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: 114 (2020)

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

I. Alte Geschichte: Sakrale Texte, Praktiken, Orte

Michael Erler, *Epicurus. An Introduction to his Practical Ethics and Politics*, Basel, Schwabe Verlag, 2020, 166 S.

Das hier zu rezensierende Buch berichtet von Epikur, der in der mehr oder minder gelichteten Bildungswelt aufgrund seiner hedonistischen Philosophie als berüchtigte Kühnheit durch Köpfe und Münder geht. Das Buch will dazu hauptsächlich zwei Punkte erklären: a) dass diese Kühnheit ein auf der damaligen griechisch-antiken Kultur wohl ruhendes und insofern traditionelles Denken und damit *kein soziopolitisches Wagnis* ist, b) dass diese Kühnheit sich durch eine besonnene, im Sinne um das Menschenwesen ernsthaft besorgte und es angemessen erkennende praktische Philosophie, die noch heute Geltung hat, auszeichnet. Und damit ist diese Kühnheit *kein törichtes Wagnis*.

Mit der programmatischen Widerlegung dieser und anderer Kritik an Epikur, die von der Antike bis zur Gegenwart reicht, baut der Autor durch das Buch hindurch eine spezifische Darstellung der epikureischen Philosophie auf (9–21).

Der Autor beschreibt, wie Epikur den Menschen ein solides praktisches Handwerk des Denkens, eine «philosophia medicans» (z. B. 58), beizubringen bestrebt ist, um ihnen eine sie doch durch ihr Leben hindurch mal mehr mal weniger drückende Sorge zu nehmen: jene vor Leid, Tod und dem Leben nach dem Tode. Die Praxisnähe äußert sich darin, dass dieses Beibringen in einer für möglichst alle Mitmenschen offenen Manier gehalten ist: kurze, leicht einprägsame Lehrsätze eines öffentlichen Freundeskreises, und nicht elitäre Sektiererei. Aber dennoch ist Epikurs Philosophie als solche nicht bildungsfern, sondern im Gegenteil darum bemüht, das griechische Denken – prägnant ausgedrückt in der vorklassischen und klassischen Philosophie wie aber auch in der Religion – auf ihr spezifisches Anliegen, nämlich die Angst vor Tod und Leid zu nehmen, hin zu synthetisieren bzw. transformieren. Dazu bedient sie sich der Naturphilosophie respektive des berüchtigten griechischen Atomismus und des damit epistemologisch mitgehenden Hedonismus, die sie beide zu ihrer ethischen Lehre verbindet (9–18, 28–33, 40f., 49–58, 60f., 64–68, 87).

Der epikureisch betrachtete Mensch setzt sich durch die Empfindung von Lust und Schmerz zusammen, wobei Lust im negativen Sinne als die Absenz von Schmerz bzw. im allgemeinen Sinne als Wohlbefinden verstanden werden muss. Nun ist der dabei entwickelte Hedonismus hier vorläufig einmal pure Epistemologie und nicht maßlose Wollust, wofür er oft fälschlicherweise (mal mehr mal weniger bewusst) interpretiert worden ist. Der Mensch, wie ihn Epikur versteht, strebt nach Wohlbefinden und meidet das Leid. Dieser Dualismus spielt sich der epikureischen Philosophie nach nicht primär auf körperlicher, sondern im Wesentlichen auf vernünftiger, man möchte sagen ‹geistiger› Ebene ab: das Wohlbefinden entspricht der antik griechischen Suche nach einem glücklichen, ruhigen Leben, dass sich in entsprechender negativen Weise eben dadurch auszeichnet, dass v. a. die ‹geistigen› Leiden, also Angst und Sorge vor Schmerz und Tod, überwunden werden: eudaimonía durch ataraxía.

Die epikureische Philosophie ist nun eine «philosophia medicans», insofern sie durch die Erklärung einer materialistischen Naturphilosophie diese Angst zu nehmen bestrebt ist: es

wird atomistisch argumentiert, dass z. B. der Mensch nach seinem Tode keine Empfindung und damit kein Leid mehr habe und dass die Götter sich nicht darum bemühten, die Menschen zu bestrafen. Durch naturphilosophische Betrachtung («philosophia medicans») also kommt der Mensch letztlich zur glücklichen Erkenntnis, dass er in dieser Welt und der Welt danach nichts zu befürchten hat. Durch ebendiese Betrachtung wird der Mensch sorglos und damit durchaus in der Tradition antik-griechischen Anspruchs: gottähnlich. So wird denn Epikur in der Antike von einigen seiner Zustimmenden auch ganz im soteriologischen Sinne als «saviour of mankind» (37) gefeiert. Jene Kontemplation der «philosophia medicans» ist schliesslich gemäß vorliegendem Buch der interpretatorische Schlüssel zur epikureischen Theorie, Praxis sowie Geschichte (21–31, 37–39, 41–58, 60f., 64–78, 82).

Dass es sich – wohlgemerkt auf dem Höhepunkt der ethischen Legitimation der epikureischen Schule – mit diesen zu bekämpfenden Ängsten, diesen zu fördernden Wohlbefinden, und diesem vernünftigen Überlegen aber wie gesagt um doch eher ‹geistige› Phänomene des Selbstbewusstseins (um es neuzeitlich auszudrücken) handelt, führt zur Frage, ob denn diese Phänomene noch von der atomistischen Naturphilosophie samt ihrer eventuellen systematischen Folgen in metaphysischen und epistemologischen Dingen getragen werden können, und wie die epikureische Schule mit dieser Frage umgeht. Darauf geht das Buch – soweit ich es überblicke – leider nicht tiefer ein. Dafür konzentriert es sich aber auf folgende spannende Beobachtungen, welche durchwegs in die Richtung jener Frage verweisen, insofern sie aufzeigen, wie ambivalent und damit wie geistreich doch diese epikureische Philosophie im Panorama des griechischen Denkens und darüber hinaus – dass die epikureische Philosophie maßgeblich die Neuzeit beeinflusst hat, ist mittlerweile ein offenes Geheimnis – sich zu behaupten vermochte.

So schildert das Buch, wie sich einerseits beinharte Materialismen an der epikureischen Schule stießen, weil diese an der Existenz der Götter festhielt, wie andererseits auch diverse Theismen die Stirn runzelten (milde gesagt), weil jene epikureische Schule zugleich meinte, die Göttern hätten weitaus Besseres zu tun, als den Menschen Gutes und Böses zu vergelten, was gerade für eine für die Antike so typische ‹ethische Tauschhandeltheologie› durchaus systemstörend sein konnte. Und nun vollzieht diese in ihrer Theorie bereits schon so merkwürdige epikureische Schule auch noch merkwürdigere Handlungen, wie zu ebendiesen Göttern, zu denen wir ja gar keinen Draht hätten, zu beten, und gedenkt ihrer toten Berühmtheiten, die sich doch schon längst in ihre atomaren Bestandteile aufgelöst haben sollten. Oder während die epikureische Theorie der Poesie und der Politik eher zurückhaltend gegenüberstand, sind v. a. ihre römischen epikureischen Mitstreiter höchst rege an diesen Ästen menschlichen Daseins gebaumelt; sei es Lukrez mit seinem Lehrgedicht *De rerum natura*, oder all die unzähligen sich zur epikureischen Schule anlehnenden wenn nicht gar bekennenden römischen Staatsmänner, die doch alles andere als politisch müßig waren. So ließ denn auch der von der umstehenden Menge gemurmelte und geschriene Vorwurf der opportunistischen Heuchelei nicht lange auf sich warten.

Das Buch macht sich verdient darum, solchen scheinbaren Widersprüchen systematisch und historisch abzuhelfen: So sei das epikureische Beten als philosophische Kontemplation der Natur der Götter zu verstehen, um sich an deren ataraxía ein Vorbild zu nehmen, sowie als Kontemplation der besagten Erkenntnis, dass wir von solch friedlichen Göttern nichts zu befürchten hätten. In diesem Sinne ist auch das Gedenken der epikureischen Schule ihrer toten Berühmtheiten zu verstehen, die man weniger persönlich aufruft, denn

vielmehr sich praktisch erinnernd an ihrem Vorbild orientiert. Letztlich, wie sich besonders in der erwähnten römischen Tradierung der epikureischen Schule zeigt, sei diese nicht in einer Orthodoxie begrifflich zu erfassen – und wollte selbst auch nie so erfasst werden – sondern vielmehr in ihrem praktischen Anliegen: der «philosophia medicans». Erst aus dieser Perspektive heraus sei die systematisch wie historische widersprüchlich anmutende Komplexität ihrer Lehre, ihrer Praxis und ihrer Rezension – wie z. B. jene des Christentums der Spätantike und v. a. der Renaissance – zu verstehen (15–18, 41–46, 53–56, 60–66, 79–98, 101–112f., 120f., 123–143).

In seiner Bemühung darum, ebendiese widersprüchlich anmutende Komplexität sukzessive zu lösen, gibt der Autor ein lehrreiches Panorama der Geschichte der epikureischen Schule von ihrem Auftreten bis Abtreten wieder. Dabei versäumt er nicht, sowohl das antike Umfeld, heißt andere antike Schulen, als auch die um die Antike so bemühte christliche Renaissance in ihrem Verhältnis mit der epikureischen Philosophie darzustellen. So darf als Fazit nach der Lektüre gerne geschlossen werden: an Epikur haben wir auch weiterhin einiges zu arbeiten.

Bern/Klosterneuburg Andreas Burri

Ljuba M. Bortolani/William D. Furley/Svenja Nagel/J. Friedrich Quack (Ed.), *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices, Graeco-Egyptian Handbooks and Related Traditions* (ORA 32), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, V–IX, 1–374, Pl. I–IV

Die Publikation nimmt die Tagungsakten einer Konferenz zum Heidelberger Projekt «The Magic of Transculturality» auf, die vom 12. –13. September 2014 am Neckar vonstatten ging. Das Treffen hatte sich der kulturellen Pluralität in magischen Texten und Praktiken der Mittelmeerwelt und des Nahen Ostens gewidmet. Der Inhalt des Werkes deckt die folgenden Beiträge ab:

Fr. Naether sucht ägyptische literarische Texte auf kulturelle Pluralität in magischen Praktiken durch. Die «Geschichte der Schwalbe und dem Meer» lässt sich als Parabel über den rechten Umgang des ägyptischen Königs mit Arabien verstehen (30). Im Sinuhe und Zweibrüdermärchen kommt das Ausland als Zufluchtsort vor (31). Die Kultausübung im Verborgenen im Wenamun wird hervorgehoben (32), könnte aber überbewertet sein. In der Bentreschstele wurde die Überlegenheit der ägyptischen Magie gegenüber der asiatischen Konkurrenz betont (33). Der Magierwettstreit in der demotischen Zweiten Setnageschichte und der Erzählung von «König Djoser und Imhotep» lässt sich vielleicht mit dem gleichen Motiv in der sumerischen Erzählung von «Enmerkar und dem Herrn von Aratta» vergleichen (39–40).

W. D. Furley unterzieht die Getty-Hexameter einer erneuten Betrachtung. Der Text stellt wohl keinen Hymnus, sondern einen Schutzspruch dar (45). Das Zielpublikum ist vermutlich in einer Gemeinschaft von Initianten zu suchen (46). Der Ziegenmythos ist vielleicht vor bacchischem Hintergrund zu sehen (54).

D. Schwemer geht mesopotamischen magischen Traditionen in den Papyri Graecae Magicae nach. Die Göttin Ereschkigal repräsentiert das einzige sichere Beispiel für eine mesopotamische Gottheit in griechischen magischen Papyri (66). Die Auffassung der Unterwelt als Ablageort für Unreinres lässt sich in griechischen magischen Papyri und mesopotamischen

magischen Texten beobachten (70). Die sieben Tore der Unterwelt in PGM LXII 12–16 (GMPT, 292) sind vielleicht mesopotamisch beeinflusst (70). Der Gebrauch des Zodiaks zur Bestimmung des rechten Momentes für die Aufführung von Ritualen im spätbabylonischen «Exorzistischem Almanach» weist Parallelen zu griechischen magischen Texten auf (74).

R. Gordon dringt zu P. Lond. I 121=PGM VII im transkulturellen Kontext vor. Der Text wird paläographisch mehrheitlich ins 4. Jh. n. Chr. datiert (110). Die ersten vier Kolumnen bieten die 216 homerischen Zeilen als Grundlage des berühmten Homeromanteion (111). Der Herausgeber/Schreiber des Textes konnte auf vier Formeln mit rund 72 verschiedenen stelai oder pragmata zurückgreifen (116). Das jüdische Material hat nur eine ganz geringe Rolle gespielt (119). Die längeren praxeis bauen auf ägyptischen kosmogonischen und religiösen Ideen auf (120).

Sv. Nagel klärt über kulturelle Pluralität in der Lychnomantie auf. Die Lampendivinationssprüche können auf eine ägyptische und eine griechische Tradition verteilt werden (128). Die griechischen magischen Formeln zeichnen sich durch eine größere Detailfreude als die demotischen Beispiele aus (146). In den Schalendivinationen dokumentiert sich vielleicht der Einfluss babylonischer Ölomina (147).

L. M. Bortolani wirft den Blick auf griechische und ägyptische Traditionen in Traumdivinationen der magischen Papyri. Die Traumorakel bilden die gebräuchlichste divinatorische Technik in den magischen Papyri (151). Das Verbot der Farbe Rot und die Beschreibung von Docht und Öl machen typische Elemente der demotischen Lampendivinationen aus (153). Die Erwähnung des Serapis in den Sprüchen deutet auf einen hellenistischen Hintergrund hin (156).

Chr. A. Faraone handelt über kulturelle Pluralität in griechischen magischen Rezepten für Orakel- und Schutzstatuen. Die Gebrauchsanweisungen für die Herstellung von Statuetten zu Orakelzwecken besitzen in den magischen Handbüchern große Bedeutung (185). Die Statuen haben als Zentrum für Inkubationen fungiert (186). Die Götter konnten in den Texten neue Aufgaben wie die Gewährung von wirtschaftlichem Erfolg erhalten (187).

J. Fr. Quack stellt zwei Fallstudien für kulturelle Interaktionen in der spätantiken Magie vor. Die Götter in PGM XII 232, 5 können im ersten Beispiel als heliopolitanische Neunheit identifiziert werden (192–195). Das Ensemble setzt sich nur aus 8 Individuen zusammen, während Seth fehlt (196). Der Ausgangspunkt für das zweite Beispiel wird vom Kronosorakel in PGM IV 3086–124 gebildet. Die Verbindung von Geb mit einem verkommenem Eber ist in P. Brooklyn 47.218.84, 6, 6–11; P. Carlsberg 418 und P. Carlsberg 284 nachzuweisen (203). Das «Buch vom Fayum» siedelt offenbar ein Orakel des Geb in einem Kultort des Sobek an (205).

R. Phillips untersucht Traditionen der Transformation und Verwandlung in PGM XIII 270–77. Die Metamorphose des Aktanten in Wolf, Hund, Löwe, Feuer, Baum, Geier, Wand und Wasser geht auf ägyptische und griechisch-römische Traditionen zurück (209). Das Beispiel stellt den einzigen Fall für menschliche Transformationen in den griechischen magischen Papyri dar (209). Der Einfluss der Verwandlung des Proteus in der Odyssee kann weder bestätigt noch ausgeschlossen werden (221).

A. Haluszka folgt Sprüchen für ökonomischen Erfolg in den magischen Papyri. Der Beutel der Hermesstatue in PGM IV 2359–72 deutet auf dessen Rolle als Schützer von Handel und Wandel hin (228).

M. Ristorto befasst sich mit dem Liebesspruch und Aphroditehymnus in PGM IV (2891-941). Die Struktur des Hymnus hält das herkömmliche Schema ein (239). Das Epitheton

«Mutter aller Dinge» der Göttin hängt vielleicht mit der gleichen Bezeichnung der Gaia im 30. Homerischen Hymnus zusammen (241). Die Göttin erhält auch chtonische Aspekte (242). Die lange Liste der Epitheta der Göttin spiegelt vielleicht den Einfluss ägyptischer Hymnen wider (242).

G. Bohak/A. Bellusci steuern einen neuen Textbeleg für das griechische Gebet an Helios im Sefer ha-Razim bei. Das Fragment stammt aus der Kairoer Geniza und wird heute unter der Sigle Heb. 40 577.5.30 in der Nationalbibliothek von Israel aufbewahrt. Die Schrift entspricht einer orientalischen Halbkursive des 12. oder 13. Jhdts. (262). Die vokalisierten voces magicae entpuppen sich als jenes Heliosgebet im Sefer ha-Razim, wobei sie dessen erstes Beispiel aus der Geniza schenken (263–264).

M. Zellmann-Rohrer hält Dauer und Wandel in Beschwörungen des byzantinischen und nach-byzantinischen Griechisch fest. Die narrativen Motive werden aus Natur, Tierreich und klassischer Mythologie entlehnt (281). In einem Manuskript aus dem 15. Jhdt. gegen Hämorrhoiden ist ein Narrativ über Trajan zu finden (282). In den Beschwörungen wird von Wortspielen Gebrauch gemacht (283). In die Texte wurden auch homerische Exzerpte integriert (284). Die bekämpften Leiden wurden z. T. symbolisch an Bäume genagelt (286). Die Sprüche wurden im Lauf der Zeit christianisiert, wobei Jesus an die Stelle der Artemis in den antiken Vorlagen trat (289). Der Band läuft mit Literaturverzeichnis (297–340), Indizes (345–374) und Tafelteil (I–IV) aus.

Das Urteil des Rezensenten zielt in folgende Richtung: Die Ergebnisse der meisten Beiträge können als überzeugend gelten. In ganz wenigen Fällen fällt die Argumentation ein wenig seicht aus.

Bonn Stefan Bojowald

Burkhard Backes, *Sarg und Sarkophag der Aaschyt* (Kairo JE 47355 und 47267), mit Fotographien von Ahmed Amin und Sameh Abdel Mohsen und Zeichnungen von Felicitas Weber und Matthias Goetz (Studien zu altägyptischen Totentexten 21), Wiesbaden, Harrassowitz, 2020, Teil 1: V–XIII, 1–427; Teil 2: V–VIII, 429–735, Taf. 1–52.

