sich aufgrund der zahlreichen Stellen, an denen Augustin über die Dämonen spricht, schlichtweg nicht begreifen. Dieser Leerstelle leistet Florian Wekenmann mit seiner Studie *Die Dämonen bei Augustinus und die antike Dämonologie* Abhilfe.

Tatsächlich nimmt die im Titel versprochene Darstellung der antiken Dämonologie vor Augustin einen großen Raum ein. Von Homer bis zur Märtyrerliteratur werden nur wenige Abstriche gemacht. Mehr als die Hälfte der ganzen Studie nimmt diese Auseinandersetzung in Anspruch. Das ist allerdings nicht nur wichtig für die historische Einordnung von Augustins Dämonologie. Vielmehr ist es ein Charakteristikum von Augustins Rede über die Dämonen, dass er sich fast nirgends auf vorherige Autoren bezieht, deren Ansätze für eine christliche Dämonologie er bedient. Allenfalls zitiert werden pagane Autoren, denen Augustin nur umso größeren Platz verschafft, um sie entsprechend ausführlich zu widerlegen. Florian Wekenmann sieht darin, dass Augustin seine Anleihen von anderen sowohl christlichen als auch paganen Autoren eskamotiert, ein Indiz dafür, dass eine christliche Dämonologie zu Augustins Lebzeiten in gewisser Weise schon Allgemeingut geworden ist und nicht weiter erklärt zu werden brauchte. Das ist eine Entwicklung, die bei den altchristlichen Apologeten angefangen hat und auf die Augustin nun einfach zurückgreifen kann.

Ferner werden durch diesen breiten historischen Kontext, der immerhin mehr als ein Jahrtausend umfasst, auch die Unterschiede zu antik-paganen Dämonenvorstellungen deutlich, die christliche Autoren nicht müde werden zu betonen. So kann etwa der größte Unterschied wohl darin liegen, dass Dämonen bei einem Philosophen wie Platon noch keinesfalls eine systematisch ausgereifte Stellung im Kosmos einnehmen, während ihr Profil im Christentum schon scharf umgrenzt und negativ akzentuiert wird. Wie genau es dazu allerdings kommen konnte – diese Erklärung bleibt uns auch die hier vorliegende Studie schuldig. Sie bietet nur einen Aufriss derjenigen Texte, die vor Augustin die Dämonen behandelt haben, unterstreicht die darin offen zutage tretenden Unterschiede, geht aber nicht auf mögliche Erklärungsansätze für eine etwaige Entwicklung im Denken um die Dämonen ein.

Aufgegriffen wird allerdings eine für die christliche Wende in der Dämonologie sehr wichtige Debatte. Nämlich die griechische Übersetzung des Alten Testaments. Erst über diesen Interpretationsschritt findet dasselbe Wort, das auch Platon im Munde führte, Eingang in die Heilige Schrift. Ein hebräisches Äquivalent für den griechischen Dämon gibt es nicht. Entsprechend vage sind die Stellen, an denen er eingeführt wird. Umso wichtiger aber werden dann diese Bibelstellen für Augustin. Neben den griechischen Zutaten des Neuen Testaments freut er sich immer wieder, auch die einschlägigen Stellen aus dem

Alten Testament zur Untermauerung seiner Beweisführung einzufangen. Als das wohl folgenreichste Beispiel sei hier nur Ps 95 LXX (96), 5 genannt: «Denn alle Götter der Paganen sind Dämonen.» Solche und ähnliche Stellen ersetzen bei Augustin das, was bei anderen die Anknüpfung an eine Lehrtradition darstellt. Statt dass er die Autoren vor ihm zitiert, die über die Dämonen geschrieben haben, beruft er sich lieber auf die Autorität schlechthin – die Heilige Schrift.

Natürlich gibt es kein eigenständiges Werk von Augustin über die Dämonen. An diesen Status reicht nicht einmal die von Wekenmann ausführlich besprochene Schrift *de diuinatione daemonum* heran. Und so gestaltet sich die Suche nach entsprechenden Stellen bei Augustin auch als eine sehr langwierige, die durch sehr viele Predigten, Briefe und Gelegenheitsschriften führt. Das zeigt aber auch einen sehr wichtigen Umstand an. Nämlich, dass es bei Augustin noch keinesfalls so etwas wie eine stringente Dämonologie gegeben hat. Würde man ihm das heute vorsetzen, dann wüsste Augustin wahrscheinlich gar nicht, was damit gemeint sein soll. Sich das vor Augen zu führen, würde vielleicht helfen, diesen Fleckerlteppich auch von einer anderen Seite zu sehen. Was Wekenmann nicht anmerkt, ist, dass der Begriff «Dämonologie» tatsächlich erst so spät als bis ins 16. Jahrhundert reicht. King James I. legt uns mit seiner *Dæmonology* eine Kostprobe davon vor.

Insofern kommt es auch einem Glückspiel gleich, wenn man die Dämonologie von Augustin in irgendeiner Weise systematisch verzeichnen wollte. Das wäre ein Einsatz ohne Spieler. Und auf diesen Umstand weist vielleicht auch der Titel der Studie hin, wenn es darin nur vorsichtig heißt: *Die Dämonen bei Augustin*. Und nicht: Die Dämonologie bei Augustin. Die wird nur für die vorchristliche Entwicklung in Anspruch genommen.

Augustin zeigt an keiner Stelle Bemühungen darum, ein einheitliches Lehrgebäude um die Dämonen herum zu zimmern. Tatsächlich ist er an diesen Figuren eher in einem rhetorischen Sinn interessiert. Nämlich wenn es darum geht, die paganen Götter zu depotenzieren. Ein einfacher Weg, den man hier einschlagen kann – da sind sich fast alle altchristlichen Autoren einig –, besteht darin, sie als Dämonen zu überführen. Verweise auf Bibelstellen gibt es hierfür en masse und argumentative Plausibilität lässt sich durch Scharfsinn, an dem es den besprochenen Autoren bei weitem nicht mangelt, ebenfalls herstellen.

Augustin ist kein Revoluzzer in der Geschichte der Dämonologie. Er unterscheidet sich nicht besonders stark von den Meinungen seiner patristischen und apologetischen Kollegen. Tatsächlich hält er sich sogar bei schwierigeren Fragen lieber zurück. Was etwa die Körperbeschaffenheit der Dämonen angeht, soll er seine Haltung mehrfach revidieren, um schließlich ein paar Jahre vor seinem Ableben seine Ungewissheit in dieser Hinsicht offen zu bekennen. Viel zu erwarten, könnte man meinen, sei da also nicht. Umso verwunderlicher aber ist es dann, dass Augustin die Autorität schlechthin für spätere christlich-dämonologische Konzepte abgibt. Solche Entwicklungen werden von Wekenmann in einem angehängten Kapitel gegen Ende eingefügt. Wenn überhaupt für irgendetwas, dann ist diese Geschichte ein Beweis für die Macht des blinden Vertrauens. Was wir zum Beispiel aus der Popkultur nicht weniger kennen als aus frühneuzeitlichen Hexentraktaten, die Fülle an Pakten, die mit dem Teufel und seinen Gewährsmännern, den Dämonen, geschlossen werden, dieses juristisch abgeriegelte Verfahren geht zurück auf einige schwammige Stellen bei Augustin, wo er vorsichtig von einer Art Pakt (*quasi pacta*) spricht, den die Menschen mit den Dämonen (wohlgemerkt nicht mit dem Teufel) eingehen. Augustin hätte die entsprechenden Stellen aus dem Hexenhammer nie vorhersehen können. Obwohl sie nahtlos an ihm anknüpfen wollen.

Es wäre interessant zu wissen, wie die Geschichte verlaufen wäre, wenn sich die christliche Tradition anderer schwammiger Stellen bei Augustin bedient hätte, um sie dogmatisch auszubauen. So etwa lässt sich in seinen Schriften die Auffassung finden, dass zwischen Dämonen und Menschen ein eigenständiges Kommunikations- oder Zeichensystem bestehe. Wie sich dann etwa Magie aus so einem privaten Code zwischen Dämon und Magus herleiten ließe, daran wären bestimmt nicht wenige Denkerinnen und Denker interessiert gewesen.

Solcherlei eher schwammige und schräge Fundstellen weiß Wekenmann auch neben den sozusagen konventionellen Vorstellungen von Dämonen bei Augustin auszugraben. Was man dieser Publikation auch vorwerfen möchte, ausgelassen hat sie nichts. Dafür war ja auch das Spielfeld ein zu großes, als dass man diese Chance an sich hätte vorbeigehen lassen. Viel eher könnte man noch ab und an Beschwerde über etwaige Wiederholungen einreichen. Die sind zwar teilweise auch, so versichert zumindest der Autor, gewollt; allerdings erübrigt es sich wohl spätestens ab dem vierzehnten Mal der Leserin nochmal aufs Neue zu versichern, dass für Platon göttliche Gestalten, zu denen er die Dämonen zählt, gut sind. Das ist zwar eine für die ganze Entwicklung der Dämonologie wichtige Tatsache und an der man auch die besten Kontraste aufhängen kann; jedoch im Überfluss wird sie dadurch auch nicht einleuchtender. Immerhin aber, und das ist mit dieser Publikation auch klar geworden: keine Dämonologie bei Augustin ohne ihre pagane Vorentwicklung, ohne ihre christliche Umwertung.

Bespickt wird dieser Gang von Homer bis Augustin und in die spätere Augustinrezeption von zahlreichen Exkursen, die Hintergründe erläutern und gewisse Themen, an denen sich manche antike Streitpunkte aufhängen, für heutige Leserinnen und Leser verständlicher machen. Denn vieles ist da der Sache nach nicht auf Anhieb verständlich. Neben den vielen Vorschüssen, die man als Leserin einem solchen Text gegenüber machen muss, sei vor allem der genannt, dass Dämonen hier tatsächlich existieren. Und Florian Wekenmann weiß sie sogar zu beziffern. Er gibt das Resultat einer Rechnung von Martin Borrahaus aus dem 16. Jahrhundert wieder. Dieser hat knapp unter drei Billionen Dämonen zu verzeichnen. Eine Zahl übrigens, die zu lang wäre, um sie hier auszusprechen. Besser fährt man da noch mit dem altbewährten Namen für Dämonen – nämlich Legion.

Wien

Paul Schömann

**Angelika Berlejung u.a. (Hg.),** *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World. A New Biblisches Reallexikon*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, LXXIII, 617 S., ISBN 978-3-1616-1431-6.

Die von Angelika Berlejung in Zusammenarbeit mit P. M. Michèle Daviau, Jens Kamlah und Gunnar Lehmann und unter Beteiligung von annähernd 70 internationalen Experten herausgegebene *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World* (im Folgenden: *EBW*) ist als vollständig aktualisierte Neufassung des *Biblisches Reallexikons* (im Folgenden: *BRL*) von Kurt Gallings (1. Aufl. 1937; 2. Aufl. 1977) konzipiert, ohne der Anlage und Zielsetzung dieses inzwischen in mancher Hinsicht (v. a. durch das enorme Anwachsen des archäologischen Befunds und die Weiterentwicklung der Methodik) überholten Standardwerks in allen Punkten zu folgen.

In einer knappen Einleitung zur Programmatik werden fünf leitende Grundsätze benannt (vgl. XVII): Wie das *BRL* ist die *EBW* geographisch auf Palästina/die südliche Levante fokussiert und bezieht die Nachbarregionen (Syrien, Libanon, Ägypten, Mesopotamien) nur ausnahmsweise dann ein, wenn es sachlich gefordert ist. Der behandelte Zeitraum erstreckt sich von der frühesten Bezeugung der jeweiligen Objekte/Themen (wenn möglich im Neolithikum) bis zur hellenistisch-römischen Epoche mit einem Schwerpunkt auf der Bronze- und Eisenzeit (einschließlich der Perserzeit). Die einzelnen Phänomene sollen dabei nicht isoliert betrachtet, sondern in die geschichtliche Entwicklung der südlichen Levante (Kultur, Wirtschaft, Technik, Kunst, Religion) eingeordnet werden. Bei der Erschließung der materiellen Kultur werden archäologische, epigraphische und ikonographische Quellen in ihrer chronologischen Abfolge herangezogen. Bei alledem beansprucht die *EBW*, den aktuellen Forschungsstand abzubilden.

Das *BRL* war ausdrücklich als ein biblisches Handbuch angelegt und hatte Leser im Blick, die sich «zu einer bestimmten Bibelstelle eine Anschauung verschaffen möchte[n]» (vgl. Vorwort zur 1. Aufl., V). Im Unterschied dazu geht die *EBW* von der «Biblichen Welt» aus und stellt in einer breiteren Adressierung als das *BRL* den Kulturraum, in dem die biblischen Texte entstanden sind und den sie voraussetzen, mit historischen und archäologischen Mitteln dar.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zum *BRL* ist der Verzicht auf Einträge zu Orts- und Personennamen. Damit finden sich Informationen etwa zur Bau- und Siedlungsentwicklung in einer synthetischen Perspektive in Artikeln wie «City/Cities» (Gunnar Lehmann, 129–164), «Palace/s» (Mirko Novák, 721–733), «Village/s and Rural Settlements» (Abraham Faust, 1055–1064) oder «Water Management» (Ariel M. Bagg, 1094–1112), die gezielte Suche nach Angaben zu einzelnen Ortsanlagen ist dagegen kaum möglich (trotz des detaillierten Registers, dessen Seitenangaben aber natürlich in ganz unterschiedlich relevante Bezüge verweisen).

Ebenfalls anders als im *BRL* sind der eigentlichen Enzyklopädie vier dicht gewobene thematische Einführungen vorangestellt:

«Chronological Problems and the Chronology of the Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World» (Gunnar Lehmann, XIX–XXVIII) erläutert zunächst die Methoden zur Klärung der relativen wie der absoluten Chronologie. Wegen des Interpretationsspielraums der wenigen Angaben in ägyptischen und mesopotamischen schriftlichen Quellen, aus denen sich Fixpunkte für die Datierung ableiten lassen, sind für beide Kulturräume voneinander abweichende Rekonstruktionen der absoluten Chronologie des 2. Jt. in Gebrauch. Auch in der Palästina-Archäologie wurde in den letzten Jahrzehnten eine Chronologie-Debatte besonders über die (für die historische Einordnung der frühen Königszeit und die Beurteilung des Quellenwerts der alttestamentlichen Angaben bedeutsame) Abgrenzung der Eisenzeit II (10.–8. Jh. v. Chr.) und die innerhalb der Epoche zu unterscheidenden Perioden (EZ IIA – mit Differenzierung zwischen «IIA Early» und «IIA Late»/EZ IIB/EZ C) geführt, wobei sich die divergierenden Positionen inzwischen aber stark angenähert haben. Die in der *EBW* vorausgesetzte Chronologie wird in drei tabellarischen Übersichten geboten.

«Archaeology and Cultural History» (Aren M. Maeir, XXIX–LIII) gibt – nach grundsätzlichen Anmerkungen zur archäologischen Methodik und zur Forschungsgeschichte der Palästina-Archäologie – einen nach Epochen gegliederten Überblick vom Neolithikum (ca.

10.200–5000 v. Chr.) bis zur hellenistischen Zeit (332–63 v. Chr.). Behandelt werden archäologisch zu rekonstruierende Entwicklungen etwa hinsichtlich der Siedlungsformen und -zentren, der Kulturtechniken und handwerklichen Produktion, der sozio-ökonomischen Strukturen, Bevölkerungsentwicklung und gesellschaftlichen Organisationsformen, der regionenübergreifenden Handels- und Kulturkontakte oder der Kult- und Bestattungspraktiken. Dabei erläutert der Verfasser die epochengliedernden Merkmale von Kulturabbrüchen und -einsätzen und benennt die – mit dem Einsetzen schriftlicher Quellen greifbaren – wesentlichsten Fakten der Ereignisgeschichte.

Unter dem Stichwort «Epigraphy» (Klaus Beyer, LIV–LXII) werden Grundinformationen zu Entstehung und Entwicklung der Schriftkultur bis zur Alphabetschrift, zu den verschiedenen materiellen Schriftträgern und den epigraphischen Textsorten, zu Geschichte und Klassifikation der semitischen Sprachen sowie zu Datierungsfragen geboten.

Die Ausführungen zu «Iconography» (Angelika Berlejung, LXIII–LXXIII) beleuchten (nach knappen forschungsgeschichtlichen Bemerkungen) Aussagekraft und Bedeutung ikonographischer Quellen für die Erschließung der biblischen Welt und geben einen kursorischen Überblick über Grundfragen der Bildhermeneutik und die Methodik der Bildbeschreibung und -interpretation.

Die etwa 120 Artikel der *EBW* (Sp. 1–1160) folgen einem einheitlichen Aufbauschema:

1. Allgemeine Einführung mit Erläuterung der Problemlage, Definitionen, Identifizierungskriterien, Funktionen, hebräischen Bezeichnungen.
2. Wichtigste Typen, hauptsächliche Elemente, Phänomenologie, Angaben zur geographischen Verteilung oder zur lokalen Herkunft von Produkten/Importen.
3. Materialien (mit Angaben zu Herkunftsort und -region) und typische Auffindungskonstellationen.
4. Diachrone Beschreibung mit Benennung der ersten und letzten Bezeugung, eingehende Darstellung gegliedert nach den Epochen von der Spätbronzezeit bis zum Hellenismus.
5. Kurze Zusammenfassung: Ursprung, Entwicklungsgeschichte, wesentliche Veränderungen und Entwicklungen, geographische Verbreitung.
6. Biblische Bezüge und Bezeugungen (wenn möglich).
7. Aktuelle Auswahlbiographie.

Dem Text sind insgesamt 27 Karten und 96 (teilweise collagierte) Schwarzweißzeichnungen beigegeben; verschiedene Abkürzungsverzeichnisse und Register erleichtern die Benutzung.

Die – auch in bibliophiler Hinsicht ansprechende – Enzyklopädie orientiert in einem weiten geschichtlichen Horizont ausführlich, breit informiert und nach aktuellem Forschungsstand über die materielle Kultur und die daraus zu erschließenden Deutungskonzepte und Selbstwahrnehmungen der biblischen Welt. Damit erweist die *EBW* sich als Referenzwerk im besten Sinn des Wortes.

Fulda

Stephan Lauber



**Damian Robinson/Franck Goddio (Eds.),** *Constructing, Remaking, and Dismantling Sacred Landscapes in Lower Egypt (Late Dynastic – Early Medieval Period*, Oxford Centre for Maritime Archaeology 11), Oxford, Oxford Centre for Maritime Archaeology, 2021, 204 S., ISBN 978-1-9989-9430-4.

Die hier zu besprechende Publikation veröffentlicht 10 Beiträge, die aus einem Symposium an der Universität Zürich hervorgehen. Das Buch setzt sich mit dem Zyklus von Bauwerken und Landschaften in Unterägypten auseinander. Der zeitliche Rahmen bewegt sich zwischen Spätzeit und Mittelalter. Der Inhalt des Buches kann wie folgt zusammengefasst werden:

D. Robinson/Fr. Goddio bieten eine Einführung in das Buch. Die Bemerkungen zur englischen Kolonialzeit (1–3) haben nichts mit dem eigentlichen Thema zu tun. Die theologische Abspaltung der ägyptischen Kirche von der Reichskirche in Konstantinopel ging nicht mit einem eigenen architektonischen Stil einher (4). Die Erwähnung von Bubastis als «god» (10) ist leicht missverständlich.

D. Robinson/F. Goddio betrachten Schiff 11 und die rituelle Landschaft des Großen Kanals von Thonis-Heracleion. Das Schiff wurde wahrscheinlich nach der Errichtung des Tempels des Amun-Gereb deponiert (17). Das Schiff wurde als einziges aus Thonis-Heracleion aus Sykomorenholz gezimmert (17). Die Keramikfunde deuten auf die Versenkung des Schiffes in der Mitte – drittes Viertel des 4. Jh. v. Chr. hin (17). Das Schiff hat vielleicht als «*nšm.t*»-Barke in Osirisritualen gedient (25).

F. Goddio/C. Grataloup gehen auf das Caesareum in Alexandria ein. Der Bau des Caesareums fing wohl unter Cleopota VII. an (33). Die beiden Obelisken des Caesareums errichtete der spätere Kaiser Augustus, der sie aus Heliopolis holen ließ (34). Einer der beiden Obelisken stürzte wohl durch ein Erdbeben vor 1512 um (36). Der liegende Obelisk wurde 1817 durch Mohamed Ali Pasha an England verschenkt, während der andere Obelisk 1879 durch Ismail Pasha den USA übereignet wurde (37). Im Bereich des Caesareums wurde um 350 n. Chr. eine große Kirche gebaut (42). Im Jahr 366 wurde die Kirche während eines heidnischen Aufstandes ein Raub der Flammen und 368 n. Chr. wieder aufgebaut (43). Im Jahr 912 wurde sie endgültig zerstört (43). Die ursprüngliche Lage des Caesareums ist Südsüdost von den Obelisken, Nordnordwest von den Obelisken oder um die Obelisken herum zu lokalisieren (48).

V. Laurent/J. Yoyotte untersuchen eine faszikulierte Säule vom Portus Magnus in Alexandria. Die Säule ist mit der Titulatur von Thutmosis IV., Sethos II. und Merenptah beschriftet (87). Das Fragment könnte im Mittelalter in den Portus Magnus gelangt sein (87) und das Fragment ist wohl Teil der Kollonade, die Lepsius in der Moharrem-Bey-Nachbarschaft gesehen hatte (87). Die Wiederverwendung der Säule trat wohl nicht vor der islamischen Zeit ein (88).

S. Cauville diskutiert Haroeris von Letopolis und die Kolossalstatue des Nil von Canopus. Die Statue wurde aus Granit aus Assuan gemeißelt (91). Der angebliche Zusammenhang zwischen der Höhe der Statue von zehn Königsellen und der Rolle des Horus als zehnter Gott (93) lässt sich nur schwer nachvollziehen.

U. Furlan/M. Kenawi wenden sich Magie und Ritual im spätzeitlichen Kom Wasit zu. Die Bronzestatuetten bilden neben Amuletten die häufigste Fundgruppe im Tempelkomplex (100). Der Falkengott Horus kommt gesichert in einem Viertel jener Objekte vor

(100). Die größte Fundgruppe aus dem Stadtgebiet wird von Terracottafiguren gebildet (100). Die Terracottafiguren von Pferden und Reitern fallen darunter besonders auf (104).

E. van der Wilt beschäftigt sich mit Tempelschatzgewichten und der Verbindung zwischen ritueller Landschaft und Handel. Der Widderkopf auf einem Bleigewicht aus Thonis-Heracleion legt die Beteiligung des Tempels des Amun-Gereb bei dessen Herstellung nahe (111). Die engsten Parallelen bieten fünf Gewichte aus der 3. Zwischenzeit und Spätzeit, welche den Namen des Schatzhauses tragen (112). Die flache Gestalt des Objektes aus Thonis-Heracleion weist große Ähnlichkeit zu griechischen Exemplaren auf (114). Die Beteiligung von Priestern im Eichwesen lässt sich auch textlich belegen (115). Die Märkte fanden vielleicht in der Nachbarschaft der Tempel statt (116).

A.-S. von Bomhard thematisiert den großen Naos des Tempels des Amun-Gereb von Thonis-Heracleion. Das Objekt wurde in späterer Zeit als Tranktrog zweckentfremdet (123). Der Stil lehnt sich an Naoi aus der Zeit des Nectabenos an (123), ohne dass der König genauer nach dem ersten oder zweiten Träger dieses Namens spezifiziert wird. Die größte Nähe zum Naos aus Thonis-Heracleion besitzt eine Kapelle im Garten des Ägyptischen Museums Kairo, die aus der Zeit von Ptolemaios II. stammt (123–126). Der Autor des Naostextes vermeidet ptolemäische Schreibungen (126). Die Übersetzung «wie die Sonne» von «*mi rꜥ*» (127) sollte in «wie Re» geändert werden. Der kurzlebige Tempelkult des Amun-Gereb lief vor dem Ende der Regierungszeit von Ptolemaios VIII. aus (142). Der Gott Amun-Gereb übte eine orakelgebende Funktion aus (144).

D. von Recklinghausen/K. Martinez präsentieren eine neue Version des Philensis I-Dekrets aus Taposiris Magna. Die Stele mit dem Dekret wurde im Hof des Tempels nahe Plinthe 4E geborgen (154). Der Tempel von Taposiris Magna wurde unter Ptolemaios II. oder früher errichtet und bis in die Zeit von Ptolemaios V. in Betrieb gehalten (155). Das Dekret aus Taposiris Magna kann in das 21. Regierungsjahr von Ptolemaios V. datiert werden (158). Der heute erhaltene Text besteht aus 21 hieroglyphischen und 8 demotischen Zeilen (162).

S. Pfeiffer spürt dem pharaonischen Erbe der Ptolemäer nach. Das obere Türfragment mit dorischem Rahmen hat eventuell zur Tür des Pharos von Alexandria gehört (178). Die Ballustrade des Pharos war vielleicht mit ptolemäischen Herrscherstatuen geschmückt (178). Der Nilometer im Tempel des Serapis stellt ein rein ägyptisches Element dar (179). Die erste Erwähnung des Iseums ist in einem Synodaldekret aus 243 v. Chr. zu finden (179). In griechisch-ägyptischem Mischstil wurde am Ende des 4. Jh. v. Chr. zu Alexandria ein Tempel der Göttin Bubastis errichtet und in der Zeit von Ptolemaios III. erneuert (180).

F. Ghiringhelli wertet die Reihenfolge der unterägyptischen Gaue in geographischen Listen aus. Die endgültige Zahl der Gaue in geographischen Listen wurde unter Ptolemaios IV. erreicht (188). Die 20 unterägyptischen Gaue lassen sich auf vier Gruppen verteilen (188). Der zeitliche Rahmen des Buches wird durch die Einbeziehung von Material aus dem Mittleren und Neuen Reich überschritten.

Der Rezensent gibt folgende Bewertung ab: Das Buch macht insgesamt einen ganz passablen Eindruck. Der inhaltliche Schwerpunkt wird allerdings nicht in allen Beiträgen exakt getroffen. Die Karten zeichnen sich nicht immer durch Detailgenauigkeit aus. Die Lektüre des Buches lässt sich aufgrund manch interessanter Information durchaus empfehlen.

Bonn

Stefan Bojowald

**Natalie Schmidt**, *Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten* (Ägyptologische Abhandlungen 82), Wiesbaden, Harrassowitz, 2022, Teil 1: VII–XV, 1–401; Teil 2: V–VIII, 402–800, ISBN 978-3-447-11856-9.

Die hier zu besprechende Publikation stellt die 2021 an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen verteidigte Dissertation der Autorin dar. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der altägyptischen Götter. Der Inhalt des zweiteiligen Buches lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Teil 1:

In Kapitel 1 wird eine kurze Einleitung gegeben. Die Arbeit deckt einen Zeitraum vom Alten Reich bis in die griechisch-römische Epoche ab (4). Die Studie zielt auf die Beantwortung der Frage nach dem göttlichen Ursprung und der Bewertung der körperlichen Besonderungen ab (5).

In Kapitel 2 wird «*inf*» «(göttliches) Augensekret» behandelt. Der früheste Beleg für «*inf*» als grünes Mineral in medizinischen Texten stammt aus P. Ebers (8). Der Begriff «*inf*» kommt im Zusammenhang mit grünen Mineralien in den Bergwerksprozeptionen der griechisch-römischen Tempel vor (19). Die Übersetzung «Das, was spitz ist» für das Abbaugebiet Ispd (20) ist mehr als fraglich. In der 22. Dynastie ist einer der frühesten Belege für den *inf*-Augenausfluss als Umschreibung für Honig zu beobachten (31). Der Terminus «*inf*» wurde immer mit einem göttlichen Auge in Verbindung gebracht (45).

In Kapitel 3 werden Tränen analysiert. Die Texte beziehen sich mehrheitlich auf die Beweinung des toten Osiris (59). Das kreative Potenzial der göttlichen Tränen deutet sich erstmals in den Sargtexten an (85). Die angebliche Anspielung des Epithetons «*Nb.t-ḥnh*» «Herrin des Lebens» auf den bekannten Beinamen des Osiris (119) muss als zweifelhaft gelten. Die Übersetzung «Die, die große Neunheit erhöht» von «*ḳzi pšd.t ʿz*» (124) muss in «Hoch ist die große Neunheit» geändert werden.

In Kapitel 4 wird auf Nasensekrete eingegangen.

In Kapitel 5 werden Speichel und Speien ins Zentrum gerückt. Der angebliche Zusammenhang zwischen «*isd*» «Speichel» und nubisch «*essi*» «Wasser» (148) scheidet wohl aus. Der angebliche Zusammenhang zwischen «*išdd*» «Schaum/Speichel» und «*wšd*» «anreden, ansprechen» (149) ist ersatzlos zu streichen, im dortigen Fall liegen nur leicht erklärbare Nebenformen vor. Das Lexem «*nš/nh*» kommt in den Pyramidentexten vorrangig in Verbindung mit der Geburt vor (155). Der Speichel eines Gottes oder des vergöttlichten Königs übt in den Pyramidentexten eine heilende Wirkung auf andere Götter aus (156). Der Speichel eines Gottes kann kreatives Potenzial haben (163).

In Kapitel 6 wird Erbrochenes erläutert. Der kreative Prozeß des Erbrechens kommt besonders deutlich in P. Salt 825 zum Ausdruck (208). Die angebliche Verbindung zwischen dem Erbrechen der Pflanzen und der Lebensweise des Krokodils in der Ufervegetation (211) ist nicht gerade überzeugend.

In Kapitel 7 wird der Schwerpunkt auf den Schweiß gelegt. Die Verbindung zwischen «*nhf*» «Angtschweiß o. ä.» und «*nhf*» «(Milch) einflößen» (222) ist schwach fundiert. In den Pyramidentexten wurde Götterschweiß mit Wohlgeruch oder Todeszustand assoziiert (223).

Im Kapitel 8 wird die Milch thematisiert. Das Bild des von einer Göttin gestillten Königs geht auf das Alte Reich zurück (268).

In Kapitel 9 steht das Menstruationsblut im Vordergrund.

In Kapitel 10 wird über die Samenflüssigkeit reflektiert. In den Pyramiden- und Sargtexten dient der göttliche Same als Umschreibung für den Sohn eines Gottes (339).

In Kapitel 11 wird Gift diskutiert.

In Kapitel 12 werden Exkreme und Harn akzentuiert.

Teil 2:

In Kapitel 13 wird Blut zur Sprache gebracht. In den Pyramidentexten wird nicht nur das Blut der Feinde des Osiris, sondern auch dessen eigenes Blut getrunken (423).

In Kapitel 14 wird zum Eiter Stellung genommen.

In Kapitel 15 wird das Wort «*ḥwꜣꜣ.t*» erläutert. Das Verb «*ḥwꜣꜣ*» «sich zersetzen» tritt in einer festen Kombination mit «*imk*» «verwesen» und «*stī ḏw*» «schlechter Geruch» auf (453). Das Wort «*ḥwꜣꜣ.t*» wurde für ein nach dem Tod austretendes Sekret gebraucht (454). Die «*ḥwꜣꜣ.t*»-Flüssigkeit wird seit den Pyramidentexten mit Osiris in Zusammenhang gebracht (467).

In Kapitel 16 wird «*rdw*» in die Debatte einbezogen. Die Pyramidentexte fassen «*rdw*» primär als Leichensaft des Osiris auf (500). In den späten Quellen wird besonders das Sammeln und Umhüllen des Ausflusses des Osiris vor dessen Bestattung betont (594). Der Terminus «*rdw*» konnte auch allgemein göttliche Körperflüssigkeiten bezeichnen, die sich im Leib eines Gottes befinden oder daraus austreten (597).

In Kapitel 17 werden Einzeluntersuchungen ausgewählter Quellen präsentiert.

In Kapitel 18 wird die Gesamtsynthese durchgeführt.

In Kapitel 19 wird ein kurzes Fazit gezogen.

In Kapitel 20 wird ein Anhang mit den Schreibungen für «*mtw.t*» «Same, Gift» in den Sargtexten geboten.

In Kapitel 21 schließt sich das Abbildungsverzeichnis an.

In Kapitel 22 folgt das Abkürzungsverzeichnis.

Die Bibliographie wird in Kapitel 23 hinzugefügt.

In Kapitel 24 setzt der Wortindex die Reihe fort.

Der Quellenindex wird in Kapitel 25 eingebettet.

Das Kapitel 26 enthält den ägyptischen Wortindex.

Das Buch ist insgesamt positiv einzuschätzen. Die Fülle an Informationen macht es durchaus lesenswert. Die Übersetzungen haben eine durchweg gute Qualität. Das Buch gewinnt auch durch den flüssigen Schreibstil. Die Wahrscheinlichkeit mancher philologischer Vorschläge hält sich allerdings in Grenzen. Sinn und Zweck von Kapitel 20 mit den Schreibungen für «*mtw.t*» «Same, Gift» in den Sargtexten bleibt Rezensenten verborgen. Die Bemerkungen zum Milchopfer (294–297) wirken etwas deplaziert.

Bonn

Stefan Bojowald

**Lara Weiss/Nico Staring/Huw Twiston Davies (Eds.),** *Perspectives on Lived Religion II, The Making of a Cultural Geography* (Papers and Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities 27), Leiden, Sidestone Press, 2022, 165 S., ISBN 978-9-4642-6120-2.

Die hier zu besprechende Publikation präsentiert eine Auswahl der Beiträge zur zweiten «Walking Dead»-Konferenz, die im Oktober 2019 am Antikenministerium in Kairo stattfand. Der Inhalt besteht aus Fallstudien zu hauptsächlich religiös motivierten menschlichen Aktivitäten an verschiedenen Stätten des Alten Ägypten. Der Aufbau des Buches sieht wie folgt aus:

In der Einleitung heben die Herausgeber einige Details hervor. Die religiösen Motivationen zum Bau von Gräbern blieben in der ägyptischen Geschichte meist unverändert (11). Das Weiterleben im Jenseits setzte die Unversehrtheit des Körpers, Umwandlung in einen Ach-Geist und Versorgung mit Speise und Trank voraus (11–12).

J. Baines befasst sich mit dem Umgang mit Verstorbenen im 3. und 2. Jt. v. Chr. Die Elite der Bevölkerung besaß z. T. mehrere Gräber, von denen eines nahe der Residenz und eines in der Heimatregion lag (16). Die Grabeigentümer konnten ganz selten zu vergöttlichten Kultempfängern werden (18). Die Verstorbenen der Elite pflegten sich durch Statuen einen Platz in den Tempeln zu sichern (20). In einem Haus in Edfu der 18. Dynastie wurde ein Ahnenkult installiert (21). Die Graffiti in den Gräbern wurden vielleicht von den Priestern des Totenkultes angebracht (25).

Ch. Salvador untersucht Graffiti und «Anrufe an die Lebenden» im Karnak des Neuen Reiches. Die «Anrufe an die Lebenden» treten das erste Mal in der 4. Dynastie auf (31). Ab der 18. Dynastie sind sie nicht mehr nur in Gräbern, sondern auch Tempeln zu finden (31). Im Neuen Reich beginnt sich die grammatikalische Struktur der Anrufe zu ändern, wobei u. a. auf das Konditionalsatzgefüge verzichtet wurde (31). Im Karnak des Neuen Reiches kommen 14 Anrufe vor (32). Im Amun-Tempel von Karnak sind ca. 2'000 Graffiti zu beobachten (33).

J. Arp-Neumann beschäftigt sich mit Fragen der Amarnazeit. Die angebliche Rückkehr des königlichen Hofes unter Tutanchamun nach Theben (38) muss zugunsten von Memphis geändert werden. Die Nekropole der nichtköniglichen Verstorbenen in Amarna setzt sich aus 45 Monumentalgräbern zusammen, von denen 18 im Norden und 27 im Süden liegen (44). Die Nekropole von Amarna ist nicht wie die Nekropole von Theben auf dem Westufer, sondern am Ostufer zu lokalisieren (44). Die kühne Behauptung, dass Echnaton im Wesentlichen nicht mit der Tradition gebrochen hat (45), lässt verwundert aufhorchen. Das umwälzend Neue an der Amarnazeit wird gewaltig unterschätzt.

G. Pieke widmet sich der Grabdekoration bis zum Neuen Reich. Die Grabkapelle des Ptahhotep II. in Sakkara aus dem Alten Reich übte einen großen Einfluss auf die nachfolgenden Gräber im Tetifriedhof aus (51). Die königlichen Darstellungen der Wüstenjagd dienten als Vorbild für die entsprechenden privaten Darstellungen des Mittleren Reiches (55). Das Dekorationsschema der thebanischen Privatgräber der frühen 18. Dynastie geht auf das diesbezügliche Programm der Pyramidentempel des Alten Reiches zurück (55). Die Holztafel in der zentralen Kapellennische in der Mastaba des Kahai aus der späten 5. Dynastie kopiert vielleicht die Holztafeln des Hesire aus der 3. Dynastie (63). Die Reihe der Opferträger im ramessidenzeitlichen Grab des Mes im Tetifriedhof ist durch die Gabenbringer in den Gräbern des Alten Reiches aus Sakkara inspiriert (65).

J. F. Quack diskutiert die Übertragung des Mundöffnungsrituals. Die Überlieferung des vollständigen Ritualtextes fängt erst mit dem Neuen Reich an (74). Die Vorläufer der Szenen 26 und 27 sind bereits im Alten Reich zu beobachten (74). Das Mundöffnungsritual wurde ab der 19. Dynastie auch in die Dekoration der königlichen Gräber integriert (76).