Die Rezension widmet sich eingehender der Publikation des hölzernen Sarges JE 47355 und Steinsarkophages JE 47267 aus dem pharaonischen Ägypten, welche der im Mittleren Reich lebenden Dame Aaschyt gehören. Die beiden archäologischen Schätze wurden bei modernen Ausgrabungen im Grabschacht der vornehmen Frau auf dem Boden des thebanischen Tempelkomplexes von König Mentuhotep II. entdeckt. Die Untersuchung ist in zwei Teilen erschienen, deren Inhalt sich folgendermaßen zerlegen lässt:

Teil 1: In 1 wird der Untersuchungsgegenstand eingegrenzt und die Forschungsgeschichte rekapituliert. Die Bestattung der Aaschyt wurde im Jahr 1921 durch Winlock geborgen (1). Der Sarg stellt unter der heute üblichen Sigle T3C das mutmaßlich älteste bekannte Beispiel seiner Art mit Sargtexten dar (3).

In 2 wird der Sarg Kairo JE 47355 gemustert. Die Länge des Denkmals beträgt 209cm, während die Breite 53cm und die Höhe 88cm misst (11). Die äußere Seite des Sarges ist mit einem weißen Firnis überzogen (13). Die Dekoration der Außenflächen setzt sich aus einer reliefierten und türkisblau ausgemalten Hieroglyphenzeile sowie einem Paar Udjat-Augen auf der Vorderseite zusammen (13). Die Rückwand des Sarges ist in vier flache

Register für Inschriftzeile und Objektfries nebst einem hohen Feld für die Textspalten gegliedert (94). Die Inschrift auf der Vorderseite innen weicht mit der Bitte um Bestattung und Mundöffnung vom sonstigen Standard ab (257). Die Scheintür ist auf T3C entgegen der sonstigen Regel direkt unter dem Objektfries platziert worden (306).

Teil 2: In 3 wird der Sarkophag Kairo JE 47267 einer näheren Betrachtung unterzogen. Das Denkmal ist offenbar aus massivem Kalkstein gehauen (429). Die Länge beläuft sich auf 250cm, während die Höhe 97cm erreicht (430). Die Außenseiten sind in Text und Bild durch versenktes Relief geschmückt (431). Die Innenseiten greifen bei Schrift und Darstellungen auf Bemalung zurück (431). Die Abbildung der Sarginhaberin auf dem Löwensessel mit einer links daneben stehenden Fächerträgerin zeichnet sich von allen Szenen durch den größten Detailreichtum aus (462).

In 4 schließen sich allgemeine und resümierende Kapitel an. Die dekorierten Steinplatten-Sarkophage können vielleicht zu den Charakteristika der königlichen Grabanlagen der 11. Dynastie gerechnet werden (525). Das Textprogramm von T3C zeigt einige Singularitäten, zu denen ST 817 bis 820B mit der Erwähnung des Aufgangs und erneuten Lebensbeginns sowie der Integration in die Gemeinschaft der Götter zählen (553). Die Darstellung der Salb- und Schminkgefäße auf der Fußseite des Sarkophags fällt aus dem sonstigen Rahmen und hängt vielleicht mit der Balsamierung der Füße zusammen (554).

In 5 wird die Erschließung des Bandes durch Paläographie (604–659), Glossar (660–683), Verzeichnis (684–702), Index (707–715) und Literaturverzeichnis (716–735) gefördert.

Die folgenden Kommentare tragen vielleicht in einigen Punkten zu einem besseren Verständnis bei:

15: zu den ägyptischen Farben vgl. jetzt W. Schenkel, Die Farben aus der Sicht der Alten Ägypter, in: P. Dils/L. Popko (Hg.), Zwischen Philologie und Lexikographie des Ägyptisch-Koptischen. Akten der Leipziger Abschlusstagung des Akademieprojekts «Altägyptisches Wörterbuch» (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 84/3), Leipzig 2016, 164–185.

30: die Schreibung «*dmi*» für «*idmi*» ist völlig gängig, vgl. H. Brunner, Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut. Mit Übersetzung und Erläuterung (ÄgFo 5), Glückstadt/Hamburg/New York 1937, 23, 59; A. Rickert, Gottheit und Gabe, Eine ökonomische Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kom Ombo (SSR 4), Wiesbaden 2011, 230/233; D X, 222, 10–1.

74: die Defektivschreibung «*ꜥb*» für «*iꜥb*» ist nicht neu, vgl. z. B. Fr. Junge, Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt (OBO 193), Fribourg/Göttingen 2003, 228; A. Pries, Die Stundenwachen im Osiriskult, Eine Studie zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten, Teil 1: Text und Kommentar (SSR 2), Wiesbaden 2011, 228/229.

154: das Wort «*ꜣmś*» taucht eben doch auch ohne Zusatz von «*ib*» «Herz» in positivem Sinn auf, vgl. in der Bedeutung «froh» bei A.-K. Gill, The Hieratic Ritual Books of Pawerem (P.BM EA 10252 and P.BM EA 10081) from the Late 4th Century BC (SSR 25), Wiesbaden 2019, 227; in der Bedeutung «fürsorglich» bei H.-W. Fischer-Elfert, Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe auf dem «Gottesweg» des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches (ÄgAb 60), Wiesbaden 1999, 137.

160: das Wort «*tꜣii.t*» ist eventuell durch «Mumienbinde» wiederzugeben, zu dieser Bedeutung vgl. neuerdings H. Kockelmann/E. Winter, Philae III, Die Zweite Ostkolonade

des Tempels der Isis in Philae (CO II und CO II K), Teil 1: Text (Denkschrift der Gesamtakademie Band 78), Wien 2016, 75.

198: der Zusammenhang zwischen «*dšr*» «rot» und «zornig» wurde nicht richtig erkannt, vgl. dazu z. B. J. Assmann, Altägyptische Totenliturgien I, Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 14), Heidelberg 2002, 88/95.

246: die Schreibung «*śwb*» für «*śwʿb*» «reinigen» kommt auch sonst vor, vgl. G. Vittmann, Beobachtungen und Überlegungen zu Fremden und hellenisierten Ägyptern im Dienste einheimischer Kulte, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hg.), Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, Bd. 2 (OLA 85), Leuven 1998, 1242.

Der Rez. fühlt sich zu folgendem Fazit berechtigt: Das Buch setzt eine gemischte Bewertung voraus. Die einzelnen Objekte der Friese werden zufriedenstellend beschrieben. Die Übersetzungen dürfen als durchaus sauber gelten. Gleichzeitige Schattenseiten können aber nicht einfach so übersehen werden. Die genaueren historischen Angaben zur Datierung des Sargensembles werden etwa im Haupttext schmerzlich vermisst. Die explizite Erwähnung von Deir-el Bahari als Fundort hätte ebenfalls nicht geschadet. Die Zeichnungen lassen es z. T. an der nötigen Professionalität mangeln. Der Autor kann sich darüber hinaus nicht ganz von Redundanzen freisprechen, z.B. bei den doppelten Bemerkungen zur gemeinsamen Präsentation von Sarg und Sarkophag (2–4). Die Lektüre ist daher nur z. T. gewinnbringend.

Bonn Stefan Bojowald

Rune Nyord (ed.), *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture*. Proceedings of the Lady Wallis Budge Anniversary Symposium Held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016 (Culture and History of the Ancient Near East 102), Leiden/Boston, Brill, 2019, VII–VII, 1–258.

Die Publikation vereint sieben Beiträge, die auf dem Anniversary Symposium 2016 zur Feier des 80. Jubiläums der Ernennung des ersten Lady Wallis Budge Junior Research Fellows am Christ's College, Cambridge, gehalten wurden. Der Inhalt des Bandes lässt sich folgendermaßen sezieren:

In der Einleitung denkt R. Nyord über ägyptische und ägyptologische Konzepte nach. Die Untiefen im Verständnis der Magie werden erläutert (7–14), deren Unterbringung an diesem Ort nicht so recht einleuchtet. Die so genannte «Demokratisierung» des Totenkultes kommt zur Sprache, die u. a. in Bezug auf die potentiellen Nutznießer unter Beschuss geraten ist (15). Die Ausführungen sind manchmal etwas zäh zu lesen.

S. Bickel geht auf die Projektion des Selbst in Gräbern und Särgen des Mittleren Reiches ein. Die Biographien in den Elitegräbern fangen ab dem Ende der 5. Dynastie an (26). Die Biographie im oberirdischen Grabbereich wendet sich an die Öffentlichkeit, während der Sarg mit den Inschriften im unterirdischen Bereich den Blicken verborgen war (28). Die beiden Textklassen greifen auf die gleiche Opferformel zurück (29). Die Produzenten von Biographien und Särgen haben laut Verf. die gleiche Schule durchlaufen (31). Die moralische Rechtfertigung vor Osiris nahm im Mittleren Reich eine wichtige Position ein (35).

S. Donnat befasst sich mit den «Briefen an Verstorbene» vor dem Hintergrund der ägyptischen funerären Kultur. Das gesamte Korpus der «Briefe» liegt in 12–18 Dokumenten vor (52). Das Textgenre der Berlin-Bowl lässt sich vielleicht als rituelle Anrufung bestimmen (55). Die Autorin konstruiert eine Verbindung zwischen dem tönernen Beschreibstoff mancher «Briefe» und den Opfergaben (56), was das Material wohl überfordert.

K. Goebs widmet sich dem königlichen und mythologischen Charakter der Sargtexte. Die Rolle des Königs wird über mehrere Seiten hinweg erklärt (65–72), was einen leicht trivialen Eindruck hervorruft. Die königlichen Amtsträger üben in den Sargtexten Kontrolle über Regionen, Personen oder Ressourcen aus (93).

A. von Lieven wendet sich dem funerären Charakter der Sargtexte zu. In Sargtextspruch 115 bis 119 könnte sich ein komplettes Ritual zu Bauzwecken verstecken (107). Der Spruch 526 hängt vielleicht mit dem Krönungsritual des Königs zusammen (109).

G. Miniaci setzt sich mit der Grabkultur im späten Mittleren Reich auseinander. Die Grundvoraussetzung für multiple Gräber ist in der architektonischen Isolation zu finden (121). Die direct multiple burials können mehrere Bestattungen aufnehmen, während indirect multiple burials Einzelbestattungen beherbergen (121). In primary burials verbleiben die Bestattungen an ihrem ursprünglichen Ort, während in secondary burials die Bestattungen bewegt werden können (122). In sequential burials können Nebenbestattungen eingebracht werden (122). Im späten Mittleren Reich treten sequential multiple burials gehäuft auf (124). Der Begriff «Familienstele» ist wohl wegen der z. T. fehlenden Blutsverwandtschaft der abgebildeten Personen abzulehnen (134). Im späten Mittleren Reich kommen in Auaris sog. «Totenhäuser» vor, deren einer Raum zu Bestattungen diente (142).

R. Nyord nähert sich dem Ka-Konzept aus ägyptischer und ägyptologischer Perspektive an. Das Verständnis des Ka als Doppel des Menschen reicht bis in die Mitte des 19. Jhdts. zurück (152). Das Verhältnis zwischen Körperteilen und der Person lässt sich vielleicht mit dem Verhältnis zwischen Ka und Person vergleichen (163). Der Ka stellt laut Verf. das undifferenzierte Potential dar, das sich in der Person manifestiert (164). Das Ka-Konzept spiegelt sich auch im menschlichen Verhalten wider (169). Der königliche Ka wurde offenbar als göttlicher Begleiter des Monarchen verstanden (181). Die funeräre Sphäre wird durch die Ausführungen nur marginal berührt.

H. Willems analysiert die «Personal Texts» in der ägyptischen funerären Literatur. Die Dialogstrukturen in einzelnen Passagen ein und desselben Spruches können je nach Quelle voneinander abweichen (213). Der Totenbuchspruch 125 stellt sich als prominentes Beispiel für die Übertragung einer Tempelinitiation auf den funerären Bereich heraus (231).

Die Benutzbarkeit des Buches wird durch die Indizes (249–258) erleichtert.

Das Buch muss differenziert betrachtet werden. Die eine Hälfte der Beiträge lässt alles in allem eine gute Bewertung zu. Die andere Hälfte zeichnet sich nicht immer durch die nötige Tiefgründigkeit aus. In manchen Fällen wird am Oberthema des Buches vorbei geschrieben.

Bonn Stefan Bojowald

Martin Schott, *Sacharja 9–14. Eine kompositionsgeschichtliche Analyse* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 521), Berlin/Boston, de Gruyter, 2020, 325 S.

Mit seiner 2018 an der Universität Erlangen-Nürnberg angenommenen Dissertation legt Martin Schott eine sorgfältig gearbeitete Rekonstruktion des verwickelten literarischen Entstehungsprozesses von Sacharja 9–11 + 12–14 vor und bietet zugleich eine konzise Kommentierung dieses Textkomplexes.

Kap. 1 (1–17) stellt die wesentlichen Beiträge der kritischen Forschung vor und situiert den Ausgangspunkt der Untersuchung. Trotz neuerer redaktionsgeschichtlicher Arbeiten mit einem Interesse an der buchübergreifenden Kompositionsgeschichte der kleinen Propheten, die Sach 9–14 als Brückentext zwischen Sach 1–8 und Maleachi (Bosshard/Kratz/Steck/ Nogalski/Redditt) oder als vorläufigen Abschluss eines Mehrprophetenbuchs (Schart/ Wöhrle) erweisen wollen, bleibt eine «eine eingehendere literarische Analyse der Texte unter Berücksichtigung ihres kompositionsgeschichtlichen Orts zwischen Protosacharja und Maleachi» (16) weiter ein Forschungsdesiderat, dem die Studie entsprechen will.

Als literarische «Vorgeschichte» nimmt Kap. 2 (19–51) den «Epilog» von Proto-Sach in Sach 7–8 in den Blick. Hier sieht der Vf. eine Bündelung wesentlicher Themen aus Haggai und Sach 1–6 und zugleich das literarische Vorbild der neuen Reflexionen in Sach 9–14 (vgl. bes. 50). Gemeinsamkeiten sind v.a. die «Konzentration auf zeitlose Heilstopoi», die Zeichnung Sacharjas als austauschbarer Exponent der prophetischen Tradition (vgl. die Zuschreibung jeremianisch geprägter Worte bes. in 7,7–14 als Entsprechung zur collagenartigen Zusammenstellung biblischer Traditionen in Sach 9–14) sowie seine Distanzierung als inzwischen historische Gestalt (vgl. 8,11), die folgerichtig in Sach 9–14 überhaupt keine Erwähnung mehr finden wird.

Den Schwerpunkt der Arbeit bilden die Kapitel 3–6 zu den Einheiten Sach 9,1–11,3 (53–121), 11,4–17 (123–151), 12–13 (153–198) und 14 (199–242). Am Beginn jedes Kapitels wird eine Abschnittsgliederung der Texteinheit begründet. Es folgt für die erhobenen Abschnitte eine konzentrierte «forschungsgeschichtliche Orientierung», eine «kommentierte Übersetzung» und schließlich die «Analyse», in der die für die Literar-, Redaktions- und Kompositionskritik relevanten Fragen unter breiter Verwendung der Forschungsliteratur behandelt werden. Jedes Kapitel endet mit einer «redaktionsgeschichtlichen Synthese», der Klärung «kompositionsgeschichtlicher Aspekte» und Überlegungen zum «historischen Ort» der Texteinheit.

Kap. 7 (243–253) präsentiert die «Synthese» der Textanalysen und damit das redaktions- und kompositionsgeschichtliche Modell des Vf.:

Mit Sach 9,1–11,3 und 12,1–14,21 stehen sich zwei Zukunftsszenarien gegenüber, die beide auf das Kommen eines universalen Heilskönigs in Jerusalem hoffen (9,9–10; 14,9), dessen Herrschaft kriegerische Episoden vorausgehen (bes. 9,1–8.13–15; 10,3–11,3; 12,1–8; 14,1–6.12–15). Allerdings überwiegen die konzeptionellen Differenzen und Widersprüche, aufgrund derer schon B. Duhm (1911) zwischen den literarischen Blöcken Deutero- und Tritosacharja unterschieden hat (243–246):

Die restaurativ orientierte Einheit 9,1–11,3 erwartet einen politischen König (9,9) über ein erneuertes Großreich (9,10, außerdem 9,1b.13; 10,6), in dem auch die in der Diaspora Zerstreuten Heimat finden (9,11–12; 10,6.8.10), wenn die feindlichen Bedroher (9,13: «Söhne der Griechen»; 10,11: «Assur» und «Ägypten») durch die Allianz Judas und des

Nordreichs (9,1b.10.13; 10,6.7) abgewehrt sind. Dagegen schildert das Szenario in 12–14 einen «schmerzhaften Transformationsprozess» (243): Eine Entscheidungsschlacht zwischen Jerusalem mit Juda (jetzt ohne Erwähnung des Nordens) und allen Völkern am Tag JHWHs (12,1–8; 14,1–5.12–15), bei der die Feinde zunächst Jerusalem grausam erobern und die Hälfte der Bevölkerung deportieren, geht der universalen Herrschaft JHWHs (nicht eines irdischen Königs) voraus (14,6–11), die schließlich auch die Völker in einer jährlichen Wallfahrt zum Laubhüttenfest feiern werden (14,16–19).

Eine Begründung für den Umschwung vom eher optimistischen ersten zum düsteren zweiten Szenario bilden prophetentheologische Reflexionen, die den gesamten Textbereich durchziehen und auf einer Metaebene eine Ereignisabfolge konstituieren: Die Paränese 10,1–2 warnt – in einem Kontext grundsätzlicher Heilshoffnung – das einer Herde ohne Hirte gleichende Volk vor falscher Prophetie. Diese Warnung bleibt indes fruchtlos: In der jetzt als Scharnier zwischen beiden Szenarien fungierenden Gerichtsansage 11,4–17 blickt eine anonyme (Propheten-)Gestalt unter Verwendung von Hirtenmetaphorik auf ihre Zurückweisung durch das Volk zurück und erkennt darin zugleich eine Abwendung vom Bund mit JHWH. Den Abbruch dieses Bundes markiert der Prophet durch Zeichenhandlungen (11,10.14) und die ihm von JHWH aufgetragene Ankündigung eines schlechten Hirten (11,15–17), der messianische Hoffnungen und davidische Herrschererwartungen konterkariert.

Die Ermöglichung einer künftigen Gottesbeziehung trotz dieses Beziehungsabbruchs schildert 12,9–13,9: Die Jerusalemer leisten Buße für ihre Verwerfung (jetzt sogar Ermordung) des Propheten (12,9–13,1), worauf JHWH das Land von Götzen und deren Lügenpropheten säubert (13,2–6), zwei Drittel des abtrünnigen Volks dem Schwert preisgibt und das letzte Drittel im Feuer läutert, das dann zur erneuerten Gottesbeziehung findet (13,7–9).