F. Haikal betrachtet das Fliegen der Verstorbenen. Die Flugfähigkeit des Verstorbenen manifestiert sich vor allem in dessen Ba-S Seele (86–88). Die Vorstellung von fliegenden Verstorbenen dauert im christlichen und islamischen Ägypten fort (90–92).

H. Navratilova interpretiert Graffiti des Neuen Reiches in den Pyramidenbezirken des Alten und Mittleren Reiches von Memphis. Der Kult des Königs Sahure wurde noch im Neuen Reich gefeiert (103). Der Kult der vergöttlichten Könige ebnete nach der Amarnazeit ab (106). Die Denkmäler der Nekropolen fielen ab der Ramessidenzeit dem Steinraub zum Opfer (106).

H. Franzmeier geht auf die Stadt Piramesse ein. Die Stadt war keine Neugründung, sondern überlagert ältere Siedlungsschichten (113). Die großen Gebäude in der West- und Oststadt lehnen sich an den Typus der dreiteiligen Villen von Amarna an (115). Die letzten größeren Aktivitäten in Piramesse fanden unter Ramses III. statt (122).

K. M. Cahail betrachtet das Verhältnis von Monument, Ritual und Landschaft in Abydos von der Ersten Zwischenzeit bis zum Neuen Reich. Die Route der Osirisprozession durch das Wadi diente als Orientierungspunkt für die Ausrichtung der Gräber des Mittleren und Neuen Reiches (128). Der früheste textliche Hinweis auf die Osirisprozession in Abydos datiert in die späte Erste Zwischenzeit (133). Das Interesse am Ahmose-Komplex in Süd-Abydos blieb im Neuen Reich lebendig (137).

Die Bibliographie (141–165) schließt das Buch nach hinten ab.

Der Rezensent hält folgende Bewertung für angemessen: Der Gesamteindruck erweist sich als gut. Die Fülle an Informationen tröstet leicht über die wenigen Redundanzen und Nebensächlichkeiten hinweg. Die Beiträge erlauben sich z. T. einen recht freien Umgang mit dem Oberthema des Bands. Die Lektüre des Buches zahlt sich durchaus aus.

Bonn

Stefan Bojowald

**Silvia Zago**, *A Journey Through the Beyond: The Development of the Concept of Duat and Related Cosmological Notions in Egyptian Funerary Literature* (Material and Visual Culture of Ancient Egypt 7), Columbus, ISD, 2022, VII–XXVII, 1–491, ISBN 978-1-9484-8853-2.

Die Publikation bildet die überarbeitete Fassung der Doktorarbeit der Autorin, die 2019 an der Universität Toronto angenommen wurde. Die Studie geht anhand der königlichen und nicht-königlichen Texte vom Alten bis zum Neuen Reich dem altägyptischen Jenseitskonzept nach.

Kapitel 1 dient als Einführung. Die ägyptischen Vorstellungen über das Jenseits hängen schon früh mit der Nachtfahrt der Sonne zusammen (4). Die Grenzen zwischen königlichen und nichtköniglichen Jenseitskonzepten waren porös (9). Die Vorstellung der nächtlichen Vereinigung von Re und Osiris reicht bis zu den Sargtexten zurück (20).

In Kapitel 2 wird über Dat in den Pyramidentexten gehandelt. Das Spruchgut kommt das erste Mal in der Pyramide des Unas aus der späten 5. Dynastie vor (27). Der Inhalt

zielt u. a. auf die Verwandlung des Verstorbenen in einen akh-Geist ab (27). Das Corpus setzt sich aus rund 900 Texten zusammen (28). Die Sprüche sollten auch die Nachfolge des königlichen Erben legitimieren (35). Das Wort *Dat* ist in den Pyramidentexten 42 Mal zu finden (50). Das Sternendeterminativ von *Dat* deutet vielleicht auf eine Beziehung zum Nachthimmel hin (51). Die *Dat* hat auch chthonische Aspekte gehabt (56). In PT 442 und 577 wird die Geburt des Königs durch die *Dat* geschildert (62–63). Die *Dat* konnte auch im Himmelsgewölbe lokalisiert werden (65).

In Kapitel 3 werden die Sargtexte in die Betrachtung einbezogen. Der früheste Beleg der Sargtexte stammt von einer Mumienbinde aus der Nekropole von Balat und datiert in die 6. Dynastie (76). Die Sargtexte liefern die ersten Hinweise auf die Reise der Sonne durch die Unterwelt (100). Die *Dat* wurde in den Sargtexten oft an den Himmel verlegt (105). Die Sargtexte bringen die *Dat* auch mit dem Westen in Verbindung (107). Die *Dat* hängt in den Sargtexten auch mit dem Urozean zusammen (109). Das «Zweiwegebuch» kann mit als wichtigste Quelle für die Unterweltsvorstellungen der Sargtexte gelten (110). Die Sargtexte bieten den frühesten Beleg für die Imhet als einer Art chthonischer Unterwelt (116).

In Kapitel 4 wird das Totenbuch zur Sprache gebracht. Die ältesten Totenbücher können zwischen der Zweiten Zwischenzeit und dem frühen Neuen Reich datiert werden (124). Der chthonische Aspekt der *Dat* kehrt auch im Totenbuch wieder (141). Das Totenbuch siedelt die *Dat* außerdem in himmlischen Regionen an (151).

In Kapitel 5 werden die Unterweltsbücher erörtert. Das «Amduat» im Grab des Thutmosis I. stellt den ältesten kosmographischen Text im Tal der Könige dar (161). Die darin enthaltene Reise der Sonne durch die *Dat* sollte bei der Regeneration des Gestirns helfen (164). Die Landschaft der *Dat* im «Amduat» besteht aus fertilen und ariden Bereichen (183). Der Begriff «*niw.t*» «Stadt» kann dort für die ganze Unterwelt gebraucht werden (183). Im «Amduat» wird die *Dat* zu einem Ort für die Bestrafung der Sünder gemacht (184). Das früheste Beispiel für das «Pfortenbuch» ist im Grab des Haremhab (KV 57) zu finden (207). Die zwölf Tore der *Dat* repräsentieren eine wichtige Neuerung des «Pfortenbuches» (209). Das früheste komplette Beispiel für das «Höhlenbuch» kommt im Eingangskorridor des unter Merenptah vollendeten Osireions in Abydos vor (227). Die *Dat* wird im «Höhlenbuch» in zwei Hälften geteilt (228). Im «Höhlenbuch» wird die *Dat* in den chthonischen Bereich verlegt (241). Der Ort für die Bestrafung der Verdammten spielt im «Höhlenbuch» eine wichtige Rolle (244). Die *Dat* wird im «Buch von der Erde» als chthonischer Bereich beschrieben (254). Der Ort für die Bestrafung der Verdammten wird im «Buch von der Erde» mit der unteren *Dat* identifiziert (259).

In Kapitel 6 werden die «Bücher vom Himmel» diskutiert. Die frühesten Exemplare im Tal der Könige treten im Grab von Ramses IV. (KV2) auf (278). Im «Nutbuch» wird die *Dat* mit dem Lauf der Sterne verbunden (310). Die Bedeutung der *Dat* schwächt sich im «Buch von der Nacht» ab (319). Das Interesse des «Buches vom Tage» an der *Dat* fällt ebenfalls eher gering aus (325).

In Kapitel 7 werden Schlussbemerkungen formuliert. Die mesopotamischen (331–339) und griechisch-römischen (339–353) Jenseitsvorstellungen werden als Vergleich herangezogen.

Das Ende des Buches nimmt der Appendix ein mit dem Vorkommen des Wortes *Dat* in den Pyramidentexten (Tabelle 1), Sargtexten (Tabelle 2), Kopien des Mittleren Reiches der Pyramidentexte (Tabelle 3), Totenbuch (Tabelle 4), Amduat (Tabelle 5), Pfortenbuch (Tabelle 6), Höhlenbuch (Tabelle 7), Büchern der Erde (Tabelle 8), Nutbuch (Tabelle 9),

Buch von der Nacht (Tabelle 10) sowie der Dekoration der Königsgräber (Tabelle 11–13). Der Schlusspunkt wird mit Tafeln (1–33), Bibliographie (435–468) und Indices (469–491) gesetzt.

Der Gesamteindruck des Buches stellt sich als gut heraus. Die Details werden erschöpfend erklärt. Die Übersetzungen genügen hohen Ansprüchen. Die Autorin verliert sich z. T. in überflüssigen Exkursen, z. B. bei der Göttin Nut (42–50), dem Zweiwegebuch (83–89), dem Dekorationsprogramm der Särge (94–97) und der Entwicklung der Privatgräber des Neuen Reiches (133–139).

Bonn

Stefan Bojowald

**Lara Weiss**, *The Walking Dead at Saqqara. Strategies of Social and Religious Interactions in Practice* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 78), Berlin/Boston, De Gruyter, 2022, V–IX, 1–273, ISBN 978-3-1106-6792-9.

Die hier zu besprechende Publikation bildet die Habilitationsschrift der Autorin, die am Max Weber Kolleg der Universität Erfurt verteidigt wurde. Die Studie versucht das Verständnis der religiösen Traditionen in der altägyptischen Nekropole von Sakkara im späteren Neuen Reich zu verbessern. Das Buch hat folgenden Aufbau:

Kap. 1 dient als Einleitung. Die Arbeit wendet sich konkret dem kommunikativen Gedächtnis, mit Schwerpunkt auf der jüngeren Vergangenheit der letzten drei bis vier Generationen, zu (9). Der Hauptakzent wird auf die altägyptischen Praktiken von einzelnen Individuen oder ganzen Gruppen gesetzt (14). Die monumentalen Gräber in Sakkara des Neuen Reiches bestehen aus a) einem verschlossenen Grabschacht als Zugang zur unterirdischen Grabkammer und b) einem betretbaren oberirdischen Bereich (19–20). Der beste Beweis für Priester beim Totenkult findet sich in den Gräbern von Maya/Merit, Tia und Haremhab (32). In einem Teil der Gräber in Sakkara gibt es Hinweise auf Weinopfer (35).

In Kap. 2 wird die Frage der Repräsentation untersucht. Die Grabdekorationen hatten einen rituellen Zweck zu erfüllen (52). Das soziale Kapital der Grabbesitzer in Sakkara spiegelt sich in deren Wissen und finanziellen Mitteln zur Anbringung der Dekoration wider (59). Das spirituelle Kapital manifestiert sich in der Fähigkeit zur Teilnahme an den religiösen Traditionen. In den Grabdekorationen bleibt eine große Zahl des Hilfspersonals namenlos (61). Das Grab des Pay (i) und Raia (i) bildet durch die Einbeziehung wichtiger Diener in die Reliefs ein gutes Beispiel für das familiäre Gedächtnis (71). Das Relief auf der Nordwand der südlichen Kapelle im Grab des Goldwäschers Khay zeigt die Arbeiter und Arbeiten, die er beaufsichtigt hatte (71). In Raum III des Grabes des Mose erscheint das Opfer einer Oryxantilope vor der Barke des Ptah-Sokar-Osiris (80). Die Darstellung des Rechtsstreites im Grab des Mose ist u. a. dem Interesse an dessen langem Familienstammbaum geschuldet (81). Die Darstellung der sozialen Verhältnisse greift z. T. von einem auf das andere Grab über (82). In der Opferformel im Grab des Paser (i) spielt die weibliche Linie offenbar eine besondere Rolle (86). Die Wanddekorationen im Grab des Thutmosis führen drei Generationen auf (92). Das Grab des Pabes lässt eine Szene des Grabeigentümers und seiner Frau beim Empfang von Opfergaben vermissen (95). Die Gräber der 18. Dynastie heben besonders den Beruf der Hauptbesitzer hervor (99). Im Grab des Ptahemwia (i) wird besonderer Wert auf dessen Amt gelegt (100). Die Darstellung von



Leuten aus Mitanni in den Gräbern galt vielleicht als Statussymbol (101). Die Grabprozession der Trauernden im Grab des Merineith setzt sich aus mehr als hundert Personen zusammen (104). Das Grab des Iniuiä zeichnet sich durch eine halbfreistehende Ziegelpyramide auf dem Dach der Hauptkapelle aus, deren Seiten bis zum Boden neben der Kapelle reichen (107). Die Südwand des Grabes fügt unterhalb der Verehrung von Osiris, Isis und Nephthys durch die Familie des Grabbesitzers einen Fries mit einer nilotischen Landschaft hinzu (107). Das Grab des Ramose (iii) ist mit der Durchführung des Kultes durch dessen Bruder als typisches Beispiel für familiäres Gedächtnis zu sehen (123). Im Grab von Tia und Tia wird das Gedächtnis der königlichen Familie stärker akzentuiert (126). Die Verehrung der Götter durch die verstorbenen Grabbesitzer nimmt dort ebenfalls einen wichtigen Platz ein (128).

Kapitel 3 beschäftigt sich mit den Opfern in Sakkara während des Neuen Reiches. Die Uschebtis konnten auch im oberirdischen Grabbereich deponiert werden (140). Der religiöse Aspekt darf bei der Interpretation der Uschebtis nicht vergessen werden (141). Die Uschebtis im Grab von Tia und Tia wurden z. T. von früheren Eigentümern usurpiert (147). Der klarste Beweis für Opfergaben in Sakkara lässt sich dem Grab des Samut aus der 19. Dynastie entnehmen (156). Der unterirdische Bereich im Grab des Maya blieb wohl eine zeitlang zugänglich (160). Die Übersetzung «He is an Akh(-spirit)» von «*šh šw*» (168) muss in «Gloryfied he is» geändert werden. Der Kult des Haremhab in seinem Grab in Sakkara geht am besten aus zwei ramessidischen Plinthen im Vorhof hervor (170). Im Grab des Amenemone (II) vom Teti-Friedhof taucht eine Darstellung des Königs Menkauhor aus der 5. Dynastie auf (186).

In Kapitel 4 wird die Verehrung von Göttern und Vorfahren in Sakkara zur Sprache gebracht. Der Ptahtempel von Memphis gehörte zu den bedeutendsten Sakralbauten des Neuen Reiches (190). Der Hohepriester des Ptah Khaemwase aus der Zeit Ramses II. wurde in der 26. Dynastie nach Sakkara umgebettet (197). Die angebliche Kurzform «*štīi*» für «*šzb*» «Schiffer» (204) überzeugt nicht. Die Statuen der Grabbesitzer übten eine Mittlerfunktion zwischen Opfernden und Göttern aus (214).

Die Bibliographie (226–264) gibt Auskunft über die verwendete Literatur. Die letzten Seiten sind für den Index (265–273) reserviert.

Der Rezensent neigt zu folgendem Fazit: Das Buch hat eine durchaus positive Bewertung verdient. Die meisten Gedankengänge greifen schlüssig ineinander. Die Ausführungen gehen so genau wie nötig ins Detail. Der durch einen modernen Kinofilm bzw. eine Serie inspirierte Titel des Buches klingt allerdings zu sperrig und könnte falsche Assoziationen wecken.

Bonn

Stefan Bojowald

*II. Mittelalter und frühe Neuzeit:  
Zwischen Rationalismus, Religionskritik und Differenzierung*

**Ernst A. Schmidt**, *Das Leere. Eine Untersuchung der Theorien in Antike und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2021, 308 S., ISBN 978-3-465-02821-5.

Es handelt sich um eine Rezeptionsgeschichte der für den naturphilosophischen Atomismus zentralen Spekulation über das Leere. Die Studie ist in zwei Teile gegliedert: Erstens wird die Genese, die Kritik und die Weiterentwicklung der Gedankengänge um das Leere in der griechischen Klassik und im Hellenismus nachgezeichnet. Nebst den für den antiken Atomismus zentralen Personen – Leukipp, Demokrit, Epikur und Lukrez – erarbeitet die Studie ein massives Quellenmaterial antiken Denkens, wobei namentlich Straton und Philoponos Raum bekommen. Im zweiten Teil beschreibt die Studie die Rezeption und Weiterführung der antiken Spekulationen über das Vakuum in der frühneuzeitlichen Physik bzw. Naturphilosophie Galileis, Gassendis und Mores. Abschließend weitet sie die Rezeptionsgeschichte auf Polignac, Wieland und Le Sage aus. Wie der erste Teil ein enormes Maß an Quellen anbietet, berücksichtigt auch der zweite Teil Impulse wie Descartes, Newton, Leibniz, Haller aber auch Schiller.

Ein interpretatorisches Zentrum liegt beim *horror vacui* und damit bei der Theodizee, insofern die Frage nach dem Leeren die Furcht vor dem Nicht-Sein, vor der gegebenen Welt mit sich führen kann. Die Studie will zeigen, dass diese Angst auf das antike Denken nicht zutrifft, sondern ein mittelalterliches und frühneuzeitliches Konzept bildet, das namentlich Gassendi in der Neuzeit dann überwindet. Die Lösung wird darin gesehen, dass das Leere ein natürlicher Bestandteil ist, der Bewegung des Seins und Platz für das Sein ermöglicht und damit nicht zu fürchten sei. Zentral für diese positive Betrachtung des Leeren als natürliche und damit gute Kategorie ist die von Gassendi weitergeführte antike Porentheorie, insofern sie hilft, das Leere nicht als den schwarzen Schlund des Vakuums um uns, sondern als ein im konkreten körperlichen Sein vorhandenen und dieses mitkonstituierenden Bestandteil der Natur anzuschauen. Der Grund zu dieser Sorglosigkeit liegt aber tiefer im Gottvertrauen: Die Studie webt die antike und neuzeitliche Diskussion um das Leere fortwährend in eine theologische Debatte ein, innerhalb derer der antike Atomismus von den behandelten Personen der Neuzeit teils abgelehnt, teils eklektisch weitergeführt wird: So bekämpft Polignac den antiken Atomismus, weil er im Leeren ein Ding sieht, das Gott verdränge und damit den Menschen in Unmoral versetze. Er gedenkt dies mit einer Theologie der Angst, die den Menschen zügelt, zu reparieren. Schmidt führt hier berechtigte Kritik an – der zentrale Irrtum Polignacs sei nebst seiner fragwürdigen Theologie, dass er das Leere als Ding auffasse – und weist auf das bessere Beispiel Wielands hin, dessen Naturgedicht den antiken Atomismus zwar teils kritisiert, jedoch unter Bezug auf den Platonismus, Origenes und Leibniz konstruktiv weiterdenkt. Ziel ist die Überwindung der Theodizee durch ein Vertrauen in die Natur hin zu einer «Liebestheologie» (Kapitel 8,2). Die Studie schließt damit, dass der antike Atomismus mit seiner Lehre von der Abweichung der Atome auf ihrem Weg metaphysisch Spontaneität zulässt (vgl. 17f., 33f., 36f., 40, 56f. 80–82, 163–165, 204f., 211f., 227–229, 233, 241f., 244–246, 254f., 258f., 269, 271, 279).

Die Teilkapitel werden jeweils mit einer kurzen Einführung versehen. Der Text selbst aber kann des Öfteren als unzugänglich empfunden werden, insofern, da trotz jener Einführungen, eine Leseführung durch die Argumentation vermisst wird. Wie bereits angesprochen bietet die Studie aber einen enormen Quellenaufwand auf. Wer sich eingehend mit dem antiken Atomismus und seiner Rezeption in der Neuzeit beschäftigt, stößt hier auf einen sehr exakt erarbeiteten Fundus. Dass die naturphilosophische Diskussion um das Leere fortlaufend in einen theologisch-metaphysischen Diskurs weiterführt, zeugt von einer tiefgehenden Auseinandersetzung mit dem Thema.

Wien

Andreas Burri

**Volker Reinhardt**, *Voltaire. Die Abenteuer der Freiheit. Eine Biographie*, München, C. H. Beck, 2022, 607 S., ISBN 978-3406-78133-9.

Die neue Biografie zu Voltaire gewinnt unter anderem darin ihren enormen Umfang – die nahezu 600 Seiten sind klein gedruckt –, weil sie als eine ideengeschichtliche Studie gründlich auf die zahlreichen Schriften Voltaires eingeht. Als Grundsatz formuliert sie, dass es in Voltaires literarischer Tätigkeit nicht darum gehe, ein System zu errichten, sondern alle Systeme, die das Dasein auf einen Nenner bringen wollen, zu hinterfragen. Diese Skepsis sei aber keine reine Privation, sondern von produktiver Substantialität: als einzige Beständigkeit im Wechsel der Zeiten bedeute sie die Freiheit des Denkens, der Vernunft. Aus diesem Grundsatz heraus erklärt sich der Titel des Buches und erzählt es uns die Stationen von Voltaires Leben und Schaffen: seine Religionskritik, sein Geschichtswerk, sein sozialpolitisches Engagement wie aber auch seine denkerischen Fehler und persönlichen Probleme (vgl. 13–16, 18, 169, 184f., 217–220, 574f.).

Es empfiehlt sich, mit seiner Religionskritik zu beginnen, da diese strukturell seinen anderen Ausdrücken zugrunde liegt. Reinhardt schildert fortlaufend den kulturhistorischen Hintergrund, vor dem sich Voltaires Denken herausbildet: Das neuzeitliche Frankreich ist gezeichnet von verbal wie physisch brutal ausgefochtenen Religionskämpfen, die sich nicht nur in Auseinandersetzung mit dem Calvinismus und dem Sozinianismus, sondern auch «binnenkatholisch» zutragen, wie jesuitische, gallikanische und jansenistische Schulen Debatte über Debatte um christliche Dogmen betreffs Freiheit, Gnade, Prädestination und Eschatologie führten. Nach den Religionskriegen des 16. Jh. und den Kampfhandlungen des 17. Jh. wurden diese Debatten auch im 18. Jh. nicht nur verbal geführt: im fluiden Wechselverhältnis der Kräfte von Kirche, Parlament und Krone flackerten Akte grausamer Repressionen auf, um freidenkende Kritik an Religion und Staat durch willkürliche Terrorjustiz zu kontrollieren bzw. eigene konfessionelle Bedürfnisse durchzusetzen. Aus dieser Konstellation heraus entstand in Frankreich unter Einfluss englischer Philosophie die Aufklärung, die Voltaire wie wenige vor, neben und nach ihm verkörperte. Seine Ausbildung, auch in Sachen Theater, erhielt er am von Jesuiten geführten Collège Louis-le-Grand. Voltaires Religions- bzw. Christentumskritik zeichnete sich früh ab und blieb, je nach Adresse unterschiedlich formuliert, im Grunde konstant: Ein dogmenloser Deismus als Glaube an einen Schöpfergott der Vernunft, der auf zwei Pfeilern basiert, die Voltaire beide namentlich bei Newton findet: einerseits auf dem kosmologischen, physikotheologi-

schen bzw. teleologischen Gottesbeweis, andererseits auf der Evidenz, dass der Geist kategorisch nicht Materie sein könne. Die Menschen sind durch Natur und Mensch grausamen Schlägen ausgesetzt, die sie nicht verstehen und dadurch durch Irrationalismen erklären, die Voltaire als Aberglauben auffasst. Damit meint er im Grunde jene religiösen Denk- und Ausdrucksweisen, die wir im Zuge der deutschen Spätaufklärung «positive Religion» zu nennen gewohnt sind. Das grundsätzliche Problem sieht Voltaire darin, dass sich das Christentum von dem einen einzigen Anliegen entfernt hat, das eine Religion legitimerweise haben kann: Toleranz durch epistemologische Demut und Solidarität mit den Leidenden dieser Erde. Es verbietet in seiner Lebensfeindlichkeit den Trost des Hedonismus und schürt in Symbiose mit den politisch Herrschenden aus Machtinteresse durch Fälschungen und Lügen eschatologische Ängste, um die Menschen zu versklaven; unlogische Dogmen, die aus der historisch-kritisch unzuverlässigen Quelle der Bibel konstruiert werden, führen zu Kriegen aufgrund kleinlicher Bestimmungen, die fanatisch zu Universalen erklärt werden. Während es darum ginge, angesichts des Leides dieser Erde eine Einheit der Hilfe und des Mitleides zu institutionalisieren, stiftet die so verkommene Religion Zwietracht, worüber hinaus die fanatischen, machthungrigen Menschen auch noch in moralisch abstoßender Bigotterie leben: die Kirche predigt Armut und schwelgt in Reichtum, sie predigt Frieden und fördert Krieg, sie predigt Enthaltensamkeit und lebt Ausschweifung, sie predigt Demut und ist weltliche Despotin. Insofern Voltaires Religionskritik auf den soziopolitischen Rahmen seiner Gegenwart zielt, rückt hier natürlich das Christentum in den Fokus; er meint aber auch andere Religionen in seinem Bildungshorizont. Voltaires Schriften kämpfen darum, dieses Unrecht aufzuheben und die Menschheit in Freiheit durch Vernunft zu führen. Ton und Kompromisse können dabei, wie gesagt, je nach Befinden und Adresse ändern: mal kommt das Christentum an sich dran, mal einzelne Dogmen, mal einzelne Teile seiner Geschichte und Tradition, mal die Bibel, mal einzelne Personen. Das Niveau kann tief und hoch sein, und man läuft leicht Gefahr, sich auf ein Detail zu versteifen. Daher zeichnet diese Biografie aus, dass Reinhardt stets wieder bemüht ist, zu den Grundsätzen zurückzukehren: Fanatismus führt zu Krieg, Krieg führt zu Leid. Religion muss aber dazu da sein, das Leid zu lindern: «Zum Aberglauben zählt alles, was über den Glauben an einen Gott hinausgeht, der den Menschen zu Frieden, Freundschaft und Fortschritt geschaffen hat» (333). Dafür kämpft Voltaire sein ganzes Leben lang (vgl. 27, 29, 33, 38, 61, 63, 82–84, 91, 99–102, 111, 116, 134f., 137, 140, 180–182, 184–188, 191, 193, 201–204, 210–215, 217–220, 226–229, 243–250, 270f., 287f., 329–336, 362, 382f., 386f., 392–394, 411f., 419f., 422, 424–427, 435–439, 447–454, 457–461, 464–468, 470–475, 481, 489–492, 497–500, 508–515, 517f., 520–523, 527, 544–546, 552–555, 559f., 568–575).

Wir haben zu Beginn bereits angesprochen und sehen hier noch einmal: es geht Voltaire nicht um Zertrümmern um des Zertrümmerns willen, sondern um den Aufbau von Positivem: Fortschritt, der konkretem Leid abhilft. Nicht zuletzt damit verbunden ist im Zuge der Aufklärung nun eine weitere «Positivität» entstanden, bei der Voltaire als eine Grund- und Schlüsselfigur vor uns steht: die Kulturgeschichte. Die Biografie setzt hier einen ihrer Schwerpunkte. Bereits Voltaires Religionskritik ist ja grundlegend an einer historischen Fragestellung ausgerichtet: Wie konnte sich eine dermaßen kontraproduktive und irrationale Religion so tief in der Gesellschaft und in den Herzen wie Köpfen ihrer Individuen etablieren? Wie gesagt betrachtet Voltaire gerade dies als Grund von historischen Fehlentwicklungen wie Krieg und Rückständigkeit. Auf diese Art und Weise den Blick in die

Vergangenheit zu richten, ist auch eine selbstreflexive Frage, welche die Missstände der eigenen Kultur an anderen Kulturen der Vergangenheit und aus anderen Erdteilen misst. Eine solche kulturhistorische Frage leitet Voltaires *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), dem 1769 die *Philosophie de l'Histoire* (1765) als Einleitung vorangestellt wird. Es geht in der Kulturgeschichte darum, die Identität einer Epoche in ihrer gesamten gesellschaftlich-historischen Erscheinung zu erfassen. Angesichts der Überfülle an Phänomenen, kann die Geschichte damit nie auf einen Begriff gebracht werden; sie muss stets wieder neu geschrieben werden, schon nur darum, weil sich das Anliegen der Gegenwart ständig verändert. Insofern ist die Kulturgeschichte Ausdruck von Voltaires Forderung nach einem sich ständig neu ausrichtenden Denken und damit der Aufklärung. Die Aufklärung hat sich in ihrem Selbstverständnis als Fortschritt in der Geschichte verstanden, was sich in Voltaires historischem Werk zeigt, das Reinhardt als Grundstein des Faches Kulturgeschichte ansieht: *Le Siècle de Louis XIV* (1751). Bereits Voltaires erstes großes Werk bereitet dieses Schlüsselwerk vor, als es aus dem konkreten Lauf der Geschichte das eigene religiöse und sozialpolitische Anliegen ableitet und damit historische Identität konstruiert: *La Henriade* (1723) besingt als Nationalepos Henri IV als König von Frankreich, der durch seine Konversion zum katholischen Glauben die Religionskriege beendet und durch umfassende Toleranz abzusichern versucht; der erste Bourbonne «leitet damit eine Friedens- und Wiederaufbauzeit ein, die den Aufstieg Frankreichs zur kulturellen und politischen Vormacht Europas unter Ludwig XIV. anbahnt.» (74). Louis XIV war bestrebt, die freien Künste um sich herum zu versammeln, und es ereignete sich unter einem Racine, dass das Französische der kulturelle Vorreiter ganz Europas wurde. Im *Le Siècle de Louis XIV* geht es aber nicht um den Sonnenkönig, sondern um die Sonne: in dieser Epoche hat sich in Frankreich die Aufklärung der Vernunft historisch manifestiert. Voltaires zentrales kulturhistorisches Fazit in seinen Geschichtswerken ist damit, dass sich das freie Denken seinen Weg zur Aufklärung bahnt, mit oder ohne Unterstützung der irdischen Mächte. Das zeigt sich in diesem Zeitalter darin, dass Louis XIV nebst seinem zunehmenden katholischen Fanatismus auch als Kriegstreiber moralisch völlig versagt hat. Doch was geblieben ist, sind die Künste der Freiheit (vgl. 38, 44, 53, 71–74, 78, 81–84, 99–102, 130, 132f., 141, 156, 158, 163, 169, 180–182, 205, 209, 213–215, 217–220, 243–248, 250, 270, 273, 279, 311, 336–348, 357–359, 364f., 384–396, 421, 435f., 470–475, 490f., 497–500, 514f., 519–523, 552–555, 560f., 582).

Auch bei der historischen Seite von Voltaires Werk sind wir damit auf denselben Grund gestoßen wie bei seiner Religionskritik: es geht darum, Leid zu verhindern, was in erster Linie bedeutet: Krieg zu verhindern. Reinhardt kommt immer wieder auf dieses Anliegen Voltaires zurück, der, wiewohl er sich hier und da der Faszination für martialische Adels-tugend eines Friedrich des Großen nicht entziehen konnte, stets wieder seine Verachtung vor dem Krieg ausdrückte, und dies auch immer wieder seinem preußischen Brieffreund entgegenschleuderte. Es begegnet uns darüber hinaus ein Voltaire, der Würde und Rechte von Tieren, anderen Kulturen und die Gleichstellung der Frauen einfordert; ein Voltaire, der gegen Folter und Todesstrafe schreibt und journalistische Kämpfe gegen die Terrorjustiz führt, der hugenottische Familien wie die Calas oder die Sirven zum Opfer fielen, womit er vorwegnimmt, was 1789 zur Wiege unserer Rechtsgemeinschaft geworden ist. «Voltaire hatte auf der ganzen Linie gesiegt und mit ihm zum ersten Mal die Vierte Gewalt, die öffentliche Meinung im Geiste der Aufklärung» (446). Es geht Voltaire um Demut, damit Raum für Leben in Frieden und Gemeinschaft entsteht; es geht Voltaire darum, Leid

ezinzudämmen (vgl. 79, 184f., 205, 217–220, 243–248, 255f., 262, 274–276, 288–290, 292, 298, 341–348, 387–392, 394–396, 398f., 401, 411–414, 435–444, 447–452, 468, 475–478, 483, 494–500, 509f., 515, 518f., 520–523, 526–529, 531f., 544–546, 555, 563).

Dass er es mit diesem Anliegen wirklich ernst meinte, sehen wir, wenn uns die Biografie darlegt, wie er mit der Theodizee rang. Dass Leid der Welt wühlte ihn immens auf und führte ihn wiederholt in eine tiefe Vertrauens- und Glaubenskrisen an die Güte des Schöpfers Gottes. Weshalb gibt es solch immenses Leid, wenn Gott gut ist? Ist dieses Leid von Gott gewollt? Die Frage gewinnt nach 1755, als ein heftiges Erdbeben die Menschen von Lissabon verschüttete, in Voltaires Schreiben – so im *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) – eine Intensität, die nicht an der Aufrichtigkeit des methodischen Spötters zweifeln lassen: Voltaire «fühlt sich ein in die Schrecken, Qualen und die Todesangst der Verschütteten, hat grenzenloses Mitleid mit den Opfern, abgrundtiefe Verachtung für alle Deutungen, die den Leidtragenden der Katastrophe die Schuld in die Schuhe schieben, und Hohn und Spott für alle übrigen schönfärbenden Erklärungen. Er empört sich über eine Natur, die den Menschen so fatale Streiche spielt, entsetzt sich wütend über eine Welt, in der ein solches Desaster geschehen kann, und zweifelt an einem Schöpfer, der das alles zulässt oder sogar anordnet. [...] War die bislang so plausible Annahme, dass die Welt ihre Entstehung der Schöpfung durch einen gütigen, den Menschen zu Fortschritt und Humanität anleitenden Gott verdankte, im Licht dieses Unglücks noch aufrechtzuerhalten?» (373f).

Hiermit begegnen wir aber auch wieder der Stärke von Voltaires Denken, die Reinhardt als Leitsatz für seine Biografie gewählt hat: «Dass er diese Absurdität der Existenz nicht wie andere Philosophen, gerade auch der Aufklärung, einen ‹vernünftigen› Ordnungsentwurf entgegengesetzt hat, sondern allen Systementwürfen gegenüber skeptisch blieb, macht seine Größe und bleibende Aktualität aus» (18). In diesen Leitsatz fällt bei diesem Thema auch einer der bekanntesten Romane Voltaires: *Candide ou l'optimisme* (1759), mit dem er sich gegen die Philosophien und Theologien wendet, die das konkrete Leid als Teil eines übergeordneten Guten runterspielen wollen. «Nicht nur die Geistlichen aller Couleur, die den Willen Gottes genauestens zu kennen behaupteten, sondern auch diejenigen, die in geschützter Behausung behaglich darüber debattierten, warum es die einen so hart getroffen hatte und die anderen verschont geblieben waren, luden in Voltaires Augen moralische Schuld auf sich, da sie ebenfalls die Opfer zu Tätern machten. Das galt in besonderem Maße für die selbsternannten Weltweisen, die deklarierten, der Untergang des Einzelnen sei in Relation zum Weltganzen ganz unbedeutend» (375).

Mit der Frage nach dem Leid befinden wir uns auch wieder tief im ideenhistorischen Kontext der französischen Frühen Neuzeit: der Frage nach Freiheit, Gnade, Prädestination und Eschatologie. Die Menschen in Voltaires Zeit wurden geplagt von Höllenfantasien, was ja nicht überrascht: Wenn diese Welt solchen Horror beherbergt, was erwartet uns dann in der Nächsten? Dazu kam eine kirchliche Struktur, welche diese Vorstellungen auch noch nährte, bis hin zu Extremen des Jansenismus und Calvinismus, die eine doppelte Prädestination lehrten und jegliches Fragen nach dem Übel für ein religiöses Unrecht des Menschen erklärten. Wer kann an einen solchen Gott allen Ernstes glauben?! Dass sich hier kein Trost findet, liegt auf der Hand; erst recht kann ein aufrichtiger und nüchterner Denker wie Voltaire hier nicht mitgehen. Für ihn sind solche Gedanken Ausdruck einer menschenverachtenden Religion. Reinhardt erzählt des Öfteren, wie Voltaire angesichts des Leides wiederholt an der Existenz Gottes zweifelt, weil er sich in dieser Krise, verständlicherweise, nur dorthin zu flüchten weiß, wo er stark ist: «Der Mechanismus ist stets

derselbe: Virtuos beherrschte Sprache sublimiert potenziell zerstörerische Emotionen zu kühl abwägender Rationalität» (18). Doch kann diese Rationalität die Frage *unde malum?* und damit die Stunden der Verzweiflung nicht überwinden: «Der reine Deismus, den er als Heilmittel vorschlug, war für verunsicherte Seelen kein hinreichender Ersatz, denn er war keine Religion» (102). Voltaire konnte diese Religion nicht formulieren, und flüchtete sich in die Vernunft als Skepsis und Spott; in die Arbeit als Ablenkung. Doch ist auch der liebe Gott, der uns ein Leben nach dem Tod in erlösender Gnade schenkt, ein Glaube Voltaires, dem ich in dieser Biografie stets wieder begegnet bin, auch wenn Voltaire die Worte nicht gefunden hat, auf jenen lieben Gott zu zeigen, seine Taten der Menschenliebe haben es (vgl. 18, 59, 61, 99–102, 128f., 184–188, 213–215, 217–220, 226–229, 253, 288–290, 306f., 330f., 372–381, 386f., 394–396, 407–414, 425–427, 435, 447–452, 487–489, 500, 508–511, 513, 516, 518, 520–523, 542–544, 552–555, 559f.).