Diese hier nur anzudeutenden Überlegungen zum Textzusammenhang innerhalb eines traditionellen Blockmodells ergänzt der Vf. durch ein detailliertes redaktionsgeschichtliches Schichtenmodell (vgl. bes. 249–253). Danach ergeben sich für 9,1–11,3 und 11,4–14,21 jeweils vier teilweise mehrschichtige «formative redaktionelle Phasen» (249):

Literarische Keimzelle des ersten Blocks ist danach die Ankündigung des kommenden Königs in 9,9–10, deren Entfaltung alle Fortschreibungen in 9,1–11,3 bezwecken, nämlich die Ankündigungen des Gerichts über die Nachbarvölker (9,1a.2–6a.7b.8b), der Heimkehr aus der Diaspora (9,8a.11a.12; 10,6a.8.10 + 9,16–17 + 10,1–2–6b.9.12) und des Kriegs als Mittel der Realisation des künftigen Friedensreichs (10,3bα*.5 + 10, 3bα*.4 + 9,13–15; 10,3bβ.7.11 + 10,3a; 11,1.2aα.b.3).

Literarische Auslösung des zweiten Blocks ist die Ankündigung der Eroberung Jerusalems am Tag JHWHs in 14,1–2*, die durch die Gerichtsansage der «Hirtenepisode» in 11,4–17* vorbereitet wird. Zu unterscheiden sind dabei zwei Schichten: Die Ankündigung der Preisgabe von Gottesvolk und Gottesstadt durch den Völkersturm (11,4.5aα.7a.8b. 9.10a*; 12,1a; 14.1.2a.bα) und der Eintrag einer prophetischen Zeichenhandlung (11,6.7b. 10a*b.14.15–16).

Zwei Fortschreibungen verkehren diese Niederlage Jerusalems in ihr Gegenteil mit der Ankündigung der Niederlage der Völker und des Völkergerichts (11,17; 12,2a.3.4a.6b; 14,2bβ.3.13.14b.20a.21b + 14,4aα*.β.b.5aα.6.12.15)

Zwischen 12,1–8* und 14,1–21* und damit in die Mitte der Ausmalung der Völkerschlacht um Jerusalem schieben sich drei sukzessiv entstandene Blöcke, die die Voraussetzungen der endzeitlichen Rettung Jerusalems benennen: das Bußritual um den getöteten

Propheten (12,9–13,1), das Ende von Götzendienst und falscher Prophetie (13,2–3) und ein Vernichtungs- und Läuterungsgericht (13,7–9).

Die letzte redaktionelle Bearbeitung schildert die Königsherrschaft JHWHs als Neuschöpfung und Herrschaft über die Völkerwelt (12,1b; 14,4aα*.5b.7*.8–10*.11aβ.b.16–19.21).

Das abschließende Kap. 8 (255–270) fragt ausblicksartig nach den buchübergreifenden Bezügen von Sach 9–14. Das JHWH-Tags-Motiv in Sach 12–14 setzt nach der Analyse des Vf. (anders als in der Forschung manchmal angenommen) zwar keine buchexternen Vorgaben voraus, bildet aber eine kompositorische Klammer zum älteren Text Joel 4, wodurch Anfang und Ende des Zwölfprophetenbuchs aufeinander bezogen werden. Außerdem ist Sach 13 Vorbild für das Thema «Ende der Prophetie» in Joel 3. Die von Steck und Bosshard / Kratz vertretene These, dass Maleachi als mehrstufige Fortschreibung von Sach entstanden sein und insbesondere 2,17–3,5.13–21 derselben literarischen Ebene wie Sach 14 angehören soll, weist der Vf. zurück. Erst die gleichlautenden Überschriften in Sach 9,1aα; 12,1a und Mal 1,1 stellen einen Buchzusammenhang her.

Auch wenn jede literarkritische Analyse in Einzelentscheidungen anfechtbar bleibt und die mitunter kleinteiligen Abgrenzungen Zweifel hinterlassen, eröffnet die mit eindrucksvoller exegetischer Kompetenz erarbeitete Studie ein vertieftes Verständnis nicht nur der literaturhistorischen Prozesse, sondern überhaupt des oft schwer verständlichen Textverlaufs vor dem Hintergrund seiner historischen Entstehungsumstände. Sie wird damit ein wertvoller und impulsgebender Bezugspunkt jeder weiteren Beschäftigung mit Sach 9–14 sein.

Fulda Stephan Lauber

Holger Kockelmann, *Der Herr der Seen, Sümpfe und Flussläufe. Untersuchungen zum Gott Sobek und den ägyptischen Krokodilgötter-Kulten von den Anfängen bis zur Römerzeit, Teil 1: Ikonographie und theologische Konzeption; Teil 2: Kulttopographie und rituelle Wirklichkeit; Teil 3: Indices, Bibliographie und Tafeln* (Ägyptologische Abhandlungen 74), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, Teil 1: V–XVI, 1–282; Teil 2: V–IX; 283–649; Teil 3: 651–797; Taf. 1–100.

Die Publikation stellt die überarbeitete Version der im Jahr 2014 an der Universität Tübingen eingereichten Habilitationsschrift des Autors dar. Das Thema wird durch den Gott Sobek und die von ihm abgeleiteten Krokodilgötter mit den zugehörigen Kulten gebildet. Der Inhalt des dreiteiligen Werkes ist wie folgt zu sehen:

Teil 1 geht auf Ikonographie und theologische Konzeption ein.

In der Einleitung werden formale Aspekte abgehandelt. Das antike Wissen um das Krokodil deutet auf exakte Naturbeobachtung hin (2). Die zoomorphe Form des Gottes Sobek wird durch das Nilkrokodil (Crocodylus niloticus Laurenti 1786) repräsentiert (2). Die Krokodilgottheiten neben Sobek sind aus vergöttlichten Menschen entstanden, für welche Erscheinung der Begriff «Sekundäre Krokodilgötter» vorgeschlagen wird (11).

In §8–96 wird über Name, Ikonographie und theologische Konzeption des Gottes Sobek reflektiert. Das Krokodil im Priestertitel auf einem Siegel der 2. Dyn. könnte die früheste Schreibung von «*śbḳ*» «Sobek» sein (19). Das «Krokodil auf Untersatz» kehrt als Graphie

des Theonyms «Sobek» regelmäßig in Kom Ombo wieder (20). Der Gottesname hängt vielleicht etymologisch mit den Wurzeln «*śbḳ*» «zusammenfügen» oder «*śbk3*» «schwängern» zusammen (22). In ptolemäisch-römischer Zeit tritt ein weiblicher Sobek hinzu (25). Die Namen der Krokodilgottheiten in griechischen Texten setzen sich aus «*śbḳ*»+ Epitheta oder anderen Mustern zusammen (27). Die Epitheta beziehen sich auf Körper/Körperhaltung (51–53), Kraft/Aggression (54–55), Fortbewegung/Ruhe (55–56), Lebensraum (56), Lautäußerung (56–58) und Geburt (59) des Reptils. Der eigens zur Erklärung des Epithetons «Gelockter» bemühte Hinweis auf Wasserpflanzen (52) mutet reichlich vage an. Der Gott wurde in tiergestaltiger, mischgestaltiger oder rein menschlicher Form gezeigt (63). Die Krokodilgestalt taucht seit der 1. Dyn. auf (64). Der Gott trägt z. T. einen Widder- oder Falkenkopf, die vielleicht solar konnotiert sind (71–72). Die Kombination aus Menschenkörper und Krokodilkopf ist seit der 5. Dyn., der rein menschliche Typ seit der 18. Dyn. zu finden (78–79). Die Hellenisierung der Sobekkulte führte als neue ikonographische Suchostypen den bärtigen «Sobek-Kronos» und jugendlichen, bartlosen «Suchos-Helios» herbei (82–86). Die ältesten Darstellungen des Sobek unter einem Baum sind aus der 18./19. Dyn. bekannt (89). Das Haupt des Gottes wird durch Sonnenscheibe (97–98), Sonnenscheibe + Rindergehörn (98–100), Doppelfederkrone mit Widerhörner/Sonnenscheibe/Uräus (101–103), Rote/Weiße Krone, Doppelkrone, Krone des Geb, «*ḥp.ti*-Krone (104–107), Atef-/Hemhemkrone (107–110), und Pflanzenelement (110–111) geziert. Die früheste gesicherte dreidimensionale Sobekdarstellung entstammt dem Mittleren Reich (114). Die frühesten Spuren von Sobekmythen werden durch Sargtexte tradiert (129). Der Gott wurde bereits in den Pyramidentexten mit der Nilüberschwemmung in Verbindung gebracht (132). Der Fruchtbarkeitsaspekt machte einen der wesentlichen Wesenszüge des Sobek aus, der sich darüber hinaus sekundär zu einem Ur- und Schöpfergott entwickelt hat (139–140). Der Gott eignete sich Merkmale ungehemmter sexueller Potenz und Aggression an (146). Die Göttin Neith wurde bereits früh als Mutter des Sobek konzipiert (153). Im Fayum erhielt die Göttin Isis die Mutterschaft des Sobek, während in Oberägypten die Göttin Seschat diese Funktion wahrnimmt (159). Die Position des Vaters des Sobek füllen die Götter «*Śn.wi*», Re, Schu und Nun aus (160–161). Die Gemahlin des Sobek kann aus den Göttinnen Hathor, Sachmet, Tjennet, Iunit und Isis bestehen (163–168). Der Sohn des Sobek wurde von den Göttern Chons oder Heka gebildet (169). Die synkretistischen Verbindungen des Sobek sind seit dem Mittleren Reich nachweisbar (171). Der Gott betätigte sich als Verbündeter des Sonnengottes und wehrte Feinde ab (192–195). Die Verbindung des Sobek zum Osiris-Mythos tritt ab dem Mittleren Reich hervor (197). Das Wesen des Sobek und Osiris wurden gelegentlich aneinander angeglichen (208ff). Im Fayum hat sich Sobek zur nächtlichen Form des Sonnengottes gewandelt (214). Im Mittleren Reich wurde erstmals die Angleichung des Sobek an Horus vollzogen (228).

In Teil 2 werden Kulttopographie und rituelle Wirklichkeit einer näheren Behandlung unterzogen.

In §§ 97–160 werden Topographie und historische Entwicklung der Sobekkulte als Thema gewählt. Der Sobek von Kom Ombo stieg während der 12./13. Dynastie zu überregionalem Rang auf (294). Der Sobek von Gebel el-Silsileh ist seit dem Mittleren Reich bezeugt (298). Die Lage von «*Swmnw*» ist vielleicht nördlich von Pathyris zu lokalisieren (314). Der Sobektempel von Swmnw ist als eines der frühesten inschriftlich belegten Heiligtümer des Gottes seit der 1. Zwischenzeit dokumentiert (316), während die einzigen architektonischen Relikte ins Neue Reich datieren (318). In der Thebais treten z. T. Kombinationen aus unter-

schiedlichen Sobekformen auf (326). Das Fayum hat als Sobekkultregion in griechisch-römischer Zeit eine Blütephase erlebt (359). Das bedeutendste Sobek-Kultzentrum in der Meris ist in Tebtynis zu finden (400/401). Die Kultgeschichte von Narmuthis hat von der 12. Dyn. bis 3. Jhdt. n. Chr. gewährt (406).

In §§ 161–218 werden Institutionen, Realia und Organisation der Sobekkulte auf das Programm gesetzt. Die Wiedergabe von Sobekheiligtümern kann zu den frühesten ägyptischen Tempelabbildern gerechnet werden (470). Im ptolemäischen/römischen Fayum sind Sobekformen als orakelgebende Instanz zu beobachten (535). Die letzten Hinweise auf Suchos im paganen Ägypten steuert die theophore Onomastik bei (547). Der früheste Nachweis für einen «Propheten des Sobek» lässt sich im Grab des Chasechemui in Abydos aus der 2./3. Dyn. erbringen (556).

Teil 3 enthält die Indices (651–707), Bibliographie (709–797) und Tafeln (1–100).

Die folgenden Anmerkungen mögen bei der Klärung der einen oder anderen Frage mitwirken:

59: Die Bedeutung «Hülle (?)» von «*śḥw*» ist zu tilgen, eher ist «*śwḥ.t*» «Ei» gemeint, zur Schreibung «*śḥw*» für «*śwḥ.t*» vgl. Horst Beinlich/Mohamed Saleh, Corpus der hieroglyphischen Inschriften aus dem Grab des Tutanchamun mit Konkordanz der Nummernsyteme des «Journal d'Entrée» des Ägyptischen Museums Kairo, der Handlist to Howard Carters Catalogue of Objects in Tutʿankhamun's Tomb und der Ausstellungsnummer des Ägyptischen Museums Kairo, Oxford 1989, 20: Richard Jasnow et al., The Demotic and Hieratic Papyri in the Suzuki-Collection of Tokai University, Atlanta 2016, 31

69: zum Kontext zwischen «*ḥrś.t*» «Karneol» und Wut vgl. Hermann Junker, Der große Pylon des Tempels der Isis in Philae, Wien 1958, 110; Hermann Kees, Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 11, Göttingen 1943, 435ff; Dieter Kurth, Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung I: Übersetzungen, Edfou VIII, Wiesbaden 1998, 296; Dieter Kurth, Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung I: Übersetzungen, Edfou VII, Wiesbaden 2004, 106/125/180

146: Das Wort «*ʿḏ3*» ist wohl eher als Nebenform zu «*ʿḏr*» «Helfer» zu stellen, der Lautwandel «*r*» zu «*3*» ist bekannt.

194: Transliteration ist unvollständig!

335: Die Interpretation des «Tierfelldeterminatives» nach Sobek als Mittel der Abwertung führt in die falsche Richtung, zum «Tierfelldeterminativ» nach Krokodilbezeichnungen vgl. Adriaan de Buck, The Egyptian Coffin Texts VI, Texts of Spells 472–786 (The University of Chicago Oriental Institute Publications LXXXI), Chicago 1956, VI 193a; Orly Goldwasser, Prophets, Lovers and Giraffes: Wor(l)d Classification in Ancient Egypt, with an Appendix by Matthias Müller (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe Ägypten 38), Wiesbaden 2002, Appendix 45*.

Die folgenden Punkte gilt es abschließend festzuhalten: Die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge werden überzeugend geschildert. Die häufig fehlende Wiedergabe der Zitate in der Originalsprache macht sich leicht nachteilig bemerkbar. Der Autor erlaubt sich bei seinen wenigen philologischen Entscheidungen auffällig viele Angriffsflächen. Das Buch hätte von einer übersichtlicheren Makrostruktur profitiert.

Bonn Stefan Bojowald

Svenja Nagel, *Isis im Römischen Reich, Teil 1: Die Göttin im griechisch-römischen Ägypten, Teil 2: Adaption(en) des Kultes im Westen, Philippika, Altertumswissenschaftliche Abhandlungen* (Contributions to the Study of Ancient World Cultures 109), Wiesbaden, Harrassowitz, 2019, VII–XIX, 1–852 (Teil 1)/V–VIII, 855–1453, Taf. I–V (Band 2).

Die Rezension dringt in die überarbeitete Fassung der Doktorarbeit der Autorin ein, die 2015 an der Universität Heidelberg unter etwas anderem Titel eingereicht wurde. Die Arbeit geht Fragen des ägyptischen und außerägyptischen Isiskultes im Römischen Reich nach. Der Inhalt des Werkes baut auf dem folgenden Schema auf:

Band 1: In 1 werden die bisherige Forschungsgeschichte sowie die Zielsetzung des Werkes skizziert. In der Vergangenheit hatten die meisten Studien zum Isiskult scharf zwischen dessen Verbreitung innerhalb- und außerhalb von Ägypten getrennt.

In 2 werden Methodik und Gliederung erklärt. Die Untersuchung schließt in Band 1 schriftliches und archäologisches Material ein (7), während in Band 2 die Verbreitung des Kultes der Isis und mit ihr assoziierter Gottheiten außerhalb Ägyptens näher beleuchtet wird (8).

In 4 wird Isis und ihre Lokalformen in den Tempeln nach hieroglyphischen Inschriften und ergänzenden Texten dokumentiert. Die Tempel werden der Reihe nach durchwandert, wobei Philae mit dem ersten bekannten Isishymnus überhaupt den Anfang macht. Die Texte werden unter Angabe der eventuellen Parallelen in Transliteration, Übersetzung und Kommentar zusammengestellt. Der Inhalt der Texte hebt u. a. das Königtum der Isis, deren Gleichsetzung mit Sothis, Verbindung zum Sonnengott und Mutterrolle für Horus hervor. Die Verehrung der Isis ist auf Philae erst ab der Saitenzeit sicher bezeugt (111). In den Texten fließen gar nicht selten Aspekte der Isis und Hathor ineinander. Der Kult von Philae strahlte bis nach Nubien aus (160). Die Einrichtung des Isis-Tempels von Assuan ist vielleicht mit der Installation des Kultes von Philae zu verbinden (140). Die *śnḏ-n*-Hymne am Propylon von Deir el-Schelwit stellt neben dem Text am Philadelphos-Tor von Philae das einzige bekannte Beispiel des Literaturtyps für Isis dar (420). Die kleinen Isis-Tempel von El-Qalaʿa und Schenhur führen die Tradition des koptitischen Isiskultes aus dem Mittleren Reich fort (455).

In 5 wird zur Analyse übergeleitet. Die Texte werden durch Hymnen und kurze oder einfache Titel- und Epithetasequenzen gebildet (515). Der formale Aufbau greift häufig auf den Nominalstil zurück (517). Die Göttin wird entweder in der 2. Pers. Sing. angesprochen oder in der 3. Pers. Sing. beschrieben (518). Der Isiskult ist erst ab der Spätzeit richtig prominent geworden (525). Die Göttin wurde in ihren jeweiligen Kultorten mit festen Haupttiteln versehen (530).

In 6 werden demotische, griechische und meroitische Zeugnisse zu Isis gesammelt. Der pHeid. Dem. 736 vs aus dem 2. Jhdt. v. Chr. ist als ältester demotische Isishymnus zu sehen (556). Die größte Anzahl von Graffiti und privaten Weihinschriften wurde im Bereich des Isistempels von Philae entdeckt (660). In der demotischen und gräko-ägyptischen Literatur tritt Isis sowohl als strafende als auch helfende Göttin auf (750).

Band 2: In 7 werden Fallstudien zum Isiskult nach archäologischen Zeugnissen einzelner Regionen entwickelt. Der phönizisch-punische Kulturraum nahm bereits ab dem 8./7. Jhdt. bildliche Motive von Isis und ihrem Kreis auf (897). Die Münzfunde aus dem 4. Jhdt. v. Chr. können mit als frühestes Zeugnis für einen hellenistischen Isiskult in Kyrene gelten (901). Die Isisheiligtümer in Nordafrika spiegeln griechische und römische Architekturformen mit

z. T. ägyptischen Dekorationselementen wider (1037). Die ersten Hinweise auf die Isisverehrung in Rom tauchen um die Wende vom 2. zum 1. Jhdt. v. Chr. auf (1045). Die Anfänge des Isiskultes in Germanien reichen in vespasianische Zeit zurück (1191).

In 8 werden kaiserzeitliche literarische Quellen zum Isiskult ausgewertet. Das Isisbild in der Schrift «De Iside et Osiride» des Plutarch und den «Metamorphosen» des Apuleius weist hinsichtlich der Darstellung als Universalgöttin große Gemeinsamkeiten auf (1271).

In 9 werden Maßnahmen zur Synthese ergriffen. Das unter Ptolemäus II. neu errichtete Isisheiligtum von Philae stieg zu einem der bedeutendsten Kultzentren auf (1278). Die Isisheiligtümer in Nordafrika, Italien und Germanien lassen bei einem Grundrepertoire an gemeinsamen Elementen durchaus Unterschiede im Detail erkennen.

Das Buch wird durch Abkürzungsverzeichnis (1289–1296), Literaturverzeichnis (1297–1359) und Indices (1361–1453) beendet.

Die folgenden Hinweise bringen das Verständnis vielleicht an der einen oder anderen Stelle weiter:

20: Die Übersetzung von «*śḫr śbi.w*» muss statt «niederschlagen der Rebellen» näher am Wortlaut «fallen der Feinde» heißen.

27: Die Zeile «*dì=ỉ śnḏ.t=k m-ḫt tꜣ*» lässt auch die Übersetzung «ich gebe die Ehrfurcht vor dir durch das Land» zu.

63: Die Verbindung «*ỉḳḥ tꜣ*» sollte besser mit «Land erleuchten» wiedergegeben werden, vgl. M.-T. Derchain-Urtel, Thot à travers ses épithetes dans les scènes d'offrandes des temples d'epoque greco-romaine (Rites Egyptiens 2), Bruxelles 1981, 17.

215: Das Verb «*śiʿr*» wäre im Sinne der Wörtlichkeit besser durch «aufsteigen lassen» statt «erheben» wiederzugeben.

294: Die Übersetzung «ihr Leib ist bekleidet (?)» von «*śmʿr(.w) ḏ.t=ś*» verbietet sich grammatikalisch von selbst, wobei das Fragezeichen die Sache auch nicht sehr viel besser macht. Die – ob richtig (?) – aus der deutschen Übersetzung zu vermutende Auffassung als Stativ würde zumindest eine umgedrehte Reihenfolge der Glieder notwendig machen. Die ganze Zeile «*pꜣḳ (?) śmʿr(.w) ḏ.t=ś m [sšp.t (?) ...]*» muss wahrscheinlich komplett anders aufgefasst werden, vielleicht in Richtung von «das *pꜣḳ*-Leinen ist geordnet/angelegt, ihr Leib ist in *sšp.t*-Stoff gehüllt».

375: Das Wort «*ꜣś.t*» «Himmel» ist durchaus bekannt, vgl. D. Budde/D. Kurth, Zum Vokabular der Bände Edfou V–VIII, in: D. Kurth, Studien zu Vokabular, Ikonographie und Grammatik, Die Inschriften des Tempels von Edfu (Begleithefte 4), Wiesbaden 1994, 4; A. von Lieven, Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel von Esna, (ÄgAb 64), Wiesbaden 2000, 34c.

Der Rezensent sieht sich zu folgendem Fazit befähigt: Das Buch macht einen insgesamt überzeugenden Eindruck. Die Übersetzungen haben mehrheitlich eine gute Note verdient. Die Interpretationen werden fundiert begründet. Die Lektüre zahlt sich daher voll und ganz aus.

Bonn Stefan Bojowald

II. Mittelalter bis 20. Jahrhundert: Konfliktlagen, Umbrüche, Festschreibungen

Bernhard Schneider, *Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen*, Freiburg i. Br., Herder, 2017, 480 S.

Das Buch des Kirchenhistorikers Bernhard Schneider basiert auf Ergebnissen des fächerübergreifenden Trierer Sonderforschungsbereiches «Fremdheit und Armut. Wandel von Inklusions- und Exklusionsformen von der Antike bis zur Gegenwart», der 2012 abgeschlossen wurde. Schneider behandelt die Frage der Armut aus einer kirchengeschichtlichen Perspektive. Er unternimmt den Versuch, die Ergebnisse aus dem Sonderforschungsbereich sowie einschlägige Spezialuntersuchungen in einem thematischen Längsschnitt zusammenzufassen und aufzuzeigen, welche Ideen und Diskurse die Gesellschaft jeweils prägten, wie diese von der Theologie modifiziert wurden, wie die einschlägigen biblischen Texte interpretiert wurden, und mit welche Aktivitäten und Institutionen Christen und Christinnen, kirchliche Bewegungen und Institutionen darauf reagierten. Der Fokus der Darstellung liegt dabei auf dem lateinischen Westen. Ausgehend vom biblischen Befund, den er an den Anfang seiner Darstellung stellt, behandelt Schneider das Thema Armut in der frühen Kirche, im Frühmittelalter, Hochmittelalter und Spätmittelalter. Ein angekündigter zweiter Band soll die weiteren Entwicklungen bis zur ersten Hälfte des 19. Jh. behandeln.

Für die Erstellung seines Längsschnitts greift Schneider hauptsächlich auf Sekundärliteratur zurück, was die Lesenden Originalquellen und Quellenstudium vermissen lässt. Schneider geht jedoch sehr abwägend vor. So gelingt es ihm sowohl die Komplexität als auch die vorhandenen Ambivalenzen – bspw. auch zwischen normativen Texten und Praxis – aufzuzeigen. Bei der Darstellung in Form eines blossen Nebeneinanders verschiedener Ansätze stellt sich jedoch auch die Frage, ob damit das Aussage- bzw. Erkenntnispotential tatsächlich ausgeschöpft ist. Auch für den erklärten Zweck eines Längsschnittes wäre eine stärkere Reduktion der Komplexität wünschenswert.

Trotz der existierenden Komplexität versucht Schneider nun, sich mit den grossen Linien auseinanderzusetzen. Er stellt grosse Thesen auf und greift auf die Thesen anderer zu. So beschäftigt er sich bspw. mit der These, dass die Tatsache, dass andere Akteure als kirchliche Amtsträger im engeren Sinne oder kirchliche Institutionen die zentrale Rolle im Armenwesen übernahmen, noch nicht notwendigerweise als Säkularisierung zu verstehen ist.

Positiv zu würdigen ist Schneiders Versuch, im Sinne der von ihm propagierten «Kette der Erinnerung» (S. 15), welche sich seiner Ansicht nach bis in die Gegenwart erstreckt, immer wieder einen Bezug zur Gegenwart herzustellen. Entsprechend seiner erklärten Absicht bringt Schneider sehr stark die theologische Perspektive ein – so z. B. wenn er das Verhältnis Stifter-Empfänger als Dreiecksbeziehung darstellt, in der Gott die dritte Entität bildet und in der Kranke nicht nur passives Objekt des Handelns anderer sind, sondern eine eigene Dignität und Funktion haben. Die theologische Prägung macht sich jedoch teilweise auch durch eine sehr wertende Haltung bemerkbar. Kritisch anzumerken ist ausserdem die etwas a-historische Darstellung des biblischen Befundes im Eingangskapitel.

Bezüglich des Layouts fällt auf, dass die Fussnoteninformationen ausschliesslich im Schlussteil des Buches abgedruckt sind. Das bietet zwar möglicherweise optische Vorteile, ist aber der Nachvollziehbarkeit der Quellen- und Literaturangaben nicht förderlich. Mehr Aufmerksamkeit verdient hätten die interessanten Abbildungen, die leider im Text kaum berücksichtigt werden.

Insgesamt gesehen bietet Schneider einen umfassenden, fundierten und spannenden Einblick in die Semantik, Diskurse und Aktivitäten zum Thema Armut (und Krankheit) mit einer dezidiert theologischen Akzentuierung. Eine gewisse Straffung hätte dem Stoffumfang gut getan.

Luzern Ingrid Bolliger

Franck Mercier/Isabelle Rosé (dir.), *Aux marges de l'hérésie. Inventions, formes et usages polémiques d'hérésie au Moyen Âge* (Coll. «Histoire»), Rennes, Presses universitaires, 2017, 378 S.

In den letzten Jahrzehnten ist die Erforschung der mittelalterlichen Häresie(n) von den Rändern ins Zentrum gerückt, dort, wo sie produziert wurde, nämlich in den Zentren der Orthodoxie. Diese historiografische Revision geht so weit, dass man selbst an der Existenz der Häretiker zu zweifeln begonnen hat, wie an derjenigen der Hexer und Hexen. Nichtsdestoweniger kehrt die vorliegende Sammlung von hochkarätigen Aufsätzen wieder an die «Ränder» zurück, in Zeiten, die nicht als hohe Zeiten der Häresie gelten wie die Spätantike bzw. das Frühmittelalter sowie das Ende des Mittelalters, und ausserdem zu Quellen, die nicht die üblichen Quellen der Inquisitionsforschung sind, nicht inquisitoriale und polemische Quellen, sondern exegetische und hagiografische Quellen, Rechnungen und Ikonografie. Es geht nicht darum, die Existenz der Häresie bzw. von Häretikern, häufig in Form von Widerstand und Dissidenz, abzustreiten, als vielmehr darum aufzuzeigen, wie häufig die Häresie instrumentalisiert wurde, um politische oder theologische Gegner abzuqualifizieren und die Orthodoxie zu stärken. Dabei erweisen sich insbesondere die Patristik und die Zeit des Investiturstreits als ausserordentlich erfindungsreich. Ein zweite Wende ist Ende des 12. / Anfang des 13. Jahrhunderts anzusetzen, als die Häresie – mit der päpstlichen Bulle *Vergentis in senium* (1199) – zum Verbrechen an der göttlichen und weltlichen Majestät deklariert wurde und damit eine politische Dimension annahm, die sie bisher nicht gehabt hatte – und umgekehrt das Majestätsverbrechen eine spirituelle Dimension; dies eröffnete sowohl der Häresie als auch dem Majestätsverbrechen ganz neue Horizonte und Anwendungsmöglichkeiten, wie sich z. B. am Wucher zeigt, der zur Häresie erklärt wurde. Die Ausdehnung des Feldes der Häresie erfasste schliesslich auch die Hexerei (frz. sorcellerie) und machte diese zur «dämonischen Hexerei» (frz. sorcellerie démoniaque) – mit weitreichenden Folgen bis weit in die Frühe Neuzeit hinein. Dies bedeutet aber noch nicht unbedingt das Ende der Anwendungs- und Wirkungsmöglichkeiten der Häresie, denn diese hat mit der Reformation im 16. Jahrhundert neue Anwendungsfelder gefunden. – Valentina Toneatto, Aux marges de la foi, aux confins de l'humanité. Bestialité, hérésie et judaïsme de l'Antiquité au début du Moyen Âge (S. 19–52), kann zeigen, dass das ganze Vokabular bzw. die ganzen Vokabulare zur Diffamierung von Häretikern bereits in der christlichen Antike entwickelt und angewandt wurden. – Emmanuel Bain, Aux sources du

discours antihérétique? Exégèse et hérésie au XIIe siècle (S. 53–83), macht deutlich, dass die Exegese von biblischen Texten nicht zu Verfolgungen geführt hat; diese beschäftigte sich zwar immer wieder mit den Häretikern, doch blieben diese theoretisch und dienten vor allem dazu, das Tun und die Reflexion der Theologen zu rechtfertigen. – Uwe Brun, Dialectique, dualité christologique et monisme institutionnel. La construction d'un monde sans division ... avec les «manichéens» en marge (de Grégoire VII à Innocent III) (S. 85–110), bettet Eckbert von Schönaus Liber contra hereses catharorum (mit der ersten Erwähnung der Katharer Mitte 12. Jahrhundert) in den Kampf der herkömmlichen Theologen (an ihrer Spitze Bernhard von Clairvaux) gegen die Dialektiker des 12. Jahrhunderts (an ihrer Spitze Abaelard) ein. Dieser Kampf war verbunden mit einer Aufwertung Marias als Garantin für die doppelte Natur Christi. – Clément Lenoble, L'économie des hérétiques. Note sur le rapprochement entre usure et hérésie (S. 111–152), beschäftigt sich mit dem 29. Kanon des Konzils von Vienne (1311), der den Wucher der Häresie annähert, die Städte rügt, die diesen zuliessen und die Inquisitoren und Bischöfe auffordert, gegen die Wucherer vorzugehen, und erklärt diese Annäherung des Wuchers an die Häresie vor allem aus dem Antiklerikalismus und der Weigerung, die Zehnten zu bezahlten, welche die Inquisitoren des 13. Jahrhunderts den südfranzösischen und norditalienischen städtischen Katharern nachredeten. – Martine Ostorero, Des papes face à la sorcellerie démoniaque (1409–1459): une dilatation du champ de l'hérésie? (S. 153–184), analysiert die von den Päpsten Alexander V. (1409), Eugen IV. (1437/1445), Nikolaus V. (1451), Kalixt III. (1457) und Pius II. (1459) erlassenen Bullen, die keine kontinuierliche Linie aufweisen, weil die Päpste auf die verschiedensten Situationen reagieren mussten und trotz doch recht starker Worte gefährliche Felder wie den Hexensabbat und den Flug dorthin mieden. – Bruno Dumézil, La chasse aux Bonosiens dans la Burgondie, V^e–VIIe siècle: une affaire d'hérésie? (S. 187–199), kann zeigen, dass die obskure und seit 538 nicht mehr erwähnte Häresie der Bonosier in der Vita des Kolumbans von Jonas von Bobbio (639/642) wieder aufgewärmt wurde, um allfälligen Nachfolgern der burgundischen Könige den Boden unter den Füssen zu entziehen und die merowingischen Könige als die wahren Hüter der Orthodoxie hinzustellen. – Isabelle Rosé, Simon le Magicien hérésiarque? L'invention de la simoniaca heresis par Grégoire le Grand (S. 201–238), untersucht, warum Papst Gregor der Grosse den Ämterkauf, den er an der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert vor allem im merowingischen Gallien ortet, als «häretische Simonie» bezeichnet: als Simonie nach Simon Magus, der in der Apostelgeschichte die Macht, die Hände aufzulegen, von den Aposteln kaufen will, und als häretisch, weil für den Papst mit der Ordination von Laien eine Desakralisation verbunden war. – Alessia Trivellone, Le Mont-Cassin, une fabrique de l'hérésie au XIe siècle (S. 239–273), kann ihre These über die Ikonografie der Häresie, die sie vor einigen Jahren vorgelegt hat (s. L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'inquisition, Turnhout 2009), um zwei Abbildungen aus der Benediktinerabtei Monte Cassino ergänzen, welche als altes monastisches Zentrum das neue philosophische Wissen und Denken auf diese Weise bekämpfte. – Florian Mazel, Entre ordre ecclésial et consensus civique: l'instrumentalisation de l'hérésie dans la Passio sancti Petri Parentii martiris (Orvieto, vers 1199–1212/1216) (S. 275–296), zeigt anhand dieser Passio, wie die angebliche Präsenz von katharischen Häretikern in der Stadt Orvieto instrumentalisiert wurde, um die bischöfliche Stadtherrschaft wiederherzustellen, nicht zufällig in der gleichen Zeit, als der Papst die Bulle *Vergentis in senium* (1199) erliess, in der die Häresie zum Majestätsverbrechen emporstilisiert

wurde. Bei Pietro Parenzo handelte es sich um einen Abgesandten des Papstes, der in Orvieto Ruhe und Ordnung und vor allem die Orthodoxie wiederherstellen sollte und der in Ausübung seiner Mission entführt und ermordet worden war, eine Passion, die derjenigen von Christus nachgestellt wurde. – Sylvain Parent, Entre extorsion de fonds et procès truqués. Le contrôle de l'activité des inquisiteurs en Italie au XIVe siècle (S. 297–330), weist nach, dass die Inquisitoren in Italien im 14. Jahrhundert zunehmend einer Art Finanzkontrolle unterworfen wurden, nicht zuletzt weil sie je einen Drittel der konfiszierten Güter und Summen der städtischen Gemeinde und dem Bischof hätten abgeben müssen, die ihren Anteil reklamierten. Seit den Päpsten Bonifaz VIII., Johann XXII. und Benedikt XII., die der Inquisition eher kritisch gegenüberstanden, wurden vermehrt Untersuchungen angestellt, von denen sich Überreste im vatikanischen Archiv finden (in den Serien der Collectoriae sowie in den Introitus und Exitus). Besonders skandalös der Fall des Franziskaners Petro dall'Aquila, Inquisitor in Florenz, der 1346 vor Gericht gestellt wurde und bei dem sich herausstellte, dass er die Leute – besonders die reichen – zu unvorsichtigen Aussagen verleitet hatte, um sie einkerkern und büssen zu können; dieser wurde aber letztlich nicht verurteilt, sondern auf einen Bischofsstuhl versetzt. – Franck Mercier, «Un homme plein du diable». Astrologie, magie et sorcellerie dans le procès pour crime de lèse-majesté de Jean II d'Alençon (1456–1458) (S. 331–352), befasst sich mit den «häretischen» Seiten des Hochverrats, den der Herzog Johann d'Alençon an König Karl VII. begangen haben sollte, und zeigt auf, dass es gerade diese Seiten waren, welche die Verurteilung des Herzogs erlaubten, denn der angebliche Verrat des französischen Königs an die Engländer hatte nie irgendwelche konkrete Wirkungen gezeitigt.

Freiburg i. Ue. Kathrin Utz Tremp

Alexander Patschovsky, *Ein kurialer Ketzerprozess in Avignon (1354). Die Verurteilung der Franziskanerspiritualen Giovanni di Castiglione und Francesco d'Arquata* (Monumenta Germaniae Historica Studien und Texte 64), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2018, XVIII+136 S.

Alexander Patschovsky, emeritierter Lehrstuhlinhaber an der Universität Konstanz, zählt zu den besten Kennern der mittelalterlichen Ketzergeschichte. In dem schmalen Bändchen, das er nun vorlegt, erschliesst er eine Quelle, die zwar nicht ganz unbekannt, jedoch nur in Form eines kurzen Auszugs in Ignaz von Döllingers notorisch unzuverlässigen Beiträgen zur Sektengeschichte des Mittelalters (Bd. 2) aus dem Jahr 1890 greifbar war. Beim Konvolut, dessen sich Patschovsky angenommen hat, handelt es sich um eine Reihe von Dokumenten, die alle auf einen Ketzerprozess im Jahr 1354 zurückgehen. Auf nicht ganz fünfzig Seiten werden diese Quellen knapp, aber kenntnisreich eingeführt; daran schliesst die Edition der Stücke an, die – wie von diesem Bearbeiter nicht anders zu erwarten ist – einen Modellcharakter hat.