Die Frage nach dem Leid angesichts des Erdbebens von Lissabon ist einer der zentralen Streitpunkte, die Voltaire mit Rousseau führte; «einen intellektuellen Gipfelpunkt im Zeitalter der Aufklärung» (378). Es ist ein Streit, in dem Voltaire leider intellektuell wie moralisch versagt hat. Reinhardt bezeugt Professionalität, wenn er hier an Voltaire klare Kritik äußert und nicht, wie man es von anderen Studien kennt, in Voltaires banale Verhöhnung gegen Rousseau einstimmt. Man kann diese oberflächlich auch leicht anstimmen, weil Rousseau ein sehr tiefer, damit aber paradoxer Denker ist. Diese Komplexität kann hier im Rahmen einer Rezension nur gestreift werden, was aber genügt, um Interessierten an diesem Buch zu zeigen, dass Reinhardts Deutung des Voltaire-Rousseau-Streites sehr solide ist: Rousseau geht es um den natürlichen Menschen, was heißt: den vom Zwang der Gesellschaft befreiten Menschen. Der gesellschaftliche Zwang drückt sich in fundamentalen Verzerrungen des Charakters des Individuums aus: so Eitelkeit und Gier, die beide den Menschen knechten, da sie ihn in Abhängigkeit führen, was seiner Würde widerspricht. Rousseau verortet das Leid der Menschen auf der Welt alleine in die Gesellschaft. So kann sich Rousseau im Streit um das Theater in Genf auf die Seite der calvinistischen Tradition der Stadt stellen, im Theater etwas Schädliches zu sehen, weil für Rousseau die Schauspielerlei als Verstellung die Wahrhaftigkeit des Individuums an die ästhetischen Bedürfnisse des Publikums verkaufe; eine Meinung, die natürlich einem Theaterautor wie Voltaire, der mit seinen Stücken moralisch erziehen will, grundsätzlich entgegenlaufen muss. Hier ist denn nach Reinhardt auch der springende Punkt: Für Rousseau stellt sich das Problem des Übels nicht in der Radikalität, wie es Voltaire plagt. Das Übel der Erde erschüttert Rousseaus Vertrauen auf die Natur und die Güte Gottes nicht; nach Rousseau müsse und könne man es stoisch ertragen. So kritisiert er, dass Voltaire mit seinem Skeptizismus und Pessimismus nicht dazu beitrage, das Übel zu ertragen, sondern es auch noch verstärke. Vielmehr solle man aber Mut und Zuversicht zusprechen, um das Vertrauen an den lieben Gott zu stärken; Gott habe schon seine Gründe, uns noch leiden zu lassen, aber diese dienen nur unserem ganzen Guten. Freilich wollte ja auch Voltaire Mut zusprechen, aber nicht auf Kosten dessen, was er als Selbstbetrug ansah, denn dieser führe, wie gesehen, zu Fanatismus und Intoleranz als Quelle von Krieg und damit Leid. Namentlich Rousseaus Vertrauen, dass das Ganze gut sei, musste Voltaire verständlicherweise Rot sehen lassen, weil er hier das konkrete Leid des Individuums an ein Abstraktum ausgespielt sah. Dass Rousseaus Philosophie aber von einem tiefgreifenden Glauben an und einem leidenschaftlichen Kampf für ebendieses Individuum getragen ist, ist einer jener Tiefgänge, die Voltaire leider nicht sehen konnte. So erscheint ihm Rousseau als ein Spinner, dessen Zivilisationskritik

die Fundamente seines Denkens angreift, das, wie wir gesehen haben, seiner Religionskritik und Geschichtsphilosophie zugrunde liegt und darin besteht, dass die Aufklärung den Menschen zur zivilisierten Gesellschaft fern von Leid führen soll. Gerade hier, an der anspruchsvollen Auseinandersetzung mit Rousseau, verkrampft sich Voltaires Denken entgegen seiner eigentlichen Stärke nun aber selbst zum System. Dies kombiniert mit den Fakten, dass Rousseau einer der wenigen, wenn nicht der einzige zeitgenössischen Schriftsteller war, der es an Sprachgewalt mit Voltaire aufnehmen konnte, und dazu noch entsprechend einen ebenbürtigen Publikumserfolg aufwies, sieht Reinhardt als Grund, weshalb Rousseaus Erscheinen auf der Bühne Voltaire empfindlich treffen musste: «Für Voltaire war diese antizivilisatorische Utopie eine Herausforderung ohnegleichen und ihr Erfolg beim Publikum eine persönliche Kränkung» (432). Voltaires Reaktion besteht in einer literarischen Hetzkampagne gegen Rousseau, die moralisch verstört: Er spricht Rousseau auf Grundlage eines schändlichen Standesdünkels Intelligenz an sich ab, ermutigt seine eigenen Verfolger – Kirche und Staat – zur Repression gegen ihn, und schmettert ihm persönliche, primitive Sprüche unter der Gürtellinie entgegen (vgl. 226–229, 364, 367–370, 378–382, 430–435, 454–456, 461–463, 486f., 490, 493f., 500, 528f., 533f., 555, 559f.).

Es ist meiner Meinung nach besonders schade, dass sich diese beiden Denker damals noch nicht finden konnten, hätte doch Voltaires Sensibilität für das Leid des konkreten Individuums und Rousseaus starker Glaube an die Prädestination hin zum Guten ebendieser Individuen der Aufklärung eine theologische Kraft gegeben, die noch mehr Licht in die Sache gebracht hätte. Aber es gibt ja noch die Nachwelt. Schließen können wir mit einem großen Lob an diese neue Voltaire-Biografie: Es ist eine nüchterne, sachliche und doch an der Person und dem Denken Voltaires anteilnehmende Darstellung, sowie eine tiefgreifende Analyse der Ideengeschichte der französischen Neuzeit. Man lernt hier echt viel. Diesem Lernen werden dabei keine sprachlichen Hürden in den Weg gelegt, da es Reinhardt ganz im französischen Sinne versteht, *clarté* zu denken und zu schreiben. Ebenso im französischen bzw. voltairschen Sinne zeichnet sich diese Studie aus, frei und kritisch zu denken, auch von ihrem Gegenstand. Wiederholt wird uns ironisch, aber niemals böswillig, ein Voltaire präsentiert, der zum Schmunzeln Anlass gibt; was uns freilich dessen nervösen Fehdehandschuh eingehandelt hätte.

Wien

Andreas Burri

**Rui Zhang**, *La missione del primo Legato pontificio Maillard de Tournon. All'origine delle relazioni tra Santa Sede e Cina (1622-1742)*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2022, pp. 208 + 16 fotoriproduzioni di documenti di archivio, ISBN 978-8-8401-9054-9.

La monografia presenta l'esperienza del legato pontificio Carlo Tommaso Maillard de Tournon svoltasi tra il 1705 e il 1710, dopo il suo invio in Cina da parte di Clemente XI nel 1702. L'autore, docente presso il Dipartimento di Storia della East China Normal University di Shanghai (ECNU), nell'introduzione (5–7), indicando gli archivi consultati, dice di voler offrire «un controcanto» alla storiografia scaturita prevalentemente dalle fonti dei gesuiti.



Il libro si suddivide in due parti: i primi due capitoli introducono storicamente l'argomento, i tre restanti affrontano la legazione di Tournon.

Il I capitolo, «Il contesto storico» (9–30), mostra i tentativi realizzati dalla Chiesa per portare il cristianesimo in Oriente. Il legame tra Chiesa e monarchie iberiche nell'opera di evangelizzazione condusse ad una sovrapposizione tra motivi religiosi e culturali, politici e sociali, coloniali e commerciali. La nascita della congregazione de Propaganda Fide, nel 1622, con la sua volontà di gestire l'opera missionaria, portò la Chiesa a momenti di tensione con le suddette monarchie.

Nel capitolo II, «Il ritorno del cristianesimo in Cina» (31–85), vediamo come la rifioritura missionaria condusse, tra fine del '500 e inizio del '600, ad un nuovo tentativo di evangelizzare la Cina. È presentato brevemente l'operato degli Ordini religiosi e della Compagnia di Gesù; soprattutto Matteo Ricci che con l'accomodatio cercava di accogliere la cultura cinese per poter predicare il vangelo. Le cerimonie in onore dei defunti e di Confucio, per i gesuiti, erano da collocarsi nel loro contesto culturale e quindi non erano idolatriche. Presenta poi la nascita della Società per le Missioni Estere di Parigi, sorta per coinvolgere il clero secolare nell'attività missionaria e il suo sviluppo in Oriente.

Il III capitolo, «La Legazione di Carlo Tommaso Maillard de Tournon» (87–119), affronta il tema dei riti cinesi che avevano suscitato controversie tra i missionari. Clemente XI, per uniformare la prassi ed eliminare ogni possibile superstizione, inviò come suo legato e superiore dei missionari il de Tournon. Tale decisione non piacque alla corte di Lisbona che lamentava la non curanza del diritto di patronato. Il Legato partì da Roma il 4 luglio 1702; di sosta a Goa proibì i riti malabarici incontrando ostilità da parte dei gesuiti portoghesi e del vice-re.

Il IV capitolo, «La via verso la Città Proibita» (121–167), mostra come il Legato, giunto a Pechino il 4 dicembre 1705, inizialmente ebbe buoni rapporti con l'imperatore, ma successivamente arrivarono incomprensioni di natura religioso-culturale. La volontà di Tournon di allontanare dalla pratica dei riti cinesi i fedeli si scontrava con i gesuiti della Corte che li difendevano. È presentato anche l'operato del vicario apostolico di Fujian, Charles Maigrot, che dal 1693 aveva proibito i riti cinesi. Questa parte della monografia illustra come gli aspetti culturali e linguistici abbiano inciso nelle incomprensioni su termini, usanze e riti.

Nel V capitolo, «Il viaggio finale del Legato» (169–208), vediamo il momento conclusivo dell'esperienza del Legato. Il 7 febbraio 1707 con il decreto di Nanchino egli comandava ai regolari e ai secolari di non praticare le dottrine, le leggi, i riti e le consuetudini cinesi. L'imperatore Kangxi ordinò che tutti i missionari seguissero la «pratica del Ricci» in materia di riti. I portoghesi riuscirono a isolare il Legato, mentre il papa, nel maggio 1707, lo nominava cardinale. Tournon ricevette l'investitura cardinalizia poco prima della sua morte, avvenuta l'8 giugno 1710. La sua salma giunse a Roma il 27 settembre 1723 e fu posta nella cappella della Congregazione di Propaganda Fide.

Come sostiene l'autore nelle Conclusioni (201–208), le vicende intercorse al de Tournon si inserirono nei conflitti già esistenti nella questione dei riti e contribuirono a segnare la storia dell'opera missionaria in quel paese e i rapporti tra la Cina e Roma.

La monografia è molto interessante; di particolare valore è lo studio sulle fonti che conduce l'autore a offrire alla comunità scientifica un contributo storiografico di pregio.

Porta il difetto di non essere chiara nella prima parte, quando pare dire che i papi concedevano il patronato a Olanda e Inghilterra. Inoltre, quando affronta il tema Propaganda Fide, l'autore usa una bibliografia che necessita di essere integrata con pubblicazioni più recenti.

Tramite questo libro possiamo comprendere, non solo le vicende del primo legato pontificio in Cina, ma avere un'idea dell'incontro tra Roma e Pechino e, quindi, tra culture diverse.

Lucca

Flavio Belluomini

**Jean-Baptiste Amadieu/Simon Icard (Eds.),** *Du Jansenisme au Modernisme. La bulle «Auctorem fidei» (1794), pivot du magistère romain* (Théologie Historique 129), Beauchesne, Paris 2020, 235 pp. + appendice con testo «Auctorem fidei», 237–287, ISBN 978-2-7010-2293-2.

L'opera collettanea *Du Jansenisme au Modernisme. La bulle «Auctorem fidei» (1794), pivot du magistère romain* è il frutto di un simposio di studiosi tenuto sotto la direzione di Jean-Baptiste Amadieu e Simon Icard. Dopo una prefazione curata dagli stessi Amadieu e Icard (9–13), il testo raccoglie gli scritti di sette autori e un'ampia ed approfondita conclusione di Philippe Boutry (227–236).

Il simposio ha avuto come oggetto di studio la bolla papale *Auctorem Fidei*, emanata il 28 agosto 1794 da Pio VI, che condannava 85 proposizioni contenute negli atti del sinodo diocesano di Pistoia del 1786, voluto e presieduto dal vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci. Il testo della bolla rimane poco conosciuto nella storiografia, sebbene ad esso siano stati dedicati studi da parte di Philippe Boutry e di Pietro Stella. Gli autori per offrire i loro contributi hanno cercato sostanzialmente di rispondere a due domande: quali sono le origini, il posto e la portata della bolla *Auctorem Fidei* nella storia lunga del giansenismo? In quale modo questo testo costituisce il primo passo nell'analisi e nella condanna degli errori moderni? È in un ampio raggio cronologico dato dal tempo che precede *Auctorem Fidei* e che segue la sua composizione che si può comprendere tale documento magisteriale. Essa infatti è considerata spesso come l'ultimo documento contro il giansenismo; di fatto – ed è questo che emerge dal volume – la bolla sorpassa la semplice questione del giansenismo e del sinodo di Pistoia ed è piuttosto un anello di congiunzione tra i documenti papali del XVIII secolo e la *Mirari vos* di Gregorio XVI. *Auctorem fidei* si presenta come un documento di riferimento nella elaborazione teologica intransigente del XIX secolo che ha nel Sillabo prima e nella Pascendi poi l'espressione più alta del magistero papale nella condanna degli «errori moderni».

Gli interventi sono aperti da Simon Icard, «Un fil rouge du jansenisme: l'obscurcissement général de la vérité» (15–28), che presenta la tesi dell'«oscuramento» delle verità nella Chiesa (la Chiesa necessita di un profondo rinnovamento nel vertice e nelle membra al fine di ritrovare la luce che era tipica della Chiesa originaria) che è ripresa nel sinodo di Pistoia e che l'autore mostra essere il «filo rosso del giansenismo». Tale tesi per la teologia romana metteva in crisi un dato fondamentale: la Chiesa come corpus sotto l'autorità del papa non poteva cadere nell'oscurità.

L'intervento di Gérard Pelletier, «Constitution dogmatique et contexte historique: regards croisés sur «Auctorem fidei»» (87–112), mostra la storia del testo «Auctorem fidei»

che venne formandosi attraverso tre congregazioni romane apposite volute da Pio VI. Il papa all'inizio – la prima congregazione è del 18 dicembre 1788 – pensava ad un sinodo italiano, ma ciò fu impedito da motivi politici. Lungo lo svolgersi delle tre congregazioni, fino al 1794, la situazione venne ad arricchirsi di pubblicazioni di testi contro il sinodo e di fatti politici, soprattutto dall'incalzare della rivoluzione francese e dalla costituzione civile del clero, che condizionarono la sua composizione. L'autore fa comunque osservare che, sebbene il testo sia stato condizionato da fatti storici, i suoi compositori riuscirono a realizzare un documento magisteriale che ha superato la contingenza storica. La *Auctorem fidei* stabilisce infatti dei principi fermi a livello teologico che, passando per l'intransigentismo, giungono fino ad oggi.

L'intervento di Jean-Baptiste Amadiou, «Les usages d'«Auctorem fidei» dans les censures littéraires de l'Index au XIX siècle» (201–226), mostra come la bolla, con la condanna della tesi dell'oscuramento della verità, ponesse al sicuro la Chiesa sul piano dottrinale e divenisse un perno per future condanne. Offre come esempio le condanne dell'Indice, nel XIX secolo, a tutti gli autori di opere letterarie che potevano allontanarsi dal magistero di Roma: i giansenisti, e coloro che erano portatori di una religiosità romantica o che rivendicavano il rinnovamento del Cristianesimo in una accezione che potesse ricordare la tesi dell'«oscuramento» delle verità.

Gli interventi riguardano gli effetti della bolla in Francia, ma anche quelli nel contesto politico, culturale e religioso dei diversi stati della penisola e nella stessa Roma.

In appendice è offerto il testo della bolla *Auctorem fidei* (237–288), cui segue la bibliografia (289–310).

Questo libro, con un'accurata analisi della *Auctorem fidei*, si presenta come una buona lettura per chi vuole approfondire la tematica di giansenismo, intransigentismo, magistero papale. Inoltre, la volontà di analizzare un testo di ampia portata teologica nel contesto dato dalla sua preparazione e nella sua influenza sul futuro della teologia e della vita della Chiesa, contribuisce a dare delle indicazioni di metodo per ulteriori ricerche.

Lucca

Flavio Belluomini

### *III. 19. und 20. Jahrhundert: Beziehungen, Netzwerke, Laien und ihre Funktionen*

**Heinrich Thommen**, *Sulamith und Maria. Beziehungen zwischen Friedrich Overbeck, Franz Pfaff und den Schwestern Regula und Lisette Hottinger* (Schriften der Stiftung für Kunst des 19. Jahrhunderts Olten), Schwabe Verlag, Basel, 2018, 330 S., 64 Abb., ISBN 978-3-7965-3779-0.

Heinrich Thommen, Jurist und Kunsthistoriker, Gründer der Stiftung für Kunst des 19. Jahrhunderts Olten, hat sich in mehreren Publikationen als profunder Kenner der Kunst der deutschen und schweizerischen Romantik erwiesen. Hingewiesen sei auf sein Buch

«Im Schatten des Freundes. Arbeitsmaterialien von Franz Pforr im Nachlass Ludwig Vogels» (Basel 2010). Das Buch richtete, ausgehend vom Werkbestand und Nachlass des späteren Landschaftsmalers Vogel, den Blick auf über 150, bisher nicht bekannte Pforr-Zeichnungen. Im Zentrum der zu besprechenden vorliegenden Publikation stehen zwei Gemälde, die je zwei Frauen bzw. «zwei Bräute» zeigen. «Sulamith und Maria» wurde 1811 von Franz Pforr (1788–1812) gemalt, das andere Gemälde, «Italia und Germania» genannt, wurde von Friedrich Overbeck (1789–1869) um 1811 entworfen und erst 1828 fertiggestellt. Die Künstler, Pforr aus Frankfurt und Overbeck aus Lübeck, konzipierten die beiden Bilder als Ausdruck ihrer Freundschaft im Rahmen des «Lukasbundes». Pforr verfasste zu seinem Bild eine Schrift, das «Buch von Sulamith und Maria», eine Liebes- und Heiratgeschichte zweier Mädchen; er schenkte die Schrift zusammen mit dem gleichnamigen Gemälde dem Freund Overbeck. Trotz zahlreicher Publikationen zu den beiden erwähnten Gemälden galten sie bislang als letztlich nicht deutbar und als Ausdruck von «Jünglingsphantasien». Heinrich Thommen nahm sich vor, dieses Urteil auf verschiedenen Ebenen zu revidieren.

Eine Einführung über die Entstehung der Künstlergruppe des «Lukasbundes» erleichtert den biographisch-historischen Einstieg. Es waren sechs, zuvor an der Wiener Kunstakademie eingeschriebene Studenten, welche den sogenannten «Lukasbund» gründeten. Zu ihnen gehörten die Maler Franz Pforr, Friedrich Overbeck, Ludwig Vogel, Konrad Hottinger, Joseph Wintergerst und Joseph Sutter. Während der Kriegssituation in Wien zwischen 1807 und 1810 pflegten die jungen Künstler einen von der Forschung bisher nicht aufgearbeiteten, engen Kontakt zur Familie Hottinger, der zu spektakulären Vorfällen führte. Zwei Maler der Gruppe, Pforr und Overbeck, betätigten sich auch literarisch. Ihre Oden, Gedichte und Legenden widerspiegeln ihre persönliche Entwicklung und die sich ändernden Beziehungen innerhalb der Gruppe. Der Autor erarbeitet die vielfältigen literarisch-biographischen Aspekte in sieben Kapiteln. Sie bilden den Hauptteil des Buches (S. 19–203). Den Anmerkungen (S. 203–237) folgen 22 Annexe (S. 239–300), Briefe, Gedichte und Prosatexte von Franz Pforr und Friedrich Overbeck, sowie kleine Abhandlungen, namentlich von Konrad Ludwig Schwab, Heinrich Stieglitz und Georg Christian Braun.

In Wien, wo die Kunststudenten sich malerische Fähigkeiten erworben und Beziehungen untereinander geknüpft hatten, spielten die Themen Geschichte, Freundschaft und Religion eine zentrale Rolle. Freundschaften konnten zerbrechen, so im Dezember 1807 jene zwischen Franz Pforr und seinem Frankfurter Jugendfreund Carl Jung. Grund war Pforrs Hinwendung zu Franz Overbeck, mit dem er in der Wertschätzung des «Mittelalters» wetteiferte; Pforr begeisterte sich für Dürer, und Overbecks Ideal war Raffael. Gemeinsam teilten sie das Geheimnis um Overbecks Liebe zu Regula Hottinger («Sulamith») und das Interesse an religiösen Fragen; Pforr und Overbeck pflegten zudem in dieser Zeit die gemeinsame tägliche Bibellektüre.

Der aus Zürich stammende Geschäftsmann und Seidenhändler Johannes Hottinger (1760–1809) hatte sich mit seiner Familie im Wiener Vorort Gumpendorf niedergelassen; einer der Söhne, Konrad (1788–1827), besuchte ebenfalls die Kunstakademie. Im Kreis der kinderreichen Familie, mit den beiden heranblühenden Töchtern Regula (1785–1865) und Lisette (Elisabeth, \* 1787), fanden die Malerfreunde bei «Musik, Lektüre und munterem Gespräch» Erholung. Doch als Napoleon im Mai 1809 ein zweites Mal vor Wien stand und die Kunstakademie sich verkleinern musste, verloren «Ausländer» wie Overbeck, Pforr, Wintergerst und Vogel ihre Plätze. In ihrer isolierten Lage gründeten die Freunde

am 10. Juli 1809 den bereits erwähnten «Lukasbund», in Anlehnung an frühere, dem Hl. Lukas unterstellte Bruderschaften. Mit Ludwig Vogel fassten drei der «Lukasbrüder» ihren Umzug nach Rom ins Auge. Am 10. Mai 1810 nahmen sie noch an der Hochzeit von Konrad Hottingers Schwester Regula teil, wenige Tage später reisten sie nach Rom ab, Overbeck «mit blutendem Herzen». Zwei Farbtafeln zeigen die beiden Schwestern Lisette und Regula, gezeichnet 1808 von Ludwig Vogel.

Bereits 2010 lancierte der Autor die Frage, ob nicht die Schwestern Regula und Lisette Hottinger das reale Urbild der beiden Gestalten «Sulamith» und «Maria» sein könnten. Die Frage wieder aufgreifend, geht Heinrich Thommen in dieser Studie von folgender These aus. Zum einen setzt er die «stille Neigung» Overbecks zu Regula Hottinger in Beziehung zur tatsächlichen Hochzeit Regulas mit Konrad Ludwig Schwab (1780–1859). Zum andern umfasst die These die Annahme, dass Franz Pforr jene Hochzeit literarisch zu einer Doppelhochzeit von Zwillingsschwestern ausgebaut hat. In seiner Erzählung «Buch von Sulamith und Maria» (Annex 16) erscheinen reale Bezüge zur Familie Hottinger, die nicht nur Overbecks Neigung zu Regula, sondern in verklausulierter Form auch die Neigung Pforrs zum Freund Friedrich Overbeck umfassen (S. 49–51).

Seit 1808 bis zum frühen Tod Pforrs im Jahr 1812 beschäftigten sich die beiden Künstler mit einem Gedanken- und Bildpotenzial, das nachweislich vom Thema «Braut» beherrscht war. Im Kontext allegorischer Figuren und christologischer Szenen beflügelten die Gestalten der Hottinger-Schwestern den Maler Friedrich Overbeck lebenslang. Die literarische Verarbeitung und bildhafte Umsetzung des Braut-Themas verweist auf die malerische Entwicklung der beiden Lukasbrüder. Diese wird im Verlauf der Studie durch zahlreiche Belege erhellt, die der religiösen und gesellschaftlichen Welt am Anfang der romantischen Bewegung sprechenden Ausdruck verleihen. Das vom Schwabe-Verlag in gefälliger Form gestaltete Buch ist reich illustriert; 16 der Abbildungen erscheinen nochmals als ganzseitige Farbtafeln in der Buchmitte. Besondere Erwähnung verdienen die beigegebenen Annexen, ein Abdruck der wichtigsten, im Buch zitierten literarischen Quellen. Ein Personenregister erleichtert die Benützung der vorbildlichen Studie. Professor Michael Thimann, Göttingen, nennt sie in seinem Vorwort (S. 11f.) einen «bedeutenden Beitrag zur Erforschung der Romantik».

Basel

Patrick Braun

**Martin Belz**, *Pfarreien im Wandel. Pastoralkonzepte, Laienemanzipation und Liturgieform in Frankfurt am Main 1945–1971* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 142), Paderborn, Brill, 2022, 522 S., ISBN: 978-3-5067-9120-7.

Auch wenn seit vielen Jahren über die Krise der Pfarrei und der Gemeindeftheologie geklagt und geschrieben wird: In historischer Perspektive ist die Frage, ob es sich bei der Pfarrei um ein Erfolgsmodell handelt oder seit wann sich ihr Scheitern absehen lässt und wie es dazu gekommen ist, bislang nur begrenzt aufgearbeitet worden. Insofern ist das Erscheinen der Dissertation von Martin Belz über *Pfarreien im Wandel* in Frankfurt zwischen dem Ende des Zweiten Weltkrieges und den Anfängen der Konzilsrezeption (Verfasser nimmt das Jahr 1971 als Schlusspunkt) sehr zu begrüßen.

Wichtige Gründe, warum bislang so wenig Pfarrgeschichte betrieben wurde, deuten sich bei der Lektüre schnell an. Anfang der 1960er Jahre existierten in Frankfurt 45 eigenständige Pfarreien (31). Der Verfasser musste also auswählen und anhand von Kriterien wie der sozialen Zusammensetzung der Pfarrmitglieder, der Größe der Pfarreien oder der Lage in der Stadt aussuchen. Diese Herausforderung wurde zusätzlich durch die unterschiedliche archivalische Überlieferung und Erschließung erschwert, die eine vertiefte Beschäftigung mit einigen Pfarreien gar nicht erst möglich werden ließ. Untersucht wird so die Geschichte der Frankfurter Pfarreien anhand von vier Beispielen, zwei eher mittelständisch geprägten Gemeinden im Norden, einer Gemeinde in Sachsenhausen und einer Arbeiterpfarre im Gallusviertel, westlich des Hauptbahnhofs.

Genauso schwierig wie die Auswahl der Pfarreien gestaltet sich die Auswahl der Fragen, mit denen ihre Geschichte untersucht werden soll, bietet sich doch eine Überfülle an möglichen Themen an. Der Verfasser entschied sich für drei Perspektiven. Ein erstes Kapitel beschäftigt sich mit «Strukturen, Konzepten und Themenfeldern der Pastoral». Ein zweites Kapitel nimmt die Rolle der Laien in den Blick. Das letzte Hauptkapitel analysiert die liturgische Erneuerung. Der Vorteil eines solchen Ansatzes ist, dass auf diese Weise die genannten Felder sehr genau in den Blick genommen werden können. Nachteilhaft sind die vielen Wiederholungen: alle Kapitel sind chronologisch aufgebaut, und an einigen Stellen, etwa wenn es um die Liturgische Bewegung oder die Konzilsrezeption geht, werden Themengebiete getrennt, die sich im Zusammenspiel besser verstehen lassen.

Das Kapitel über die pastoralen Strukturen und Konzepte beschreibt in beeindruckender Weise drei Transformationen, angefangen von den großen Rechristianisierungshoffnungen der unmittelbaren Nachkriegszeit über erste pastorale Neuaufbrüche während der 1950er und der frühen 1960er Jahre bis zu den pastoralen Veränderungen nach dem Konzil. Diese drei Transformationen werden an verschiedenen Feldern verdeutlicht. Besonders eindrücklich wird so etwa die Entwicklung der Jugendpastoral geschildert. In der unmittelbaren Nachkriegszeit baute sie auf der Idee einer Standesseelsorge auf, die stark von auf die entsprechende Zielgruppe gerichteten Predigten geprägt war. Es folgte bereits vor dem Konzil ein neues, wesentlich offeneres Modell. In sogenannten «Clubs» (121), 1956 wurde ein solcher erster Club eröffnet, standen für sowohl männliche als auch weibliche Jugendliche v.a. Freizeitangebote im Vordergrund. In der Nachkonzilszeit setzte sich diese Form der Jugendpastoral weiter durch. Die «stark kirchlich-religiös verankerten Konzepte der Jugendarbeit» waren damit endgültig «passé, jetzt standen Selbsterfahrung und Persönlichkeitsbildung an vorderster Stelle» (166).

Das folgende Kapitel trägt den Titel «Apostolat in der Welt und Mitverantwortung in der Kirche: Rollenverständnis und Partizipation der Laien». Der Titel ist insofern missverständlich, weil es ausschließlich um die Partizipation von Laien in bestimmten Gremien geht, angefangen von den ersten Organisationsformen der Katholischen Aktion, deutschlandweit bekannt wurde v.a. die «Katholische Volksarbeit», bis zu ihrer nachkonziliaren Umgestaltung. Auch hier überzeugt, dass der Verfasser präzise und detailliert den Entwicklungsprozessen nachgeht. Das Fazit fällt differenziert aus. Mit Blick auf die Leitbegriffe hält Belz fest: «In den ersten beiden Nachkriegsdekaden dominierte die Rede vom Apostolat der Laien, das [...] zunächst unter strenger hierarchischer Kontrolle erfolgen sollte. [...]. Seit dem Konzil galten Mitverantwortung und Mitentscheidung als die einschlägigen Stichworte, wobei die Laien seitdem auch in die Aufgaben des kirchlichen Heildienstes einbezogen wurden.» (290). Gleichzeitig erfolgte die konkrete Umsetzung

recht unterschiedlich, da auf die Frage, wie weit eine Demokratisierung der Kirche gehen könne, die Pfarrer keine einheitliche Meinung vertraten.

Es folgt ein Kapitel über das in den vorigen Seiten mehrfach angesprochene Gottesdienstleben und seine Reform. Sein erster Teil über die von der Liturgischen Bewegung angestoßene Seelsorge vom Altar her führt zum bereits vorgestellten Kapitel über Strukturen, Themenfelder und Konzepte der Pastoral zurück. Ausführlich und besonders interessant sind die Ausführungen über die liturgischen Experimente v.a. im Bereich der Jugendpastoral und der Ökumene nach dem Zweiten Vatikanum: «Die Vielfalt der liturgischen Gestaltungen, die die Pfarreien in der Nachkonzilszeit [...] erprobten, verweist auf eine starke Pluralisierungstendenz in der katholischen Liturgie.» (428).

Die Studie von Belz stellt eine beachtliche Leistung dar. Das Fazit verstärkt den positiven Eindruck mit einigen klar formulierten Thesen. Hervorzuheben sind seine Beobachtungen zu den Reformbemühungen der 1950er Jahre in Bezug zum Zweiten Vatikanischen Konzil: «Das Zweite Vatikanische Konzil stand somit einerseits am Beginn einer neuen Epoche und war andererseits in längerfristige Transformationsprozesse eingebettet.» (200).

Dabei spricht sich Belz mit Blick auf längerfristige Umbruchsprozesse sowohl für die These einer Säkularisierung im Sinne einer Ausdifferenzierung als auch für das Aufkommen von Transformationen aus, die nach Auffassung des Verfassers als innerkatholische Pluralisierung und Neuformierung zu verstehen sind. Gerade der zweite Teil, die innerkatholische Pluralisierung, wird noch genauer zu diskutieren sein, ist doch seit den 1960er Jahren gleichzeitig auch ein Pluralitätsverlust z. B. im Rückgang an Ordensgemeinschaften zu konstatieren. Dabei ist zu bedauern, dass die vom Verfasser in der Einleitung vorgestellte Milieutheorie nicht weiter im Fazit vor dem Hintergrund der Frankfurter Ergebnisse thematisiert wird.

Es ist zu hoffen, dass die Studie auch Anlass zur weiteren Forschung gibt, v.a. um Perspektiven aufzugreifen, die in ihr zwar vorkommen, aber wenig Raum einnehmen. Dazu gehört der Blick auf den Eigensinn der Pfarrmitglieder. So fällt auf, dass Verfasser primär über den Blickwinkel der Seelsorger und ihre Intentionen schreibt, die aber nicht unbedingt deckungsgleich mit denen der Pfarrmitglieder sein müssen. Selbst im Kapitel über die Partizipation der Laien geht es genau genommen vorrangig um die Vorstellung von Klerikern über die Partizipation von Laien und um die Reaktionen der Laien auf diese Pläne. Die einzelnen von Belz analysierten Konfliktgeschichten, egal ob es um Auseinandersetzungen über den Kirchenbau oder Diskussionen um die Gestaltung von Jugendgottesdiensten geht, machen aber neugierig, wie die Pfarreien auch unabhängig von den großen Fragen der Neukonzeptionierung der Seelsorge das Leben der Katholikinnen und Katholiken, von den selbst in den 1950er Jahren die meisten nicht mehr an der Osterkommunion teilnahmen, prägten. Es würde sich – nicht zuletzt in geschlechtergeschichtlicher Perspektive – lohnen, verstärkt den Blick auf den Eigensinn der Pfarrmitglieder zu lenken.

Bochum

Andreas Henkelmann

*IV. Helvetica:*  
*Heilige, Klöster und Hexenprozesse*

*Wiborada von St. Gallen. Neuentdeckung einer Heiligen* (Theologisch bedeutsame Orte der Schweiz 2), hg. von **Ann-Katrin Gässlein/Gregor Emmenegger**, Basel, Schwabe, 2022, 362 S., ISBN 978-3-7965-4500-9.

Der Untertitel des Bandes irritiert, er verlangt nach einer Erklärung: Ist Wiborada im Umfeld St. Gallens nicht bereits seit langem und in der feministischen Geschichtsschreibung seit einiger Zeit eine sehr bekannte, quellenmässig bestens dokumentierte und gut erforschte historische Gestalt? Für wen sollte das Buch eine Neuentdeckung der Heiligen bieten? Mit dieser Frage im Hinterkopf beginne ich mit der Lektüre der elf Aufsätze des Sammelbandes. Der einleitende Beitrag der beiden Herausgeber Ann-Katrin Gässlein und Gregor Emmenegger, «Die erste Schweizer Heilige – eine Neuentdeckung», gibt erste Antworten: Es geht um Neuinterpretationen Wiboradas aus unterschiedlichen Perspektiven, vom Hintergrund der spätantiken und frühchristlichen Geschichte der Einsiedler und Inklusen bis zur Gegenwart, zur zeitgenössischen Debatte rund um frauenspezifische Anliegen wie dem Jubiläum fünfzig Jahren Frauenstimmrecht in der Schweiz im Jahr 2021. Im gleichen Jahr hat Wiborada in St. Gallen eine originelle, vielbeachtete Neubelebung erfahren: Während zehn Wochen lebten Frauen und Männer im Frühling 2021 als Inklusen in einer neu errichteten Zelle an der Kirche St. Mangen. Durch ein Fenster waren sie mit der Aussenwelt verbunden und erhielten Einblicke in die Sorgen und Nöte der Stadtbevölkerung. Dazu wurde Abend für Abend in ökumenischem Geist eine Gebetszeit angestimmt. Mit dieser weitgespannten Thematik soll der Band «wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht [werden] und zugleich für interessierte Laien und Laiinnen [sic] zugänglich» sein (25). – Auf soliden wissenschaftlichen Boden führt der Aufsatz von Gregor Emmenegger, «Warum hat sich Wiborada einmauern lassen? Motive und Leitbilder aus der christlichen Tradition». Er zeigt die lange, bis ins syrische 5. Jahrhundert zurückreichende Tradition von prophetischen Inklusinnen auf. In der westlichen Kirche mildert der klösterliche Kontext etwa des iroschottisch-columbanischen Mönchtums das Inklusentum zu einer massvolleren Askese. Unter dem Einfluss der Benediktsregel schrieb zu Beginn des 10. Jahrhunderts, also zu Lebzeiten Wiboradas, Grimlaicus eine Regel für als Einsiedler lebende Mönche und Nonnen; darin entwickelte er eine Theologie des kontemplativen Lebens. Das Bemühen um Kontrolle von Reklusen ausserhalb von Klöstern leitete auch Synoden und Konzilien seit dem 7. Jahrhundert; solange ein Bischof oder ein Abt über eine solche Lebensweise wachte, war gegen sie nichts einzuwenden. Die Frage nach den Beweggründen Wiboradas, Inklusin zu werden und damit in St. Gallen die Tradition der *virgo Dei* zu begründen, kann nur indirekt beantwortet werden. Die älteste *Vita* von Ekkehart I. lässt die Motive der historischen Wiborada fast ganz hinter dem hagiographischen Archetyp der «heiligen Frau» zurücktreten. Genährt durch die Tradition, entwirft die Erzählung ein Lebenskonzept, das späteren Inklusen als Regel dienen wird. – Cornel Dora, «Was wir über Wiborada wissen. Ein Blick in die historischen Quellen», stellt die reich fliessenden Quellen über die Heilige zusammen, über die mehr und Verlässlicheres als über jede andere Schweizer Frauengestalt des Frühmittelalters überliefert ist. Lange vor den beiden Viten



Ekkeharts I. um 960/70 und Herimanns um 1072/76 bezeugt der Eintrag im St. Galler Professionsbuch eine singuläre, frühe Memoria der Heiligen, dazu kommen Einträge im Kapiteloffiziums- und in den St. Galler Annalen. Spätestens im Zusammenhang mit der Kanonisierung 1047 entstanden Werke der liturgischen Heiligenverehrung, namentlich das Wiboradaoffizium. In der bildlichen Vermittlung der Heiligen und ihres Lebens spielt der Zyklus von 53 Bildern im deutschsprachigen St. Galler Legendar aus der Mitte des 15. Jahrhunderts heute eine wichtige Rolle. Vorgestellt werden auch die Erinnerungsorte des Wiboradagedenkens, ihr Häuschen bei der Kirche St. Georgen, ihre Zelle bei St. Mangen und die dortige Wiboradakapelle, die anlässlich der Erhebung ihrer Gebeine 1453 errichtet wurde. Beim Bildersturm 1528 wurde dieser wichtigste Träger ihrer Memoria samt den Reliquien zerstört. – Cornel Dora, «Die Wiborada-Objekte im Kloster Glattburg», teilt die Ergebnisse der C14-Analyse von drei heute im Benediktinerinnenkloster Glattburg bei Oberbüren verehrten hölzernen Erinnerungstücken an Wiborada mit: Der Holzklötzchen, der der Heiligen als Kopfkissen gedient haben soll, stammt aus nachmittelalterlicher Zeit, der Hocker (oder das Tischchen) kann ins 11. Jahrhundert datiert werden, vielleicht in die Zeit der Heiligsprechung 1047, und das Brustreliquiar könnte im Zusammenhang mit der Erhebung ihrer Gebeine 1453 entstanden sein. – Esther Vorburger-Bossart, «Erforscht und vergessen. Wiborada in der Stadt und im Bistum St. Gallen im 20. und 21. Jahrhundert», setzt sich in diesem kenntnisreichen Beitrag mit der Erforschung und Verehrung der Heiligen in der jüngsten Vergangenheit und in der Gegenwart auseinander. Da ihre Hauptgedenkstätte in St. Mangen seit der Reformation nicht mehr existierte, blieb die Rezeption lange Zeit im Wesentlichen auf den Ort der schriftlichen Überlieferung, die Stiftsbibliothek, und die wissenschaftliche Beschäftigung beschränkt. Verdienstvoll für die Wiederbelebung des Interesses an Wiborada war der langjährige Stiftsbibliothekar Johannes Duft. Im Bistum St. Gallen boten gegen Ende des 20. Jahrhunderts Seelsorgerinnen und danach das Wiboradajahr 2011 im Rahmen des Bistumsprojekts «ganz schön heilig» den Anstoß zur Neuentdeckung der Heiligen. Seither lebt eine Diözesaneremitin das Leben in Stille und Zurückgezogenheit. Ausserhalb der katholischen Kirche sind die Gründung der Frauenbibliothek Wyborada 1986, verschiedene literarische und lyrische Werke, Stadtführungen, Lehrmittel für den Unterricht, Fernsehsendungen u. a. m. zu nennen, welche die verschiedenen Stränge der heutigen Wiborada-Rezeption ausmachen. – Eva Dietrich, «Die Wüste, die Klausur und der (un)sichtbare Körper. Askese im religionswissenschaftlichen Vergleich», bettet die Askese Wiboradas in die asketischen Strömungen ein, die sie vom Buddhismus und Hinduismus bis zu Antonius dem Einsiedler aufzeigt. – Ann-Katrin Gässlein, «Wiborada in der Einsamkeit. Interreligiöse Annäherungen», situiert die selbstgewählte Einsamkeit Wiboradas innerhalb der Religionsgeschichte und der Religionsphänomenologie, wobei sie insbesondere Parallelen aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition heranzieht. – Roland Gröbli, ««Scio mulier sancta es». Wiborada von St. Gallen als idealtypisches Vorbild für Niklaus von Flüe», spürt der interessanten Frage nach, wieweit der Innerschweizer Eremit von Wiborada Kenntnis hatte und sich von ihrem Leben inspirieren liess. Eine direkte Verbindung lässt sich nicht nachweisen, ein möglicher Vermittlungsstrang könnte über den Einsiedler Dekan Albrecht von Bonstetten gelaufen sein. Zwischen den beiden Heiligen gibt es Gemeinsamkeiten. So wurden beide zu Lebzeiten als «lebende Heilige» wahrgenommen, beide lebten an einem festen Ort, in einer Zelle, und wurden von vielen Menschen um Rat und Hilfe aufgesucht, beide gehören «zum kleinen Kreis der Propheten und Prophetinnen der Geistkirche, welche die Amtskirche [...] herausfordern und

bereichern» (264). Gerne hätte man die Auflösung des lateinischen Titelzitats erfahren (Judith 8,29), und Fehler wie «Hugo von St. Victoire» (262) hätten einer aufmerksamen Redaktion nicht entgehen dürfen. – Birgit Jeggle-Merz, ««Veni sponsa Christi, accipe coronam». Das Gedenken der Hl. Wiborada in der Liturgie der Kirche», untersucht die liturgischen Texte zum Wiboradafest am 2. Mai, die bis zur Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils in Gebrauch waren bzw. heute verwendet werden, insbesondere den auf Ambrosius zurückgehenden Hymnus «Jesu, corona virginum», den Wiboradahymnus «Festum diem Wiboradae», den wahrscheinlich Ekkehart I. geschaffen hat, das ebenfalls von Ekkehart I. am Ende seiner Vita gedichtete, als Vesperhymnus verwendete Epitaph «Wiborada, Deo meritis», die Texte zur Vesper des Offiziums, einen Hymnus aus dem 14. Jahrhundert sowie die Gebetstexte der Eucharistiefeier (darunter den in den Aufsatztitel aufgenommenen Introitusvers) und interpretiert diese Texte in der Feier des Heiligengedächtnisses als Teilhabe am Pascha-Mysterium. – Ann-Katrin Gässlein, «Täglich Psalmen beten. Wiborada als Inspiration für neue liturgische Ausdrucksformen», berichtet von den Erfahrungen von «Wiborada 2021», als Frauen und Männer während zehn Wochen als Inkluden in der neu errichteten Zelle an St. Mangen lebten und in den abendlichen Gebetszeiten des Rahmenprogramms auch Psalmen gesungen wurden. – Judith Thoma, «Eine weibliche Stimme und das Frauenstimmrecht», nimmt das Gemälde, das Ferdinand Gehr 1931 in der Kirche St. Georgen gemalt hat und wo Wiborada in der Mitte zwischen Gallus und Otmar mit Priesterstola spirituell erhöht dargestellt ist, als Ausgangspunkt und beleuchtet die Entwicklung des Frauenstimmrechts in der Schweiz «im Sinne einer Polemik» (342) bis zu dessen Einführung 1971 und bis zur Gegenwart, in der «die katholische Kirche einer der letzten Männerbünde mit entsprechenden Privilegien» ist (354). – Gegen die in diesem gehaltvollen Buch vielfältig und mit Überzeugung vorgetragene neue Rolle Wiboradas im Zusammenhang der Frauenbewegung im kirchlichen wie auch im weltlichen Bereich ist aus der Sicht des Historikers nichts einzuwenden. Es ist zu wünschen, dass das bevorstehenden Wiborada-Jubiläumsjahr 2026 sich von diesen neuen Impulsen inspirieren lässt.

Freiburg im Üchtland

Ernst Tresp

*Eusebius von Viktorsberg*, hg. von **Peter Erhart**, mit Beiträgen von **Peter Erhart, Michael Fröstl, Ulrike Ganz und Markus Kaiser** (vvaldo – vademecum II), St. Gallen, Stiftsarchiv und Stiftsbibliothek St. Gallen, 2023, 443 S., zahlreiche farb. Abb., ISBN 978-3-9597-6429-2.

Der in diesem Buch behandelte Eusebius von Viktorsberg ist eine der eigentümlichsten Gestalten unter den churrätischen Heiligen. Er gehört zu den irischen Wandermönchen, die im 9. Jahrhundert ihre Heimat verliessen und auf dem Kontinent ihr Leben zubrachten. Wie andere Iren suchte Eusebius die Nähe zum Kloster St. Gallen und zum Grab seines Landsmanns, des heiligen Gallus. Er blieb aber nicht im Kloster und wirkte nicht hier wie etwa der gelehrte Ire Marcellus, der den Ruhm der St. Galler Klosterschule mitbegründete, sondern er lebte als Einsiedler während dreissig Jahren auf dem Viktorsberg oberhalb von Röthis im heutigen Vorarlberg, wo er am 31. Januar 884 starb. Einen zeitgenössischen Biographen hat Eusebius wie so manche andere, namenlos gebliebene irische peregrini

nicht gefunden. Der Kult des Reklusen an seinem Grab muss bescheiden und lokal begrenzt geblieben sein; denn das Heiligtum auf dem Berg behielt den Namen und das Patrozinium eines Märtyrers Viktor, dessen Schädel wohl seit dem 8. Jahrhundert auf dem Viktorsberg als wertvolle Reliquie aufbewahrt und verehrt wurde.

Das Leben des Eusebius wäre für immer in Vergessenheit geraten, wenn es nicht einen Niederschlag in der schriftlichen Überlieferung St. Gallens hinterlassen hätte. Der St. Galler Mönch und Zeitgenosse Ratpert berichtet in seinen Klostersgeschichten (*Casus sancti Galli*) über Eusebius, sein freiwilliges, dreissig Jahre dauerndes Reklusentum und seinen Tod. Und die Sterbenotiz im Kapitelloffiziumsbuch des Klosters belegt das Gebetsgedenken an den Einsiedler auf dem Berg. Weitere, indirekte Nachrichten liefern zwei Urkunden Kaiser Karls III. für St. Gallen von 882 und 885, mit denen er den nicht unbedeutenden Fernbesitz des Viktorsbergs an das Kloster übertrug und die Bergkirche mit zusätzlichen Einkünften ausstattete: Hier hatte sich inzwischen eine kleine klösterliche Gemeinschaft von Iren gebildet, und ein Hospiz zur Aufnahme von zwölf Pilgern wurde eingerichtet. Doch ein Jahrzehnt später war davon nichts mehr vorhanden; der Niederlassung irischer Mönche war offenbar keine Dauer beschieden.

Die Erinnerung an Eusebius griff nach Ratpert im 10. Jahrhundert dessen Fortsetzer der St. Galler Klostersgeschichten, Ekkehart IV., auf und formte sie legendenhaft aus. Nun erscheint der Rekluse als Traumdeuter und Berater. Er soll einen Traum der schwangeren Mutter des künftigen St. Galler Mönchs und Lehrers Iso (um 830–871) ausgelegt haben – was aus zeitlichen Gründen ausgeschlossen ist – und auch Kaiser Karl geweissagt haben. Den geschichtlichen Hintergrund dafür mag eine historische Beraterfunktion des Eusebius unter den lokalen Eliten des Bodenseeraumes gebildet haben. Die Tendenz, den Einsiedler auf dem Viktorsberg mit legendenhaften Zügen auszustatten, setzte sich in der späteren Tradition noch viel deutlicher fort. Zunächst reisst die Überlieferung aber bis knapp nach 1500 ab. In der frühen Neuzeit erlebte nun Eusebius einen erzählerischen Aufstieg «von einer historisch nur spärlich belegten Person [...] zur legendarisch verklärten und zur theologisch hochgradig aufgeladenen und überhöhten, literarischen Gestalt, die im 18. Jahrhundert (1730/31) schliesslich heiliggesprochen wurde» (19). Im Jahr 1598 veröffentlichte der Überlinger Erbauungsschriftsteller Johann Georg Schinbain (Tibianus) eine Legende des Heiligen mit völlig neuen Elementen: Eusebius wurde nun als eifriger Kämpfer gegen die (bäuerliche) Sonntagsarbeit dargestellt, der bei Brederis im Rheintal bei der Heuernte im Juli von einem zornigen Bauern mit einer Sense geköpft wurde; dann nahm Eusebius seinen Kopf in die Hände und trug ihn auf den Viktorsberg hinauf, wo er begraben werden wollte. Dadurch wurde Eusebius zum Märtyrer für die Sonntagsheiligung, und seine Legende als Kopfträger übernimmt das Motiv aus Erzählungen anderer rhätischer Kopfträger (Kephalophoren).

Diese neue Legende wirkte bis in das Kloster St. Gallen; hier nahm man den Kopfträger Eusebius als Landsmann des heiligen Gallus gerne in den Reigen der Hausheiligen auf und baute ihn literarisch, liturgisch, bildlich und plastisch zum ersten Märtyrer (Protomartyr) auf. Im Jahr 1730 gestattete die römische Ritenkongregation St. Gallen und allen Klöstern der Schweizer Benediktinerkongregation, Eusebius vom Viktorsberg liturgisch feiern zu dürfen. Im folgenden Jahr fand in barocker Prachtentfaltung die feierliche Translation einer Reliquie des neuen Heiligen vom Viktorsberg in die Stiftskirche St. Gallen statt. Im Jahr nach der Aufhebung des Minoritenkonvents, der seit 1517 auf dem Viktorsberg bestanden hatte, durch Kaiser Joseph II. 1785 erhielt die Fürstabtei auch die wichtigste Reliquie des Heiligen, seinen Schädel.

Die vorliegende Publikation vereint alle aufgefundenen Textzeugnisse, darunter auch bisher unbekannte, und Kunstgegenstände aus der Zeit des Klosters St. Gallen, die zu Eusebius greifbar sind, in einem Band und stellt sie in Text und Bild vor. Damit erfüllt sie ein Postulat des Managementplans des UNESCO-Welterbes Stiftsbezirk St. Gallen, nämlich die Erstellung eines kulturgeographischen Inventars. In siebenzig chronologisch geordneten Nummern, von der Klosterchronik des Zeitgenossen Ratpert bis zu einem (leeren) Translationskistlein aus der Zeit um 1800, werden die Texte und Gegenstände zu Eusebius präsentiert und sachkundig beschrieben. Die Beschreibungen stammen aus der Feder eines vierköpfigen Autorenkollektivs, wobei Michael Fröstl die überwiegende Zahl der Beschreibungen beigeleitet hat. Das Buch ist ansprechend gestaltet, gut gegliedert und mit qualitätvollen Abbildungen hervorragend illustriert. Es hat das originelle, handliche Oktav-Format und beschreitet mit seinem fehlenden festen Vorderdeckel buchgestalterisch neue Wege. Hervorzuheben ist auch der ausgesprochen günstige Preis, obwohl das Buch in der Schweiz hergestellt wurde. Es ist Teil der neuen Publikationsreihe *valdo* des Stiftsarchivs St. Gallen. Namensgeber für diese im Jahr 2020 begonnene Reihe, die bisher neben fünf Bändchen in der Hauptreihe bereits je ein Bändchen in den Unterreihen «*vademecum*» und «*additamenta*» hervorgebracht hat, ist der St. Galler Mönch und Schreiber Waldo († 813/14), passenderweise der erste namentlich bekannte Archivar des Gallusklosters. Waldo war eine herausragende Gestalt in der Frühzeit St. Gallens, er wurde später dessen Abt, dann Abt der Reichenau, von St-Denis und Bischof von Basel und war einer der Vertrauten Karls des Grossen. Dem gelungenen Band ist eine gute Aufnahme und der neuen Reihe sind weitere solche Veröffentlichungen zu wünschen.

Freiburg im Üechtland

Ernst Tresp

*Chartularium Sangallense*, Band II, 841–999, bearbeitet von **Peter Erhart**, unter Mitwirkung von **Karl Heidecker**, **Rafael Wagner** und **Bernhard Zeller**, St. Gallen, Stiftsarchiv St. Gallen, 2021, XXXVI, 597 S., ISBN 978-3-7995-6070-2.

Dem Stiftsbezirk St. Gallen wurde 1983 die Auszeichnung als Weltkulturerbe der UNESCO verliehen. Dazu gehören nicht nur die einstige barocke Klosterkirche und heutige Kathedrale sowie die berühmte Stiftsbibliothek mit ihrem Barocksaal und ihren Handschriftenschatzen. Weniger bekannt ist, dass auch das Stiftsarchiv St. Gallen mit seinem geschlossenen Bestand an frühmittelalterlichen Urkunden einen zentralen Teil des Weltkulturerbes St. Gallen bildet. Gegen 900 Urkunden aus der Zeit vor dem Jahr Tausend werden hier aufbewahrt. Mit diesen überwiegend als Originale erhaltenen Dokumenten, darunter rund 80 Herrscherurkunden, nimmt das Stiftsarchiv einen aussergewöhnlichen, nördlich der Alpen sogar einmaligen Rang ein. Aufgrund ihrer einzigartigen Bestände wurden Stiftsarchiv und Stiftsbibliothek St. Gallen 2017 auch in die Liste des Weltdokumentenerbes (*Memory of the World*) der UNESCO aufgenommen.

Im Rahmen des *Chartularium Sangallense*, der Neubearbeitung und Erweiterung des aus dem 19. Jahrhundert stammenden, von Hermann Wartmann begründeten *Urkundenbuchs der Abtei Sanct Gallen*, sind nun diese frühen Urkunden in einer modernen Edition zugänglich gemacht worden. Im Jahr 2013 war der erste Band des *Chartulariums* erschienen, mit den Urkunden von 700 bis 840. Der vorliegende zweite Band schliesst daran an

und enthält die Urkunden von 841 bis 999. Seine Register, die Register der Ortsnamen und der Personennamen sowie das Wort- und Sachregister, umfassen aber auch Band I, so dass nun das gesamte St. Galler Urkundenmaterial vor dem Jahr Tausend erschlossen wird.

Es ist nicht möglich, im Rahmen einer knappen Rezension auf die Komplexität dieses grossen Editionsunternehmens und auf die Fülle der darin enthaltenen Urkunden auch nur annähernd einzugehen. Einige Stichworte mögen genügen: So sind neben den karolingischen und ottonischen Herrscherdiplomen besonders wertvoll die etwa 750 Schenkungs-, Prekarie- und Tauschurkunden aus der Zeit von etwa 720 bis 960. Das Kloster St. Gallen war in karolingischer Zeit ein Zentrum der Schrift- und Wissenskultur. Seine frühen Urkunden spielen daher im wissenschaftlichen Diskurs um die Verbreitung von Schriftlichkeit eine eminente Rolle. Ein eindrückliches Bild von der in den Urkunden enthaltenen klösterlichen Besitzlandschaft vermittelt die Karte «Besitz des Klosters St. Gallen vor dem Jahr 1000» im Anhang zur Edition: Sie setzt kartographisch die Ausstell- und Güterorte sowie die erwähnten Orte um; die insgesamt mehr als tausend Orte erstrecken sich zwischen dem Elsass im Westen, dem Allgäu im Osten, dem Gebiet der Baaren im Norden sowie der Linthebene im Zürichgau und dem Aareraum im Süden.

Für das 8. und 9. Jahrhundert konnten sich die Bearbeiter des *Chartulariums* auf die bahnbrechenden Vorarbeiten der Faksimile-Editionsreihe der *Chartae Latinae Antiquiores* (*ChLA*) stützen. Darin waren zuerst in den 1950er Jahren die St. Galler Originalurkunden des 8. Jahrhunderts durch Albert Bruckner publiziert worden. Durch die zeitliche Erweiterung der Serie konnten in den vergangenen Jahren (Abschluss 2020) auch die rund 600 St. Galler Originalurkunden des 9. Jahrhunderts in Faksimile veröffentlicht werden. Die *ChLA* bieten dem Benutzer dazu neben Vollregist und Volltextedition ausführliche Kommentare zu Pergament, Schrift, Schreiber, den Personen und Orten der Handlung usw.; sie bilden dadurch eine ideale Ergänzung zur Urkundenedition im *Chartularium*. Abbildungen und Regesten aller St. Galler Originalurkunden des frühen Mittelalters sind neuerdings auch auf dem virtuellen Urkundenportal des Stiftsarchivs St. Gallen im Internet verfügbar, unter [www.e-chartae.ch](http://www.e-chartae.ch).

Mit dem Erscheinen des zweiten Bandes des *Chartulariums* wird zugleich das ganze, grossangelegte und über Jahrzehnte dauernde Editionsunternehmen des neuen St. Galler Urkundenbuches abgeschlossen; denn die Bände III bis XIII mit den Urkunden von 1000 bis 1411 sind bereits früher erschienen, von Band III im Jahr 1983 bis zu Band XIII im Jahr 2017. Mit dieser modernen Edition aller das Stift St. Gallen, die Stadt St. Gallen und den Kanton St. Gallen (abgesehen von den südlichen Teilen) umfassenden Urkunden bis ins Spätmittelalter mit insgesamt 8'071 edierten Urkunden steht nun der Erforschung der schweizerischen Geschichte des Mittelalters, aber auch der europäischen Mediävistik ein enormes Quellenmaterial zur Verfügung, das in seiner Wirkung nicht überschätzt werden darf. Man kann die Bearbeiter und die Herausbergemeinschaft zum Erscheinen von Band II des *Chartulariums* und zugleich zum Abschluss dieses Grossunternehmens nur beglückwünschen.

Freiburg im Üchtland

Ernst Tremp

**Ernst Tresp/Kathrin Utz Tresp**, *Das Nekrologium der Prämonstratenserabtei Humilimont (Marsens)* (Spicilegium Friburgense 52), Münster, Aschendorff Verlag, 2022, 185 S., ISBN 978-3-402-13821-2.

Das Prämonstratenserkloster Humilimont im schweizerischen Greyerzerland ist heute praktisch in Vergessenheit geraten. Dabei hat die 1137 gegründete und 1580 zugunsten des Jesuitenkollegiums St. Michael in Freiburg i. Ü. aufgehobene Abtei während viereinhalb Jahrhunderten als geistliches und wirtschaftliches Zentrum im mittleren Saanetal eine bedeutende Rolle gespielt. Dazu gehörte auch der Frauenkonvent Posat (1140/48 bis um 1178/1200) im gleichnamigen, 10 km entfernten Weiler (Gemeinde Gibloux). Im ersten Kapitel des Buches wird diese Geschichte übersichtsmässig dargestellt.

Das Nekrolog, das heute im Staatsarchiv Freiburg aufbewahrt wird, besteht aus 113 Pergament-Blättern. Die Handschrift wurde im Jahr 1338 neu angelegt und gelangte nach der Auflösung der Abtei an das Jesuitenkollegium in Freiburg. Insgesamt enthält die Handschrift, die ein sog. Kapitelbuch darstellt, ein Martyrologium mit dem Kalender der wichtigsten Heiligenfeste, wobei auch einige Heilige des Prämonstratenserordens und des Bistums Lausanne aufgeführt sind. Es folgen die Augustinus-Regel mit Lesungen für die Wochentage, Martyrologiumslesungen für Ostervigil, Auffahrtsvigil und Pfingstvigil, die Aufnahmeformel in die Gebetsverbrüderung und schließlich auf 87 Seiten das Nekrologium mit 674 Einträgen.

Das Nekrolog enthält das Kalendar mit den Tagesheiligen, die Totenmemoria der verstorbenen Mitbrüder und Mitschwester, der Stifter und ihrer Familien, weiterer Wohltäter und Freunde der Abtei. Es hatte seinen Platz im Kapitelsaal, wo nach dem Offizium der Prim daraus vorgelesen wurde. Ab dem 13. Jahrhundert wurde das Totenbuch mit ausführlicheren Notizen über die Jahrtags-Stiftungen der Verstorbenen, deren Finanzierung, sowie Zusätzen wie die Verteilung von Pitanzen und Almosen oder die Grablege erweitert. Gelegentlich wird beschrieben, wie die Gedächtnismesse zu feiern sei und dass man anschließend mit Kreuz und Weihwasser zum Grab ziehen soll. Die Stifter von Jahrtagen leisteten einen großen finanziellen Beitrag für den Lebensunterhalt der Chorherren und begründeten so den Reichtum der Abtei.

Interessant ist die Anzahl der Personen, die im Nekrolog erwähnt werden: 922 sind es, davon 74% männlich und 26% weiblich. Aus der Zeit bis 1338 sind 112 Konvers-Brüder und 57 Konventualen aufgezählt, was zeigt, dass in der Frühzeit die klösterliche Eigenwirtschaft, die handwerklichen Arbeiten im Kloster und die Bewirtschaftung der fünf bis sechs Grangien zur Blüte der aufstrebenden Abtei geführt hatten. Weiter gehörte eine Gruppe von 47 Chorschwestern zur Kanonie. Diese eindrückliche Zahl zeugt von einer beträchtlichen Anziehungskraft des Frauenklosters in seiner Frühzeit. Humilimont war also anfänglich ein Doppelkloster, bis dessen Frauenkonvent nach Posat ausgesiedelt wurde.

In der Totenmemoria tauchen auch Namen von Äbten aus dem Prämonstratenserorden auf: Nach Hugo von Fosses, dem Nachfolger Norberts von Xanten wird acht darauffolgender Äbte von Prémontré gedacht. Ebenfalls wurden sechs Äbte der Abtei St. Martin in Laon, Tochter von Prémontré und Mutterkloster von Lac de Joux, aufgenommen. Aus diesem, dem Mutterkloster von Humilimont, sind zehn Namen seiner Äbte übermittelt. Natürlich erscheinen auch die Beziehungen zu den Schwesterabteien Corneux (Franche-Comté F), Fontaine-André NE, Bellelay und Gottstatt (Orpund bei Biel). Zudem werden

einige Domherren aus Lausanne, Sitten und Genf aufgeführt. Weil die Seelsorge eine wichtige Aufgabe des Prämonstratenserordens darstellt, sind die Jahrtage von 20 Pfarrern der Umgebung, sowie weiteren Kaplänen, Priestern und Klerikern enthalten.

Auch die Verstorbenen der Grafen- und Dynastengeschlechter der Region kommen vor. Den Gründerfamilien, den Freiherren von Corbières, Vuippens und Everdes (Grüningen) bot Humilimont eine Grablege. Die Einträge verweisen auf die Dynastien von Greyerz, Montsalvens, Pont-en-Ogoz, auch auf die Grafen von Neuenburg und Nidau, Grandson, La Sarraz. Interessant ist, dass bedeutende Wohltäter des Prämonstratenserordens aus weiter Entfernung erwähnt werden, wie Theobald II. Graf von Blois und der Champagne, und Johann I. der Alte, Graf von Burgund und Herr von Salins.

Aber auch die ländliche Bevölkerung der Umgebung stiftete nach ihren Möglichkeiten Jahrtage. Mit dem Erstarken der Städte stießen Bürgerfamilien dazu: aus Bulle, Romont, Moudon und Freiburg. Neben den Chorherren und Chorschwestern ließen sich Konversen gerne auf dem Klosterfriedhof bestatten. Oft waren es Familiaren, Dienerinnen und Diener, Oblaten. Manche nahmen nach einem aktiven Leben das Ordensgewand, Priester wurden als *canonici ad succurrendum* den Chorherren gleichgestellt, Laien als *conversi* oder *sorores ad succurrendum*. Weitere Einträge im Nekrolog enthalten Nachrichten zur Baugeschichte des Klosters und seiner Ausstattung, zu den Altären und Paramenten.

Durch diese Edition erfahren wir viel über die Geschichte der Abtei Humilimont, ihre Chorherren und ihren Alltag, über die Beziehungen der Abtei zu anderen Abteien im Ordensverband, zu den Geistlichen des Umlandes, zur Stadt Freiburg sowie zu den Adelsfamilien, die sich in ihrem Hauskloster bestatten liessen. Die Edition des Nekrologs durch Ernst Tresp, em. Titularprofessor für Geschichte des Mittelalters an der Universität Freiburg/Schweiz und Direktor a. D. der Stiftsbibliothek St. Gallen, und Kathrin Utz Tresp, ehem. Dozentin für Geschichte des Mittelalters an der Universität Lausanne und wiss. Mitarbeiterin am Staatsarchiv Freiburg/Schweiz, erschliesst diese für die Erforschung der Landesgeschichte wie auch der Geschichte des Prämonstratenserordens in der Schweiz wichtige Quelle.

Biberist

Paul Bühler-Hofstetter

**Jean-Pierre Bastian**, *Le couvent des tertiaires de saint François à Savigny, paroisse de Lutry 1491–1531*, Bière, Cabédita, 2020, 143 S., Ill., ISBN 978-2-8829-5870-9.

Das vorliegende Bändchen, erschienen in dem sonst eher populärwissenschaftlich und heimatkundlich ausgerichteten Regionalverlag Cabédita im waadtländischen Bière, stellt eine vergleichsweise kurzlebige spätmittelalterliche Klostergründung im Bistum Lausanne vor. Es geht um die franziskanische Drittordensniederlassung in Savigny nordöstlich von Lausanne, an der Grenze zwischen dem Lavaux und dem Jorat. Das topographisch höher gelegene Gebiet war im Spätmittelalter vergleichsweise abgeschieden, geprägt von einer ärmeren Bevölkerung, die zu einem guten Teil aus frischen Einwanderern aus der Haute-Savoie und damit aus dem Bistum Genf bestand. Entsprechend knapp war der Konvent mit Schenkungen ausgestattet. Zu seinen Unterstützern zählte die Bürgerschaft des Städtchens Lutry am Genferseeufer, zu dessen Pfarrsprengel die Niederlassung in Savigny gehörte. Der Ursprung des Drittordenshauses liegt darin, dass der Lausanner Bischof Benedikt von

Montferrand zwei Wochen vor seinem Tod am 7. Mai 1491 die zerfallene Kapelle von Savigny dem eigentlichen Klostergründer überliess, dem Eremiten Pierre de Roseto. Bei dieser Entscheidung mag mitgespielt haben, dass Benedikt von Montferrand seit 1478 in «Personalunion» auch Kommendatarprior von Lutry war.

Die durchaus interessierte «Freigiebigkeit» Bischof Benedikts verweist auf eine neue historiographische Fragestellung (die in der besprochenen Studie selbst nicht aufgegriffen wird): In der einheimischen Historiographie hat Benedikt von Montferrand einen ausgewiesenen schlechten Ruf. Moniert wird u. A. die Kompromisslosigkeit, mit der er die bischöflichen Rechte zu bewahren bzw. neu einzufordern versuchte – dies, nachdem an der Spitze des Bistums nach 1465 eine Reihe ausnahmslos farbloser Männer gestanden hatte. Die Berufung der Drittordensleute in eine bislang vernachlässigte Gegend erscheint nun als reformatorischer Zug, ebenso der Umstand, dass derselbe Bischof anfangs September 1477, d. h. etwas mehr als ein Jahr nach seinem Amtsantritt in Lausanne, sowohl den Geistlichen wie auch den Laien seines Bistums gebot, sich von ihren Konkubinen zu trennen. Benedikt ist von der Geschichtsschreibung bislang weniger als Reformunterstützer denn als Machtpolitiker und auch Hexenjäger gesehen worden (so zusammenfassend Georg Modestin, «Controverses autour des procès de sorcellerie en ville de Lausanne pendant l'épiscopat de Benoît de Montferrand [1476–1491]», in: *La sorcellerie et la ville. Witchcraft and the City, sous la direction d'Antoine Follain et Maryse Simon. Postface de Carlo Ginzburg, Strasbourg 2018, 51–61*). Die vorliegende Studie regt jetzt dazu an, ein vermutlich ganzheitlicheres Bild des Prälaten zu sehen. Dass Hexenjagd und Kirchenreform zwei Seiten ein- und derselben Medaille sein konnten, illustriert das Beispiel von Georg von Saluzzo, als Bischof von Lausanne (1440–1461) ein Amtsvorgänger Benedikts.

Die in Savigny niedergelassenen Franziskanertertiäre mussten um ihre Niederlassung kämpfen. Ab 1496 wurden sie vom Lausanner Domkapitel, das ihnen die Überlassung der Kapelle von Savigny streitig machte, in einen langwierigen Rechtshandel verwickelt. In diesem Prozess, der bis vor den Papst getragen wurde und dessen Ende unbekannt ist, argumentierte das Kapitel, Benedikt von Montferrand habe hinsichtlich der besagten Kapelle seine Kompetenzen überschritten, wozu er nicht befugt gewesen sei. Das Verfahren, das vom Papst dem Offizial des bischöflichen Gerichts in Basel übertragen wurde und zeitweise auch den Humanisten Sebastian Brant beschäftigte, hat ein reichhaltiges Quellenkonvolut hervorgebracht, das im rezensierten Band angesprochen, aber nicht erschöpfend behandelt worden ist. Ein Desiderat wäre auch eine Edition dieser Quellen.

Die Niederlassung in Savigny hatte eine recht prekäre Existenz, vom Domkapitel – letztlich erfolglos, wie es scheint – in Frage gestellt und materiell in einem wirtschaftlich strukturschwachen regionalen Umfeld eher knapp dotiert. Diese zweite Schwierigkeit scheint das Überleben der Einrichtung verkürzt zu haben, was sich insbesondere in bedrohlichen Rekrutierungsschwierigkeiten zeigte. 1531 wurden schliesslich die Rechte und Einkommen des kleinen Konvents von Savigny der Gemeinde Lutry übertragen – fünf Jahre vor der Reformation, die in der Waadt im Nachgang zur bernischen Eroberung Einzug hielt.

Mit seiner Darstellung bietet der Verfasser, emeritierter Professor für Religionssoziologie an der Universität Strassburg, willkommene Einblicke in ein bislang vernachlässigtes Kapitel aus der mittelalterlichen Kirchengeschichte der Westschweiz.

Solothurn

Georg Modestin



**Rita Binz-Wohlhauser/Lionel Dorthé (Hg.), *Freiburger Hexenprozesse 15.–18. Jahrhundert*** (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen. IX. Abteilung: Die Rechtsquellen des Kantons Freiburg. I. Teil: Stadtrechte. II. Reihe: Das Recht der Stadt Freiburg. Band 8/1 + 2), Basel, Schwabe Verlag, 2022, 2 T., CXLIX, 1470 S., ISBN 978-3-7965-4451-4.

Avant tout, disons que ce double volume demande une certaine prise de distance. Comment en effet ne pas s'indigner devant la mort sur le bûcher, avec ou sans «mitigation» de peine, de tant de personnes pour le crime imaginaire de sorcellerie? Et même si le bûcher ne représente «que» 22 % de l'issue des procès, comment ne pas compatir au sort des autres personnes qui ont été torturées et qui, si elles ont été relaxées et souvent bannies ou confinées, ont dû payer les frais de justice? Passée cette mise au point, avouons que l'édition en question est d'un intérêt prodigieux pour qui s'intéresse à l'histoire de la sorcellerie ou plus généralement à la vie quotidienne fribourgeoise. Que les éditeurs en soient remerciés.

Le double volume édite les procès tenus dans la ville de Fribourg, depuis celui de Jeanette Lasne en 1493 à celui de Marguerite Repond en 1741, en se fondant sur les actes de procédure du tribunal (les Thurnrodel) et les manuels du conseil de la ville. Il ne prend pas en compte ceux des bailliages, ce qui serait une autre aventure éditoriale, que nous appelons de nos vœux. En vérité la première sorcière condamnée à Fribourg serait Itha Stucki, une femme de la Singine, qui en 1442 comparait pour la troisième fois devant le tribunal et est brûlée vive avec son fils Peter, mais son procès est antérieur au premier Thurnrodel. Quant à la dernière sorcière, ce n'est pas Catherine Repond, connue sous le surnom de Catillon, mais sa sœur Marguerite. Si Catillon est bien la dernière sorcière à avoir été condamnée et brûlée dans le canton en 1731, Marguerite, déjà inquiétée avec elle, aura «droit» à un nouveau procès dix ans plus tard. L'inculpée mourra la veille de sa condamnation.

Les procès sont écrits en français ou en allemand. Il est difficile de savoir si les accusés parlaient en ces langues ou si on a retranscrit les patois qu'ils utilisaient. Les procédures impliquent souvent plusieurs individus, lesquels peuvent aussi passer plusieurs fois devant la justice. Tout en sachant que la série des Thurnrodel n'est pas complète, les éditeurs ont pu identifier 309 personnes, dont deux tiers de femmes, et 360 procès. La majorité d'entre eux ont lieu entre la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et le deuxième tiers du XVII<sup>e</sup> siècle, avec certains pics. On dénombre ainsi 28 procès durant la seule année 1623 et 120, un chiffre énorme, durant la décennie 1643–1652.

Même si certains accusés pratiquaient des activités en marge comme la récolte d'herbes et l'usage de prières magico-religieuses, précisons que la sorcellerie et le sabbat décrits dans les procès n'ont jamais existé. C'est un univers imaginaire forgé au début du XV<sup>e</sup> siècle. Les accusés avouaient pourtant de tels méfaits, mais sous la contrainte de la torture. Il est bien connu qu'avec la torture, l'accusé avoue n'importe quoi, alors que le non-aveu est plutôt le prix, non de la bonne conscience, mais de l'endurance devant les tourments. Comment les juges ont-ils pu penser le contraire? Ils auraient dû réfléchir aux paroles de certains accusés, à Jean Monneron disant en 1623 que ce qu'il avait avoué, il le fut «contrainct par la torture, qu'il ne pouvoit plus endurer» (p. 322), ou à Margret Schueller-Python expliquant en 1629 que son aveu «estoit pas vray, ains contrainct par le tourment» (p. 369). En 1683 encore, Maria Duchêne-Ribotel avouait que «tantost elle at dit qu'elle avoit faict lesdites confessions par crainte de desplaire et d'offencer monsieur le bourgermeister et aultres seigneurs de la justice» (p. 1251). L'intérêt de se sentir écouté en aurait

poussé peut-être d'autres à en rajouter, comme le très jeune Claude Bernard, douze ans, qui en 1651 avoue coup sur coup plusieurs meurtres (p. 1003–1005). L'aurait-il fait par jeu et/ou par désir de se mettre en avant?

Le narratif autour du sabbat obéit volontiers à un schéma assez répétitif qui globalement, est le suivant: épisode dépressif du futur sorcier, apparition d'un inconnu, très souvent appelé Gabriel, promettant richesse et bonheur à qui reniera Dieu, hésitation puis accord du futur sorcier, don de pièces d'argent qui deviendront des feuilles, participation au sabbat (appelé plutôt secte ou synagogue). Le sabbat, où l'on ne vient guère sur un balai volant, s'avère plutôt morne. Souvent, les accusés prétendent ne pas connaître les autres participants. Il faut baiser le derrière du maître, mais la dimension orgiaque n'est guère développée. Les sorciers ont reçu du pousset (de la poudre) et de la graisse pour faire périr gens et bêtes. Ils se spécialisent dans la fabrication de la grêle et le vol magique du lait, en attirant pour leurs vaches le lait des vaches d'autrui. Il est aussi question de transformations animales.