Die Besonderheit des Verfahrens ist zunächst institutioneller Natur: Nach einem «Vorspiel» vor dem zuständigen Inquisitor in Carcassonne wurde der Prozess von der päpstlichen Kurie in Avignon an sich gezogen und vom Kardinal Guillaume Court, der von Innozenz VI. dazu bevollmächtigt worden war, zu Ende geführt. Weshalb dieses Vorgehen? Der Schritt hängt sicherlich mit der Identität der beiden Vorgeladenen zusammen, nämlich

zwei Franziskanerspiritualen aus der Toskana, dem Priester Giovanni di Castiglione und dem Laienbruder Francesco d'Arquata. Den Prozessdokumenten ist zu entnehmen, dass die beiden kaum Anstalten machten, ihre als häretisch eingestuften Überzeugungen Guillaume Court gegenüber zu verbergen, was zweifellos damit zusammenhing, dass diese Ansichten bereits vom Inquisitionsgericht, das sich vorgängig mit dem Fall befasst hatte, festgestellt worden waren. Worin bestanden die inkriminierten Überzeugungen? Die Franziskanerspiritualen – deren Eigenbezeichnung den vorliegenden Quellen zufolge «arme evangelische Brüder» (fratres pauperes ewangelici) bzw. «evangelische Arme» (pauperes ewangelici) lautete und die von Guillaume Court in seiner den Prozess beschliessenden Predigt in «abtrünnige Arme» (pauperes apostatici) umgedeutet wurde – hatten in dem von Papst Johannes XXII. geführten Armutsstreit auf der Einhaltung eines resoluten Armutsbegriffs bestanden, der sowohl individuellen als auch kollektiven Besitz ausschloss. Damit begaben sie sich auf einen Konfrontationskurs mit dem Papsttum, dies um so mehr, als sie infolge der Auseinandersetzung Johannes XXII. († 1334) sowie seinen Nachfolgern – einschliesslich des seit 1352 regierenden Innozenz VI. – die Legitimität absprachen, was ihrem dogmatisch begründeten Widerstand eine hoch politische Komponente verlieh. Der Umstand, dass derselbe Innozenz VI. das Verfahren an die Kurie verlegte, ist – um auf die eingangs gestellte Frage zurückzukommen – wohl vor diesem Hintergrund zu sehen: Anfangs war kein politischer Schauprozess geplant. Im Gegenteil, das Verfahren fand gleichsam «privat» in der Paramentenkammer von Guillaume Courts Palast statt, und auch wenn Prozessquellen an sich kaum je für bare Münze genommen werden können, scheint aus den erhaltenen Dokumenten das ernsthafte Bemühen des Kardinals zu sprechen, die beiden Angeklagten zur Einkehr, d. h. zur Abschwörung ihrer «Irrtümer», zu bewegen, was – und das ist vermutlich der springende Punkt – einen prestigeträchtigen Erfolg für das Papsttum bedeutet hätte. Dazu sollte es aber nicht kommen, da beide Vorgeladenen im Wissen um das zu erwartende Todesurteil standhaft blieben (was die Verhöre an der Kurie abkürzte). Die Vollstreckung am 3. Juni 1354 erfolgte dann öffentlich.

Das in mehreren Handschriften mehr oder minder vollständig überlieferte Prozessmaterial enthält u. a. den von Innozenz VI. an Guillaume Court erteilten Prozessauftrag, Verhörmitschriften, einen (unvollständig erhaltenen) Prozessbericht von Court, in dem der Inhalt der Verhöre detailliert wiedergegeben wird, die Urteile, das Degradationsformular, mit dem Giovanni di Castiglione in den Laienstand zurückversetzt wurde, und die Schlusspredigt des Kardinals. Wir können hier nur in allgemeiner Form die Bedeutung dieses Quellenkonvoluts unterstreichen. Gerade der Prozessbericht, dessen Adressat nicht ersichtlich ist, spricht für das Interesse höhergestellter Stellen am Verfahren; ferner finden sich im vorliegenden Material auch aufschlussreiche Auszüge aus einem «kleinen Büchlein» (parvus libellus), auf das sich die Vorgeladenen im Verlauf des Verfahrens wiederholt bezogen. Der sich in ihrem ursprünglichen Besitz befindliche libellus war ihnen bei der Verhaftung durch einen Stellvertreter des Inquisitors in Montpellier abgenommen worden, doch wurde er nach Avignon weitergereicht, wo die angesprochenen Exzerpte angefertigt wurden. Bei einem Auszug handelt es sich um eine Katechismus-ähnliche Zusammenstellung spiritualer Glaubenssätze, die betont unverfänglich formuliert sind, die aber – durch die Augen eines erfahrenen Inquisitors betrachtet – keinen Schutz vor Verfolgung geboten haben dürften. Ein zweites Exzerpt ist eine Liste von rund hundertdreizehn hingerichteten Glaubensbrüdern und -schwestern, die einem eigentlichen Martyrologium der Spiritualenbewegung gleichkommt (in Giovanni di Castigliones einführenden Aussage ist

von «loca et tempora martirii eorundem» die Rede). Abgesehen vom inhärenten Interesse, das die erwähnten Quellenstücke besitzen, zeugen sie nicht zuletzt vom Zusammenwirken der beteiligten Repressionsorgane, da neben dem parvus libellus auch die ursprünglichen Verhörakten von der in Carcassonne domizilierten Inquisition an die Kurie weitergleitet wurden. Es ist Alexander Patschovsky hoch anzurechnen, dass er das vorliegende Material mustergültig aufbereitet und so einem breiteren Kreis zugänglich gemacht hat.

Zum Schluss soll nicht unerwähnt bleiben, dass eine der Handschriften, die als Überlieferungsträger dient, im Auftrag des Heidelberger Dekretisten Johannes de Noet († 1432) entstanden ist, der sich selbst im Umkreis von Häresieverfahren bewegte.

Solothurn Georg Modestin

Paola Tartakoff, *Conversion, Circumcision, and Ritual Murder in Medieval Europe*, Philadephia, University of Pennsylvania Press, 2020, p. 154.

Con la monografia *Conversion, Circumcision, and Ritual Murder in Medieval Europe*, Paola Tartakoff, professoressa associata di storia e di studi giudaici, presso la Rutgers University (New Jersey), presenta il complesso rapporto tra cristiani ed ebrei nel mondo cristiano medievale a partire dal «caso della circoncisione di Norwich», in Inghilterra. L'accusa, presentata davanti alla corte regia nel 1234, per il rapimento e la circoncisione di un bambino da parte di ebrei «per farne un ebreo» – fatti accaduti nel 1230 –, il processo che ne segue e la condanna dei presunti rapitori vengono contestualizzati nel crescente timore dell'apostasia cristiana al giudaismo e degli ebrei visti come emissari di essa, che si registra dal XIII secolo.

Il libro si apre con una introduzione (1–17) che spiega alcuni termini, come apostasia, conversio, gerut, nei significati cristiani e giudaici. Vengono poi introdotte alcune fonti utilizzate, chiariti aspetti cronologici e geografici e infine presentati i singoli capitoli del libro.

Con il I capitolo, «Christian Vulnerabilities» (18–46), l'autrice chiarisce proprio il contesto dell'accusa: dalla fine del XII secolo e poi in un crescendo nei due secoli seguenti in Europa si assiste al timore della devianza religiosa in genere. Le preoccupazioni procurate dagli eretici, in particolare i catari, e le minacce dell'islam contribuirono a questo clima dove crebbe la volontà di convertire gli ebrei al cristianesimo. Coloro che giudicarono il caso appartenevano ai circoli che discutevano questi temi nella prima metà del tredicesimo secolo; il processo venne alimentato dal timore dell'apostasia e contribuì ad accrescerlo.

Il II capitolo, «From Circumcision to Ritual Murder» (47–69), attraverso l'analisi del sommario dei procedimenti legali del caso della circoncisione di Norwich e i resoconti della cronaca dall'abbazia di Sant'Albans, mostra come l'accusa trovi riscontro in libelli coevi. Gli ebrei venivano accusati di omicidio rituale e della profanazione dell'ostia; in tale contesto, la circoncisione – rito di iniziazione giudaica – eseguita sul corpo di un cristiano appare per i cristiani come continuazione delle sofferenze del corpo di Cristo per mano di ebrei.

L'autrice, con il III capitolo, «Christian Conversion to Judaism» (70–98), osserva che sebbene non sia stato rilevante il numero dei convertiti cristiani al giudaismo ciò contribuì ai suddetti timori, in quanto insinuava l'idea della non superiorità del cristianesimo. La Tartakoff sottolinea poi che, contrariamente alle caratterizzazioni cristiane degli ebrei

come proselitisti, essi non attraevano i cristiani al giudaismo con facilità, non da ultimo per i pericoli connessi.

Il capitolo IV, «Return to Judaism» (99–124), sostiene che il ritorno al giudaismo da parte dei cristiani potrebbe essere alla base dell'accusa da parte del padre del bambino rapito e circonciso. Tale ritorno al giudaismo, che accresceva i timori, mostra la bi-direzionalità del fenomeno di conversione degli ebrei al cristianesimo e viceversa.

Il capitolo V, «Contested Children» (125–147), riesaminando il sommario del procedimento legale del caso alla luce di resoconti cristiani e giudaici che presentano l'impegno degli ebrei per prevenire il battesimo di bambini ebrei e per recuperare figli di ebrei battezzati, trae delle conclusioni, che comunque restano ipotesi. Il bambino poteva essere un figlio battezzato di un padre cristiano e di una madre ebrea. Gli ebrei sarebbero così intervenuti per circoncidere chi ritenevano del loro popolo. Essi avrebbero fatto quello che credevano un dovere, mentre per i cristiani ciò appariva una prevaricazione.

Segue una conclusione (148–154), le note (157–199) e la bibliografia (201–234)

L'autrice, con questo libro, mostra come, nei secoli tredicesimo e quattordicesimo, realtà e fantasia vengano ad intrecciarsi nel giudizio che i cristiani maturano nei confronti degli ebrei e come i primi temessero l'immagine che essi stessi erano venuti a costruire dei secondi. Il caso della circoncisione di Norwich presenta inoltre, accanto alle preoccupazioni cristiane, quelle degli ebrei, motivate dagli interventi repressivi dei cristiani nei loro confronti. Viste poi le conseguenze del processo sui ricchi membri della comunità ebraica, ciò può dimostrare come i cristiani usassero l'accusa di apostasia anche per fini monetari.

Questo libro, per l'accurata ricerca sulle fonti e l'ampia bibliografia, si presenta come una buona lettura per chi vuole approfondire i temi che abbiamo messo in evidenza e contribuisce a dare delle indicazioni di metodo in ambito di ricerca storica.

Lido di Camaiore, Lucca — Flavio Belluomini

Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hg. v. **Andreas Rehberg** (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 132), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017, 712 S.

Die Besprechung der Akten der Tagung «Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext», die im Juni 2017 vom Deutschen Historischen Institut und der Waldenserfakultät in Rom durchgeführt worden ist, erfolgt bedauerlicherweise mit Verspätung. Das Werk verdient aber schon deswegen besondere Aufmerksamkeit, weil der Ablass während des Spätmittelalters die zentral- und westeuropäische Gesellschaft geprägt hatte. Dennoch stellt der Herausgeber, Andreas Rehberg, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Historischen Institut, in der Einleitung fest, dass das Phänomen des Ablasses selbst im Lutherjahr auf verhaltenes Interesse gestossen ist. Verständlich ist das für die Theologie, denn das Thema führt heute zu keinen Kontroversen mehr. Eigenartig ist derselbe Befund hingegen für die Geschichtswissenschaften, die in den letzten Jahren in der Erforschung der Frömmigkeit des Spätmittelalters Kreativität mit weiterführenden Ergebnissen an den Tag gelegt haben. Der Band mit seinen 28 Beiträgen füllt nun diese Forschungslücke. Den Teilnehmern waren betreffend Umfang geringe Grenzen gesetzt, so dass mitunter minuziöse Forschungen festgehalten sind.

Der Kongress wird zu Recht als international bezeichnet, Beiträge liegen in englischer, italienischer und deutscher, nicht aber in französischer Fassung vor. Dennoch betreffen die Studien schwerpunktmässig den deutschen Sprachraum und werden in sieben Sektionen gegliedert: 1. die theologische und kulturgeschichtliche Bedeutung des Ablasses, 2. die kanonistische Relevanz, 3. die Träger der Ablasskampagnen, 4. Ablässe in regionaler Perspektive, 5. Ablassmedien, 6. der Kontext von Luthers Ablassthesen und 7. die Reaktionen auf Luther. In einer ausführlichen Einleitung stellt Rehberg nicht nur die einzelnen Autoren vor, sondern fasst jeden Beitrag kurz zusammen. Da er den Band zusätzlich mit einem ausführlichen Namens- und Ortsregister versieht, was heute bei Tagungsakten nur noch selten anzutreffen ist, kann die Arbeit des Herausgebers als exemplarisch bezeichnet werden. Mit der Zusammenfassung des Runden Tisches durch Peter Walter (Freiburg i. Br.) hält die Publikation zudem die lebendigen Aspekte der Tagung fest.

In der Folge werden fünf Artikel besprochen, deren Inhalte sich durch ihren überregionalen Charakter auszeichnen und sich über längere Zeitspannen erstrecken. So verdient der erste Beitrag von Robert N. Swanson (Birmingham) «The Challenges of Indulgences in the Pre-Reformation Church» (3–17) Beachtung. Ausgangspunkt sind die Feststellungen, dass die Ablasskontroverse Luthers als Erstursache der Reformation eine Fehlinterpretation ist. Der Ablass hatte im Spätmittelalter eine nicht gefestigte Position, stellte aber gerade deswegen immer wieder zentrale Elemente der kirchlichen Lehre in Frage und wurde so zur Ursache substantieller Krisen. Swanson vergleicht den Ablass mit einem Geist, der im 12. Jahrhundert einer Flasche entwichen war, während des ganzen Spätmittelalters in der Kirche unkontrolliert herumschwebte und von niemandem mehr in die Flasche zurückgebannt werden konnte. Er postuliert darum eine breite Erforschung des Ablasses in Lehre und Praxis, die zwei verschiedene Geschichtsstränge bildeten. Obwohl diese für das Verständnis von Kirche und Frömmigkeit unerlässlich sind, blieb der Ablass aber den zentralen Anliegen des Katholizismus, so Swanson, untergeordnet. Dabei lässt er sich von der Frage leiten, ob die Kritik Luthers einem tief verdorbenen Gefüge galt oder geradesogut auch spurlos hätte verhallen können.

Den Ursprung des Ablasses sieht Swanson im Versuch, die frühmittelalterlichen Tarifbussen weiterzuführen, was nicht erst im Kreuzzugsablass Urbans II., sondern in bischöflichen Ablässen in Verbindung mit Kirchweihen erstmals zum Ausdruck kam. Voraussetzung dafür war die im 12. Jahrhundert entwickelte Lehre vom Fegefeuer. Es war, von Abaelard vorgezeichnet, ein kleiner Schritt von der Vergebung von Strafen auf Erden zum Versprechen von deren Nachlass nach dem Tod. Swanson fährt mit einer differenzierten Darstellung der Positionen der wichtigsten Theologen und Kanonisten ab dem 13. Jahrhundert fort und arbeitet heraus, wie kontrovers der Ablass reflektiert wurde. Einen wichtigen Einschnitt sieht er in einer Verfügung von 1476, die den Erwerb des Ablasses auch für Verstorbene gestattete – mit grossen Veränderungen der testamentarischen Praxis, was den Vers «Sobald der Groschen im Kasten klingt, im hui die Seele in den Himmel springt» erst richtig Realität werden liess. Luther – so Swanson – hat sich in seiner Kontroverse hauptsächlich auf diese Ablasspraxis bezogen. Damit ist der Autor bei der praktischen Seite angekommen und konstatiert, dass bei der gut überlieferten Predigtliteratur der Ablass nur wenig thematisiert wird. Wohl haben Ablassprediger dies getan. Es ist aber eigenartig, dass der päpstliche Plenarablass die Praxis der bischöflichen Teilablässe nicht beeinträchtigte. Abgesehen davon, dass für die Forschung die Rezeption der Lehre nicht klar ist,

fehlt auch eine flächendeckende Studie der Ablasspraxis, was eine Berücksichtigung regionaler Unterschiede erfordern würde. Problematisch ist im gängigen Bild die Reduktion auf den monetären Aspekt, dem aber Frömmigkeitsübungen und caritative Aspekte als Ablasswerke die Waage hielten.

Arnold Angenendt (Münster) zeigt in seinem Beitrag «Die historische Entwicklung des Ablasses und seine bleibende Problematik» (31–43), aus welchen Bedingungen sich der Ablass auf der Basis der Patristik im Mittelalter zum Bestandteil der Kirche entwickelte. Dabei nimmt er den Begriff der Tarifbusse der iroschottischen Kirche auf, dergemäss mit Sünden verbundene Bussleistungen in Gebetsübungen umgewandelt wurden, die wiederum ein Mönch stellvertretend mit der Feier von Messen verrichten konnte. In der Scholastik wurde dann die klassische Ablasstheologie entwickelt: Auf die unabdingbare Reue und Beichte folgte die Absolution mit Verbleib der zeitlichen Sündenstrafen. Die Stellvertretung enthielt in sich die Konsequenz, dass die Strafen auch andere ableisten oder durch die Liebe Gottes abgemildert werden konnten. Zur Lehre erhoben wurde dieses Konzept in der Bulle *Unigenitus Dei Filius* von 1343, wonach Christus dem Nachfolger Petri den Nachlass der Sündenstrafen zur Austeilung an die Gläubigen überlassen habe.