Le laconisme des procès-verbaux ne permet pas de tout comprendre. Les juges soufflaient-ils aux accusés les réponses qu'ils attendaient? Ou bien les accusés partageaient-ils avec les juges un même imaginaire? Quelques accusés nient avoir des accointances diaboliques mais mentionnent des apparitions de fantômes ou d'êtres célestes, comme Maria Duchêne-Ribotel déjà nommée, qui aurait vu «Nostre Dame toute blanche», et un autre jour «at dit que elle at veuz proche d'une haye à Balleswyl une jolie petite ame toute blanche, et croit que soit l'ame de son enfant» (p. 1226–1227). Ces personnes vivaient donc dans un univers saturé de surnaturel. Elles auraient été ainsi plus disponibles à entrer dans le jeu de leurs juges. En outre, il faudrait se demander dans quelle mesure les procédures, et aussi l'imaginaire du sabbat qu'elles véhiculaient, étaient connus du public et quelque peu adoptés par lui. En 1676 par exemple Clauda Andrey-Centlivres, menacée de la torture et cherchant vraisemblablement à gagner du temps, demande à ce qu'on recherche sur son corps la marque diabolique, parce «c'estoit pourtant la coustume, l'ayant entendu dire d'une femme d'Estavayer, qui avoit eu une sœur entre les mains de la justice trois fois» (p. 1188).

Le temps manque pour aborder d'autres problématiques, notamment celle de la périodisation des procès en sorcellerie à Fribourg (cf. p. CXXXII). Il faudrait aussi chercher à connaître la cause des procès. Des conditions économiques, climatiques ou politiques défavorables, ou des drames singuliers comme un décès insolite ou le faible rendement du troupeau, expliquent sans doute le déclenchement des procédures, parce qu'on devait trouver des coupables. La malveillance, l'esprit de vengeance, et l'accusation de pseudo-complices par des personnes déjà impliquées auraient fait le reste. Les éditeurs notent que «le concours des juges et de la population est nécessaire pour passer d'une suspicion de sorcellerie à une accusation» (p. CXX). Enfin, on pourrait chercher l'origine sociale des accusés. Étaient-ils pour beaucoup de condition modeste et des mendiants? Peut-être, mais ce qui nous a frappé est la mobilité des personnes, mobilité linguistique et même confessionnelle, leurs déplacements dans et hors du canton. Ces mobilités mettent à mal l'image d'une société fribourgeoise ancienne qu'on pourrait croire fixiste.

À côté de l'histoire de la sorcellerie en pays de Fribourg, le livre offre un instantané sur la vie de ses habitants. On trouvera diverses informations sur leur alimentation, leurs activités professionnelles et leurs outils, leurs relations familiales, leur vie sexuelle pas toujours fidèle aux normes du temps, leurs croyances et leurs pratiques religieuses, notamment les pèlerinages ou l'usage de prières magico-religieuses, leurs maladies, etc. La toponymie y

est très développée. Beaucoup de noms sont connus où les accusés prétendent avoir rencontré l'esprit malin, assisté à la secte ou pratiqué des sortilèges, mais d'autres vont exercer la sagacité des spécialistes, comme cette mystérieuse fontaine des Assiliettes aux alentours du Gibloux, qui apparaît très souvent. Enfin redisons que les procès sont édités en deux langues, l'allemand ou le français. Mais les textes fourmillent de mots locaux, qui ne sont pas toujours aisés à comprendre. A côté des index des noms de personnes et de lieux, un volumineux glossaire de 76 pages aide heureusement à s'y repérer.

Grolley/Fribourg

Jacques Rime

**Chantal Ammann-Doubliez**, *Procès de sorcellerie dans la vallée de Conches (1466–1467) et chasses aux sorciers et sorcières en Valais au XV<sup>e</sup> siècle* (Cahiers de Vallesia 32), Sion, 2020, 690 S., Ill., ISBN 978-2-9701-0813-9.

Als Teil des Westalpenbogens gehört die Westschweiz zu den Kernländern der mittelalterlichen Hexenverfolgung. Bislang hat vor allem die savoyische und die lausannisch-fürstbischöfliche Waadt das Interesse der Forschung stimuliert, dank eines reichen Bestands an Hexenprozessakten aus dem «kritischen» 15. Jahrhundert, der heute im Waadtländer Staatsarchiv in Form eines zu Beginn des 20. Jahrhunderts zusammengebundenen Codex überliefert ist. Was die gegenwärtigen Kantone Freiburg und Genf betrifft, so zählen sie zur selben Verfolgungslandschaft, wenn auch ihre mittelalterlichen Quellenbestände mit dem waadtländischen nicht zu vergleichen sind. Ein weiterer Verfolgungsraum ist das Wallis, das bis in die Jahre 1475–1476 herrschaftlich in das fürstbischöfliche Oberwallis und das savoyische Unterwallis aufgeteilt war, als Bischof Walter Supersaxo im genannten Zeitraum die savoyischen Herrschaftsträger aus dem Unterwallis militärisch hinausdrängte. Wir erwähnen den Namen dieses Bischofs, weil er als einer der grossen Hexenjäger unter den Westschweizer Prälaten gilt, unter dessen Episkopat (1457–1482) die Verfolgung angeblicher Teufelsdienerinnen und -diener eine neue Dynamik erfuhr. Die im vorliegenden Band edierten, übersetzten und ausführlich eingeleiteten Quellen sind im Zuge dieser Dynamik entstanden. Bereitgestellt hat sie Chantal Ammann-Doubliez, die beste Kennerin der Walliser Hexenverfolgungen im Mittelalter, ja, die Fachfrau, welche das Wallis fast im Alleingang auf der historiographischen Landkarte der Westschweizer Hexenverfolgungen verankert hat.

Die hier rekonstruierten Geschehnisse sind, so zynisch es klingen mag, auf den ersten Blick banal: Vier Personen, zwei Männer und zwei Frauen, letztere Mutter und Tochter, werden aufgrund von Verdächtigungen im sozialen Umfeld verhaftet, verhört, gefoltert und als angebliche Hexer und Hexen hingerichtet. Das überragende Interesse der Quellen erschliesst sich einem aber auf den zweiten Blick: Es geht um die rechtlichen und politischen Umstände, unter denen die Prozesse geführt wurden. Die Ereignisse konzentrierten sich nämlich auf die so genannte «Grafschaft» Biel, einen zum Oberwalliser Zenden Goms gehörenden Verbund, der aus einer Handvoll benachbarter Dörfer bestand und sich dadurch auszeichnete, dass er ein «Freigericht» bildete (jurisdiction dite «libre»). Für die Mitte des 15. Jahrhunderts wird die Bevölkerungszahl der Grafschaft auf drei- bis vierhundert Einwohner geschätzt – es geht also um eine kleine jurisdiktionelle Einheit, die entsprechend schwer vom Verfolgungsschub der 1460er-Jahre getroffen wurde. Der grafshaftliche Sonderstatus wurde von Walter Supersaxo zuletzt am 20. Juni 1466 anerkannt

– freilich unter dem Vorbehalt, dass der aus der Grafschaft stammende Richter und die Schöffen Sanktionen nur bis zur Todesstrafe aussprechen durften. Sollte Letztere verhängt werden, mussten der Meier des Goms mit seinen Schöffen hinzugezogen werden. Das Todesurteil hatte danach noch der Sittener Bürgerschaft vorgelegt zu werden und wurde vom Gomser Meier vollstreckt (80). In der Praxis bürgerte sich aber ein, dass die Verdikte auch noch von Walter Supersaxo selbst bestätigt wurden.

Die angeführte Anerkennung vom 20. Juni 1466 steht in Zusammenhang mit der sich anbahnenden Hexenverfolgung. Erste gegen den Schuhmacher Hensli Heymen gerichtete Besagungen fallen nämlich bereits in die Folgeweche. Drei davon entstammen sogar vorausgegangenen Prozessen – die Repressionswelle hatte also schon eingesetzt. Hensli Heymen belastende Auszüge aus diesen Prozessen wurden vom Gomser Meier mit dem graf-schaftlichen Richter geteilt, was das Zusammenwirken der beiden «rivalisierenden» Jurisdiktionen illustriert. Henslis Todesurteil vom 10. Juli wurde zwei Tage später von der Sittener Bürgerschaft bestätigt. Damit kam der Verfolgungsschub aber nicht zu einem Ende. Im Gegenteil: Das grafschaftliche Gericht fachte die Repression an, indem es am 17. und am 19. Juli zu einer Reihenbefragung (*enquête générale*) der Einwohner rief, mit dem Ziel, weitere Verdächtige aufzuspüren. Die Protokolle dieser Reihenbefragung – eine vergleichsweise selten erhaltene Quellenart, was die Bedeutung der Mitschriften steigert – verraten die Handschrift des mit ihrer Anfertigung betrauten Notars Nikolaus Imoberdorf. Es sind also keine neutralen, gleichsam «ethnographischen» Aufzeichnungen. Trotzdem erlauben sie – beschränkte – Eindrücke von einem ländlichen Mikrokosmos, in dem Verdächtigungen und Anschuldigungen nicht direkt geäußert, sondern umschreiben bzw. suggeriert werden – eine Beobachtung, die sich mit bestehenden Befunden deckt. Als «graue Eminenz» erscheint bei dieser Befragung der grafschaftliche Richter Anton Rugger, auf dessen Geheiß (und auf Betreiben der Gemeinde hin) die Voruntersuchung eröffnet wurde, an der er selbst als Zeuge teilnahm und sich dabei merklich auf Trina Kuenis «einschoss»: «L’homme connaît les rouages de la justice, participe à la vie politique [...]. [I]l se positionne à l’interface des deux niveaux chers aux historiens: celui de la population et celui de la justice» (148–149). Damit ist er nicht allein: Unter den Auskunftspersonen finden sich auch mehrere Geschworene, die unter dem Vorsitz Ruggers – ihre Funktionen kumulierend – über das Schicksal der Vorgeladenen zu befinden hatten.

In der Folge der Reihenuntersuchung wurden noch am 17. Juli die bereits genannte Trina Kuenis sowie deren Tochter Nesa verhaftet. Nach einem einwöchigen Verfahren, bei dem es auch zur Anwendung der Folter kam, wurden beide, Mutter und Tochter, am 25. Juli zum Tode verurteilt – ein Verdikt, das vier Tage später, am 29. Juli, von Walter Supersaxo und noch einen Tag später von der Sittener Bürgerschaft ratifiziert wurde. Das vierte Opfer der Bieler Hexenjagd in den 1460er-Jahren war der Schneider Klaus Schröter, dessen Prozess im März 1467 über die Bühne ging. In den Akten der Reihenuntersuchung vom Vorjahr ist er zugleich als Auskunftsperson als auch als Denunziierter verzeichnet, was ihn zur Flucht verleitete. Weitere Nahrung erhielt der Verdacht gegen ihn durch den Umstand, dass er Mitte September 1466 in einem weiteren, nicht erhaltenen Prozess als Komplize denunziert wurde. Nichtsdestotrotz kehrte er am 10. März 1467 in seine Heimat zurück und stellte sich dem Richter Anton Rugger, wahrscheinlich in der Hoffnung, seinen Ruf klären zu können. Wie sehr er sich täuschte, ersieht sich dadurch, dass er umgehend ver-

haftet und schon zwei Tage später der Folter unterzogen wurde. Er hielt mehrere Folterverhöre durch, bis schliesslich am 17. März sein Wille gebrochen wurde und die Geständnisse einsetzten. Zwei Tage später erging sein Todesurteil.

Die vier Bieler Opfer, deren Prozesse erhalten sind, bilden nur die Spitze eines Eisbergs. In den fraglichen Jahren erfasste eine umfassendere Hexenjagd Teile des bischöflichen Oberwallis, der etwa zehn weitere angebliche Hexen und Hexer zum Opfer fielen. Damit erreichte die Repression ein Ausmass, das der Verfolgung im Bistum Lausanne während des Episkopats Benedikts von Montferrand (1476–1491) in nichts nachsteht (vgl. Georg Modestin, «Ein allzu eifriger Hexenjäger? Der Lausanner Fürstbischof Benedikt von Montferrand (1476–1491) und die Westschweizer Inquisition im späten 15. Jahrhundert», in: Andreas Exenberger [Hg.], *Ein Fels in der Brandung? Bischof Golser und der Innsbrucker Hexenprozess von 1485*, Kufstein 2015, 137–150).

Chantal Ammann-Doubliez verbindet in ihrem Ansatz mikro- und makroskopische Perspektiven. Im Kleinen interessiert sie sich für das Schicksal von Einzelpersonen und Familien sowie für das Verhältnis verschiedener «Clans» untereinander, denen die Hexenverfolgung ein Mittel zur destruktiven «Lösung» ihrer Konflikte in die Hand zu geben schien. Dabei blickt sie den Notaren, deren formalisierte Mitschriften die einzige Möglichkeit darstellen, den Schleier der Geschichte wenigstens etwas zu lüften, genau über die Schultern. Im Grossen bettet die Verfasserin die Geschehnisse in der Grafschaft Biel in die Hexenverfolgungen während des ganzen Episkopats Walter Supersaxos ein, ja, in die mittelalterlichen Hexenverfolgungen im Wallis überhaupt. Dabei ist ihr Interesse umfassend und beinhaltet sowohl soziologische, herrschaftspolitische als auch dämonologische Fragestellungen. In diesem letzten Zusammenhang sei nur auf die unterschiedliche Ausformulierung der Gerichtsakten und der Bestätigungen der Todesurteile durch den Bischof von Sitten verwiesen. Gelegentlich schweift der Blick von Chantal Ammann-Doubliez auch über das Wallis hinaus, insbesondere wenn es darum geht, möglichen Verbindungslinien zwischen den Verfolgungen in der Leventina (1457–1459) und denjenigen im Urserental und, vom Urserental ausgehend, im benachbarten Goms nachzuspüren.

Die Ereignisse in Biel sind mustergültig aufgearbeitet: Auf die dreihundertsechzig Seiten starke Einführung und Analyse, die allein schon einen monographischen Charakter besitzt, folgen die Edition der lateinischen Originalstücke und eine französische Übersetzung derselben. Der deutschen Quellenfassung (übersetzt durch Hans-Robert Ammann und Josef Sarbach) ist eine deutsche Kurzfassung der Einleitung (übersetzt durch Curdin Ebnetter) vorangestellt. Der Band als Ganzes wird durch ein kumuliertes Namen- und Ortregister (von Hans-Robert Ammann) erschlossen.

Solothurn

Georg Modestin

**Lukas Schenker OSB**, *Exil und Rückkehr des Mariasteiner Konvents 1874–1981, Delle/Dürrnberg/Bregenz/Altdorf, Riedtwil*, 2021 (erweiterte Neuaufl.) [1998], 335 S., Ill. ISBN 978-3-9059-3973-6.

Das Kloster Mariastein liegt in der Gemeinde Metzerlen, seit 2003 Metzerlen-Mariastein, die mit ihren Nachbargemeinden eine solothurnische Exklave mit einer gemeinsamen Grenze zu Frankreich bildet. Der nach Einsiedeln zweitwichtigste Marienwallfahrtsort der

Schweiz hat eine äusserst bewegte jüngere Vergangenheit, die von der politischen Geschichte der Schweiz, Frankreichs und Österreichs seit der zweiten Hälfte des vorletzten Jahrhunderts geprägt ist. Die Mönche mussten seit 1875 mehrere unfreiwillige Ortswechsel vornehmen, bis sie im Zweiten Weltkrieg in ihr Mutterkloster zurückkehren konnten, auf dessen staatsrechtliche Wiederherstellung sie indes bis 1971 warten mussten. In seiner Klostermonographie, die aufgrund der mehrmals wechselnden Verortung der Mariasteiner Benediktiner eher einer Gemeinschaftsmonographie gleichkommt, zeichnet der Abt Lukas Schenker die Ereignisse auf der Grundlage der Bestände im Klosterarchiv minutiös nach. Auf dem hinteren Buchdeckel wird der Band mit der «kriminalistischen Stimmung» beworben, die den Verfasser ab und zu «heimgesucht» habe. Nun, für einen Krimi ist die Schilderung zu detailliert, ja zu detailverliebt; dafür erhalten die Leserinnen und Leser einen plastischen, lebensnahen Eindruck von den Beschwerden, mit denen die Gemeinschaft nach jedem erzwungenen Ortswechsel zu kämpfen hatte: Eine geeignete Bleibe für die Mönche musste gesucht – und finanziert – werden, Bewilligungen waren von staatlichen und kirchlichen Stellen einzuholen, die vorhergehende Unterkunft musste abgestossen werden. Beim Lesen entsteht der Eindruck von ständig neuen Herausforderungen, denen sich in erster Linie die Äbte zu stellen hatten, ohne sich wirklich einmal der Musse und Besinnung hingeben zu können.

Zum ersten in den beschriebenen Zeitraum fallenden Bruch kam es 1874, im Zeitalter des Kulturkampfes und der revidierten Bundesverfassung, in der die Gründung neuer sowie die Wiederherstellung aufgehobener Klöster untersagt wurde (Art. 52). Gerade dieser letzte Passus bezüglich des Verbots, aufgehobene Klöster wiederherzustellen, sollte sich im Fall des Mariasteiner Konvents als Hemmnis erweisen. Auf Antrag der Solothurner Regierung entzog der Kantonsrat dem Kloster Mariastein sowie den beiden Stiften Solothurn und Schönenwerd die kollegiale Selbständigkeit. Dabei wich man dem Begriff «Aufhebung» aus – ein Umstand, der im Zusammenhang mit dem Art. 52 der Bundesverfassung von Bedeutung sein sollte. Nachdem auch das Mehr der Stimmberechtigten dem neuen Gesetz zugestimmt hatte, wurden die Brüder im März 1875 aufgefordert, das Kloster zu verlassen. Zwei vom Abt bestimmte Patres durften zwecks Besorgung des Gottesdienstes im Kloster bleiben, und auch die Wallfahrt blieb in den Händen der Benediktiner. Dieser Umstand sorgte für eine nie abreisende Verbindung des exilierten Konvents, dessen Mitglieder Pensionen zugesprochen erhielten, mit dem einstigen Mutterhaus.

Nach einer Orientierungsphase zogen die ausgewiesenen Mönche, die ihre Gemeinschaft erhalten wollten, in das an der Schweizer Grenze im Territoire de Belfort gelegene Delle, wo sie eine Liegenschaft erwarben und zum Kloster St. Benoît ausbauten. Im französischen Exil eröffneten sie eine Schule, die sich eines regen Zuspruchs erfreute. Allerdings endete der Aufenthalt in Delle 1901 nach der Verabschiedung eines neuen Vereins- und Kongregations-Gesetzes, das die Tätigkeiten religiöser Kongregationen einschränkte. Nach einem Zwischenspiel im salzburgischen Dürnbach, wo Mariasteiner Patres die Wallfahrtskirche betreuten, zog der Konvent ins verkehrstechnisch ungleich besser gelegene Bregenz um, wo 1906 eine passende Immobilie erworben worden war. Gleichzeitig wurde auf Initiative der Urner Regierung die Führung des Kollegiums Karl Borromäus in Altdorf übernommen, die der Konvent bis 1981 innehatte.

Jedem der bislang erwähnten Ortswechsel ging intensives Lobbyieren bei politischen (bis hin zum österreichischen Kaiser) und religiösen Stellen voraus, das vom Verfasser detailreich nachgezeichnet wird. Letztlich mussten die Patres auch aus Bregenz weichen,

da das von ihnen eingerichtete Gallus-Stift von den nationalsozialistischen Behörden 1941 handstreichartig übernommen und geräumt wurde. Die abermals ausgewiesenen Mönche fanden in Mariastein Zuflucht, wo die benediktinische Präsenz dank der von Patres versorgten Pfarreien und der von ihnen betreuten Wallfahrt nie ganz abgerissen war. In Mariastein wurden sie indes «nur» als Flüchtlinge geduldet, ein Zustand, der sich in die Länge zog, bis das Kloster 1971 nach einem längeren «Schwebezustand» staatsrechtlich wieder hergestellt wurde, wozu abermals ein Kantonsratsbeschluss und eine Volksabstimmung notwendig waren. Ermöglicht wurde die Wiederherstellung durch das Argument, dass der Konvent – eingedenk der steten benediktinischen Präsenz in Mariastein – nie im Sinn der Bundesverfassung aufgehoben worden war. Zwei Jahre später, 1973, wurde dann der betreffende «Klosterartikel» (Art. 52), der mit der Revision der Bundesverfassung von 1874 ins Verfassungswerk geraten war, ersatzlos aufgehoben. Die Gemüter hatten sich beruhigt.

Aus dem besprochenen Werk spricht die Resilienz des Mariasteiner Konvents, der sich trotz wiederholt erzwungenem Exil als Gemeinschaft über Generationen hinweg nicht zerstreuen liess. Andere Themen sind die Gegenwart und die Zukunft des Klosters, denen die Schlussbetrachtungen gewidmet sind: Sinkende Mitgliederzahlen und Überalterung sind die drängenden Herausforderungen, mit denen die Mönchsgemeinschaft in unserer Zeit konfrontiert ist.

Solothurn

Georg Modestin

**Georg Kreis**, *Mit und ohne Feuer gegen Jugendgefährdung. Zur Schundbekämpfung in der Schweiz nach 1945*, Bern, Hep-Verlag, 2022, 171 S., ISBN 978-3-0355-1997-6.

Papst Paul VI. hatte 1965/1966 den Index der verbotenen Bücher zu Grabe getragen. Grund dafür waren einerseits die Impulse des II. Vatikanums, die nun einem positiven und konstruktiven Umgang mit Kommunikationsmitteln aller Art den Weg bereiteten. Andererseits war die schiere Unüberschaubarkeit der Publikationen und Veröffentlichungen ein Anlass, dieses im 16. Jahrhundert gestartete repressive Unterfangen zu stoppen. Bücher sollten nicht mehr ausgesperrt, also indiziert werden. Die Zeit der ideellen Giftschränke war vorbei. Genau zu dieser Zeit aber, also Mitte der 1960er Jahre, loderten in der Schweiz die letzten Feuer zur Vernichtung von «Schundliteratur». Hauptsächlich Zeitschriften, Comics und Romanheftchen waren betroffen. Jener späte «Befund» rüttelt aus heutiger Sicht auf, er macht hellhörig. Georg Kreis zeigt in seinem exzellent betitelten Buch auf, dass es sich um Ausläufer einer (Un-)Kultur an der Zeitenwende der 1960er Jahre als «zweiter Reformation» (Hugh McLeod) mit weitreichenden kulturellen Akzentverschiebungen handelte. Stehen wir gerade in unserer Zeit und mit dem Ukrainekrieg einem erneuten Wandel im Bereich der Informationsgesellschaft gegenüber? Neue Rauchwolken steigen auf.

Das hochreflexive Buch eines verdienten und vielfach geehrten Autors und Professors soll hier besprochen werden – und zwar mit einem kirchenhistorischen Brillenglas. Die vielfältige kirchliche Beteiligung am Geschehen, aber auch das «konservative» (bewahrende und antirevolutionäre) Kritikpotential sind interessante Facetten in der Schundbekämpfung. Diese spielte sich mehrheitlich in der Ost- und Nordschweiz ab, dort setzt Kreis auch seine geografisch-historiografischen Schwerpunkte. Freiburg spielt so im Buch etwa keine grosse «Rolle» (vgl. aber 61 mit einem «Föderalismusplädoyer» in Sachen «Schund»,

die Kantone seien dafür zuständig). Vom sehr Konkreten ausgehend kommt Kreis zu generellen Beobachtungen. Wir haben es also mit einem induktiven, exemplarischen Ansatz und Zugriff zu tun. Und dieser ist sehr gelungen, thematisch fokussiert und angenehm zu rezipieren.

Nach einer Einführung mit packenden und etwas verstörenden Fakten, nämlich den «Brandaktionen von 1965» (17–36), folgen im zweiten Kapitel von Kreis so bezeichnete «Verlaufsspuren» (37–80), die zeitweise etwas erratisch und schmal bearbeitet daherkommen (insbesondere 49–79). Es schliesst sich dem ein systematisch vertieftes, analytisch wertvolles Hauptkapitel an, welches den «Elemente[n] des Schunddiskurses» nachgeht (81–110). Darauf folgen «Reaktionen auf die Aktionen von 1965» (111–126), historiografische «Rückschlüsse» auf die frühen 1960er Jahre allgemein (127–155) und sodann, zum Abschluss, als eine Art Forschungsstand: «Arbeiten zur Schundproblematik» (156–158). Letztere hätten vielleicht an den Anfang geschoben werden können. Insgesamt hätte es der Publikation vielleicht gutgetan, auf ein schmaleres Format kondensiert worden zu sein, dann aber wäre der Buchcharakter etwas verlustig gegangen. An dieser Stelle soll jedoch nicht im Geringsten ein neuer Scheiterhaufen errichtet werden.

Gehen wir inhaltlich stärker in die Tiefe: Es lohnt sich etwa eine fokussierte Betrachtung des Kleinkapitels «Rechts und Links» (90–93). Denn darin zeigt Kreis, dass das Anliegen zur Schundbekämpfung ideologie- und parteiübergreifend angepackt wurde, gerade auch nach 1945. Die Seitenblicke auf bzw. -hiebe gegen Bundesrat Philipp Etter (1891–1977) sind aber etwas zu zahlreich und zu wenig kontextualisiert. Diese entsprechen wohl den Erwartungen der Leserschaft, wie Kreis sie voraussetzt und wie sie zum Zeitpunkt der Bucherstellung (und somit zum Zeitpunkt dieser Rezension) vermutlich tatsächlich vorhanden sind: Ein katholisch-konservatives «Milieu» wird nachgezeichnet, von dem man einen kulturpessimistisch angehauchten Kampf gegen den Schund historiografisch wohlweislich erwarten kann und will! Dass Liberale und Sozialdemokraten auch im Kampfboot waren, wird zwar ausgleichend festgehalten, zugleich kommen aber prominent die je mächtigeren Gegenstimmen in diesen anderen «Milieus» zu Wort: Damit wird ein Bild gezeichnet, eine normative Positionierung getätigt. Das ist freilich legitim. Kreis spielt mit offenen Karten. Dass er aber die «Eiterbeulen»-Aussage von Bundesrat Etter (im September 1956) in Bezug auf die vorgebliche «Schundüberflutung» (68, 77, 86, 87) mehrmals heranzieht, ist stark plakativ. Etter hat sich letztlich im Kampf gegen den Schund ja nicht wirklich «verdient» gemacht, sondern diese Politik eher verschleppt. Thomas Zaugg konnte in seiner Etter-Biografie zeigen, dass das auch in anderen Zusammenhängen der Fall war. Zudem weist Albert Gasser gerade in dieser Nummer der Zeitschrift darauf hin, dass die Bezeichnung «katholisch-konservativ» (vgl. z.B. 136) als starke Fremdbezeichnung auch tendenziös verstanden werden kann und muss, weil damit etwa eine «k&k»-Assoziation getätigt wurde.

Auf jeden Fall ist es so, dass die Schundbekämpfung ein überparteiliches, aus mehreren Töpfen (z.B. dem «Volkswohl») schöpfendes Unterfangen war und unter mehrfacher Hinsicht zu Debatte stand: Welche ist die Rolle des Bundes im Kampf gegen den Schund? Hier überlagerten sich föderalistische, subsidiäre Postulate mit etatistischen Bemühungen. Antikommunistische, protektionistische und patriotische Schattierungen (137–144) spielten ebenso eine Rolle wie generationsspezifische (133), juristisch-strafrechtliche, journalistische, verlegerische sowie ganz grundsätzliche Fragen: Wer hätte es vermocht, den «Schund» begrifflich festzulegen? 1954 wurden bei einer «Schundbekämpfungsaktion»



auch Alte Testamente und griechischen Heldensagen abgeliefert (52). Das spricht Bände! Dazu gesellt sich, dass es verschiedene Strategien der Bekämpfung gab. Das Spektrum reichte von repressiven Verbotsbestrebungen bis hin dazu, das Positive, die «gute» Lektüre oder die «gute» Bibliothek in der Funktion eines «Impfstoffes» (154), zu fördern! Hier zeigen sich interessante und lehrreiche Ab- und Eingrenzungsphänomene und politische und kulturelle Strategien. Kreis seziiert diese tiefeschürfend und überzeugend. Als «Kanonenbildungsprozesse» scheinen diese Vorgänge «überzeitlichen Charakter» zu haben.

Dass die Kirchen in den 1950er und 1960er Jahren eine Art moralisches Wächteramt innehatten respektive ihnen dieses zugeschrieben wurde (z. B. 52, 83), wird im Buch ebenso deutlich wie auch der «Beitrag» von einzelnen Kirchenfunktionären und Pfarrpersonen an diesem Unterfangen. Pfr. Karl Zimmermann sah die «Seele der Jugend» und das «Mark des Volkes» bedroht (100). Nichtsdestotrotz fanden sich religiöse Akteure auch auf der anderen Seite bzw. «an der Grenze» der vermeintlichen Schund-Literatur: Pfr. Klaus Schädelin (1918–1987) hatte 1955 den Roman «Mein Name ist Eugen» verfasst (12), der damals noch ambivalenter als heute, weil 2004 sogar verfilmt, aufgenommen wurde... Er wurde quasi als Schundproduzent erachtet.

Den Rezensenten hätte noch interessiert, wie einerseits die «offizielle hierarchische» katholische Kirche, sprich die Bischöfe, mit der «Schund»-Frage umgegangen ist, aber andererseits auch katholische intellektuelle Exponenten aus dem universitären Umfeld. In der Schweizerischen Kirchenzeitung gab es ja stark anklagende Worte, dass zu wenig in diesem Kampfe getan werde (63). Dazu wäre die *longue-durée*-Frage womöglich ergiebig, welche ikonoklastisch-bilderstürmerischen Momente noch in den 1960er Jahren bei diesen Verbrennungsaktionen zum Vorschein kamen. Denn es geht wie bei den betroffenen Comics gerade um eine Bilderablehnung und -vernichtung, die in der reformatorischen Schweiz eine gewisse Tradition hat (vgl. dazu 113).

Vorliegendes Buch ist eine Bereicherung, weil es Diskurse und Semantiken (Kampfrhetorik, Reinheitsdiskurse und Medizinmetaphorik wie «Beulen») im beobachteten Zeitraum analytisch aufschlüsselt und dabei, in humanistischer Tradition, hochreflexiv in die Tiefe geht. «Der Schunddiskurs erging sich in Wiederholungen» (85). Das repetitive, appellative und letztlich unbestimmte Element zeichnete den Kampf gegen das Dual «Schund und Schmutz» aus. Auch psychologische Deutungen Dritter («Faszination des Schlechten und Bösen») fehlen beim Autor nicht, obgleich sie Kreis postwendend als «psychologisierendes Denken» beiseiteschiebt (95). Da hätte man dann doch gerne etwas mehr darüber gelesen.

Dass es bei der Schundbekämpfung zentral um die «Energien» der Jugend ging und ihren expressiven Ausdruck, wird in dem das Buch begleitenden Bilderprogramm exzellent ersichtlich. Mit diesem Jugend-Konnex ist mit dem Hep-Verlag in Bern ein mehr als passender Ort der Durcklegung gewählt worden. Dem inspirierenden Band ist weite Verbreitung zu wünschen und dass er ein Anstoss für weitere Forschungen, gerade auch im kirchenhistorischen Bereich, sein mag.

Chur/Freiburg im Üchtland

David Neuhold

**Denkmalpflege Nidwalden (Hg.), Häuser für eine Minderheit. Die reformierten Kirchen in Nidwalden** (Baukultur in Nidwalden [6]), Stans, Fachstelle für Denkmalpflege, 2022, 71 S., ISBN 978-3-9525079-9-5.

Im Jahr 1850 wohnten im ganzen Kanton Nidwalden lediglich 12 Personen protestantischer Konfession (0,1% der Gesamtbevölkerung), ein halbes Jahrhundert später, 1900, immerhin 170 (1,3%) – womit Nidwalden von allen Schweizer Kantonen den tiefsten Bevölkerungsanteil an Reformierten aufwies. Im Laufe des 20. Jahrhunderts nahm deren Anteil kontinuierlich zu, besonders stark in den 1930er Jahren, als er sich innerhalb eines Jahrzehnts mehr als verdoppelte (1930: 2,9%; 1941: 6,7%). Hauptgründe waren der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, dessen militärtechnische Konsequenzen in der Innerschweiz und der Zuzug entsprechender Fachkräfte mitsamt ihren Familien aus mehrheitlich reformierten Kantonen: Gründung der Pilatus-Flugzeugwerke in Stans, Bau des Militärflugplatzes in Buochs, starke Präsenz von Angehörigen des Festungswachtkorps.

Angesichts des alles dominierenden Katholizismus befanden sich die bereits in Nidwalden ansässigen und die neu zuziehenden Reformierten in einer ausgeprägten konfessionellen Diasporasituation. Zwar hatte sich bereits 1898 die Protestantische Genossenschaft Stans gebildet, doch zur Befriedigung ihrer religiös-seelsorgerlichen Bedürfnisse waren die Nidwaldner Reformierten bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf personelle und finanzielle Unterstützung von ausserhalb des Kantons angewiesen. Hier kamen die protestantisch-kirchlichen Hilfsvereine («Hilfsvereine») ins Spiel – zunächst derjenige des Kantons Bern, ab 1931 dann derjenige des Kantons Zürich –, welche finanzielle Mittel für die Besoldung von Pfarrpersonen und den Bau kirchlicher Gebäude zur Verfügung stellten. Im Rahmen der schweizweit erhobenen Reformationskollekte wurden 1932 über 132'000 Franken für den Bau einer reformierten Kirche in Stans gesammelt, wozu allein die Zürcher Reformierten 40'000 Franken beisteuerten. Die 1934 eingeweihte Stanser Kirche, die erste reformierte im Kanton, gehört(e) zu den damals überall entstehenden «Diasporakirchen», die Paul Etter im Handbuch der reformierten Schweiz (1962) wie folgt charakterisierte: «[...] es hat sich aus dem Gebot der Sparsamkeit heraus ein eigentlicher Diasporastil entwickelt, Kirchen und Pfarrhäuser und Gemeindesäle möglichst unter einem Dach zusammenzubringen».

Das zu besprechende Büchlein *Häuser für eine Minderheit. Die reformierten Kirchen in Nidwalden* widmet sich den vier evangelisch-reformierten Gotteshäusern im Kanton Nidwalden (neben über 80 römisch-katholischen!) aus architektonisch-historischer Sicht. Die Begleitpublikation zur gleichnamigen Ausstellung im Nidwaldner Museum vom Herbst 2022 ist in der Reihe Baukultur in Nidwalden erschienen, die seit 2017 von der Nidwaldner Denkmalpflege herausgegeben wird und «den Blick für die Schönheit und Einzigartigkeit der Baukultur in Nidwalden [...] schärfen» will (3). Das kleinformatige Bändchen mit offener Fadenheftung setzt sich aus einem Vorwort, einer Einleitung von Denkmalpfleger Sebastian Geisseler, vier ungefähr gleich langen Kapiteln über die reformierten Kirchen in Stans (Sebastian Geisseler), Hergiswil (Gerold Kunz), Buochs (Nicole Ineichen) und Stansstad (Gabriela Theiler) sowie einem geschichtlichen Überblick über die evangelisch-reformierte Kirche in Nidwalden seit Ende des 19. Jahrhunderts (Fritz Gloor) zusammen. Die vier Kapitel im Hauptteil umfassen jeweils eine Seite mit tabellarischen Angaben zum

Bauwerk, zwei bis drei Textseiten mit einer architekturhistorischen Beschreibung und Einordnung sowie einen Abbildungsteil von je einem Dutzend Seiten, der sowohl aktuelle als auch bauzeitliche Fotos und Pläne enthält.

In seiner Einleitung verweist Sebastian Geisseler auf die für reformierte Kirchenräume (nicht nur) im 20. Jahrhundert charakteristische «Nüchternheit, Einfachheit und Ehrlichkeit», die eine Differenz zum katholischen Kirchenbau markieren, «eine anspruchsvolle Architektur jedoch nicht aus[schliessen]. Im Gegenteil! Die Suche nach der Profanität, aber auch das Erzeugen von Stimmung und Atmosphäre führten zu innovativen architektonischen Entwürfen, zu einer gestalterischen Ungebundenheit, welche die vielfältige reformierte Kirchenlandschaft der Schweiz bis heute prägt. [...] Die Kirchen in Stans (1934), Hergiswil (1948), Buochs (1962) und Stansstad (1980) widerspiegeln die Vielfalt und die Entwicklung des Kirchenbaus in der Schweiz im 20. Jahrhundert auf engstem Raum.» (4).

Tatsächlich nimmt jedes der vier Nidwaldner reformierten Kirchengebäude zeittypische architektonische Impulse auf, wie die nachfolgenden Kapitel in Text und Bild zeigen. So weist die Kirche in Stans des Zürcher Architekten Otto Pflughard (1869–1958) Einflüsse des Neuen Bauens auf – auch wenn die von Sebastian Geisseler euphemistisch als «Überformungen» (9) bezeichneten Um- und Ausbauten der frühen 1990er Jahre das äussere Erscheinungsbild massgeblich veränderten. Demgegenüber knüpft die Kirche in Hergiswil des Zürcher Architektenpaars Hans (1916–2009) und Annemarie Hubacher-Constam (1921–2012) – «eine der ersten Frauen im Herrenklub der Schweizer Architektur» (NZZ) und später unter anderem Chefarchitektin der zweiten Schweizerischen Ausstellung für Frauenarbeit (SAFFA) – eher an Bautraditionen des ländlichen Raums an, lässt mit den faltbaren Trennwänden, der geschlammten Backsteinfassade, der V-förmigen Stütze des Eingangsbereichs, dem Glockenturm aus Beton und der Umgebungsgestaltung zugleich aber auch moderne Elemente erkennen. Die Kirche in Buochs wiederum hat ein tiefgezogenes, unregelmässig geneigtes Zeltdach, womit der Zürcher Architekt Oskar Bitterli (1919–2012) ein verbreitetes Motiv der damaligen Sakralarchitektur aufnahm. Die Kirche in Stansstad schliesslich ist Teil des vom Luzerner Architekten Walter Rüssli (\*1932) entworfenen ökumenischen Kirchengemeindezentrums («Oeki»); dieses entfaltet mit seiner Bezugnahme auf den Baubestand (römisch-katholische Kirche und Pfarrhaus) Ensemblewirkung und erhält durch «die Verschränkung von Volumen mit Leerformen, Einbuchtungen und Auswölbungen» innen wie aussen eine plastische Prägung (54).