Die Bulle *Unigenitus* von Clemens VI. nimmt Diego Quaglioni (Trient) in seinem Beitrag «‹*Thesaurus tam totius Ecclesiae quam perfectorum*›. Alle origini della controversia sull'indulgenza» (105–125) auf und verfolgt zuerst deren Rezeption. Bezeichnenderweise bildete sie seit dem 16. Jahrhundert einen Bestandteil des Corpus Iuris Canonici, ist aber vorher nicht in Rechtssammlungen zu finden. Dennoch hat sich ihre Lehre vom Gnadenschatz sehr schnell verbreitet und war auch früh Gegenstand heftiger Kontroversen, so vor allem bei Wiclif, der die Bulle direkter und deutlicher kritisierte als Luther. Bezeichnend ist, dass die Authentizität gerade der darin propagierten Ablasslehre bis ins zwanzigste Jahrhundert von katholischer Seite immer wieder mit literarkritischen Begründungen angefochten, von protestantischer Seite aber als entsprechendes Zeugnis der theologischen Verderbtheit des spätmittelalterlichen Papsttums bestätigt wurde. In einem zweiten Teil, dessen Übergang nicht klar markiert ist, geht Quaglioni der Frage nach, wo sich in Theologie und Kanonistik des 13. und 14. Jahrhunderts Vorläufer der in der Bulle formulierten Ablasslehre finden. Er verliert sich dabei aber bedauerlicherweise in langen und ungenügend kommentierten Zitaten. Die einzelnen Autoren, die nur in der mittelalterlichen Kanonistik versierte Historiker kennen, werden etwas unvermittelt und ohne Vorstellung angeführt, so dass es dem Leser schwerfällt, den Ausführungen zu folgen. Eine längere Auseinandersetzung mit der Schlüsselgewalt Petri in Dantes Werken ist zweifellos interessant. Wenn Quaglioni schliesslich zu dessen Stellungnahme zur Konstantinischen Schenkung gelangt, wird die Frage unausweichlich, ob er seinen Beitrag einer klaren Struktur unterlegt hat.

Andreas Meyer (Marburg) bietet in seinem Artikel «Beobachtungen zu den Ablass- und Beichtbriefen der päpstlichen Kanzlei» (127–167) eine differenzierte Darstellung der Regeln für Kirchenablässe und Beichtbriefe. Mit der Verortung ihrer ursprünglichen Intentionen und Bedingungen zeigt er auf, welche Eigendynamik mit unvorhergesehenen Folgen die Dokumente im Laufe des Spätmittelalters entwickelten. Die ursprünglichen Kirchenablässe waren mit geistlichen Übungen verbunden, ohne das Ablasswerk zu spezifizieren. Beichtbriefe hingegen sprachen dem Empfänger die Wahl eines Beichtvaters unabhängig vom Pfarrzwang zu. Erst in einem zweiten Schritt wurden sie mit einem vollkommenen Ablass verbunden, den der Beichtvater einmal erteilen konnte. Eine weitere

Form war der Beichtbrief, ausgestellt von einem Ablasskommissar, nachdem der Papst diesem eine pauschale Erlaubnis dazu erteilt hatte. Vor allem durch den Buchdruck überfluteten diese Dokumente die Kirche, wozu auch der Mainz-Magdeburger-Ablass von 1515 gehörte. Diese trugen keinen namentlich genannten Empfänger und gestatteten diesem die Wahl eines beliebigen Beichtvaters. Meyer zeigt damit auf, wie sich das Ablasswesen Schritt für Schritt den strengen Kontrollmechanismen der päpstlichen Kanzlei entzog, und das Verhältnis von Aussteller (Papst) und Empfänger entpersonalisiert wurde.

Aufbauend auf Meyers Ausführungen beschäftigt sich dessen Doktorvater, Ludwig Schmugge (Rom), im Artikel «Die Beichtbriefe der Pönitentiarie» (169–191) mit den Dokumenten, die ab dem zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts für den deutschen Sprachraum ausgestellt wurden, und wertet sie nach verschiedenen Kriterien aus. Ihre grosse Zahl ist ein sprechendes Zeugnis für die Jenseitsangst der Renaissance. Menschen eines gewissen Bildungsniveaus war es aber auch ein Anliegen, sich von einem Priester eigener Wahl betreuen zu lassen. Die geistlichen Bedürfnisse trugen eine zunehmend subjektive Note und lassen auch auf eine Unzufriedenheit mit dem Pfarrklerus schliessen, waren doch die gewählten Seelsorger zumeist Mendikanten. So erstaunt nicht, dass Bischöfe zum Schutz ihres Klerus gegen die päpstlichen Beichtbriefe und damit gegen das Ablasswesen Widerstand leisteten – allerdings aus einer ganz anderen Motivation als es Martin Luther tat.

Die einzelnen Beiträge bestätigen die Voraussetzung der Tagung, dass nämlich der Ablass das Spätmittelalter stark bestimmte, zeichnen aber seine Entwicklung und Relevanz für bisher nicht wahrgenommene Bereiche des gesellschaftlichen Lebens völlig neu auf. Der Anspruch vieler Artikel ist hoch; durch deren Inhalte und die präzise Arbeit des Herausgebers bekommt das Werk aber Standardcharakter und wird zur Pflichtlektüre für jeden Historiker, der sich mit der Kirche am Vorabend der Reformation beschäftigt.

Rom Paul Oberholzer

Fabrice Flückiger, *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début du XVIe siècle. Ancienne confédération helvétique, 1523–1536*, Neuenburg, Alphil, 2018, 506 S.

Um es gleich vorwegzunehmen: anzuzeigen ist ein wichtiges – und gewichtiges – Buch zur Geschichte der Vorreformation in der Schweiz, nämlich diejenige der Disputationen, die in den Jahren 1523–1536 im nachmaligen schweizerischen Raum stattfanden: zwei 1523 in Zürich, je zwei 1526 in Ilanz und Baden sowie je eine 1528 in Bern, 1535 in Rive (Genf) und schliesslich 1536 in Lausanne. Einbezogen werden aber auch nicht zustande gekommene und gescheiterte Disputationen, so zwei 1524 in Appenzell und eine im gleichen Jahr in Freiburg, zwei 1525 und 1529 in Basel, eine 1529 in Solothurn und ein relativ unbekanntes Projekt 1531 in Chur (S. 38). Der Autor hat sein Buch, eine These in Neuerer Geschichte bei Prof. Olivier Christin an der Universität Neuenburg (Vorwort), in sieben Kapitel aufgeteilt, was auch zu gewissen Redundanzen und Wiederholungen führt, die aber nicht weiter stören. Das erste Kapitel gibt einen Überblick über die Anfänge 1523 in Zürich und die grossen «eidgenössischen» Disputationen von Baden und Bern, das zweite und das dritte befassen sich mit der Rolle der zivilen Instanzen bei der Organisation und Legitimation der Disputationen. Es wäre falsch, in ihnen nur zynisch Handelnde zu sehen, welche

die religiösen Konflikte kaltblütig in den Dienst ihrer eigenen Interessen (Säkularisationen) gestellt hätten. Sie fühlten sich vielmehr verpflichtet, für das Seelenheil ihrer Untertanen zu sorgen, gerade dort, wo die geistlichen Autoritäten ihrer Aufgabe der cura animarum nicht nachkamen, und standen damit in der Tradition des spätmittelalterlichen weltlichen Kirchenregiments. Eine politische Wahl zu Gunsten des neuen Glaubens konnte nur dort zustande kommen, wo die Mehrheit der Regierenden und der Gemeinde sich dafür entschieden hatten, wo es also eine Übereinstimmung von religiöser und politischer Überzeugung gab. Das vierte Kapitel ist den Orten – weltlichen oder geistlichen, Rathäusern oder Kirchen – gewidmet, an denen die einzelnen Disputationen stattfanden, Orte, die manchmal nur schwer auszumachen sind, weil ihre Wahl pragmatischen Überlegungen entsprangen, die nicht schriftlich festgehalten wurden. Das fünfte Kapitel befasst sich mit den Reformatoren und der Rolle, die sie auf den Disputationen spielten, so – offensichtlich in alphabetischer Rolle – Berchtold Haller in Bern, Johannes Comander in Graubünden, Johannes Oekolampad in Basel und, last but not least, Ulrich Zwingli in Zürich, die in ihren Thesen die zukünftige Gestaltung der betreffenden reformierten Kirchen vorwegnahmen (Kap. 6). Das siebente Kapitel schliesslich versucht die verschiedenen Fäden wieder zusammenzunehmen und zu zeigen, dass, auch wenn bei den Disputationen die Entscheide meist schon vorher gefallen waren, diese doch einer spezifisch eidgenössischen politischen Art der Konsensfindung entsprach, der Beschlussfassung durch ein Kollektiv, das dann allerdings auf der eidgenössischen Ebene, derjenige der Tagsatzung, nicht funktionierte.

Die ersten Disputationen fanden im Januar und im Oktober in Zürich statt. Zwingli sollte sich mit dem Generalvikar der Diözese Konstanz, Johann Fabri, auseinandersetzen, der gar nicht disputieren wollte und sich nicht einmal die Mühe gemacht hatte, Zwinglis Thesen vorher zu lesen, so dass dieser sich, unterstützt vom Rat, ohne weiteres durchsetzen konnte; der Deckel von Flückigers Buch zeigt denn auch eine Darstellung der ersten Disputation von Zürich aus der Reformationschronik von Heinrich Bullinger, eine Disputation, die im Rathaus stattfand. Dies führt zurück zur Rolle der Magistraten, für welche die Disputation das einzige Mittel war, zumindest in ihren Städten und Territorien die Einheit des Glaubens wiederherzustellen, was ein weit schwierigeres Unterfangen war als die Fürstenreformationen in Deutschland (cujus regio, eius religio). Die Disputation in Bern (1528) wurde erst durchgeführt, als die Mehrheit für den neuen Glauben bereits gesichert war, und diejenige in Solothurn (1529) wurde erst gar nicht angefangen, um die Einheit des Glaubens nicht zu gefährden. In der Auseinandersetzung mit Peters Blickles Thesen stellt Flückiger ganz klar fest, dass die Reformation im schweizerischen Raum nicht eine «Gemeindereformation», sondern eine «Ratsreformation» war. Dass der Rat – und nicht die Gemeinde – entscheidend war, zeigt auch das Beispiel der Städte, die katholisch geblieben sind (Freiburg, Solothurn). Das beste Beispiel ist wohl Bern, wo die Disputation und damit die Einführung des neuen Glaubens erst gelangen, nachdem der Rat sich selber (1527) an die Spitze der Bewegung gestellt hatte. Der Rat verstand sich selber als Repräsentant der Gemeinde und stellte diese im Grund vor vollendete Tatsachen, auch wenn er sie scheinbar an der Entscheidung teilhaben liess. Dies zeigt sich in aller Deutlichkeit an der Disputation von Lausanne, wo die Disputation fast ausschliesslich im Zeichen der bernischen Territorialpolitik stand! Diese fand denn auch, gegen den Widerstand der Domherren, in der Kathedrale – der Bischofskirche! – statt, während man sich in Bern mit der Franziskanerkirche begnügt hatte (wohl weil die Franziskaner hier im Unterschied zu den Dominikanern auf

der Seite der Neuerer standen); lediglich für die Schlusssitzung und -abstimmung wurde das Münster gewählt.

Interessant ist die Wahl der Stadt Baden für die Disputation von 1526, die einzige Disputation, die der Initiative der Altgläubigen, insbesondere der fünf Innern Orte, entsprang, denn Baden hatte seit 1416 weitaus am meisten Tagsatzungen beherbergt, gefolgt von Luzern, dessen Wahl zu eindeutig gewesen wäre. Für Zwingli war aber auch Baden, obwohl im Besitz aller acht alten Orte, nicht neutral genug, so dass er die Disputation nicht besuchte, aus Angst vor einem ähnlichen Schicksal, wie es Jan Hus 1415 auf dem Konzil von Konstanz erlitten hatte. Die Disputation in Baden fand bezeichnenderweise auch nicht im Rathaus statt, obwohl dieses gross genug gewesen wäre, sondern in der Mariä Himmelfahrt geweihten Pfarrkirche. Bilder von den Disputationen von Zürich, Baden und Bern gibt es, wie bereits gesagt, nur in der Reformationschronik von Heinrich Bullinger, dem Nachfolger von Zwingli, und zwar nur in der Version Thormann von 1605, in der diejenige von Baden indessen parteiisch dargestellt ist.

Das fünfte Kapitel ist den Teilnehmern an den Disputationen gewidmet, und in erster Linie den Reformatoren und neugesinnten Geistlichen. Die Disputation bzw. die Revolte konnte im Grund nur von ihnen kommen, denn sie kannten den unbefriedigenden Zustand der spätmittelalterlichen Kirche am besten. Wie Zwingli waren sie alle zwischen 1483 und 1487 geboren worden und befanden sich alle an einem ähnlichen Stadium ihrer Karriere; ausserdem waren sie alle Prediger oder Prädikanten und fühlten sich zunächst gegenüber der Kirche, dann aber auch den Gläubigen und schliesslich gegenüber Gott verantwortlich. Es waren «mittlere» Geistliche, aber keine mittelmässigen («des clercs moyens, mais pas médiocres», S. 267), vielmehr bereit, mit ihrer «Revolte» ihre Karriere und allenfalls sogar ihr Leben aufs Spiel zu setzen. Sie hatten die Universität besucht und waren in der Regel humanistisch gebildet, was es ihnen erlaubte, die Missbräuche in der spätmittelalterlichen Kirche in Frage zu stellen. Sie beherrschten die Sprachen, in denen die biblischen Schriften ursprünglich geschrieben waren (Latein, Griechisch, Hebräisch), und waren an deren Neueditionen beteiligt, alles Kenntnisse, über die ihre Vorgänger nicht verfügt hatten. Zwingli begleitete mehrerer eidgenössische Disputationen, so 1524 diejenigen von Appenzell (gescheitert), 1526 diejenige von Ilanz und schliesslich 1528 diejenige von Bern, an der er mit rund sechzig bereits reformierten Geistlichen aus Zürich teilnahm und mehr als hundert Mal das Wort ergriff. Seit klar war, dass die römische Kirche sich nicht würde reformieren lassen, wurden die Disputationen für die Geistlichen zum Augenblick der Wahl und der Wahrheit, ein Moment, in dem die Unterstützung durch die weltlichen Autoritäten für sie zu einem ganz zentralen Element wurde. Diese ihrerseits schätzten die Haltung der reformatorisch gesinnten Geistlichen, die sich bescheiden gaben, bereit, ihre Interpretationen in Frage stellen zu lassen und insbesondere nur eine Restauration der Urkirche anzustreben. Sie wollten zwar keinen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien mehr zulassen, behielten sich aber doch als professionelle Gelehrte die Interpretation der biblischen Schriften vor.

Obwohl die Disputationen ursprünglich akademischen Ursprungs waren, spielten die Universitäten auf ihnen praktisch keine Rolle mehr (S. 302). Die reformatorischen Disputationen situierten sich zwischen dem humanistischen Dialog und der mittelalterlichen disputatio, bei der nicht über die Dogmen diskutiert werden durfte, wohl aber über «Meinungen» (opiniones), wie etwa den Ablass, über den Luther 1517 disputieren wollte. Die Universitäten kamen also für diese «modernen» Disputationen nicht mehr in Frage, und die

Reformatoren brauchten dafür eine Art «performativen Raum», in dem es ihnen nicht nur möglich war, zu diskutieren, sondern auch aus den Schlüssen, zu denen sie gelangten, mit Unterstützung der weltlichen Autoritäten, die ihnen diese Räume zu Verfügung stellten, die nötigen praktischen Konsequenzen zu ziehen; der weltliche Arm spielte dabei die Rolle des Schiedsrichters und des Vollstreckers. Auf den Disputationen sprach man nicht mehr Latein und der Gebrauch von scholastischen Methoden vertrug sich nicht mit dem Prinzip der sola scriptura, das hier allein galt. Wohl aber hatte man noch Thesen und Schlussreden, die sich immer mehr auf das Wesentliche reduzierten: während Zwingli im Januar 1523 noch 67 Thesen vorgelegt hatten, waren es 1528 in Bern und 1536 in Lausanne nur mehr zehn. Der eigentliche Paradigmenwechsel aber bestand im Prinzip der sola scriptura: dass man sich nur mehr auf die Bibel stützen durfte, was für die humanistischen und philologisch geschulten Reformatoren und Prediger natürlich viel leichter war als für die altgesinnten Geistlichen, die im besten Fall die Vulgata einigermassen kannten. Argumentationen mit der Tradition und dem kirchlichen Lehramt waren nicht mehr erlaubt und Haller war der Meinung, dass man seine Zeit nicht verschwenden sollte, um darauf zu antworten. Wenn einige biblische Passagen nicht übereinstimmten, dann sollten sie durch andere erklärt werden; die Bibel rechtfertigte sich selbst («la Bible auto-justifiante», S. 355). Die Kirchenväter – wie Augustin – wurden höchstens zugelassen, wenn sie den Reformatoren in den Kram passten. Die altgläubigen Gegner mussten im Grund zugeben, dass der Rückgriff auf die Bibel unmöglich häretisch sein konnte, und trotzdem verunmöglichte gerade dieser Rückgriff jede Annäherung der Positionen.

Auf die Schlussreden folgten die Publikationen der Akten, die aufgrund der Protokolle von Notaren gemacht wurden, die seit der zweiten Disputation von Zürich 1523 immer zahlreicher herangezogen wurden, und zwar sowohl von der neu- als auch von der altgläubigen Seite. Dabei sind die Protokolle nur für die Disputationen von Baden und Bern überliefert. Alfred Schindler und Wolfram Schneider-Lastin haben 2015 zeigen können, dass die Publikation der Akten von Baden nicht so parteiisch (katholisch) war, wie die neugläubigen Zeitgenossen gemeint hatten, und Fabrice Flückiger kann aufgrund der Konvolute Staatsarchiv Bern, A V 1443–1448, Ähnliches auch für Akten der Disputation von Bern 1528 nachweisen. Der Verdacht gegenüber den Akten von Baden wurde dadurch genährt, dass die katholischen Orte beschlossen hatten, keinen Zugang zu den Protokollen zu gewähren, bevor die Akten gedruckt vorlagen. Was für Bern in den bei Froschauer in Zürich publizierten Akten fehlt, sind die Listen der Teilnehmer und damit die Tatsache, dass 46 (von 244) Teilnehmern nicht unterschrieben hatten. Allerdings galt auf allen Disputationen das Mehrheitsprinzip und die Mehrheit galt als vom Heiligen Geist inspiriert, und doch war diese Minderheit von 46 Teilnehmern offenbar so störend, dass man sie unterschlagen musste. So wurde es dem Heiligen Geist zugeschrieben, der bei der Eröffnung einer Disputation häufig angerufen wurde, weil er allein die richtige Auslegung der Schriften garantierte, wenn ein Franziskaner auf der Disputation von Lausanne 1536 sich plötzlich bekehrte, obwohl diesem Vorgang lange Überlegungen vorausgegangen sein müssen. Bezeichnenderweise begann die altgläubig ausgerichtete Disputation von Baden (1526) mit einer Messe, die neugläubig-orientierte von Bern mit mehreren Predigten, die separat gedruckt wurden. Die erstere begann am Vorabend von Pfingsten, denn die Disputation wurde als «neue Pfingsten» verstanden, an der ein neuer Bund zwischen Gott und den Menschen geschlossen werden sollte, und zwar unter Umgehung von Rom. Dagegen war der

konziliare Weg für die Reformatoren nicht gangbar, weil der Kampf zwischen Konziliarismus und Papsttum in der Mitte des 15. Jahrhunderts mit einem Sieg des letzteren geendet hatte und weil das V. Lateranum (1512–1517), im Unterschied zu den Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), wieder ganz ein päpstliches gewesen war. Zwingli musste zwar im Januar 1523 gegenüber Fabri zugeben, dass für eine causa fidei an sich ein Konzil zuständig sei, doch sei das konziliare Prinzip des Konzils durch den Papst pervertiert worden und erfülle eine Disputation für die Wahrheitsfindung die gleichen Bedingungen wie ein Konzil. Ausschlaggebend war, dass der Beschluss durch ein Kollektiv gefasst werde, und nicht durch einen einzelnen, d. h. den Papst. Der Heilige Geist verwandle den Entscheid einer Mehrheit zu einem Beschluss aller, indem die Minderheit sich der Mehrheit anschliesse.

Flückigers Hypothese lautet denn auch, dass eine der Voraussetzungen für das Gelingen – oder zumindest für die Häufigkeit – der Disputationen im späteren schweizerischen Raum in ihrer Übereinstimmung mit einer politischen Kultur bestehe, die dort besonders entwickelt war («l'une des conditions de possibilité des conférences de religion résidait dans leur conformité avec une forme de culture politique particulièrement développée dans le cantons helvétique», S. 404). Von 35 Disputationen, die Bernd Moeller in seinem grundlegenden Aufsatz über Zwinglis Disputationen von 1974 für die Jahre 1523–1536 aufgezählt hat, fanden zehn in diesem Raum statt. Die andern verteilten sich über das ganze Heilige Römische Reich, mit allerdings einer starken Konzentration auf die Reichstädte und den Süden (Memmingen, Strassburg, Kaufbeuren, Nürnberg). Flückiger schreibt dieses Resultat allerdings eher einem «helvetischen Ethos des guten Regiments» zu, das politische Autonomie, Souveränität des Kollektivs und Inkarnation einer spirituellen Kommunität in einer zivilen zu, als – wie Moeller – dem Einfluss Zwinglis, der sich dieses Ethos indessen zunutze zu machen wusste. Dieses bestand nicht zuletzt darin, dass über alles und jedes abgestimmt wurde. Dieses Prinzip funktionierte aber vor allem in den städtische, nicht aber in den Landgemeindeorten, wo zwar auch abgestimmt wurde, wo aber die Tradition der Gemeinden stärker war, so dass die Entscheidung über die Konfession letztlich diesen überlassen wurde (das Resultat der Disputation von Ilanz 1526 für Graubünden). Es funktionierte aber auch nicht auf der Ebene der Tagsatzung, trotz der Unabhängigkeit, welche die einzelnen Orte bis am Ende des Mittelalters erreicht hatten. Ein schlagendes Beispiel: Bern liess sich seine Disputation 1528 auch nicht von Kaiser Karl V. verbieten! Zwingli träumte zwar seit 1524 von einer «grossen eidgenössischen Dispution» (S. 422), aber das war eine Illusion, denn ausser Zürich waren damals noch alle Orte katholisch! Nichtsdestoweniger konnte Zwingli bereits damals auf die Unterstützung von Bern, Basel und Schaffhausen zählen, die nicht bereits waren, Zürich zur Rückkehr zum alten Glauben zu zwingen. Dies war letztlich auch der Grund, warum die von den fünf katholischen Innnerschweizer Orten initiierte Disputation von Baden (1526), an der alle dreizehn Orte (ausser Zürich) teilnahmen, scheitern musste. Nichtsdestoweniger verfolgte man in der Eidgenossenschaft weiterhin den friedlichen Weg der Disputationen und griff erst 1529 und dann vor allem 1531 (Kappel) zu den Waffen. Der zweite Landfrieden von 1531 aber begründete das Prinzip des cuius regio eius religio lange vor dem für das Reich gültigen Augsburger Religionsfrieden von 1555.

Freiburg i. Ue. Kathrin Utz Tremp

Roland G. Asch, *Vor dem Großen Krieg. Europa im Zeitalter der spanischen Friedensordnung 1598–1618*, Darmstadt, WBG academic, 2020, 448 S.

Was Geschichtsschreibung wie so manch andere Wissenschaft interessiert, ist die Kausalität, die Gegenstände bewegt. So fragt sich Geschichte, warum ihre Handlungsobjekte etwas Bestimmtes so getan haben, wie sie es getan haben. Diese Frage durchzieht hiesiges Buch zur Zeit der Pax Hispanica (1598–1618/21) kurz vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges. Bekanntlich hat sich zur Frage der historischen Kausalität das entwickelt, was man als ‹politische Geschichte› bezeichnet: der kausale Grund, der große Teile der Gesellschaft bewegt, ist Politik im weiten Sinne. Wie weit dieser Sinn in die Natur des Menschen vordringt, und ob dort nicht auch andere Motoren brummen, die eine von der Politik unabhängige Dynamik haben, z. B. Phänomene wie ‹Kultur› und ‹Religion›, ist ein Geheimnis, das der Forschung gwundrig über die Schultern beim Schreiben zuschaut. Der Autor scheint sich beim Schreiben dieses Buches dessen bewusst gewesen zu sein, denn seiner Erzählung liegt diese Reflexion zu Grunde. Bei jener politischen Kausalität ist der Krieg ein einschneidiger Faktor. Nun fragt sich eben auch beim Krieg, was ihn und die hinter ihm stehende Politik denn selbst bewegt? Was sind die Motive für kriegerische Handlungen? Besonders beim Dreißigjährigen Krieg meint manche Forschung auch jene anderen Motoren brummen zu hören, namentlich die Religion: denn bereits was diesem Krieg vorangegangen ist, nennt man ‹Religionskriege›, und jenen selbst ‹Konfessionskrieg›. Hiesiges Buch stellt sich dabei zwei Fragen: a) Inwiefern interagieren in dieser Zeit ‹Religion› und ‹Politik›; b) inwiefern ist dieses Verhältnis für den Ausbruch dieses Krieges verantwortlich?

Im Zuge dessen kritisiert der Autor die These, der Dreißigjährige Krieg sei das Resultat einer sich verhärtenden Konfessionalisierung, auf welche die Säkularisierung des Politischen erfolgte. Europa befand sich bereits vor dem Krieg in einer kritisch reflektierten konfessionellen Pluralität. Ebendiese war bedeutsam für wichtige kulturelle Wandlungen um den Beginn des 17. Jh. herum, die der Autor als Symptom einer angesichts der neuen religiösen Diversität von tiefgreifendem Zweifel geprägten Gesellschaft, die nach neuem universalen Halt sucht, diagnostiziert. Solch neue Akzente konnten starke politische Wirkung entfalten, wie der Einfluss des Neostoizismus auf die niederländische, sich auf römisch-stoischen Drill berufende Militärreform. Doch war es eben nicht einfach eine einseitige Entwicklung hin zur säkularen Moderne, sondern es entwickelten sich auch neue Frömmigkeitsformen (Vorwort, 11–15, 71–82, 121–128, 243–248, 322–328).

Kategorisch muss für die Betrachtung jener Zeit nämlich verstanden werden, dass Politik damals immer Kirchenpolitik bedeutete, wobei es weniger um theologische Debatten als um generelle gesellschaftliche Ordnungsentwürfe in Anbetracht der konfessionellen Diversität ging. Mit dieser kamen für das Reich Fragen auf, wie z. B. ein katholischer Kaiser Herrscher protestantischer Fürsten und wie diese protestantischen Fürsten katholische Untertanen und Kirchengüter verwalten konnten. So suchte man in der Rechtswissenschaft nach einer neuen, die ganze Gesellschaft trotz der konfessionellen Verschiedenheit angehenden kirchenpolitischen Sprache. Besonders Protestanten entwickelten die Ansicht, das Reich sei primär eine gemeinsame Reichsordnung, während die Katholiken eher an das sakrale Kaisertum gebunden waren. Es blieb damit eine Spannung zwischen der natürlichen Person des Monarchen und seiner Rechtsperson, denn die weite Überzeugung war,

dass der Herrscher für das Seelenheil der Untertanen zuständig sei. Hier ist ein kritischer Punkt (36–71, 93–104, 209–220, 278–285):

Der Autor zeichnet eine Atmosphäre theokratischer Kräfte, die ihren Politikern streng über die Schulter schauten und scharfe Kritik übten, wenn diese ihre von ihnen erwartete Konfession nicht streng genug lebten. Besonders Konvertiten wie Heinrich IV. wurden beargwöhnt. Konvertiten gab es unter den Adligen bzw. Herrschern, die aus Gründen, die politisch opportun erscheinen mögen, die Konfession wechselten. Andererseits kann dies aber auch Indiz dafür sein, dass konfessionelle Blöcke und ihre Grenzen damals nicht so empfunden wurden, wie wir dies im Nachhinein deuten. Eindeutig jedoch richteten Adelige ihre kirchenpolitischen Handlungen auch an einem heroischen Kriegerethos aus, bei dem dynastische wie konfessionelle Interessen eine wesentliche Rolle spielten, was die kriegerische Militanz vieler von ihnen belegt. Grund für diese könnte eben jene theokratische Erwartung sein, die von religiös bzw. politisch ambitionierten Untertanen an ihre Regierung getragen wurde; theokratische Einwände, welche die Legitimität eines Herrschers, v. a. eines konvertierten, an seiner Frömmigkeit messen, die nach Gutdünken der selbsternannten Religionsgelehrten geeicht wird. So kann bereits die fehlende Repression gegenüber ‹Ketzern› als ‹Unfrömmigkeit› deklariert werden. Entsprechend wird auch über die Integrität des Tyrannenmordes diskutiert, gefolgt von Taten. Auf diesen theokratischen Druck – an dessen Ende viele den Papst sahen – reagierten HerrscherInnen wie Elizabeth I., Jakob I. und Henrich IV. mit einer Sakralisierung ihrer Herrschaft. Nebst ihrer religiösen Regierungskritik waren jene Hardliner der Regierung eines multikonfessionellen Gebietes keine die Sache erleichternde Untertanen. Weiter ist zu berücksichtigen, dass Adelige sowohl in konfessionellen Fragen milde sein konnten wie auch transkonfessionelle Bündnisse schlossen, um letztlich im großen Akt alles auf eine Karte zu setzen – wie es dann Wallenstein tat (24–28, 53–68, 93–158, 205–209, 221–229, 239–243, 248–260, 297–312).

Einen weiteren Grund für den Krieg sieht der Autor im Fehlen eines konfessionsunabhängigen Treuebegriffs, durch den sich die Parteien gebunden fühlten. So war der Gedankengang, dass wenn der andere Glaube als «perfidia» bzw. «Untreue gegenüber Gott» (287) aufgefasst wurde, dies die beiden Fragen aufrief, ob man erstens solchen in ihrem Innersten Untreuen vertrauen kann und zweitens, ob man solchen, die selbst treulos waren, die Treue halten müsste. Mit dem Fehlen eines solchen Begriffs ist auch das Fehlen eines gemeinsamen Rechtsraumes einhergegangen. So fielen z. B. die Reformierten nicht unter die Rechtsvereinbarung mit der Confessio Augustana. Obwohl Politiker wie Gelehrte immer noch den juristischen Ausgleich suchten, waren die Reichsgerichte katholisch präfiguriert. Des Weiteren herrschte blanke Paranoia: Protestanten fürchteten, dass Spanien und Habsburg in ihrem kirchenpolitischen Universalanspruch alles überfallen, diese wiederum fürchteten, beim kleinsten Nachgeben die Kontrolle über den europäischen Flickenteppich vollends zu verlieren. Auch wenn innerhalb Europas die Streitigkeiten bemüht tendenziell verbal, und nicht wie bei den Türkenkriegen handgreiflich ausfielen, befand sich auch Europa im Kalten Krieg. In diesem gab es innerhalb der Fronten viele Fronten, wobei viele konfessionsunabhängig die Macht Spaniens fürchteten, und Spanien überall kleine Niederlanden und viele Heinriche IV. sah. So fragten sich viele dieser sich aus diversen Motiven zusammensetzenden Parteien, ob sich ihr Knoten denn nicht doch am besten mit Gewalt lösen ließe, wobei apokalyptische Geschichtsdeutungen – von denen sich besonders die Union eine Kompensation für ihr militärisches Defizit dachte – und adeliges Auserwähltenbewusstsein ein Antriebsfaktor waren. Weil viele Parteien mit Krieg rechneten, waren

sie auch nicht groß geneigt, Kompromisse einzugehen. Mit dieser politischen Fragilität gingen konfessionelle Gründe einher, nach denen Frieden mit ‹Ketzern› – wie der Türkenkrieg ja allen hautnah zeigte – schlicht nicht möglich zu sein schien. Versuche, die konfessionelle Identität der Liga und der Union zu entradikalisieren, scheiterten an jener Paranoia, in der jeder Vermittlungsversuch als Verrat an der eigenen Identität gedeutet wurde. Obwohl es in dieser Zeit lange Perioden des Friedens gab, fürchtete man immens einen ‹falschen Frieden› (318). Der Autor fügt die weise Einsicht an, dass Friedenspolitik stets auch jene bekämpft, die sie als nicht friedensfähig deklariert. Dazu kamen einem auf dem Kaiser gründenden transkonfessionellen Rechtsraumes eben wieder diese dubiosen Adeligen in die Quere, denn deren «Libertät war einem Fürsten wie Maximilian letzten Endes genauso wichtig wie der katholische Glaube» (292). Es gab primär also keinen Konfessionsfundamentalismus, sondern dynastische und reichspolitische Missstände. Das bedeutet aber nicht, dass die Motive nicht religiös waren. So konvertierten z. B. viele Adelige nicht, obwohl es ihre Karriere gefördert hätte. Der Autor sagt lediglich die Verbindung jener beiden Motoren verhalte sich so, dass Verständigung da war, aber «nur, indem man das eigentlich Wichtigste ausklammerte, und das waren noch nicht einmal theologische Probleme per se, sondern die Frage nach der Quelle von Autorität und Entscheidungskompetenz in strittigen Glaubensfragen» (315) (15–24, 29–52, 82–104, 128–142, 159–171, 179–187, 209–218, 229–231, 261–328).

Auf diesem juristischen Boden treffen wir auf erste nationale Identifikationen, die für die Neuzeit bzw. Moderne bezeichnend sein werden. V. a. in Deutschland, Frankreich, aber auch England, wo der Protestantismus nach den Ereignissen 1570 (Exkommunikation Elizabeths I.), 1588 (Krieg gegen die Armada) und 1605 (Gunpowder Plot) zur nationalen Identität gehörte, und der Katholizismus teilweise als Hochverrat beargwöhnt wurde. Auch der Lange Türkenkrieg (1593–1606) schaffte in Europa Einheitsgefühle, die über die konfessionellen Grenzen hinausgingen. Doch wäre von ‹Nationalismus› zu früh gesprochen, denn es «definierte sich Patria vor allem über ihre Rechte und Freiheiten und Patriotismus war zunächst einmal die Identifikation mit einer solchen Verfassungstradition» (177). Dies erklärt, warum diese nationalen Einheiten weder in England, das ja in der Mitte des 17. Jh. in seinen protestantischen Bürgerkrieg geriet, noch im Reich hielten, weil die Kompromissformeln v. a. rechtlich (s. o.) zu vage formuliert wurden, worin eine Quelle des späteren Konflikts gesehen werden kann (159–179, 209–218).

Es waren also v. a. dynastische Bewegungen in Landmaßen, deren Bevölkerung gesellschaftlich selbst in einem tiefen Wandel der Diversität – z. B. setzt die Gegenreformation im Habsburgischen Reiche erst 1580 an – begriffen waren. Letztlich steht man vor einem Bild, auf welchem man 1610 dem großen Krieg diverse Versuche zur konfessionellen, machtpolitischen sowie rechtlich-konstitutionellen Einigung entgegenwirken sieht. Und es scheint dann vielleicht am fehlenden Vertrauen dem Mitmenschen gegenüber gescheitert zu sein, zusammen mit all den unmittelbaren Bedürfnissen, so verschieden sie auch zustande kamen, aber dennoch impulsiv und daher nicht Raum lassend für reflektierte Vermittlung (24–28, 159–171, 179–187, 192–205, 218–220, 297–312); ein Verhalten, das der Politik heutiger Zeit m. E. erschreckend ähnlich sieht.

Es zeigt sich in diesem Buch, wie komplex eben die ganze Maschinerie ist, in der verschiedenste Motoren und Ventilatoren historischer Motive ineinander übergehen, sich gegenseitig anheizen sowie abkühlen, je nach Zeit des Tages. Dass man sich einer solchen Komplexität durchwegs etwas erzählmutiger und impressionistischer zuwenden dürfte,

fragt man sich bei der Lektüre nach der wiederholten Wiederholung der Handlungsmotive betroffener Zeit. Doch dass eben diese Motive vom Autor immer wieder unter neuem Blickwinkel und damit zwangsläufig in Wiederholung dargestellt werden, zeigt letztlich auch, dass hier geduldig und differenziert eine legitime These vertreten wird. Besonders der vom Autor vollzogene Gegenwartsbezug zu Beginn und Schluss ist eine Haltung, die sich aktuelle Geschichtswissenschaft mit dringenden Gründen zum Vorbild nehmen sollte.

Bern Andreas Burri

Leo Kenis/Marc Lindeijer (Eds.), *The Survival of the Jesuits in the Low Countries, 1773–1850*, Leuven, Leuven University Press, 2019, p. 389.

Wenn man Brennpunkte in der Geschichte der Gesellschaft Jesu sucht, denkt man nicht sogleich an die Niederlande. Gerade dort aber befand sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein Zentrum der Anwerbung von Ordenskandidaten im Hinblick auf eine weltweite Wiederherstellung des 1773 aufgehobenen Ordens. Einige von ihnen, namentlich die späteren Generalsuperioren Jan Roothaan und Pieter-Jan Beckxs, bestimmten den Werdegang der neuen Gesellschaft Jesu massgeblich. Die Veranstalter der Tagung anlässlich der Wiederherstellung des Ordens im Jahre 1814, durchgeführt vom 23. bis 25. Oktober 2014 in Löwen, wurden sich bei deren Verlauf bewusst, dass die sonst üblichen Begriffe suppression, dispersion und restauration die Situation der Niederlande schlecht wiedergeben. Besser spricht man von survival oder von einer Bewährungszeit, die bereits 1773 mit der päpstlich verfügten Aufhebung einsetzte und nicht 1814 bestanden war, sondern sich weiterzog, bis 1832 für flämisch Belgien und 1850 für Holland selbständige Provinzen etabliert waren.