Abschliessend ordnet Fritz Gloor dieses «ökumenische Pionierprojekt» in Stansstad in den grossen Bogen der religionssoziologischen Entwicklung vom Ende des 19. bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts ein, die «vom Diasporageist zur konfessionellen Indifferenz» führte: «Parallel zur fortschreitenden Säkularisierung hat das entspannte Verhältnis zwischen den Konfessionen in Nidwalden wie nahezu überall dazu geführt, dass die Kirchenzugehörigkeit für den grössten Teil der Bevölkerung keine Rolle mehr spielt. Wie die Kirchen in ökumenischer Solidarität damit umgehen, ist heute ihre entscheidende Herausforderung» (70).

Die vorliegende Publikation greift mit dem schweizerischen reformierten Kirchenbau im 20. Jahrhundert unter Diasporabedingungen ein Thema auf, zu dem es bisher nur wenig Literatur gibt. Das sorgfältig geschriebene und gestaltete Büchlein vermag auf wenigen Seiten einen interessanten Über- und Einblick in die Entwicklungen in Nidwalden zu ge-

ben. An manchen Stellen wären eine inhaltliche Vertiefung und weiterführende Quellenangaben wünschenswert gewesen. Doch dies kann – und will wohl – diese Publikation(sreihe), die sich an ein breites Publikum richtet, nicht leisten.

Bern

David Zimmer

*V. Transversale Themen:  
Materielle Religion, rituelle Praktiken, der Mensch und seine Umwelt*

**Helmut Hilz**, *Geschichte des Buches*, München, C.H. Beck, 2022, 128 S., ISBN 978-3-406-78810-9.

«Was ist ein Buch?» Mit dieser knappen und durchaus berechtigten Frage beginnt Helmut Hilz seine, wie man wohl sagen kann, kurze Geschichte des Buches. Berechtigt ist die Frage vor allem deshalb, weil in der Darlegung dieser Geschichte von Hilz auch Schriftträger behandelt werden, die man landläufig nicht als ein Buch bezeichnen würde: Schriftrollen oder Inschriften zum Beispiel.

Das Buch ist ein sich stets wandelndes Medium und dieser Wandel schlägt sich nun einmal in einer Geschichte nieder. Wenn Hilz hier aber eine Geschichte erzählt, kann man nicht davon ausgehen, dass dieselbe schon vorliegt. Natürlich gibt es historische Hausnummern, an denen man sich orientieren kann. Die Entstehung der Keilschrift zum Beispiel oder die Drucke der Gutenbergschen Werkstatt. Aber diese Eckdaten dann zu einer kontinuierlichen Geschichte zu verbinden, bleibt dem Autor überlassen. Das ist nicht nur eine Arbeit der Recherche, die für den Bibliothekar und Historiker Hilz sozusagen Hausmannskost ist, sondern auch eine Arbeit der historischen Rekonstruktion.

Das heißt, eine Geschichte des Buches muss nicht unbedingt erst bei den Inkunabeln einsetzen. Und so verschlägt uns auch das erste Kapitel der Hilzschen Darstellung zu den frühen Schriftkulturen der «alten Welt». Diese methodologische Flexibilität im Umgang mit dem Buch- und Geschichtsbegriff erlaubt es den Leserinnen und Lesern, die tatsächliche Länge einer möglichen Geschichte des Buches kennenzulernen.

Aber wie weit Hilz diesen Begriff des Buches dann auslotet, ist hier noch nicht festgelegt. Man kann den Einbezug von Hieroglyphen und Papyrusrollen in den Begriff des Buches auch einfach als methodologische Vorbemerkung gelten lassen, die zur Plausibilität der dann folgenden Geschichte beitragen soll.

Doch da bekommen wir dann eine Geschichte präsentiert, die es nicht einfach nur mit dem Buch als physischem Gegenstand zu tun hat, sondern wo diese in einem Einband versammelten Blätter auch unter dem Gesichtspunkt ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz oder Brauchbarkeit wahrgenommen werden. So wird zum Beispiel ein Kapitel dem Lesen gewidmet – eine Kompetenz, die ja der Existenz von Büchern durchaus nicht abträglich ist. Und die auch sonst soziologische Aufschlüsse bietet, wie zum Beispiel, dass zwar nicht gesichert, wohl aber zu erwarten ist, dass im 16. Jahrhundert etwa eher die Städter in den

Genuss der Alphabetisierung gekommen sind als die Landbewohner. Dieses unterschiedliche Leseverhalten der Bevölkerung sticht sich natürlich auch manchmal mit der Geschichte des Buches.

Darüber hinaus wird das Buch als gesellschaftliches Phänomen behandelt, etwa wenn es um die Bereitstellung der Bücher für einen Markt und damit also um den Buchhandel geht. Seien das nun lateinische Klassiker oder in ihrer Zeit verbotene Bücher von Galilei oder Descartes, die zu publizieren einige Verleger den Mut aufgebracht haben.

Aber nicht nur das Buch ändert sich, sondern natürlich auch dessen Gestalt. Von den mehreren Spalten auf einer Seite, wie man das heute noch im Bibelformat kennt, hin zu dem mittlerweile gängigen Fließtext. Oder auch die je verschiedenen, den Buchseiten beigelegten Illustrationen, deren Bedeutung nicht nur aus einem sinnlichen Interesse der Leserschaft herrühren muss. Man kann sich vorstellen, dass etwa medizinische Lehrbücher mit Bildern weit besser ausgestattet sind. Dasselbe gilt natürlich nicht nur für die Medizin. Man kann bei Grafiken tatsächlich als von einem wichtigen Motor für die Bildung durch das Buch sprechen.

Neben dieser Buchgestaltung wird der soziale Ort des Buches in den Blick genommen. Nämlich der seiner Aufbewahrung und seiner Verwendung, also wo sich Bücher am besten platzieren lassen oder wo sie gerne gelesen werden wollen: Die Bibliothek gehört mindestens ebenso wie das Kanapee zu einer Geschichte des Buches!

Man sieht also, dass die Geschichte, die Hilz uns hier aufbereitet, nicht bloß mit der Technik des Buchdrucks zu tun hat. Mehr noch, Hilz weiß sogar etwas in seine Geschichte zu integrieren, was wiederum nichts mit dem Schrift- oder Datenträger Buch zu tun hat. Nämlich die Zerstörung desselben, oder leider etwas genauer gesagt: die Verbrennung. Da wird aber nicht nur der sogenannten «Aktion wider den undeutschen Geist» von 1933 gedacht, sondern ebenso der Zerstörung von Bibliotheksbeständen etwa durch deutsche Truppen im belgischen Löwen 1914. Der von Hilz so bezeichnete «Krieg gegen die Bücher» ist nicht zuletzt auch ein Beweis für die symbolische Wirkkraft dieses Mediums.

Mit dieser historischen Marke sind wir in der Geschichte auch schon beinahe bis in unsere heutige Zeit vorangerückt. Da findet sich natürlich eine endlos lange Bibliographie an Publikationen, die sich mit dem digitalen Wandel des Buches beschäftigen. Von welchen sich übrigens kaum welche in dem ohnehin knappen Literaturverzeichnis von Hilz finden lassen. Das ist allerdings kein Nachteil. Hilz versteht es hier wiederum, ein Phänomen in die Geschichte des Buches zu integrieren, welches normalerweise als das Ende desselben gehandelt wird. Hier geht es natürlich um die «Erfindung» des E-Books. Und das ist ein Vorzug der Darstellung von Hilz, dass seine kurze Geschichte sowohl Papyrusrollen als auch E-Books auf einen gemeinsamen Nenner bringen kann. Nämlich auf den des Buches.

Angenehm ist es, ein gewisses Gegenwicht zu verspüren, das gegen dieses oftmals verkündete und nicht selten in einem apokalyptischen Gehabe vorgetragene «Ende des Buches» ankämpft. Dabei ist das E-Book für Hilz lediglich die Fortsetzung des Buches mit anderen Mitteln.

Natürlich ist es ein, gelinde gesagt, engagiertes Projekt, diese Geschichte auf 123 Seiten zu skizzieren. Zu einer wirklichen Erzählung kann es da nicht kommen, aber das ist in der Reihe, in der das Buch erschienen ist, ja auch gar nicht so vorgesehen. Diese zusammengestellten Entwürfe von unterschiedlichen Wegmarken in der Geschichte des Buches sind allerdings nicht nur eine gute Übersicht, sondern bieten eine gute Quelle für eine noch zu schreibende «ganze» Geschichte des Buches.

Wer sich übrigens mehr für das Handwerkliche in der Herstellung des Buches interessiert und an dieser hier besprochenen Publikation den Fokus auch auf außereuropäische kulturelle Entwicklungen vermisst hat, sei auf eine, wenngleich nur leicht ausführlichere Publikation von Hilz verwiesen, die nur ein kleines Spiel mit dem Namen getrieben hat. «Buchgeschichte» (Berlin/Boston 2019) heißt die um ein paar Seiten längere und ausführlichere Darstellung.

Wien

Paul Schömann

**Karl Gabriel**, *Die vielen Gesichter der Religion. Religionssoziologische Analysen jenseits der Säkularisierung*, Campus, Frankfurt am Main, 2022, 279 S., ISBN 978-3-5935-1428-4; **Karl Gabriel**, *Häutungen einer umstrittenen Institution. Zur Soziologie der katholischen Kirche*, Campus, Frankfurt am Main, 2023, 232 S., ISBN 978-3-5935-1429-1.

Karl Gabriel (1942) hat, anlässlich seines 80. Geburtstags, zwei Bücher publiziert, die sein Gesamtwerk überschauen und zugleich abschliessen wollen. Das eine Buch, *Die vielen Gesichter der Religion* (2022), erörtert seinen allgemeinen Ansatz zur Religion. Das zweite Buch, *Häutungen einer umstrittenen Institution* (2023) analysiert die stürmische Entwicklungen in der katholischen Kirche angesichts ihrer komplexen Relation mit der Moderne. Beide Bücher sind, meiner Meinung nach, «gefundenes Fressen» für Kirchen- und Religionshistoriker.

In der Entwicklung der deutschsprachigen Religionssoziologie kann man, Detlef Pollack folgend, vier 4 Phasen unterscheiden: 1) die klassische Phase, mit u.a. Max Weber, dem vielleicht einflussreichsten Soziologen überhaupt; 2) die kirchensoziologische Phase unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg; 3) die sogenannte «neoklassische» Phase, mit an erster Stelle Thomas Luckmann mit seinem *The Invisible Religion* (ursprünglich 1963 auf Deutsch und 1967 auf Englisch erschienen, siehe die Neuauflagen von 1991, respektive 2023), aber auch Joachim Matthes, Franz-Xaver Kaufmann und Niklas Luhmann; 4) seit den 1990er Jahren eine neue Phase und Blüte mit Karl Gabriel, Monika Wohlrab-Sahr, Detlef Pollack, Hubert Knoblauch, Hans Joas und vielen anderen.

Karl Gabriel ist ein Schüler von Franz-Xaver Kaufmann. Zusammen haben sie, in Kritik und Fortsetzung der eher abstrakten Religions- und Säkularisierungssoziologie, eine mehr historisch vorangehende «Christentumssoziologie» entwickelt. Der Schwerpunkt ihrer Analysen ist der Katholizismus. Ihre noch immer lesenswerte Aufsatzsammlung *Zur Soziologie des Katholizismus* aus 1980 kann als Startpunkt gelten. Gabriel vertiefte diesen Ansatz erheblich weiter in seinem mittlerweile schon klassisch gewordenen *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (1992). In dieser Forschungstradition hat er – alleine, zusammen mit Kaufmann oder mit anderen Religionssoziologen – eine beeindruckende Menge von Forschungen vorangetrieben und Bücher und Aufsatzsammlungen publiziert. Mit den zwei Büchern aus 2022 und 2023 schliesst er nun, sozusagen, seine lange Karriere ab.

*Die vielen Gesichter der Religion. Religionssoziologische Analysen jenseits der Säkularisierung* (2022) präsentiert seine allgemeine Perspektive auf die Evolution der Religion in der Moderne. Die Religionssoziologie in den 1960er und 1970er Jahren war durchtränkt von der Säkularisierungstheorie. Gabriel startet dann auch, in den ersten zwei Kapiteln des

Buches, mit einem Überblick und einer Bewertung dieses Theoriestranges. Ohne sie vollständig zur Seite zu schieben, liegt die Gefahr dieses Theorieansatzes, seiner Meinung nach, in der «Blickverengung» (16), die sie erzeugt. Man soll «die vielen Gesichter der Religion jenseits der Säkularisierung ins Zentrum der Aufmerksamkeit [...] rücken» (16). Zugleich lehnt er auch die Gegenthese der Säkularisierung, die Desäkularisierung oder «Wiederkehr der Götter» (wie Gabriel es nach Friedrich Wilhelm Graf bevorzugt schreibt), als empirisch nicht haltbar und theoretisch arm ab. Man soll «jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter» (20) – so der Titel des ersten und grundlegenden Kapitels – «einen unvoreingenommenen Blick auf religiöse wie säkulare Phänomene in der modernen Gesellschaft» (16) gewinnen. Gabriel findet diese Perspektive in einem gewandelten, an Shmuel Eisenstadts Konzept der «multiplen Moderne» angelehnten Modernisierungsansatz. Dieser untersucht den Wandel der Religion als Produkt der Wechselwirkung religiöser Akteure mit der Moderne. «Moderne» – hier immer die Zeit nach 1800 – ist dabei nicht aufzufassen als ein homogenes, säkulares, religionsfeindliches Ganzes, als die andere Seite der Religion, sondern als die multiple Umgebung, an der sich die Religionen (im Plural) und die Menschen abarbeiten, mit der sie ihre Religion und ihr Leben kreativ neu gestalten. Die Moderne ist also für religiöse Akteure nicht nur eine Bedrohung, sondern in erster Linie eine produktive Ressource. So fungiert z.B. die funktionale Differenzierung als struktureller Hintergrund, den die katholische Kirche im 19. Jahrhundert für ihre fortschreitende Verkirchlichung genutzt hat (siehe hier vor allem Kap. 4).

In den weiteren Kapiteln des Buches wird diese Sichtweise – religiöse Modernisierung als treibender Motor der Transformationen der Religion in der Moderne – als theoretischer Rahmen genutzt, um verschiedene Dimensionen dieser religiösen Modernisierung auszu-leuchten, so die religiöse Individualisierung (Kap. 6), die gestiegene Kontingenz in der Moderne und ihre Folgen für Religion und Kirche (Kap. 7), die öffentliche Wirksamkeit der Religion (Kap. 8 und 9), die Globalisierung (Kap. 10) und der religiöse Pluralismus (Kap. 11). Insgesamt zeigt sich also eine breit gefächerte, stets historisch orientierte Vorgehensweise.

Das ist auch der Fall in dem zweiten Buch, *Häutungen einer umstrittenen Institution. Zur Soziologie der katholischen Kirche* (2023). Es ist als Komplement zum ersten Buch zu verstehen und fokussiert sich auf die Analyse der katholischen Kirche. Es ist Gabriels Lehrer Franz-Xaver Kaufmann zum 90. Geburtstag gewidmet. Wie im ersten Buch wird der globale Ansatz in den ersten Kapiteln des zweiten Buches präsentiert und danach werden einige zentrale Themen beleuchtet.

Der religiöse Modernisierungsansatz, der im ersten Buch erörtert wird, fungiert also hier als vorausgesetzter, theoretischer Rahmen. Die katholische Kirche wird «als eine zur Moderne gehörige Größe betrachtet» (15). In der langen Geschichte der katholischen Kirche unterscheidet Gabriel vier Konstellationen – «Häutungen» wie er es nennt (daher der Titel des zweiten Buches). Die päpstliche Revolution schuf zwischen dem 11. bis 13. Jahrhundert die Grundstruktur (Klerikerkirche mit Papst an der Spitze); im Reformationszeitalter entstand ein konfessionalisierter Katholizismus als einer der drei grossen Konfessionen; im 19. Jahrhundert wurde im Kontext der Moderne ein geschlossenes katholisches Milieu mit modernen Vereinen und Organisationen unter der Führung einer hochzentralisierten Kirche ausgebaut; nach 1960 gab es zwar den «Aufbruch des Zweiten Vatikanums» (20), gleichzeitig aber auch den «Wendepunkt in Richtung des größten Abbruchs kirchlichen Lebens in der jüngeren Geschichte der Kirche» (166).

Das Buch kreist um diese letzte Häutung. Gabriel typisiert sie grundsätzlich als wankend «zwischen Aufbruch und Absturz» (z. B. 14 und 49), stärker noch, als «Abbruch im Aufbruch» (166). Die Jahre um das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) werden als Aufbruchszeit umschrieben. Sie wurde aber schon 1968 mit der Publikation der Enzyklika *Humanae Vitae* abgebrochen. In der Folgezeit wurde die Kirche tief geprägt durch das Pontifikat Johannes' Paul II. (1978–2005), so sehr, dass Gabriel fürchtet, dass «die Kirche der Pius-Päpste nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von einer <wojtyłischen Kirche> abgelöst wird» (46). Die Lage dieser Kirche charakterisiert Gabriel als widersprüchlich, polarisiert, paradox: «Nach Außen [...] nimmt sie zentrale Errungenschaften der kulturellen Moderne auf» (47) (wie Religionsfreiheit, Menschenrechte, Demokratisierung). «Nach Innen hält sie aber an der im 19. Jahrhundert angenommenen Struktur in verschärfter Form fest und erweist sich als reformunfähig» (ibidem). Insgesamt erweist die gegenwärtige Konstellation der katholischen Kirche sich als «eine partielle, unvollendet gebliebene Häutung» (23): «Die Kirche steht vor der Herausforderung, dem ersten Schritt der Versöhnung mit den Grundlagen der Moderne im Verhältnis nach Außen einen zweiten Schritt im Innenverhältnis folgen zu lassen» (23). Wie Kaufmann fokussiert also auch Gabriel auf die schwere Krise, in der sich die katholische Kirche aktuell befindet. Er verweist dabei einerseits auf eine strukturelle Ursache: «die Auflösung des Katholizismus als Sozialform» (61), d.h. die Erosion der umfassenden Subkultur, die im 19. Jahrhundert aufgebaut worden war. Aber er hält sicher, wie gesehen, auch die katholische Kirche selbst, und vor allem ihre Führung, verantwortlich für den Niedergang, wegen ihrer Abwendung von den Reformversuchen, die in und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil so viel Dynamik ausgelöst hatten.

Nach der Analyse der Grosswetterlage in den ersten vier Kapiteln werden wichtige Aspekte der Entwicklungen in der gegenwärtigen katholischen Kirche genauer untersucht: der kirchliche Umgang mit dem Pluralismus anhand der Anerkennung der Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil, der Kampf um die Gestaltung der Liturgie, die Transformation der Autorität in der Kirche, vor allem der päpstlichen Autorität, die gegenwärtige Rolle der katholischen Kirche in der Zivilgesellschaft, und, abschliessend, die katholische Soziallehre. Besonders hervorheben möchte ich das Kapitel über «die Kreuzung des Jahres 1968, an der man falsch abgelenkt ist» (169). Gabriel beschreibt hier seine persönlichen Erfahrungen als Student mit der Studentenrevolte und mit den zwei gegensätzlichen Galionsfiguren der Tübinger Fakultät für katholische Theologie, Hans Küng und Joseph Ratzinger, und verbindet diese in gelungener Weise mit seiner soziologischen Gesamtanalyse.

Was ist von Karl Gabriels beiden Büchern zu halten? Welches Interesse könnten sie haben für Religionshistorikerinnen und -historiker? Erstens, die meisten Kapitel der beiden Bücher sind leicht geänderte Neufassungen schon publizierter Aufsätze, die in den vergangenen zwanzig Jahren verstreut in Zeitschriften und Sammelbänden erschienen sind. Die Bücher bilden eine Synthese seines Lebenswerks. Zweitens, die zwei Bücher bieten, meiner Meinung nach, zwei entgegengesetzte Einstufungen. Das erste Buch ist verhalten optimistisch: man soll jenseits der Säkularisierungstheorie und der These der Wiederkehr der Götter die Neufassungen sowohl der alten wie der neuen Formen der Religion als Produkte der Auseinandersetzung der religiösen Akteure mit der Moderne bedenken und untersuchen. Das zweite Buch bringt eher Enttäuschung zum Vorschein, freilich viel stärker in



der «Anpreisung» auf dem hinteren Buchdeckel als im Buch selber. Gabriel führt die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche vor allem auf rekurrierende Fehlentwicklungen und Selbstblockaden der Kirche zurück, die schon mit der ghetto-artigen Neuerfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert begannen und sich, mit Ausnahme der kurzen Zeit um das Zweite Vatikanische Konzil herum, immer wieder wiederholen. Die katholische Kirche scheint also die Möglichkeiten der religiösen Modernisierung, aus internen Gründen, nicht richtig oder nur einseitig zu nützen. Ich neige dazu, die strukturellen Ursachen zu prämiieren und habe Bedenken gegen die Schilderung des Katholizismus als «halb modern». In der Gegenwart hat die gesellschaftsgestaltende Kraft aller grossinstitutionalisierter Religion nachgelassen. Ausserdem kann man sich fragen, ob eine liberale Reformpolitik seitens der Kirche bessere Resultate hätte vorlegen können. Drittens möchte ich aber meine hohe Achtung für das Lebenswerk Karl Gabriels zum Ausdruck bringen. Er und sein Lehrer Kaufmann bieten Religionshistorikern und -wissenschaftlern aller Art, meines Erachtens, einen insgesamt angemessenen Ansatz, um Religion und Kirche in der Moderne zu erforschen. Anstatt in den gewohnten oppositionellen Modus zu verfallen – wozu z.B. die meisten Säkularisierungstheorien neigen – rufen Gabriel cum suis auf, das produktive Miteinander von Religion und Moderne zu untersuchen: wie die Moderne als Grundlage für Religion und Kirche fungiert und wie Religion und Kirche sich in der Folge in die Moderne einreihen, dabei, wie andere Grossbewegungen sich gegen Entwicklungen stellen, die ihr – möglicherweise zeitweise – als nicht passend erscheinen. Diese Verarbeitung der Moderne durch Religionen und Kirchen kann gelingen, aber auch misslingen. Ihre wissenschaftliche Deutung erfordert eine historische Analyse der konkreten und vielseitigen Geschichte einer Religion und/oder Kirche. Diese grundlegende Herangehensweise wird uns in den beiden Büchern Gabriels noch mal, in gereifter Form, vorgetragen.

Tilburg

Staf Hellemans

**Jan de Maeyer/Peter Jan Margry (Eds.),** *Material Change: The Impact of Reform and Modernity on Material Religion in North-West Europe, 1780–1920*, Leuven, Leuven University Press, 2021, 448 p., ISBN 978-9-4627-0282-0.

**Salvador Ryan/Samantha L. Smith/Laura Katrine Skinnebach (Eds.),** *Material Cultures of Devotion in the Age of Reformation*, Leuven/Paris/Bristol, CT, Peeters, 2022, 323 p., ISBN 978-9-0429-4571-5.

These two fine collections of essays demonstrate how the historical study of Christianity benefits from the careful scrutiny of material culture. Late medieval/early modernity (1300 to 1700) and the long nineteenth century (from the French Revolution to the First World War) were periods of dramatic social change, powered by new visual and print technologies, religious reforms, seismic shifts in church-state relations, and new developments in devotional piety and religious practice. Material forms from the built environment to clothing, images, illustrated books and the printed page, and a host of artifacts register changes that actively participated in making the life-worlds of Catholics and Protestants.

Jan De Maeyer and Peter Margry have edited a weighty, beautifully produced tome that is the culmination of a research project that began in 2008 and issued in five volumes on

religion in northwestern Europe in the long nineteenth century. Theirs is the final installment in the series. It contributes a sustained focus on the material characteristics of Christianity in the group of books. In their introduction De Maeyer and Margry highlight the structural role that industrialization, urbanization, and church-state relations as the conditions of the reform. Individual authors take these themes up in a series of essays focusing on four major areas: the role of «pressure groups»; space and the fabric of buildings; furnishings and building interiors; and the role of material artifacts and practices in everyday or lived religion.

Catholic and Protestant practices and attitudes changed in this period as the churches entered the domain of growing privatization and the gradual relaxation of state regulation, especially on formerly marginalized groups – Catholics in Britain and the Dutch Netherlands and non-conformist Protestant groups everywhere. Privatization in the nineteenth century meant a shift toward the cultural marketplace for religious organizations. While the Catholic hierarchy raged against modernism, public education, democracy, and access to the Bible, it had its own way of dealing with the competition generated by privatization. The dramatic increase in sodalities, lay confraternities, and indulged devotional practices were the equivalent of the explosion of Protestant voluntaristic associations such as bible societies, tract societies, and mission societies. These Protestant para-church organizations and the countless Catholic lay groups generated enormous amounts of print and material artifacts to flood the public with outreach and evangelism. The first section of the book treats these as among what the authors call «pressure groups», that is, associations within major church bodies or para-church organizations that effectively lobbied for change by issuing influential books and pamphlets and often raised money to help finance innovations. The very idea of pressuring ecclesial bodies, politicians, and citizens is a fundamental feature of competition in the cultural marketplace.

As cityscapes changed to accommodate factories and residential needs, new church construction grew apace. Many of the authors make a strong case for the role of architectural style as competitive signage in a marketplace where potential members were customers to be attracted and persuaded. What all of the authors agree on is that the long nineteenth century was not a period of «radical secularization», a wholesale abandonment of Christian belief and practice (115). Rather than defeated by the conditions of modernity, Catholics and Protestants actively developed the means of capitalizing on the transportation networks (rail and steamboat), industrial print technology (steam-powered printing press, mechanized paper production), commercial means (mail-order catalogs and postal systems), adaptation of modern building materials, and new reproductive technologies (lithography, photography) to heighten and expand the visibility of Christianity. Indeed, many Christians came to regard these features as providential advantages offered to the cause of evangelism.

As a key feature of competition, church groups looked to architectural style as a public signature of presence and identity. One of the most fascinating aspects of the many essays is the range of meanings that the Gothic style accommodated in architecture, ornamentation, art, and religious commodities. They show quite clearly that there is no single meaning to the Gothic revival that dominated church construction for much of the period under investigation in Germany, Netherlands, Britain, and Scandinavia. This material discourse was intended to shape public opinion and shape its morality and collective sense of purpose

in the face of the challenges posed by urbanization, immigration, and the impact of industrialized labor.

The final two sections of the book demonstrate the importance of interior spaces. The section on furnishings introduces one of the important developments in the nineteenth century: the commercial production of virtually everything that religious communities and individuals might require for the practice of faith. This innovation was not only an accommodation of private devotional practice, but also a powerful tool for liturgical reform, urging particular styles on congregations and architects, from elevation plans to fabricated motifs, stained glass, interior decoration, liturgical books and spiritual classics, illustrated bibles, sacred art, plaster statuary, tapestry, organs, and reproductions of famous sculptures and paintings. Commerce played an important and growing role here as church goods stores, mail order catalogues, advertising, and firms offering skilled labor for commissioned work became cost-effective for congregations. Of course, some liturgical reformers were adamantly opposed to what one Catholic advocate of the ultramontane Gothic called «soulless manufactured goods» (283).

*Material Cultures of Devotion in the Age of Reformations* is a project that collectively shows the diversity of thought and practice among both Protestant and Catholic groups in Germany, England, Netherlands, Denmark, Sweden, and Norway. In her essay, for instance, Emma Wells effectively counters an extreme in the historiography on the sixteenth century, most colorfully articulated by Patrick Collinson for whom Protestantism sponsored «visual anorexia» and «iconophobia». As a concept, iconophobia tends to pathologize what was likely for most advocates of removing images and artifacts from churches and devotional practice a theological and political act. Whatever else they were, in the culture wars that spread across the sixteenth century in northwestern Europe and elsewhere, images and sacramentals became totems, the banner one fought for or against. What people hated or adored about them was inseparable from the threat of disorder, revolution, and the toppling of regimes. Images and sacred objects meant many things to different people, and the chapters in this book make that very clear. As Aislinn Muller points out, for Elisabeth I and her regime outlawing the use of sacred objects and its enforcement thereafter was not a preternatural hatred of images – an iconophobia – but a political expedient (58). In 1570, Elisabeth was excommunicated by Pius V who also pressed her subjects to civil disobedience lest they themselves face excommunication. The need to secure order and demand loyalty was compelling. Images and sacramentals became focal points in this battle for power. Destroying and banning images in this case is not motivated by iconophobia, but fear of political rebellion.

But in addition to the politics of rivalry and power, the editors and their contributors want to argue that material culture needs to be understood as a fundamental aspect of any religious disposition. Material culture is not optional, but fundamental to any form of religion, though what it will look like and how it will perform varies considerably.

The editors signal from the outset that their book's fondest concern is to champion and examine the significance of materiality in the study of religion. «Religious devotions, we contend, are fundamentally interwoven with material culture. Devotion may involve the use of material objects...and involve the entire body...and may be framed by architectural structures» (6). Henrik von Achen also puts the same view very nicely when he writes that «The instruments of devotion were embedded in practices, simultaneously shaping piety and being shaped by it» (101). This can be said of the use of Catholic sacramentals but also

of the evangelical use of bibles and tracts. In a fascinating chapter on the materiality of early Lutheran catechisms in Germany, Lee Palmer Wandel argues that the printed object was in its physical features – its layout, size, font, and structure as a codex – a vehicle of instruction. «The codicil catechisms of the sixteenth century were to mediate knowledge of Christianity through their very matter» (167).

Examining sixteenth-century translations of Lutheran books in Denmark, especially Luther's *Passional* and *Betbüchlein*, Laura Katrine Skinnebach considers the important relationships between word and image. The devotional apparatus of pamphlets focused on the Passion are important for many reasons, one of which is that rather than an abrupt break they present a striking continuity between Lutheranism and late medieval Catholicism. That's not surprising, given Luther's view of the Eucharist and his attitude toward images. Rob Faesen's fascinating essay on «interiority» includes an insightful study of a compilation known as the *Institutiones Taulerianae*, which was based on the works of Johannes Tauler, one of Luther's formative sources. Tauler made a powerful case for the turn inward – not as a turn to the self, but a transcendence of it. Yet this mystical quest was not aniconic. To the contrary: «Among the noblest things that a person can do in this life must certainly be undergoing spiritual transformation by spiritual images» (160).

But there were other instances in which seeing the materiality of images was precisely what Protestant iconoclasts wanted. They were careful to preserve these images as registering their outrage and revealing the material substrate. Statuary of Mary and other saints were often defaced or marred and then left in situ as a kind of enduring material sermon against worshipping images. The very matter of the figures was made manifest as if to break the spell of figuration, the power of the face or gaze, the beguiling beauty – whatever might tempt one to regard images as more than matter. Framing some instances of iconoclasm in this way comes close to what Emma Wells observes is the «ritualistic» nature of some acts of iconoclasm (206). It could be an act that did more than demolition. Wells contends that «iconoclasm was more than just the smashing of images, it was a profound mental revolution towards the role of the sensory in religious perception» (204). Learning to interpret iconoclasm in richer ways than wanton destruction is something a new generation of scholarship has undertaken. Not as an apology for Protestantism, but as part of a broader and more incisive approach to material culture as a vital aspect of religious practice and imagination as well as the history of power relations. Thus, Wells aptly describes the larger scope as «a «reorientation» of the senses or sensory experience through a transformation of the devotional material habitus» (203). This places the study of Protestantism in the register of the history of the senses, and by doing so underscores the relevance and importance of studying the material culture of religion.

Durham/NC

David Morgan

**Peter Schäfer**, *Die Schlange war klug. Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen des westlichen Denkens*, München, C.H. Beck, 2022, 448 S., ISBN 978-3-4067-9042-3.

Absicht vorliegenden Buches ist das Aufdecken einiger Fehldeutungen von Genesis 1–9 mit Fokus auf den Schöpfungsbericht, wo die Geschichte Evas und Adams erzählt wird, was vor allem in «westlich-christlichen» Gesellschaften als des Menschen «Sündenfall» bzw. «Erbsünde» Allgemeinbildung geworden ist. Daneben analysiert Schäfer erstens weitere zentrale Texte jener Bildungstradition zur Entstehung der Menschheit, wie Gilgamesch, Platon, Aristoteles, Philon, Lukrez; zweitens Texte, die Genesis deuten, wie Jesus Sirach, Weisheit Salomos, Römerbrief, Midrasch, Origenes, Clemens von Alexandrien, Augustinus; drittens Texte, die diesen locus direkt oder indirekt weiterdenken, wie Kant, Schiller, Fichte, Friedrich Delitzsch und letztlich Carl Schmitt.

Ein grundlegendes Thema von Genesis 1–9 sowie von den angesprochenen Erzählungen bzw. Theorien zur Entstehung der Menschheit ist die Theodizee, d. h. die philosophisch-theologische Frage nach dem Ursprung des Bösen. In der Geschichte jener irrtümlichen Auslegung von Genesis sieht Schäfer zwei Weichenstellungen: Die erste sei die pessimistische Anthropologie, die die Tradition des Christentums mit dem klassischen Griechenland teile – namentlich mit Platon – und die sich in Natur-, Tier- und Frauenfeindlichkeit äußere. Mit dieser pessimistischen Anthropologie verorte das lateinische Christentum die Schuld am Bösen allein in der menschlichen Natur. Die zweite Weichenstellung liege in der Auslegung von Römerbrief 5,12 seitens Augustinus, die, obgleich philologisch falsch, im lateinischen Christentum zum Dogma erhoben worden sei. Die totalitär-autoritative Politische Theologie Schmitts stehe nach Schäfer am Ende einer Kausalkette ebenjener Fehldeutungen von Genesis seitens der christlichen Tradition: «Der in seinem innersten Wesen böse und verderbte Mensch, der sich theologisch dem Gebot Gottes – mit der Unterscheidung zwischen richtig und falsch, gut und böse – und politisch dem staatlichen Souverän – mit der Unterscheidung von Freund und Feind – unterwerfen muss, ist das Zentrum der Schmitt'schen Anthropologie» (381). Gegen diese Tradition führt Schäfer Auslegungen aus dem rabbinischen Judentum an, welche die eigentliche Intention des Bibeltextes erfassen: Das Böse bzw. der «Ungehorsam» im Garten sei ein Risiko, das die menschliche Freiheit mit sich bringe und das Gott zugunsten der Heranbildung des Menschen zu einem autonomen, verantwortungsvollen Wesen zulasse. Dabei korrigiere Gott des Menschen Fehlentscheidungen bzw. Rückschläge in der Vorsehung, auf dass er an Gottes Hand durch die Geschichte hindurch zu einem souveränen Individuum heranwache. Die Schlange sei damit keine böse Verführerin, sondern die kluge Wegweiserin, «denn sie erkennt die Notwendigkeit der Gebotsübertretung für den Fortgang der Geschichte des Menschen mit Gott. Die von Gott nicht nur in Kauf genommene, sondern geradezu gewünschte Übertretung des Verbots, vom Baum der Erkenntnis zu essen, setzt eine Kettenreaktion in Gang, die den weiteren Verlauf der biblischen Geschichte bestimmt oder genauer: den weiteren Gang der Geschichte erst möglich macht. Erst durch den angeblichen «Sündenfall» werden die Menschen zu Individuen und damit auch zu Menschen der Geschichte» (117).

Kant, Schiller und Fichte hätten diese Geschichtsphilosophie bzw. -theologie wieder ins Bewusstsein gebracht und damit, bewusst oder unbewusst, die eigentliche Intention von Genesis und der Auslegung des rabbinischen Judentums aufgegriffen. Auf der Seite der Befreiung des Menschen zum eigenständigen Individuum stünden auch Epikur und Lukrez, welche entgegen jener pessimistischen Weltsicht ein optimistisches Menschenbild

lehrten. Paulus wird von Schäfer in der Mitte verortet: Einerseits stehe er in der antik-jüdischen Anthropologie, die den Menschen als freies Wesen auffasse, andererseits würde er im Römerbrief eine Theologie der sola gratia etablieren, die anfällig für die Fehldeutungen des lateinischen Christentums in Anschluss an Augustinus sei. Die *felix culpa* komme zwar dem Inhalt von Genesis bzw. der rabbinischen Auslegung nahe – dass die Gebots-übertretung Glück bedeute – entferne sich davon aber durch die pessimistische Anthropologie (vgl. 11f., 16, 18–25, 44, 50–59, 64f., 109f., 116–118, 138, 149, 159f., 208, 221–223, 232–236, 256f., 265–267, 280f., 284, 306f., 313, 324, 327–340, 342, 349f., 353, 355–357, 361f., 364f., 367–372, 375f., 381–383).

Schäfers Buch hat eine politische Absicht. Es versucht, eine Ideengeschichte nachzuzeichnen, welche auf Grundlage anthropologischer Vorzeichen in eine aufgeklärt-liberale oder in eine dogmatistisch-totalitäre Gesellschaft führe. Bereits zwischen den Anfangskapiteln zu Genesis und Gilgamesch setzt Schäfer einen Exkurs zum Babel-Bibel-Streit, bei dem sich anfangs 20. Jh. die Verbindung von Theologie und Politik am wachsenden Antisemitismus der europäischen Gesellschaft zeigte, als christlich-theologisch, antisemitische Stimmen sich um eine «Entjudaisierung» vom Christentum bzw. von Jesus Christus und um den Ausschluss der Hebräischen Bibel aus dem christlichen Kanon bemühten, so *Die große Täuschung* (1920/21) von Delitzsch (vgl. 69–81).

Trotz eindeutiger Übereinstimmung mit Schäfers politischen Grundsätzen sowie mit dem Anliegen, diese philologisch, historisch, philosophisch und theologisch zu erörtern, ergaben sich während der Lektüre einige Unklarheiten, wofür Schäfers terminologische Vagheit angesichts einer hochkomplexen Ideengeschichte der Grund ist, immerhin wird eine 3000-jährige Geschichte eines größeren Teiles unserer Erde aufgespannt. Folgende Zitate und anschließende Rückfragen sollen dies verdeutlichen. Die mir problematisch scheinenden Begriffe habe ich jeweils kursiv hervorgehoben:

a) «Mit dem Titel «Die Schlange war klug» verweise ich auf eine andere als die im *Christentum* dominierende Deutungstradition von der Verführung der ersten Menschen durch eine hinterhältige böse Gegenkraft, die das Menschengeschlecht verderben wollte» (11). Von welchem Christentum, das eine derartig spezifische Auslegung vornimmt, ist genau die Rede? Welches Buch im Neuen Testament? Welches Konzil? Welche Gemeinde? Welche christlichen Autor:innen? Perpetua? Scottus Eriugena? Pascal? Schleiermacher?

b) «Deswegen kümmert sich der jüdische Gott, *anders als die Götter der Heidenvölker*, auch von Anfang an um das Wohlergehen der Welt und seines Volkes, er ist ein Gott der Vorsehung. Das *antimythische* und radikal heilsgeschichtliche Weltbild der Rabbinen ist auf den Menschen als Partner Gottes ausgerichtet und speist sich *primär* aus dem Text der Hebräischen Bibel *in ihrer Gesamtheit*. Damit wird die rabbinische Schöpfungstheologie zum *markantesten Antipoden* nicht nur *der altorientalischen Mythen*, sondern auch *der klassischen griechisch-römischen Philosophie* bis hin zu *den Atomisten*.» (21); «Der Gott Israels ist der Gott der Fürsorge für sein Volk und unterscheidet sich darin nicht nur von anderen weltlichen Herrschern, *sondern auch von den Göttern der griechischen und römischen Philosophen, die sich herzlich wenig um die Welt kümmern, die sie in Gang gesetzt hatten*» (318). Welche «Götter» welcher «Heidenvölker» genau? Was ist, auch wenn sie in der Theogonie nicht am Anfang steht, mit Athenes rührender Vorsorge für Odysseus? Ist nicht auch in der griechisch-römischen Religion zu finden, dass Menschen mit den

Gottheiten reden, verhandeln, auf ihre Hilfe hoffen? Wiewohl Lukrez *spezifische* theologische Vorstellungen aus *spezifischen* Gründen ablehnt, findet man nicht dennoch in *De rerum natura* einen Trost der Vorsehung?

c) «Für die Rabbinen ist die angebliche ‹Schuld› Adams und Evas deswegen kein Fluch, sondern ein Segen. Eine *extreme Gegenposition* dagegen hat *das Christentum* entwickelt. [...], dass nur der durch die Taufe wiedergeborene Christ mit der endgültigen Befreiung aus seinem verderbten Menschsein rechnen kann. Pointiert formuliert kann man also sagen, dass *das Judentum* versucht, zwischen dem Gebot Gottes und dem Willen des Menschen eine Balance zu halten [...] bis hin zur endgültigen Erlösung. *Das Christentum hat diesen Versuch als hoffnungslos aufgegeben* zugunsten der einmaligen und weiterwirkenden Erlösungstat des menschengewordenen Gottessohnes, die nur im Zusammenspiel von menschlichem Glauben und göttlicher Gnade wirksam werden kann. Das rabbinische Verständnis [...] ist bis heute für *das Judentum* gültig: [...] Gott verlangt [...] *keinen unbedingten und ungeprüften sklavischen Gehorsam*. *Im Christentum hat sich die pessimistische Auffassung des Paulus und des Augustinus in so gut wie allen Denominationen durchgesetzt*» (356f). Welches «Judentum», wann, wo genau? Welches «Christentum»? Schäfer scheint die Trienter Dogmatisierung der augustinisch-biologistischen Erbsündenlehre (vgl. 356–361) zu meinen und spricht von der «Westkirche» (ebd.), aber finden wir bei dieser nicht bereits eine hochkomplexe Ideenhistorie, in der – und dies nicht erst seit der Neuzeit – eine *immense Gedankenarbeit* bezüglich der Freiheit, der universellen Gnade aller Menschen unabhängig der irdischen Taufe, der Prädestination, dem Wesen des Bösen usw. vorliegt? Kann man beim *Evangelium*, der *frohen Botschaft* des Paulus, so einfach von Pessimismus sprechen, der zudem – zwingend politisch? – in einen sklavischen Gehorsam führt? Bonhoeffer zumindest scheint er politisch in das Gegenteil geführt zu haben. Wirklich «alle Denominationen» in ihrer nun 2000-jährigen Geschichte? Was genau ist eine Denomination, wie konstituiert sie sich dogmatisch?

d) «Mit ‹Umkehr› ist im Hebräischen das gemeint, was im *Christentum* als ‹Buße› bezeichnet wird, das Bemühen, ein Vergehen im Verhältnis zwischen Mensch und Gott wieder gutzumachen [...]. *Im Christentum ist dies oft mit Strafen verbunden*, die sich an der Größe des Vergehens orientieren. Der ursprünglichere Begriff der ‹Umkehr› verlangt vom Menschen, auf dem falschen Weg innezuhalten und umzukehren» (306f.). Gibt es im Christentum nicht eine Menge ebensolcher Auslegungen und Praxen von Umkehr bzw. Buße, die ihm hier irgendwie (was ist «oft»?) abgesprochen werden? Und was meint «Strafe»?

e) «Die Vertreibung aus dem Paradies wurde so zu einem alttestamentlich-biblichen Gründungsdokument des Christentums, das *das Christentum* in der Hebräischen Bibel verankerte und gleichzeitig aus dieser herauslöste, indem es einen *fundamentalen Unterschied oder besser Gegensatz zwischen Christentum und Judentum* generierte» (327). Natürlich finden sich diesen Gegensatz ausrufende Stimmen durch die Geschichte hindurch, aber es finden sich auch christliche Stimmen, die ihn negieren. Welche dieser Stimmen sind *das Christentum*?

f) Kant, Schiller und Fichte «interpretieren die Paradiesgeschichte *gegen die gesamte christliche Tradition* nicht als Sündenfall und Abfall von Gott, sondern als notwendigen Aufbruch des Menschen zu sich selbst» (372). Wirklich «die gesamte christliche Tradition»? Bilden Kant, Schiller und Fichte nicht ebenso eine christliche Tradition, oder noch mehr: geht ihnen nicht eine christliche Tradition voraus, die sie zu ihren Freiheitstheorien führte?

Diese Beispiele zusammenfassend zeigt folgendes Zitat, wie in Schäfers Terminologie ideenhistorische *Phänomene* zu *starrten Gegenständen* werden, bei denen nachgefragt werden müsste, ob einfach so ein bestimmter Artikel vor das Wort gesetzt werden kann:

«Dogmatisierung der Erbsünde auf dem Trienter Konzil über den aufgeklärt-philosophischen Befreiungsschlag gegen die christliche Deutungshoheit der Paradieserzählung bei Kant, Schiller und Fichte bis hin zum programmatischen Rückfall in die christlichen Denkmuster bei Carl Schmitt. Auf den Punkt gebracht, ist der entscheidende Impuls meines Buches der, die jüdische Sicht auf den biblischen Schöpfungsmythos – gegen die griechisch-lateinische Philosophie und vor allem gegen seine christliche Missdeutung – wieder in unser Bewusstsein zu holen. Wenn wir vom jüdisch-christlichen Abendland reden, meinen wir eigentlich immer das christliche Abendland und das jüdische allenfalls durch die Brille des Christentums» (25).

Wiewohl Schäfers Kritik an sich nachvollziehbar ist, vermisst man dennoch das Buch hindurch Differenzierungen und Kontextualisierungen sowohl der philosophischen und religiösen Phänomene als auch der Autoren. Vielmehr muten im Buch einige Darstellungen als polemisch und einige Vergleiche gar als polarisierend an: So z. B., dass allein die rabbinische Tradition die in der Bibel herrschenden Widersprüche demütig stehen ließe (vgl. 58f., 112, 271, 280f., 284, 287f.). Vor diesem Hintergrund mutet es merkwürdig an, wenn Schäfer dann Platons *Timaios* logische Inkohärenz vorwirft (vgl. 152–156, 158, 214f.). Auch gegen die altbabylonische Schöpfungs- und Sintflutgeschichten führt Schäfer die biblische Version an: «Aus den grausamen und moralisch gleichgültig handelnden Göttern und den ihnen hilflos ausgelieferten Menschen werden der eine Gott als Lenker der Geschichte und die Menschen als moralisch verantwortliche Individuen» (118, vgl. 112). Wie bei den griechisch-römischen Göttern oben fragen wir auch hier, ob man das religiöse Empfinden einer ganzen Kultur in wenigen, negativen Worten abtuen sollte. Um noch eine weitere Gegenüberstellung anzuführen: Das Judentum habe Epikur aus integren religiösen Motiven abgelehnt, nämlich wegen dessen Leugnung der Vorsehung (s. aber oben bei Punkt b, dass es sich auch hier komplexer verhält), während das Christentum ihn verzerrend des Hedonismus beschimpfte (vgl. 19, 234). Freilich durchziehen solche Polemiken christliche Kontexte in Antike, Mittelalter und Neuzeit, aber müssten, wenn man von *dem Christentum* spricht, nicht auch die Epikur und Lukrez rehabilitierende Renaissance (bis hin zu Gassendi) als christliche Denker bezeichnet werden? Schließlich stehen sie in dieser Tradition.

Diese kritischen Rückfragen, die wir an Schäfers Buch stellen, müssen klar von dessen politischem Anliegen unterschieden werden. Denn es versteht sich, dass angesichts des Grauens des 20. Jh. weder eine moralische Indifferenz noch eine Relativierung bzw. Bagatellisierung eindeutiger Bosheit an die Stelle von kategorischer Verantwortung treten können. So führen wir bejahend nochmals Schäfers Anliegen an:

«Gerade das Interesse, das die Politische Theologie Carl Schmitts in ganz unterschiedlichen Kreisen heute wieder findet, zeigt, wie wichtig es ist, sich der Ursprünge des Mythos von Adam und Eva im Paradies zu vergewissern und den Weg nachzuzeichnen, den dieser im abendländisch-westlichen Denken genommen hat. Er prägte die Denkstrukturen des Westens vom Mythos bis hin zum radikalen Materialismus, vom Judentum bis zum Christentum und vom Christentum bis zur Politischen Theologie. Grundlegend für die Einsicht in diese Denkstrukturen ist das richtige Verständnis des hebräischen Bibeltextes und seines



Nachlebens im rabbinischen Judentum. Die Hebräische Bibel und ihre rabbinische Deutung erweisen sich als Schlüssel zur Beantwortung der Frage, woher wir kommen und wohin wir gehen.» (382f.)

Es versteht sich moralisch wie christologisch-bekennnisinhärent, dass die jüdische für die christliche Theologie eine souveräne Autorität ist. Und natürlich müssen humanitäre Gräueltaten auch dadurch bekämpft werden, dass man ihre Entstehung ideenhistorisch erforscht, um ihnen vorzubeugen. Doch abgesehen von der undifferenzierten, teils polemisch anmutenden Darstellung der Strömungen und Personen, scheint Schäfer das Problem einfach auf die christliche Erbsündenlehre und das Mittel dagegen auf die aufklärerische Linie zu legen. Angesichts der ideenhistorischen Komplexität fragt man sich nach der Stringenz dieser historischen Kausalkette. Denn mindestens zwei Differenzierungen könnte man spontan anführen: erstens, dass sich der Antisemitismus aus vielen ideenhistorischen Quellen speist, wobei einige davon auch in der neuzeitlich-modernen Aufklärung liegen (z. B. die biologistische Kulturwissenschaft, s. schon nur den Rassismus Kants); zweitens, dass z. B. Karl Barth klare Stellung gegen den Nationalsozialismus bezog, gerade *weil* sein politisches Denken an der christlichen Tradition der Ursünde orientiert war. Damit wären wir wieder beim eigentlichen Thema: dem Ursprung des Bösen. Wäre es angesichts der ideenhistorischen Komplexität nicht besser, beim Guten wie beim Bösen eher von *universalanthropologischen* Bedingungen zu sprechen als von *religionshistorischen*, die doch allzu schnell zu *identitätspolitischen* werden können?

Wien

Andreas Burri

**Christoph Auffarth**, *Opfer. Eine europäische Religionsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht/Brill, 2023, 251 S., ISBN 978-3-5255-5465-4.

Opfer – Europäische Religionsgeschichte – Theologische Bibliothek: Das sind die Schlagbäume, hinter denen Christoph Auffarth Wege in die Welt der wohl zentralen Praxis von Religionen öffnet. Zweifelsohne macht ein solches Buch Sinn, wo doch «das Opfer» in den Kasematten der Althistorikerinnen oder in der Semantik rechter Nationalisten zu verstauben scheint. Demgegenüber gelingt es Auffarth, zuletzt Inhaber des Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Universität Bremen, die Relevanz des Themas durch eine 3'000-jährige Geschichte bis in die Opferkulte der Gegenwart nachzuzeichnen.

Das Buch ist grosso modo chronologisch aufgebaut und trägt die Leser:innen von antiken Opfervorstellungen über römisch-katholische und protestantische Opferkonzeptionen bis in die Nutzung des Opfers für die weltanschauliche Stabilisierung von Nationalstaaten im 19. und 20. Jahrhundert (Nationalismus, Nationalsozialismus, neue Kriege). In dem für mich anregendsten Kapitel beschreibt Auffarth die Praxis in der antiken Polis, die quellen-technisch schwer zu erheben ist, unter souveräner Nutzung der Ergebnisse von literarischer Quellenkritik und Archäologie. Das mittelalterliche Europa fehlt, insbesondere das Übergehen der intellektuellen Debatten der Scholastik ist ein Wermutstropfen. Ein Schwerpunkt liegt auf der Metaphorisierung des blutigen Opfers, etwa als (Selbst-)Hingabe in spirituellen Praktiken oder als Nutzen für die Gesellschaft, wie sie Fridays for Future für

das Klima fordern. Vorgeschaltet sind den historischen Kapiteln Ausführungen zur Theorie des Opfers in Religionswissenschaft und Soziologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, also der formativen Phase der Religionswissenschaft.

Was an seiner Darstellung eine «europäische Religionsgeschichte» sei, erläutert Auffahrt wie folgt: Es gebe in ihr «mitlaufende Alternativen» [...]. Sie treten nicht nur als religiöse Alternativen auf, sondern als Kunst, Wissenschaft und immer wieder als Antike [sic] auf. Solch eine Europäische Religionsgeschichte am Beispiel des Opfers unternehme ich hier» (26f). Auffarth greift damit einen disziplinpolitischen Schlüsselbegriff der (deutschsprachigen) Religionswissenschaft auf, den Burkhard Gladigow (1939–2022) benutzt hatte, um das Profil der Religionswissenschaft im Kanon kulturwissenschaftlicher Fächer und insbesondere gegenüber der Theologie zu schärfen, die fast monopolistisch das Feld der europäischen Religionsgeschichte beherrschte. Als «mitlaufend» konnte dabei grosso modo alles verstanden werden, was außerhalb der Großkirchen lag (Islam, Judentum, Esoterik, Zivilreligion ...). Dieses Konzept, das Gladigow seit Mitte der 1990er Jahre entwickelt hat, ist aber nur punktuell aufgegriffen worden und hat nicht annähernd den Stellenwert erlangt, den gegenwartsbezogene Forschungen und diejenigen zu nichtchristlichen Religionen besitzen. Hier will Auffarth Abhilfe schaffen.

Aber die «mitlaufenden Alternativen» kommen praktisch nicht vor. Der Islam bringt es auf eine Seite grundsätzlicher Überlegungen (162f.) plus eine halbe Seite zu «Selbstmordattentätern» (216), das nachantike Judentum auf wenige eingestreute Bemerkungen, kleine christliche oder nichtchristliche Gruppen fehlen ganz. Man kann dieses Defizit aber positiv lesen, insofern sich Auffahrt aus den faktischen Selektionszwängen dieser Forschungsperspektive auf «mitlaufende Alternativen» löst und das tut, was man zwingend auch tun muss, wenn man europäische Religionsgeschichte betreiben will: Er analysiert die hegemonialen Akteure. Deren Erforschung ist in der deutschsprachigen Religionswissenschaft weiterhin ein riesiges Defizit, weil die Einstiegshürden aufgrund der immensen Zahl von Publikationen aus der Theologie und der Anforderungen an Sprachkompetenzen (über die Auffarth verfügt) sehr hoch sind. Insofern hat Auffahrt der Religionswissenschaft mit seiner randständigen Thematisierung der «mitlaufenden Alternativen» vielleicht kontraindentional einen großen Dienst erwiesen.

Schließlich ist dieses Buch in der Theologischen Bibliothek erschienen. Das mag pragmatische Gründe haben, etwa einen religionswissenschaftlichen Zugriff für Theolog.inn.en zu präsentieren. Aber damit gerät Auffahrt in Untiefen, und das hängt mit dem gerade im deutschsprachigen Raum gestressten Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie zusammen sowie mit Auffarths Doppelqualifikation als evangelischer Theologe und Religionswissenschaftler. Denn er legt auf der einen Seite in seiner Rolle als Religionswissenschaftler Wert auf eine intentional neutrale Perspektive, etwa wenn er «Heiden» in Anführungszeichen setzt (25) oder den Begriff «Paganismus» ablehnt (107). Auf der anderen Seite nutzt Auffahrt immer wieder normative Diktionen, in denen seine Rolle als Theologe sichtbar wird; dazu einige Beispiele: Den biblischen Gottesnamen kürzt er, wenn er über das Judentum spricht, jüdischen Theologien folgend mit den Radikalen JHWH ab (114, 124, 147 u. ö.); in der ersten Generation nach Jesus sei «das Charisma» unter anderem von Gesetzlichkeit und guten Werken «überwuchert» worden (116); in der Abendmahlsdebatte von 1529 zwischen deutschen und schweizerischen Reformatoren sieht er «Wortklauber» (186) diskutieren. In seiner Deutung der frühneuzeitlichen Debatten um Opfer, Abendmahl

und Eucharistie dominiert die protestantisch-theologische Literatur, katholische und ostkirchliche Werke kommen kaum vor. Eine minutiöse Lektüre würde zwischen den Zeilen weitere normative Einschlüsse zu Tage fördern.

Insgesamt ist ein gut lesbarer Überblick eines vernachlässigten Themas entstanden, der zugleich die Grundsatzfrage stellt, wie die Religionswissenschaft mit begrenzten personellen (und sprachlichen) Ressourcen eine europäische Religionsgeschichte analysieren kann – und wie man das sinnvolle Postulat intentionaler Neutralität (auch angesichts der Forderung nach einer «engagierten Religionswissenschaft») in der Forschungspraxis umsetzt.

Freiburg im Üchtland

Helmut Zander

**Gerd Schwerhoff**, *Verfluchte Götter. Die Geschichte der Blasphemie*, Frankfurt am Main, Verlag S. Fischer, 2021, 528 S., ISBN 978-3-10-397454-6.

Die Blasphemie gehört wie das Anathema, die Fatwa oder das Fluchen zu den «fatalen Sprachen» (Manfred Schneider/Peter Friedrich). Sie alle führen in Teufels Küche. So zumindest der Volksmund. Doch führte die Fatwa gegen Salman Rushdie wegen seines Romans *Die Satanischen Verse* von 1989 noch jüngst zu einem lebensgefährlichen Angriff auf Rushdie und der Blasphemie-Vorwurf gegen das französische Satire-Magazin *Charlie Hebdo* endete 2015 tödlich für viele Redakteure. Der Dresdener Frühneuzeitler Gerd Schwerhoff nennt diese Beispiele in seiner epochenübergreifenden Darstellung der Geschichte der Blasphemie einleitend. «Die Schmähung und Herabwürdigung des Heiligen» (12), wie Schwerhoff Blasphemie definiert, behält noch heute ihre tödliche Aktualität. «Herabsetzende Sprechakte» im Blick auf etwas, das von anderen als heilig bezeichnet wird, bilden Schwerhoffs methodische Seehilfe, um Blasphemien sichtbar zu machen. Die Bewertungen dieser Schmähungen schlagen sich in der zeitgenössischen Kommentierung, besonders aber in der Sphäre des Rechts nieder. Schwerhoff benutzt Rechtsquellen und in der Neuzeit die Akten von Blasphemieprozessen, um Kontinuität und Wandel der «Gotteslästerung» zu beschreiben. Als performative Akte verbindet ihre Analyse Erkenntnisinteressen der Geschichtswissenschaft mit denen der Literaturwissenschaft, der Religionswissenschaft, der Rechtsgeschichte und der Linguistik. In der Blasphemie kommen Recht, Religion und Sprache zusammen.

Schwerhoff geht chronologisch in 19 Kapiteln zur Antike, zu Juden und Muslimen, zum Mittelalter, zur Frühen Neuzeit und zur Zeitgeschichte vor. Dabei arbeitet er immer den systemischen Wandel und die Vielfalt der Praxis und der Bewertung von Blasphemie heraus. Der Monotheismus der Antike verband die exklusive Verehrung mit der Bestrafung eventueller Missbräuche des Gottesnamens. Ein eifersüchtiger Gott nahm die Kränkung persönlich und reagierte entsprechend. Erst mit Kaiser Justinian gewann die Kategorie Gotteslästerung juristische Konturen und wurde zum Kriminaldelikt als «illegitime Verwendung des göttlichen Namens in unziemlichen Schwüren und Flüchen» (434) und damit zu einer Variante der Zungensünden. Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit war die Blasphemie als Profanierung des Heiligen allgegenwärtig. «Das abendländische Christentum war so stark blasphemisch gefärbt wie kaum eine andere Religion, bis heute unterscheidet es sich dadurch stark zum Beispiel vom Islam» (435). Mit der Reformation gewinnt die Debatte um die Blasphemie eine neue Dynamik. Die Lästerung dessen, was einer

anderen Konfession als heilig erschien, war eine Waffe im Streit der Konfessionen. Blasphemie und Obszönität dienten der Verunglimpfung anderer Konfessionen. Konfessionen und Landesherren bestraften Gotteslästerungen wie auch obszöne Literatur und trieben so die Disziplinierung der Konfessionsangehörigen voran. Schließlich handelte es sich bei der Blasphemie in der Literatur der Zeit um ein *crimen mixtum*, bei dem der göttliche Zorn über die Gemeinschaft kommt. Kirchliche Strafen bildeten zumeist Bussakte, während das weltliche Recht den Blasphemiker ausgrenzte. Schwerhoff zeigt erstaunliche Parallelen in der Geschichte der Blasphemie, wenn Zeichnungen mit Jesuitenschmähungen antisemitischen Schmähungen ähneln.

Im 17. Jahrhundert änderte sich das Verständnis von Gotteslästerung gründlich. Der englische Richter Lord Hale proklamierte etwa 1675, «Religion müsse gegen die Gotteslästerung in Schutz genommen werden, weil sie die Grundlage der staatlichen gesellschaftlichen Ordnung darstelle» (435). An die Stelle der Entehrung Gottes selbst trat die funktionale Betrachtung von Religion. Der sprachliche Angriff auf eine konfessionelle Gruppe wurde deshalb geächtet, weil er den Konfessionsfrieden störte und für Unruhe und Streit in der Gesellschaft sorgt, nicht weil er einen Gott selbst beleidigte. Der bayerische Justizreformer Anselm von Feuerbach meinte 1801: «Dass die Gottheit injuriert werde, ist unmöglich; dass sie wegen ihren Beleidigungen sich an Menschen räche, undenkbar; dass sie durch Strafe ihrer Beleidiger versöhnt werden müsse, Thorheit» (258).

Rationale Religionskritik war erlaubt, die schmähende Herabwürdigung des Heiligen blieb jedoch weiterhin verboten, weil sie die Gefühle einer anderen Gruppe beleidigte. Religion bildete die Basis des gesellschaftlichen Zusammenhaltes. Die öffentliche Ordnung hatte religiöse Empfindungen vor der Schmähung durch andere zu schützen. Das machte Blasphemie zur genuin politischen Straftat, was sich im § 166 des deutschen Strafgesetzbuches von 1871 oder im § 261 des Schweizerischen Strafgesetzbuches niederschlug. In beiden Fällen spielte die Kränkung religiöser Gefühle die zentrale Rolle. Im 19. und 20. Jahrhundert vergleicht Schwerhoff die Blasphemie in Frankreich, Deutschland und Großbritannien. Anders als viele erwarten würden, nahmen Blasphemiedebatten in Frankreich einen größeren Raum als im Kaiserreich oder der Weimarer Republik ein. Blasphemie blieb eine Form von Herrschaftskritik bis in die Gegenwart.

Mit dieser Geschichte der Blasphemie legt Gerd Schwerhoff die Summe seiner Arbeiten zu den performativen Sprechakten Eid, Fluch und Blasphemie vor. Meisterhaft sprachlich elegant und gut zu lesen bietet er europäische Religionsgeschichte exemplarisch und subtil durch die Linse der Blasphemie.

Freiburg im Üchtland

Siegfried Weichlein

**Jörg Schmidt**, *Zwischen Notwendigkeit und Selbstverwirklichung. Arbeit und Umwelt in der Geschichte des Menschen*, München, oekom, 2019, 397 S., 6 Abb., ISBN 978-3-9623-8115-8.

Dieses Werk, dessen verspätete Besprechung der Rezensent auf seine Kappe zu nehmen hat, beeindruckt gleich beim ersten Durchblättern: Es handelt sich um nichts weniger als eine Totalgeschichte der menschlichen Arbeit von den Anfängen der neolithischen Revolution bis zur Gegenwart. Der Mut des Verfassers ist zu bewundern, die Lücken sind etwas

nachichtig zu beurteilen. Geographisch ist das Werk ebenfalls weit gespannt und beschränkt sich keineswegs auf den entwickelten Westen, sondern bezieht, wann immer möglich, auch die anderen Kontinente mit ein, insbesondere China und die präkolumbianischen Kulturen Lateinamerikas.

Das Buch gliedert sich in vier grosse Teile: Haus-, Land-, Werk- und Bergarbeit. Der letztere umfasst nicht nur den klassischen Bergbau, sondern als Residualkategorie auch die erst in neuerer Zeit wichtigen Bereiche der Chemie- und Energiewirtschaft. Vom Verfasser bewusst weggelassen wird der dritte Sektor, die Dienstleistungen. Vielleicht erzwang die Fülle des Stoffes diese Beschränkung. Sie ist gleichwohl bedauerlich. Einerseits gab es Dienstleistungsarbeit schon in alten Zeiten: Man denke an das Wirken von Priestern und Schreibern, an die Justiz und andere staatliche Tätigkeiten der Grossreiche, an Wissenschaften wie Mathematik, Astronomie, Geographie usw. Andererseits arbeiten heutzutage im entwickelten Westen mehr als die Hälfte der Arbeitnehmer in diesem Bereich, was dem Verfasser zwar bewusst ist, er es aber nur in den letzten Abschnitten gerade streift.

Voran geschaltet ist dem systematischen Teil eine didaktisch geschickte Darstellung der noch nicht allzu lang zurückliegenden Arbeitsverhältnisse in einem Dorf der Rhön, einem der rückständigsten Gebiete Deutschlands, in dem jedenfalls ältere Leute wenigstens vom Hörensagen, wenn nicht aus eigener Anschauung, das alltägliche Arbeitspensum eines durchschnittlichen Bewohners vor der totalen Industrialisierung noch kennen dürften. Man kann sich so eine anschauliche Vorstellung der folgenden Buchabschnitte machen. Gerne hätte man hier indes erfahren, auf welche Quellen sich der Verfasser stützt. Aus beiläufigen Bemerkungen kann man vermuten, es seien ältere regionale und volkskundliche Literatur, auch Interviews mit älteren Leuten und vermutlich Rückprojektionen aus rezenter Zeit, namentlich bei den Zahlenangaben. Diese sind, wie im ganzen Buch, mit einiger Vorsicht zu betrachten und stehen teilweise auch im Widerspruch zu dem auf S. 18 genannten Prozentsatz der in der Landwirtschaft Beschäftigten.

Namentlich die im ersten Abschnitt dargestellte Hausarbeit war in den bisherigen, vergleichsweise seltenen Studien eher unterbelichtet, so wie noch heute diese überwiegend von Frauen geleisteten Tätigkeiten nicht zum BSP zählen. So erfährt man hier viel Neues. Das Kapitel gibt dem Verfasser auch Gelegenheit, den sein ganzes Werk durchziehenden zentralen Begriff des «oikos» einzuführen. Er betont auch später immer wieder die auch zahlenmässig belegbare Bedeutung der im «oikos» geleisteten Arbeit gegenüber anderen Formen (den etwas präziösen Begriff «oikoshaft» hätte man vielleicht einfach mit «häuslich» ersetzen können). Das ist eine wichtige Korrektur jener Wirtschaftsgeschichten, die sich im Wesentlichen auf die heute dominanten «fortschrittlichen» Sektoren des Gewerbes und der Industrie beschränken. Erst die Folgen der Industrialisierung drängten, endgültig im 20. Jahrhundert, die «Oikosarbeit» gänzlich an den Rand, wobei sich aber das gesamte Arbeitsvolumen gleichwohl nicht verringerte. Frühe Ausnahmen, etwa das Weben, werden nicht vergessen.

Im Abschnitt über die Landarbeit fand ich besonders interessant die Hinweise auf die ständig abnehmenden selbständigen Kompetenzen der Bauern, die ihn schliesslich zum «verlängerten Arm» insbesondere der chemischen Industrie werden liessen (S. 218). Allerdings machte ich spätestens in diesem Abschnitt auch eine etwas unbehagliche Feststellung. Der Autor stützt sich für seine Arbeit auf ältere und neuere Sekundärliteratur, was im Rahmen solch gross gespannter Darstellungen sicher zu vertreten ist. Er führt aber, wie

aus dem relativ schmalen Literaturverzeichnis zu entnehmen ist, fast nur selbständig erschienene Publikationen auf. Auch wenn man arbeitsökonomische Vorbehalte äussern kann: Die *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* hätte zum Kapitel Landwirtschaft sicher noch vieles bieten können. Bedauerlich ist ferner, dass grundlegende Einzelstudien, wie diejenigen von Rainer Beck (insbesondere die Mikrogeschichte «Unterfinning») nicht berücksichtigt wurden.

Dass in einem im oekom-Verlag erschienenen Werk ökologisch problematische Entwicklungen der Arbeit kritisch reflektiert werden, ist wohl selbstverständlich. Der Verfasser tut dies unaufdringlich, aber dennoch mit genügender Deutlichkeit, schon im Abschnitt über die Landwirtschaft (217ff.) und dann besonders in den Abschnitten 3 und 4 zu Gewerbe/Handwerk/Industrie und der «Bergarbeit». Die Aktualität des Werkes ist damit gegeben, denn der hierher gehörende Problemberg beschäftigt uns täglich. Dass damit auch der «oikos» in den Hintergrund tritt, überrascht nicht. Beeindruckend sind in diesen Kapiteln die technischen Fachkenntnisse des Autors, die auch in den wenigen selbstgezeichneten Abbildungen zum Ausdruck kommen. Was ihm aber offenbar etwas Kopfzerbrechen gemacht hat, ist der ganze Aufbau des Werkes. Vielleicht hat ihn einfach die Masse des Stoffes überfordert. Manchmal stösst man auf Fehlanzeigen: So etwa wird uns im Titel von Kapitel 1.2.3 eine Darstellung des Schusters versprochen, sie kommt aber dann im Text überhaupt nicht vor! Dies obschon dieses Gewerbe doch ein sehr wichtiges war. Ich hätte mir ferner neben den eigentlichen Hirtennomaden (194ff.) eine Darstellung der auf verschiedenen hohen Stafeln in den Alpen wirtschaftenden «Halbnomaden» gewünscht. Im Kapitel über die Energie wird nicht auf die frühe Nutzung der Wasserkraft, gerade auch in den Alpen, eingegangen. Der Autor macht zwar häufig Hinweise auf jeweils andere Kapitel. Dennoch bleibt einem, wenn man Auskunft zu einem speziellen Bereich wünscht, mühseliges Herumsuchen im Text nicht erspart. Hier erweist sich das Fehlen eines Registers als entscheidendes Defizit. Auf zwei sinnstörende Druckfehler sei noch hingewiesen, weil sie auf eine falsche Fährte führen können: Auf S. 282 muss es heissen «Lehrgerüst», auf S. 340 «Schwaz».

Eine letzte kritische Bemerkung sei noch erlaubt. Der Autor arbeitet, abgesehen von kurzen Schlussbemerkungen, weitgehend deskriptiv. Die Frage, warum eine Entwicklung so und nicht anders eingetreten ist, beschäftigt ihn nicht gross, gerade für die Industrielle Revolution. Auch hier kann man arbeitsökonomische Überlegungen geltend machen, vielleicht hat den Verfasser auch die seit Max Weber uferlose und dennoch wenig fruchtbare Diskussion dazu abgeschreckt. Merkwürdigerweise widmet er jedoch der selben Frage in den frühesten Zeiten ziemlich viel Aufmerksamkeit, ausgerechnet einer Epoche, wo wir eigentlich nur archäologische Quellen haben und daher allerlei Spekulationen und Hypothesen breiter Raum gegönnt ist, und wir auch vielfach, wie selbst der Autor häufig zugeben muss, gar nichts wissen. Meines Erachtens hätten die Ausführungen zur Zeit vor den klassischen antiken Kulturen kräftig gekürzt werden können, zugunsten einer breiteren Darstellung der Moderne, wann immer man diese auch beginnen lassen will.

Der Inhalt des Werkes von Jörg Schmidt umfasst nicht das zentrale Spektrum der SZRKG. Wenn man aber Alltagskultur – warum nicht? – zur Kulturgeschichte rechnet, so ist das vorliegende Buch, trotz einigen Mängeln, einer der wichtigsten, ja unverzichtbaren Beiträge dazu. Dem Autor ist dafür grosser Dank geschuldet.

**Philipp Blom**, *Die Unterwerfung. Anfang und Ende der menschlichen Herrschaft über die Natur*, München, Hanser, 2022, 368 S., Abb., ISBN 978-3-446-27421-1.

Philipp Blom gehört gegenwärtig zweifellos zu den zahlreich publizierenden und viel gelesenen Autoren. Seine Werke zieren die Bestsellerlisten und im NZZ-Magazin Geschichte genoss er bis vor kurzem als Kolumnist Gastrecht. Seine Publikationen befassten sich vor allem mit Krisenphänomenen, zuletzt insbesondere in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Mit seinem neuesten Buch schlägt er nun einen weiten Bogen zurück. Das Thema könnte aktueller nicht sein: Es geht um die Unterwerfung der Natur durch den Menschen und ihren heute allen vor Augen liegenden katastrophalen Folgen: Gute Voraussetzungen für einen Bestseller.

Blom geht zunächst auf die Mythen der Alten Welt (Gilgamesch, Matriarchat, griechische Sagen usw.) ein. Zum Thema Unterwerfung muss natürlich hier vieles spekulativ bleiben. Man wird dem Autor aber wohl zustimmen können, wenn er sagt, dass die in den antiken Hochkulturen erfolgte Unterwerfung der Mehrheit der Bevölkerung unter eine kleine herrschende Klasse, Grundlage auch der Naturbeherrschung gewesen sei. Deren Anfänge reichen ins Zweistromland zurück und finden im Römischen Reich eine Fortsetzung. Der Verfasser muss natürlich auch auf das berühmte Bibelwort «Macht Euch die Erde untertan» (Gen 1,28) eingehen, was wichtig ist, weil es von bibelgläubigen Protestanten bis heute ernst genommen und auch praktiziert wird. Im Sauseschritt geht es dann über die Kirchenväter und die wichtige Station Francis Bacon recht direkt zur Aufklärung, die in aller Breite und gelegentlich auch etwas weit weg vom Hauptthema behandelt wird. Alte religiöse Vorstellungen wirkten gewandelt in ihr noch lange nach. Sie ist passförmig zur damals mit der Industriellen Revolution beginnenden neue Stufe der Naturausbeutung und -beherrschung. Blom weist aber stets auch auf kontrastierende Meinungen hin, etwa bei Montaigne, Spinoza, Swift, Holbach, Alexander von Humboldt. Die Fortsetzung des aufklärerischen Denkens wird weiter bis hin zu Rassismus, Nationalismus und Imperialismus verfolgt. Der Schlussteil mündet dann, nach einer zwar treffenden, gleichwohl aber etwas bemühten, weil schon zu oft gemachten Aufzählung aller ökologischen Probleme der Gegenwart, in eine (zu erwartende) Kritik der aufklärerischen Fortschrittsidee. Blom fordert demgegenüber ein grundlegend anderes Verhältnis zur Natur. Für die Umsetzung bleibt er, aus verschiedenen Gründen, allerdings gleichwohl eher pessimistisch. Er hat gute Gründe dazu, immerhin könnte man auf allerlei ökologiebewusste Gegenströmungen hinweisen.

Es mag ja lehrreich sein, mit Blom den philosophischen Diskussionen der fortschrittlichen Geister seit Bacon und den Aufklärern zuzuhören. Eher wünschte man sich allerdings, er hätte, statt sich zuweilen in geistesgeschichtlichen Subtilitäten etwas zu verlieren, auch die konkrete Geschichte unter dem Aspekt der Ökologie ins Auge gefasst. Es ist nämlich durchaus fraglich, ob die Handelsherren, Unternehmer, Erfinder, Kolonisatoren, Plantagenbesitzer usw. jene Überlegungen überhaupt jemals zu Kenntnis genommen haben – vermutlich blieb ihnen bei ihrer rastlosen Tätigkeit gar keine Zeit dazu. Sie aber waren die Täter, sie waren es, welche in der Praxis tagtäglich und weltweit ohne lange Bedenken die Welt umkrepelten, die Natur ausbeuteten und uns das heutige ökologische Schlamassel hinterliessen. Den Weg von der Theorie zur Praxis nachzuzeichnen ist sicher immer eine Crux der Historiographie. Vor allem ist Wirtschaftsgeschichte – und um die geht es hier vor allem – keine spassige Angelegenheit: Man muss, wie weiland schon Werner Sombart,

sperrige Quellen ausfindig machen, sich mit langen Zahlenreihen herumschlagen, geschönte Biographien kritisch durchleuchten, fachsprachliche Kenntnisse mitbringen, über technisches Verständnis und noch viel mehr verfügen. Blom enthebt sich dieser Mühe: Seine Darstellung ist fast reine Ideengeschichte, die Praxis des wirtschaftenden und in unserem Fall umweltzerstörenden Menschen interessiert ihn kaum. Nur die Sklaverei wird einigermaßen ausführlich behandelt. Man kann, schon in den alten Kulturen, die Gärten als erste Versuche der Naturbeherrschung sehen, Blom geht dann aber nur noch kurz auf Versailles ein. Die Landwirtschaft wird im chronologischen Fortgang je länger je weniger beachtet, obschon sie in zunehmenden Masse ein wesentlicher Faktor des heutigen Desasters wurde. Die neuen, vor allem von den Niederlanden, England und Frankreich gepflegten Naturwissenschaften, die einen wichtigen «link» zur praktischen Anwendung bilden, thematisiert Blom nicht. Auch die konfessionellen Unterschiede des Wirtschaftens sind ihm nicht aufgefallen, im Gegensatz zu einigen Aufklärern, als Vorläufer Max Webers. Grundlegende Weichenstellungen der Wirtschaftsgeschichte werden bestenfalls en passant erwähnt. Diese Vernachlässigung hat ihre Gründe.

Auf den ersten Blick hat man bei der Lektüre des Werks den Eindruck, man habe es bei Blom mit einem vielseitig interessierten, belesenen Autor mit weitem Blick und der Fähigkeit transdisziplinären Denkens zu tun. Dann macht einen aber das sehr lückenhafte Literaturverzeichnis stutzig und man fragt sich, ob hier bloss Uninformiertheit oder bewusstes Verschweigen die Feder führten. Dass in jenem praktisch die gesamte Literatur zur Umweltgeschichte fehlt, überrascht zwar angesichts des ideengeschichtlichen Zugangs nicht, so wenig wie die Absenz wirtschaftshistorischer Standardwerke. Zum Kapitel «Warum Europa?» (als künftige Beherrscherin der Welt, S. 127ff.) hat Michael Mitterauer unter exakt diesem Buchtitel weitaus mehr kluge Gedanken als Blom geäußert. Ebenfalls unter demselben Titel wie bei Blom hat vor einigen Jahren Wolfgang Reinhard in einem dickleibigen Werk eine Fülle von Informationen zur kolonialen Ausbeutung geboten. Dasselbe gilt von dem umfassenden Buch von Jörg Schmidt, einem ökologisch sensibilisierten Autor, über die Arbeit (vgl. unsere Besprechung in diesem Band). Zur ökologischen Problematik der modernen Landwirtschaft haben u.a. Günter Rohrmoser, Rolf Peter Sieferle und Frank Uekötter Grundlegendes geschrieben. Wer über die Rolle Chinas in der Weltgeschichte schreibt, kommt m.E. nicht um das Werk von Kenneth Pomeranz herum. Das «1950-er Syndrom» ist pionierhaft von Christian Pfister analysiert worden. Zum «Herrschaftsauftrag» von Gen 1,28 haben seinerzeit Lynn White und Carl Améry eine Diskussion losgetreten; neuerdings haben Theologen wie Markus Vogt und Andreas Lienkamp versucht, ihm die Zähne zu ziehen. Holistische Positionen, wie sie Blom im Schlussteil offenbar naheliegen, haben schon früh in der neueren Ökologiebewegung Klaus Michael Meyer-Abich oder Autoren um die kritische Zeitschrift «Scheidewege» vertreten. Undso weiter.

Dem Fachhistoriker bietet infolgedessen das Buch von Philipp Blom nicht viel Neues, denn so bequem kann man es sich einfach nicht mehr machen, vor allem dann nicht, wenn man im Untertitel mit einem totalen Anspruch auftritt. Wenn der Buchtitel einschränkender wäre («Ideengeschichtliche Grundlagen der Unterwerfung...»), würden die hier geäußerten Einwände dahin fallen. So wurde aber eine Chance vertan. Dem breiten Publikum kann das Buch, mit den erwähnten Einschränkungen, als erste Annäherung gleichwohl empfohlen werden, weil Blom durchaus flüssig schreibt, was bei vielen Fachpublikationen leider nicht der Fall ist. Gerade bei ökologisch sensibilisierten Zeitgenossen macht sich



nämlich oftmals eine totale Geschichtsverdrossenheit bemerkbar: «man hat ja alles falsch gemacht». Das ist nicht zielführend, führt höchstens dazu, das Rad nochmals zu erfinden. Wer die Probleme der Gegenwart bewältigen will, muss wissen, wie sie zustande gekommen sind. Diese Aufgabe erfüllt Blom wenigstens zum Teil.

Ursellen/Bern

Peter Hersche

**Jon Mathieu**, *Mount sacred. Eine kurze Globalgeschichte der heiligen Berge seit 1500*, Wien/Köln, Böhlau Verlag, 2023, 192 S. (et également traduction anglaise, *Mount Sacred. A Brief Global History of Holy Mountains Since 1500*, Cambridge, The White Horse Press), ISBN 978-3-2052-1702-2.

Un lieu commun affirme que les montagnes constituent pour chaque peuple le domaine des dieux, ou en tout cas le moyen de communication avec eux. Le livre de Jon Mathieu répond à ce propos avec des nuances et des mises en perspective, historiques et géographiques. Il analyse ainsi la perception de la sacralité des montagnes et ses divers changements depuis le début de la modernité, dans les civilisations pourvues d'écriture (Asie et Europe), et depuis le XIX<sup>e</sup> siècle chez les autres (Amérique, Afrique, Océanie).

Les deux premiers chapitres sont plus généraux. Ils commencent par une comparaison originale, la profession de foi du concile de Trente, qui ignore presque complètement la nature, et le récit de voyage contemporain du moine bouddhiste Pema Karpo, qui exalte la Montagne du Pur Cristal (le Dakpa Sheri ou Tsari) au sud-est du Tibet. La religiosité de l'Occident se montrerait donc plus anthropocentrique que celle de l'Orient. L'Occident sera amené à vénérer les montagnes par le biais d'éléments extérieurs à la religion, les sciences de la nature et l'alpinisme.

L'auteur toutefois ne se limite pas à comparer Alpes et Tibet. Sa vision se veut large, ouverte sur la planète entière. Mais comme en même temps il ne cherche pas à faire œuvre encyclopédique, la méthode est de présenter quelques montagnes, voire une seule pour chaque continent, en faisant les élargissements nécessaires.

La première montagne traitée est le mont Kailash, à l'ouest du Tibet. Selon l'expression consacrée, c'est la montagne la plus sacrée du monde. L'auteur montre que sa renommée est récente. Elle aurait commencé par une visite du Panchen Lama en l'année 1616, et elle émerge surtout à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle. L'apport des commentateurs occidentaux n'est pas étranger à cette célébrité. Même les autorités coloniales en Inde ont favorisé le pèlerinage, car c'était une ressource économique et une possible influence de l'Angleterre sur le Tibet. Le Kailash confirme donc que la sacralité des montagnes a une histoire.

La deuxième montagne choisie est le Tai Shan, au cœur de la Chine. Le sommet fait partie du système des Cinq Montagnes intégrées dans le cercle de protection symbolique de l'Empire du Milieu. Le Tai Shan, qui ne culmine qu'à 1500 m, est connu pour ses inscriptions rupestres. Il attirait aussi les dévots d'une divinité féminine, Bixia. Les autorités chinoises dévaloriseront cet aspect. L'auteur reprendra en conclusion de son ouvrage la dimension du genre, en montrant que souvent les femmes ont été négligées dans le pèlerinage aux montagnes sacrées (circumambulation inférieure comme au Tsari, ou interdiction totale comme au Fuji Yama ou dans la péninsule monastique du mont Athos).

Le traitement du mont Paektu ou Paektusan, à la frontière de la Mandchourie et de la Corée du Nord, montre quant à lui les enjeux politiques d'une montagne sacrée, jusqu'à aujourd'hui. Célébré en Chine par la dynastie Qing qui venait de Mandchourie, le Paektu constitue pour la Corée le lieu d'origine de Tangun, le héros national. Les communistes de la Corée du Nord y ont fait naître également (à tort) Kim Jong-il, le père du dirigeant actuel du pays.

Les deux chapitres suivants abordent la sacralité des montagnes européennes, en se focalisant sur les Alpes et l'Italie. Il est clairement affirmé que les montagnes ont tardivement intéressé l'Eglise. Si la zone des alpages est concernée par la piété baroque, les hauts sommets ne sont munis de croix qu'au temps de l'alpinisme, soit à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Et il ne faudrait pas croire que l'Eglise avait peur de la montagne en raison des sabbats supposés des sorcières. Cette théorie relève d'une vision romantique de la montagne. La sacralité des montagnes européennes fait également l'objet de critiques, notamment la présence des croix sommitales.

Avec les Black Hills au Dakota du Sud, nous partons en Amérique. Ce chapitre évoque la rencontre et les tensions entre mentalité occidentale colonisatrice et monde spirituel des natifs. La région est considérée comme sacrée par les Indiens. C'est précisément là, au mont Rushmore, que Gutzon Borglum, membre du Ku-Klux-Klan, a sculpté sur les rochers les portraits de quatre présidents des Etats-Unis. On ne pouvait trouver opposition plus tranchée. Diverses réponses ont été apportées: réplique identique par la taille d'une sculpture monumentale du héros indien Crazy Horse, changement de toponymes, conciliation des pratiques.

Le chapitre suivant consacré à deux volcans d'Afrique de l'Est montre aussi les défis culturels, mais là il s'agit davantage de difficultés de compréhension que de persécution. Les premiers explorateurs occidentaux ont été frappés par la masse imposante du Kilimandjaro et ont pensé que les indigènes le vénéraient comme un dieu. Cela n'était pas du tout le cas. Une remarque similaire doit être faite pour l'Ol Doinyo Lengai, que l'on a traduit par «la montagne de Dieu (ou des dieux)». Il revêtait certes une valeur religieuse que n'avait pas le Kilimandjaro, mais son importance était régionale et ce rôle n'a commencé chez les Maasaïs qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'époque où ils ont migré dans la contrée.

Situé au centre de l'Australie, Uluru ou Ayers Rock culmine à 800 m. Moins élevé encore que le Tai Shan en Chine, il est devenu mondialement connu. La célébrité ne dépend donc pas de l'altitude. Depuis quelques décennies, les droits des aborigènes ont été valorisés à son propos. La montagne a retrouvé son nom d'Uluru, et à partir de 2019 il est interdit de la gravir, car elle est considérée comme sacrée. L'auteur note que le combat pour retrouver le caractère natif de la montagne n'est pas un simple combat entre blancs et aborigènes. Les Australiens blancs revendiquent Uluru comme une marque d'«australitude», face aux touristes étrangers réputés peu respectueux. On assiste ainsi à un changement de mentalité, qui n'oppose plus occidentaux et peuples indigènes. Une telle remarque amène au dernier chapitre du livre, conclusif et prospectif.

Comme déjà indiqué, l'auteur a choisi, pour la plus grande partie de son livre, la description de certains lieux plutôt qu'une enquête statistique. La place manquait pour évoquer, par exemple, une montagne du monde musulman ou d'Amérique latine. Cependant, ces lieux sont suffisamment typés pour permettre une certaine généralisation. Dans ses conclusions, où l'on trouve différentes remarques sur l'importance du recul historique, la dé-

valorisation des femmes, les articulations entre tourisme et pèlerinage etc., nous retiendrons ses réflexions pertinentes autour de la nature et de la culture. L'opposition occidentale des deux termes est récente. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, on utilisait le terme de nature, pour désigner en gros la création, et c'est seulement à partir du XIX<sup>e</sup> siècle qu'on a parlé de culture, une variante du mot civilisation, pour l'opposer à la nature et aux peuples qui en dépendaient. Depuis la fin de l'ère coloniale, les deux termes ont continué leur compagnonnage, mais dans un esprit différent, puisque les peuples proches de la nature (c'est-à-dire non occidentaux) et leur modes de vie sont désormais considérés comme porteurs d'un développement humain plus respectueux de l'environnement. L'histoire ne s'arrête pas là cependant car aujourd'hui, du discours sur la protection de l'environnement, on est passé à la protection du climat. Bref, comme l'explique l'auteur, du terrestre, on est passé à l'atmosphérique. Les montagnes, elles, même si elles sont élevées, appartiennent à la terre et non à l'atmosphère. Insistera-t-on autant sur leur caractère sacré? L'avenir nous le dira.

Grolley/Fribourg

Jacques Rime

**Oliver Dürr**, *Transhumanismus – Traum oder Alptraum?* Freiburg i. Br., Herder, 2023, 208 S., ISBN 978-3-451-39753-0.

Das Buch von Oliver Dürr *Transhumanismus – Traum oder Alptraum?* beschäftigt sich, wie es der Titel zu erkennen gibt, kritisch mit dem Transhumanismus und ob ein solcher wünschenswert ist. Transhumanismus bezeichnet «eine globale, aber uneinheitliche Bewegung, die den Menschen und sein Leben mithilfe von Wissenschaft, Medizin und Technik strategisch <verbessern> will» (40). Transhumanismus in diesem allgemeinen Sinn ist zu unterscheiden von der Frage nach der Technik als solche: «Eine Kritik des Transhumanismus ist nicht gleichbedeutend mit einer Ablehnung von Wissenschaft, Medizin und Technik, sondern zunächst einmal nur von ihrer transhumanistischen Interpretation» (19). Das Buch stellt Transhumanismus als Lebensform und nicht die Technik als solche in Frage. Die Hauptfrage des Buches ist: «[Wie] lässt sich die Technik so in unser Leben integrieren, dass sie uns die Welt in ihrer Vielschichtigkeit erschließt, Resonanzen weckt und die Gestaltung derjenigen Zukunft erlaubt, die wir auch wirklich wollen?» (17f; 159).

Das eigentliche Problem, das sich mit der Technik stellt, ist, dass wir nicht nur etwas mit der Technik machen, sondern sie auch etwas mit uns macht (32). Der technische Blick verändert die Wahrnehmung der Realität (27) und diese Wahrnehmung ist somit eine «Lebensform, weil sie ganz praktisch unser Leben formt» (35). Daher ist die grundsätzliche Kritik an einem Transhumanismus: «Auch beste Absichten und der Wille, stets das Gute zu schaffen, reichen hinsichtlich der realen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht aus, um die Welt auch wirklich zu verbessern. Denn relevant ist nicht nur, was wir als Gesellschaften Gutes bewirken wollen, sondern, unter welchen Bedingungen wir dieses Gute auch verwirklichen können» (23). Die Frage ist, ob der Transhumanismus halten kann, was er verspricht. In seinem Buch will Dürr zeigen, wie der Transhumanismus keine befriedigenden Antworten geben kann und schlägt eine christliche Techniktheologie als Alternative vor (18).

Nach einer längeren Einleitung folgen einige Definitionen (40–67). Es ist ein biologischer Transhumanismus von einem postbiologischen zu unterscheiden (40; 109). Dem bio-

logischen Transhumanismus geht es um die Transformation des Menschen (57f); dem postbiologischen geht es um die Transzendierung des Menschen (59f). Während also ersterer den Menschen verbessern will, versucht zweiterer den Menschen zu überwinden und wird daher auch Posthumanismus genannt. Diese stark vereinfachte Darstellung dient dazu, die große Vielfalt verschiedener transhumanistischer Ansichten (42f) in zwei Grundströmungen einzuteilen. Trotzdem betont Dürr, es ginge in allen Varianten des Transhumanismus letztlich um Autonomie und um morphologische Freiheit (51): Natur wird als reine Gestaltungsmasse betrachtet (53).

Im zweiten Kapitel stellt Dürr die Frage nach den Schattenseiten der Verbesserung des Menschen, der Menschenzucht (68–108). Normalität wird Gegenstand verbessernder Eingriffe (68): Die Welt, wie sie vorgefunden wird, ist zur Verbesserung da. Die Geschichte der Menschenzucht (Eugenik) wird explizit untersucht (86–96). Es geht um die Steuerung der Evolution des Menschen durch den Menschen, d.h. um dessen Verbesserung (89). Klassischerweise bedeutet Verbesserung: höhere Intelligenz, bessere körperliche Konstitution, Schönheit und rassische Reinheit. Insofern macht die Geschichte der Eugenik deutlich, «dass die Vorstellung vom ‹objektiven Wissen› einer ‹wertneutralen Wissenschaft› eine neuzeitlich-moderne Illusion ist» (90). Es zeigt sich immer wieder: «Das Phänomen ‹Mensch› wird [...] in seine Einzelteile zerlegt und vollständig auf biologische Theorien, Modelle und Tatsachen (wie z.B. auf seine Gene) reduziert» (95).

Der heutige Transhumanismus grenzt sich von der klassischen Eugenik ab und schlägt ein liberales Programm individueller Selbstverbesserung vor – eine liberale Eugenik (70; 96–102). Dabei gibt es jedoch ein Problem, dem sich jeder Transhumanismus nicht entziehen kann: Die Tendenz, Lebensqualität und Lebenswertigkeit zu verrechnen, steht im Widerspruch mit der Menschenwürde (102). Denn wenn Lebenswert durch Kriterien festgelegt und «Normalität» als defizitär bewertet wird, fehlt die Menschenwürde, weil Würde und Lebenswert des Menschen nur in der Zukunft vorhanden sind, nicht aber zum Zeitpunkt der Verbesserung (102–108).

In einem dritten Kapitel beschäftigt sich Dürr mit Computeranthropologie (109–158). In einer solchen sind Personen letztlich nichts anderes als Informationsverarbeitungsprozesse (127). Ein wichtiges Stichwort ist «Mind-Uploading» (112f). Das Muster des Hirns ist Information und diese kann digitalisiert und in einen Computer hochgeladen werden. Diese Ansicht setzt voraus, dass Denken und Fühlen die Summe physikalischer Prozesse sind (115). Dürr kritisiert diese Vorstellung und weist darauf hin, dass Personen von physikalischen Vorgängen zu unterscheiden sind: Nur Personen können Dingen Bedeutung geben, d.h. Information deuten oder diese weitergeben, d.h. jemand anderen informieren (116). Ein Stein, der auf einen andern fällt, informiert diesen nicht (117). Der zentrale Schwachpunkt der Idee vom «Mind-Uploading» ist aber: «Im Versuch, ‹mich› vor dem Untergang zu retten [durch Hochladen meines Hirnmusters], ginge dabei genau das verloren, was mich zu ‹mir› macht» (125). Angenommen, ich könnte mich digitalisieren und in einen Computer hochladen, könnten damit auch unzählige Kopien von mir gemacht werden. Die Frage wäre dann: Welche dieser Kopien bin schlussendlich ich?

Als letztes Kapitel folgen Vorüberlegungen zu einer Techniktheologie als christliche Antwort auf die Probleme des Transhumanismus (159–174). Die Transhumanisten wollen Individualität, können diese aber nicht gewähren. Denn in einem materialistischen, funktionalistischen und evolutionistischen Weltbild sind individuelle Menschen bedeutungslos, weil Moral, Würde, Freiheit, etc. auf leblose Prozesse reduziert werden (161). Ein zweiter

Selbstwiderspruch entsteht, wenn Menschen umprogrammiert werden können. Denn dies bedeutet letztlich: Die Wenigen programmieren die Vielen (163). Der dritte Selbstwiderspruch betrifft die Technik als Heilsbringerin: Denn Technik macht abhängig von der Technik (164). Insofern hat der Transhumanismus als Lebensform keine Lösung, sondern «vielmehr sind seine <Lösungen> Teil des Problems» (165). Er produziert, was er überwinden will: Seine versprochene Freiheit führt in selbsterschaffene Abhängigkeiten.

Dagegen rechnet der christliche Glaube damit, «dass der Mensch nie alles berechnen und beherrschen kann – und das auch nicht muss» (166). Denn wo Personen, Würde und Freiheit sind, kann Zukunft nicht determiniert werden (167). Sollen also Freiheit, Würde, etc. nicht verloren gehen, so darf Technik nicht das Heilmittel sein. Dürrs Alternative ist der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu Christi als Rettung des Endlichen (168f). In diese Hoffnung ist Technik einbezogen, die ihren Beitrag dazu leisten muss, aber eben nicht die Lösung selbst ist (169ff). Techniktheologie ist daher der Weg, der zwischen einer biokonservativen Technikkritik und einer naiven Technikeuphorie hindurchgeht: «Die Techniktheologie fragt im Lichte des christlichen Glaubens nach dem Zukunftspotential von Mensch und Technik. Sie verbindet dabei ein aufgeklärtes Technikverständnis und ein realistisches Menschenbild» (173).

Dürrs Buch über Transhumanismus führt gut und fair in die Debatte rund um den Transhumanismus ein und vermag es, zum Denken anzuregen. Die große Stärke des Buches besteht darin, innere Widersprüche des Transhumanismus aufzuzeigen, die selbst Transhumanisten nach ihren eigenen Voraussetzungen nicht akzeptieren wollen können. Die Frage ist aber, ob die christliche Alternative dieses Buches ausreicht, um eine alternative Lebensform vorzuschlagen. Es stellt sich daher die Frage, ob dieses Buch einen zweiten Teil fordert: *Techniktheologie – Aberglaube oder Hoffnung der Welt?*

Freiburg im Üchtland

Dario Colombo

**Martin Kirschner/Isabelle Stauffer/Alexis Fritz (Hg.),** unter Mitarbeit von **Nadin Burkhardt** und **Thomas Pittrof**, *Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche. Dieselbe Welt und doch alles anders*, Baden-Baden, Nomos, 2022, 424 S., ISBN 978-3-8487-8496-7.

Die Wendeltreppe des ehemaligen Kartäuserklosters in Padua ist nicht nur das Erkennungszeichen des 2019 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt gegründeten Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel, sondern auch der Reihe von interdisziplinär angelegten Veröffentlichungen, deren zwei erste Bände letztes Jahr erschienen sind. Die spiralförmige Konstruktion des real existierenden Bauwerks evoziert historische, symbolische und ästhetische Konnotationen, erzwingt Bewegung und den ständigen Blickwechsel, verspricht aber keinen zufriedenstellenden Gesamtüberblick. Somit versinnbildlicht sie die Perspektive, die den Herausgebern vorschwebt. Sie schließen sich den Ansätzen von Charles Taylor und den laufenden Diskussionen über die Rückbesinnung auf die prägenden religiösen Traditionen (Leppin, Schilling, Maurer) an, indem sie die Relektüre von überlieferten Großerzählungen vor dem Hintergrund der Modernisierungs- und Differenzierungsprozesse unternehmen, die durch die entscheidenden Wenden des Zweiten

Weltkrieges und der Ereignisse um 1989/90 in Europa eingeleitet wurden und für das Gefühl der Diskontinuität sorgen, das angesichts der Corona-Krise und des russischen Angriffs auf die Ukraine eine zusätzliche Bestätigung und Relevanz bekommt.

Der vorwiegend säkular-postmodernen, digitalen, europäischen Wirklichkeit, die inzwischen auch durch die Migration stark geprägt ist, setzen sie weder einen normativen Entwurf entgegen noch suchen sie die Eigenständigkeit des katholischen Subsystems in der Pluralität der Auffassungen zu betonen. Vielmehr ist ihnen daran gelegen, sich von den linearen, fortschrittsoptimistischen, teleologisch anmutenden Entwicklungskonzepten abzusetzen und die Aufmerksamkeit auf die Kontinuitäten zu richten, die innerhalb der sich vollziehenden gesellschaftlichen Transformationsprozesse eigene Dynamiken aufweisen. In den Vordergrund tritt das Performative als Beschreibungskategorie, die erlaubt, die etablierten Begriffe und weltanschaulichen Haltungen von ihrer ideologischen Last zu befreien und sie als dialogisch und wandlungsfähig zu definieren.

Die Offenheit als analytisches Paradigma führt auch zur Neubestimmung der Transformation selbst, die als Lernprozess aufgefasst wird und sich unabhängig von jeglicher Steuerung vollzieht. An Bedeutung gewinnt in diesem Zusammenhang ihre Komplexität, für die der Mensch sensibilisiert werden sollte, um ein «relationales Wirklichkeitsverständnis» zu erringen, das auch die Revision der anthropozentrischen Perspektive mit einbezieht. Es ist vom sozialen und symbolischen Bezugsfeld abhängig und als eine dynamische Größe gedacht, die das weitere Wachstum ermöglicht. Deswegen müssen die biographischen, kontextuellen und kulturellen Erinnerungsressourcen in die moderne Alltäglichkeit ständig übersetzt werden.

Die Transformationen enthüllen ihre rhizomatische Struktur, weisen Parallelen und Rückgänge auf und lassen sich nicht ausschließlich in soziologischen Kategorien erfassen. Ebenso eine wichtige Rolle spielen Spiritualität, Rituale und narrative Formen, die die religiösen Phänomene einerseits von ihren raum-zeitlichen Zuordnungen und Machtansprüchen loslösen, andererseits aber auch bewahren und zum Vorschein kommen lassen. Die narrative Neuinszenierung des Heilgeschehens wird hier zum Beispiel als Disposition verstanden, die kategoriale Welt außer Kraft zu setzen und eine alternative, potentiell-positive Erzählung gegenüber dem ununterbrochenen Kreislauf der Geschichten (Calvino, Borges) zu schaffen.

Die Verschmelzung von diversen Traditionen ermöglicht neue Erfahrungen, erfolgt jedoch mit unterschiedlicher Intensität, schafft zeitliche Querverbindungen und lässt verschiedene Phänomene in ein Konkurrenzverhältnis treten. Die Begegnung der christlichen Welt mit der antiken Literatur schuf den Raum für den verinnerlichten Glauben. In der Reformationszeit diente sie u.a. der konfessionellen Abgrenzung. Die Wandlungen in der Liturgie trugen nicht nur zur Entstehung neuer Glaubenspraktiken, sondern prägten auch in der nachtridentinischen Zeit die äußeren Bilder der Reinheit ohne Gebrechen und komplexe Formen in der Architektur und Kunst. In der Sattelzeit kehrt die antike Vorstellungswelt bei Eichendorff als sinnliche Verlockung, die mit Hilfe der Dichtung überwunden werden muss, und bei Heine als Teil der christlich geprägten Sprache und Bildlichkeit, die die Leidenschaft pervertiert und den Anbruch der Moderne ankündigt, wieder. Diese unterschiedlichen Zugänge zur Tradition schaffen neue Interpretations- und Transformationsmöglichkeiten, münden aber ein Jahrhundert später in die apokalyptische Stimmung, die in den Gedichten von Stefan George deutlich zum Vorschein kommt und den Gedanken über die Verluste infolge der Transformationsprozesse auf den Plan ruft, die auch heutzutage Gefahren im sozial-politischen Bereich generieren können.

Darüber hinaus wird in dem Band das Problem der zeitgemäßen Darstellbarkeit von Diskontinuitäten thematisiert, die als Begleiterscheinung jeglicher Transformation anzusehen sind. Erste überzeugende Versuche werden in der bildenden Kunst von Georg Grosz oder in der Literatur von Stefan Zweig geliefert. Beide arbeiten mit der Kategorie der Zeitlosigkeit, um den bedrohlichen «langen Linien der Transformation» Gestalt zu geben. Eine andere Möglichkeit, Transformationen sichtbar zu machen, bietet der Loop, der u.a. in McGuires «Here. Graphic Novel» performativ die Gleichzeitigkeit von diversen Elementen schafft, die traditionellen kontinuierlichen Schemata aufhebt und die synästhetische Wahrnehmung des Empfängers anspricht. Das Imaginäre, das auf diese Weise angesichts des Unerklärbaren oder Gewohnten heraufbeschworen wird, kann zum ausschlaggebenden Moment der Transformation werden und einen Beitrag zu den laufenden Debatten wie Black lives matter, #metoo, Klimawandel oder die Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit leisten. In der Installation von Charles Moser 9 – 4 – 1. Out of Africa, Odyssey 2021, die mehrschichtige Konnotationen öffnet, werden zum Beispiel «schlagartig die Vorstellungen von Herkunft, Abkunft und Ethnie zu einer neuen Auslegung transformiert». Viele lange Zeit religiös besetzte und aus dem kollektiven Gedächtnis verdrängte Phänomene, etwa das Heilige, werden in die moderne Form des Romans transformiert, wie in Sybille Lewitscharoffs «Apostoloff» und Monique Schwitters' «Eins im Andern».

Die Transformationsprozesse sind auch eine Herausforderung für die moderne religiöse Institution, die entsprechend der im Sammelband vorherrschenden Perspektive kein Modell für die sozialpolitischen Strukturen sein darf, sondern in das «Sprachspiel der öffentlichen Normenbildung» übertragen werden muss. Diese Haltung ist auch in der an einigen Stellen angeführten Enzyklika «Laudato si'» präsent, die als die vorrangige Aufgabe der Theologie betrachtet, «mit Diskontinuitäten in den Krisen und erlebten Situationen umgehen zu lernen und keine Kontinuitäten in den Veränderungen mehr anzunehmen». Sie bahnt den Blick über das Lokale zum Globalen und Multikulturellen hin, das selbst in der unmittelbaren Umgebung auch die Rolle der Kirchen wandelt. Sie sollen – ähnlich wie die ganze Gesellschaft – den bestehenden, hegemonial ausgerichteten Narrativen alternative Erzählungen entgegensetzen und die Einrichtungen zu offenen Akteurnetzwerken umgestalten, damit sie zu keinen kirchlichen Kontrollinstrumenten, sondern Instrumenten der Begegnung werden.

Die in diesem durchaus lesenswerten Band gesammelten Beiträge sind nicht nur auf die Aufdeckung der palimpsestösen Struktur der Kulturtexte angelegt, die auf intertextuelle Verbindungen mit den vergessenen, überlieferten Mustern hinweisen. Vielmehr werden sie als Elemente präsentiert, die neu gelesen und mit den modernen Haltungen und Formen in den Dialog treten müssen.

Lublin

Marek Jakubów

**Peter Hersche**, *Katholizismus – immer schon nachhaltiger? Eine historische Spurensuche*, München, oekonom, 2023, 124 S., ISBN 978-3-98726-021-6.

Unsere gegenwärtige Lebensweise richtet uns und unsere Erde zugrunde. Mit dem Katholizismus wäre das nicht passiert. Eine arrogante These? Die jedenfalls mutet uns Peter Hersche zu, Altmeister einer Konfessionsforschung, die nicht in der Frühen Neuzeit endet, und ein Historiker, dem man nun wirklich Detailkenntnis, wissenschaftliche Akribie und

bescheidenes Auftreten attestieren muss. In einem handlichen Bändchen hat er seine irritierenden Überlegungen entwickelt, unter Rückgriff auf sein bedeutendes, viel zu wenig gelesenes Opus magnum «Musse und Verschwendung» über den Barockkatholizismus (2006, eine hintergründige Abrechnung mit Max Webers Deutung der protestantischen Ethik als Ausbund von «Arbeit und Askese»), sowie auf eine weitere Monographie über «Max Weber, die Ökologie und den Katholizismus» (2021). Er bietet damit Überlegungen zur noch kaum geleisteten konfessionellen Umweltforschung.

Dass der Protestantismus die ökologische Problemfraktion ist, leitet H. unter anderem aus dessen Rolle in der Industrialisierung und der wirtschaftlichen Expansion her. Diese stören oder ruinieren das ökologische Gleichgewicht insbesondere seit dem 19. Jahrhundert – eine unumstrittene Einsicht. Die katholische Welt setzte andere Schwerpunkte, etwa in der Hochschätzung der Agrarkultur und des Handwerklichen. In dieser Welt war an vielen Stellen «die Ökonomie ... der Ökologie nachgeordnet» (33); als Ziel der «barocken Wirtschaft» sieht H. nicht den kurzfristigen Gewinn, sondern den langfristigen Ertrag (82). Ein Element war die Kreislaufwirtschaft, deren Umweltbelastung langfristig minimal oder neutral war.

H. kennt natürlich ein methodisches Zentralproblem in aller Schärfe: Sind diese spezifischen Entwicklungen überhaupt konfessionell bedingt? Alternativ kann die regionale Lage und damit das Klima ein entscheidender Faktor sein. Der höhere Energiebedarf in Nordeuropa etwa und die damit zusammenhängende Ausbeutung der klimaschädlichen Kohle waren eben auch Folgen der niedrigeren Temperaturen. Aber solche Erklärungen sind klassisch reduktiv. H. schlägt hingegen vor, etwa den Glauben an das Eingreifen höherer Mächte wie der Heiligen im katholischen Europa strukturell mit der starken Rolle von Versicherungen im protestantischen Europa (England, Niederlande) zu vergleichen. Die einen beteten, die anderen kalkulierten Risikoprämien – mangels anrufbarer Heiliger. Diese Versicherungswelt war wiederum ein Turbo für Handel und Industrialisierung und damit für ökologische Probleme. Die Folgen der Risikoökonomie für die Menschen waren höchst ambivalent: Der Preis für mehr Güter und höheres liquides Einkommen lautete auch: mehr Arbeit, höhere Selbstaussbeutung. H. rechnet aus, dass demgegenüber in katholischen Gebieten durch Feiertage plus Sonntage ein Drittel des Jahres arbeitsfrei war.

Nun zur brisanten Gegenwartsfrage: Wie sähe denn ein alternatives Zeitalter auf einer katholischen Matrix aus? Ein erstes wissenschaftshistorisches Problem gründet in der traditionellen Bewertung dieser katholisch-protestantischen Differenz, die meist von protestantischen Historikern (mit oft mangelnden Kenntnissen der katholischen Welt) stammt: Industrialisierung, Intensivierung des Handels, Risikoerhöhung durch Risikomanagement, Ertragsvervielfachung auf dem Acker gehalten als Fortschritt, die protestantische Ethik als Zukunft. Diese Gleichung ist uns heute auf die Füße gefallen, das muss man nicht gross erläutern. Die ökologischen Probleme sind durch genau diese Praktiken verursacht oder verschärft worden. Das zweite Problem liegt in der verführerischen Antwort, dass man in diese katholische Welt zurückmüsse. Aber die ist untergegangen und nicht wiederherstellbar, ohne Armut und Hunger zu produzieren.

Die Folgerungen, die man aus H.s Überlegungen ziehen kann, sind komplizierter. Auf der Oberfläche: Es gibt Modelle, die für den Menschen mit weniger Selbstaussbeutung und Disziplinierung funktionieren und die Natur im Gleichgewicht halten, beispielsweise – ganz konkret und altbacken klingend – eben das Modell der Kreislaufwirtschaft, die im



katholischen Mentalitätshaushalt tiefer verankert war und heute eine der wichtigsten Forderungen einer ökologisch verantworteten Wirtschaftsführung ist. Dahinter nun liegt eine tiefengrammatikalische Konfessionsdifferenz, mit der man H. an einem Punkt weiterdenken könnte: Protestantische Traditionen sind in der Regel stärker individualistisch und im liberalen Protestantismus anthropozentrisch ausgerichtet. Demgegenüber ist die katholische Theologie stärker gemeinschaftsbezogen, «ekklesiologisch», und bezieht die Lebensbedingungen der Gemeinschaft, namentlich die Natur, stärker ein. Wenn man an diesem Punkt noch tiefer bohrt, stößt man auf eine Theologie, in der die Welt (die «Schöpfung») einen Platz als Ort möglicher Offenbarung Gottes besitzt, wohingegen das (monopolisierte) Schriftprinzip in der protestantischen Theologie diese Deutungsoption weitgehend verbaut. Die katholische Matrix könnte die nichtmenschliche Welt leichter als Akteur eigenen Rechts respektieren, wie es Bruno Latour – praktizierender Katholik – mit seiner Theorie der Aktanten vorschlug. Eine so orientierte Theologie könnte das Verhältnis von Mensch und Ökosystem einer Umweltverträglichkeitsprüfung unterziehen, mit dem Ziel, das Anthropozän mit einer ökologisch verantwortbaren Anthropozentrik zu gestalten.

Freiburg im Üchtland

Helmut Zander