Der vorliegende Band stellt an den Beginn eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Ordens in den Niederlanden von 1773 bis 1850 und bekommt so den Charakter eines Handbuchs, was dessen Erwerb nicht nur für Fachkreise empfiehlt. Ein solcher Überblick ist gerechtfertigt, weil der letzte von 1940 stammt. Darauf folgen die Veröffentlichungen von elf Tagungsbeiträgen zu den Themen survival, also über die Schicksale von Jesuiten nach der Aufhebung und über Initiativen für einen Neuanfang, survivors, über vier Persönlichkeiten, die sich für den Aufbruch verdient gemacht hatten, und revival, der Beschäftigung mit innovativen Elementen der sonst als Restauration bezeichneten Epoche. Den Abschluss bildet eine historiographische Reflexion von Pierre-Antoine Fabre (École des hautes études en sciences sociales, Paris). In einem Appendix finden sich ein wertvolles Verzeichnis der Ordensangehörigen aus den Niederlanden zwischen 1773 und 1830, eine umfangreiche Bibliographie und ein Personenregister. Auf den Artikel Fabres, den einführenden Artikel und zwei vom Rezensenten gewählte Tagungsbeiträge werden in dieser Besprechung näher eingegangen.

Es mag sein, dass Marc Lindeijer (Bollandisten, Brüssel), Jo Luyten (Archivar der katholischen Universität Löwen) und Kristien Suenens (wissenschaftliche Mitarbeiterin, katholische Universität Löwen) mit ihrem einführenden Beitrag «The Quick Downfall and Slow Rise of the Jesuit Order in the Low Countries» (13–47) nicht den Anspruch erheben, neue Forschungsergebnisse zu Tage zu fördern. Die Gesamtkomposition zeigt aber neue Linien auf. Die Autoren enthalten sich wohl eines Urteils, aber es fällt auf, dass die Ex-Jesuiten nach der Aufhebung keine Innovationen oder Kreativität an den Tag legten, um

ihr Ideal wiederzubeleben. Das erstaunt insofern, als sich noch zu deren Lebzeiten Zirkel bildeten, die aus jesuitischem Geist leben wollten, eine Wiederherstellung des Ordens vorbereiteten, sich aber auch in Bereichen engagierten, die nicht zum Apostolat der Alten Gesellschaft Jesu gehörten wie zum Beispiel die Gründung von Frauengemeinschaften. Genannt seien nur die Société du Sacré-Coeur de Jésus, entstanden in Belgien, jedoch mit europaweiter Strahlkraft, aber auch eine Gruppe von Weltpriestern um Jean Hubert Denevise in Löwen. Es fällt zudem auf, dass in den Niederlanden, ganz im Gegensatz zur Schweiz, wo die neuen Jesuiten vorwiegend die alten Kollegien wiederbelebten, die früheren Strukturen nur eine untergeordnete Rolle spielten. Grundsätzlich stellten sich dieselben Probleme wie in anderen Regionen Europas: Widerstände erwuchsen vor allem durch liberale Regierungen, noch mehr aber durch den liberalen Katholizismus. Nicht dass es im protestantischen Lager nicht zu Feindseligkeiten gekommen wäre, insgesamt aber hatte es unter den Gegenspielern eine untergeordnete Bedeutung. Interessant ist hingegen, dass die Jesuiten zu ihren alten Apostolaten, nämlich der ausserpfarreilichen Seelsorge und den Schulen zurückkehrten, diese aber den gewandelten sozialen Realitäten anpassten. So stellten sie immer weniger Eliteninternate als Tagesschulen mit geringem Schulgeld ins Zentrum, die möglichst vielen Jugendlichen offenstanden. Angeregt von der industriellen Revolution nahmen sie auch Handelsfächer in den Lehrplan auf. Während die Julirevolution die katholischen Schulen in der Schweiz stark zurückdrängte, eröffneten sich in Belgien mit der 1832 errichteten liberalen Verfassung Möglichkeiten freieren Engagements, was eine Rückkehr zahlreicher Jesuiten aus dem Schweizer Exil und den Auftakt zu einem blühenden Schulwesen bedeutete.

Ein höchst interessanter Beitrag von Frank Judo (Jurist, Brüssel), «Restoration in One Country? The Strange History of Balthazar de Villegas' Mémoire sur le rétablissement des Jésuites» (169–185) stellt ein Projekt zur Wiederherstellung des Jesuitenordens in den österreichischen Niederlanden im Jahre 1790 vor, das nach einer Revolution und Unabhängigkeitserklärung ausgearbeitet worden ist. Der Kanzler Balthazar de Villegas d'Estaimbourg legte seinem Rat ein Memorandum vor mit dem Ziel, wie in Russland, aber in Abstimmung mit Rom, den Orden mit seinen Besitzungen im Land wiederherzustellen und das päpstliche Aufhebungsbreve für ungültig zu erklären. So legt Villegas, der in Wirklichkeit in enger Zusammenarbeit mit einem Ex-Jesuiten stand, in einer detaillierten Argumentation vor, dass das Breve göttlichem Recht, dem Naturrecht, aber auch einem säkularen Rechtsverständnis widerspricht und eine grosse Menge vorausgehender päpstlicher Bullen ausser Kraft setzt. Der Rat machte das Memorandum nicht zu seiner Politik, hingegen stiess es in der breiten Öffentlichkeit auf grosses Interesse, während sich entschiedener Widerstand aus den Kreisen des Klerus regte. Es kann somit als bemerkenswertes Zeugnis eines Politikers des Ancien Régimes angesehen werden, der sich einer Revolution gegen das vom aufgeklärten Josephinismus geprägte Österreich anschloss, gleichzeitig aber in aufgeklärter Gesinnung und im Rückgriff auf vergangene Modelle, nämlich auf den 1773 aufgehobenen Jesuitenorden, eine neue kirchliche Kultur schaffen wollte.

Joep van Gennip (Tilburg School of Catholic Theology) setzt sich in seinem Artikel «A great swarm of nocturnal raptors shrieking horribly» (279–299) mit dem Antijesuitismus von 1814 bis 1850 auseinander. Näher geht er dabei auf den protestantischen Schriftsteller Gerbrand Bruining (1764–1833) ein, der sich negativ über die Jesuiten vor 1773 wegen ihres Reichtums und ihrer Verwicklung in die Politik äussert, von ihnen aber nach der Wiederherstellung substantielle Beiträge für den Aufbau der Gesellschaft in der Erziehung

erwartet. Bruining ist ein interessantes Zeugnis eines Protestanten, der eigenständig ein neues Bild von Gesellschaft und Kirche zeichnet und den Jesuiten darin eine zentrale Rolle zuspricht. Es ist allerdings nicht direkt einsichtig, warum Bruining in einem Artikel über Antijesuitismus vorgestellt wird, er gehört eher zur protestantischen Erweckungsbewegung, in der zwischen Säkularisation und Restauration einzigartige Projekte eines neuen Zusammengehens der Kirchen formuliert wurden. Zudem stellt sich die Frage, ob dieser zwanzig Seiten umfassende Artikel der Thematik des Antijesuitismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerecht wird. Die ersten acht Seiten bieten einen Überblick über den Antijesuitismus und die Geschichte des Ordens vor der Aufhebung. Auf das eigentliche Thema fallen dann lediglich neun Seiten, wobei drei von ihnen Bruining gewidmet sind. Auch werden oft historische Entwicklungen resümiert, die sich bereits im ersten Überblickbeitrag finden. Die Ausführungen zum Antijesuitismus sind eher allgemein und nicht frei von Unschärfen. Van Gennip macht sicher die bemerkenswerte Feststellung, dass im 19. Jahrhundert der Jesuitenorden zusammen mit dem Ultramontanismus kritisiert wird und sich so neuartig präsentiert. Dennoch hätte der Leser hier eine detailliertere Auseinandersetzung mit antijesuitischen Zeugnissen erwartet.

Pierre-Antoine Fabre nimmt in seinem abschliessenden Artikel «Jesuits in the Low Countries from the Modern to the Contemporary Era. Resources for a New History» (325–339) Bezug auf einzelne Inhalte der Tagungsbeiträge, unterlegt sie aber seinen breiteren Reflexionen, die er im Laufe einer längeren Auseinandersetzung mit der Gesellschaft Jesu im ausgehenden 18. und im frühen 19. Jahrhundert gemacht hat. Die Eckdaten von 1773 und 1814 stellt er in ihrer Relevanz in Frage und findet in den Niederlanden viele Ansatzpunkte für eine neue Sichtweise, die sich nicht an einzelnen Ereignissen orientiert und das alte Schema von gewaltsamer Unterdrückung und geheimnisvoller Wiederherstellung aufbricht. Dass das Attribut «Ex-Jesuit» in den Niederlanden bereits unmittelbar nach der Aufhebung Verwendung fand, weist auf ein überdauerndes Zugehörigkeitsgefühl der Träger hin. Frauen übernahmen in der Bewahrung jesuitischen Erbes Verantwortung und traten nach der Wiederherstellung nicht einfach ins Glied der Kongregationsmitglieder zurück. Der Orden entwickelte sich also kreativ weiter und trat 1814 nicht einfach in seinen ursprünglichen Status zurück. So stellt Fabre die Fragen, inwieweit die Gesellschaft Jesu wirklich aufgehoben bzw. wirklich wiederhergestellt wurde, und wie sie im 19. Jahrhundert einen anti-modernen Charakter annehmen und sich gleichzeitig als Erbin der Alten Gesellschaft, die ein Produkt der Moderne schlechthin war, manifestieren konnte. Um zu einer Antwort zu kommen, rät Fabre, den Jesuitenorden nicht im Ablauf historischer Epochen, sondern in der Spannung zwischen zeitgleich determinierenden Polen zu betrachten. Als Quellen sollen dazu Erbauungsschriften und Polemiken studiert werden, die gerade in ihrer scheinbaren Gegensätzlichkeit zu spezifischen Charakteristika des Ordens und zu bis jetzt versteckten Gemeinsamkeiten von Alter und Neuer Gesellschaft hinführen. Durch die Arbeit der Herausgeber übersteigt das Werk die Qualität eines Tagungsbandes und bietet Einblick in den gesellschaftlichen Wandel in Religion und Mentalität an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert.

Rom Paul Oberholzer

Manfred Weitlauff, *Das Erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal. Der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) und sein englischer Schüler John Lord Acton (1834–1902). Ein Beitrag zum 150-Jahr-«Jubiläum» dieses Konzils, Band 1-2* (Abhandlung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München, Neue Folge 144/1-2), München, Bayerische Akademie der Wissenschaften 2018, 494 + 359 S.

Als drückendes Erbe der modernen Geschichte lastet noch im 21. Jahrhundert die Erinnerung an das erste Vatikanische Konzil auf der Kirche. Am 18. Juli 2020 waren es genau 150 Jahre, dass in Rom im rechten Seitenschiff des Petersdoms die 533 der verbliebenen 535 Konzilsväter der Konstitution «Pastor Aeternus» mit der Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und Lehrunfehlbarkeit ihre Zustimmung gaben. Vorausgegangen war eine beispiellose, hinter den Kulissen und unter der Hand geführte Kampagne, bei welcher Papst Pius IX. selbst als einer der wesentlichen Akteure wirkte. Bischöfe, nach deren Überzeugung der neue Glaubenssatz falsch oder die Dogmatisierung inopportun waren, hatten das Konzil vorzeitig verlassen. In der Folge wurden sie zur nachträglichen Unterwerfung gezwungen, was in mehreren Ländern zu einer Kirchenspaltung führte und in den anhebenden Kulturkämpfen als Brandbeschleuniger wirkte.

Der Münchener Kirchenhistoriker Manfred Weitlauff legt als eindrückliche, zwei große Bände umfassende Abhandlung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften eine Doppelbiographie zweier Gelehrter vor, die zwar auf dem Konzil keine offizielle Funktion innehatten, jedoch die Wahrnehmung des Ereignisses in Deutschland und England entscheidend beeinflussten. Geschildert sind die Beziehungen zwischen Ignaz Döllinger auf der einen und seinem Schüler und Freund Lord John Acton auf der anderen Seite. Döllinger war seit 1826 Inhaber der Professur für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät München, Acton wirkte als Gelehrter, als Journalist, als Parlamentarier und seit 1890 in Cambridge als Professor für Geschichte. Die Verbindung zwischen beiden ging zurück auf Actons Studienzeit, die er seit 1850 in München erlebte, weil den Katholiken der Zugang zu den großen Universitäten seines Herkunftslandes verwehrt blieb. Bei Döllinger fand er Unterkunft und Förderung. Der Beginn des gemeinsamen Weges fiel zeitlich zusammen mit der einsetzenden Abwendung Döllingers vom Ultramontanismus. Die kritische Position, welche er 1861 zu Zukunft und Notwendigkeit des Kirchenstaates einnahm, machte ihn zum Exponenten der liberalen Richtung. Seine Vorträge zu diesem Thema trugen ihm Zustimmung und Ablehnung ein, schließlich führten sie zu Denunziationen. Seine Forderung nach Wissenschaftsorientierung in der Theologie, vorgetragen auf dem Münchener Gelehrtenkongress von 1863, rief die Römische Kurie auf den Plan. In England erfolgte die Rezeption der Ideen dank Acton, der als Redakteur der Zeitschrift «Home and Foreign Revue» über die Münchener Versammlung berichtete.

Von schicksalhafter Bedeutung wurde für beide Gelehrte die Konzilszeit. Mitte der sechziger Jahre erfuhr Döllinger von Lord Acton, der sich zwei Mal für mehrere Monate in Rom aufhielt, von ersten Sondierungen bezüglich einer möglichen radikalen Lösung zum päpstlichen Primat. Die Überlegungen standen im Zusammenhang mit fortdauernden Debatten über die «Römische Frage». Döllinger, der inzwischen gegenüber der Römischen Kurie eine kritische Haltung einnahm, suchte der Bewegung mit einer kirchengeschichtlichen Studie entgegen zu treten. Dabei wurde ihm die Bedeutung der «Pseudoisidorischen Dekretalen» bewusst, einer Rechtssammlung, welche im 9. Jahrhundert gezielt zum Zweck der Legitimierung päpstlicher Herrschaft konstruiert worden war. In der Folge nahm er in

der Augsburger Allgemeinen Zeitung öffentlich Stellung gegen die Behandlung der Primatsfrage auf dem Konzil und versuchte, über Kontakte mit Bischöfen und Politikern Gegensteuer zu geben. Während des Konzils konnte er die Aktivität dank einer günstigen Konstellation fortführen: Im Dezember 1869 wurde Acton seitens der Englischen Krone eine – für einen Katholiken damals bemerkenswerte – Rangerhöhung zuteil: Die Königin erhob ihn zum Peer und verlieh ihm den Titel «Lord Acton von Aldenham». Im Auftrag von Premierminister William Gladstone reiste er nach Rom und wirkte dort während des Konzils als privater Beobachter und Berichterstatter. Informell verschaffte ihm dies eine bedeutende Stellung; denn in seiner Wohnung gingen Gegner der Unfehlbarkeitserklärung bald ein und aus. Dank vielfältiger Kontakte war er über den Verlauf der Beratungen und das Verhalten der Beteiligten in allen Einzelheiten im Bild. Laufend versorgte er Döllinger mit Informationen, und dieser hielt in Deutschland die Öffentlichkeit mit einer Reihe von insgesamt 69 anonym publizierten «Römischen Briefen vom Concil» auf dem Laufenden. Aktionen und Eingaben sowohl der Majorität wie auch solche der Minorität veröffentlichte er im Wortlaut und versah sie mit wachrüttelnden Kommentaren – eine Aktivität, der alsbald Widerstand und Feindseligkeit erwuchs. Umso mehr war er enttäuscht, als alle Versuche zur Abwendung des Verhängnisses am Ende erfolglos blieben. Nach dem Konzil fanden Döllinger und Acton sich in einer veränderten Welt. In Deutschland formierte sich eine Anti-Konzils Bewegung, der die Bischöfe mit einschneidenden Maßnahmen entgegentraten. Der Bruch war unvermeidlich: Mit Dekret vom 17. April 1871 verhängte der Erzbischof von München-Freising über Döllinger die Exkommunikation. Seiner kirchlichen Stellung beraubt, blieb er bürgerlich in Amt und Würden: 1871/72 war er Rektor der Universität, danach Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Wiederholt setzte er sich in Vorträgen und Aufsätzen mit der Wiedervereinigung der christlichen Kirchen auseinander und wurde so zu einem Vordenker der Ökumene.

Der zweite Band enthält zunächst eine umfangreiche historische Darstellung zur Geschichte der jurisdiktionellen und lehramtlichen Ansprüche, die nach dem ersten Vatikanum durchgesetzt worden sind. Die Entwicklung ist in 16 Kapiteln in einem Durchgang durch alle Epochen vorgestellt. Das letzte Kapitel führt vom 19. Jahrhundert in die Gegenwart, indem die Verbindungslinien zwischen Definition des Jurisdiktionsprimats und Kodifizierung des kanonischen Rechts im Jahr 1917 offengelegt werden – eine Beziehung, an der auch die 1983 revidierte Fassung kaum etwas geändert hat. Ein umfangreicher Anhang enthält neun große Quellentexte aus den Jahren 1854 bis 1905.

Die vorliegende Abhandlung ist ein herausragender Beitrag zur Erforschung der Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert. Durch breiteste Auswertung von Quellenbeständen vermittelt sie ein umfassendes Bild, welches drei Ebenen miteinander verbindet: zuerst die Biographien zweier bedeutender Persönlichkeiten, dann die Geschichte des ersten Vatikanischen Konzils und schließlich die Papstgeschichte insgesamt. Verständlich gemacht sind Beweggründe, Überlegungen und Vorgehensweisen einer großen Zahl von Akteuren, welche in den entscheidenden Jahren zwischen 1863 und 1872 den Ereignissen ihre Richtung gaben. Der singulär tiefe historische Zugriff ist möglich, weil die beiden Protagonisten in jahrelangem, intensivem Briefwechsel standen und weil diese Korrespondenz erhalten ist. Die Lektüre des Werkes ist ein unschätzbarer Gewinn für das vertiefte Studium der Geschichte des päpstlichen Primates. Anhand der überragenden Gelehrten Ignaz Döllinger und John Acton macht das Werk deutlich, wie gut in der Zeit selbst bereits die Einsicht in die größeren Zusammenhänge möglich war. Es muss irritieren, dass der eindringliche, mit

soliden kirchengeschichtlichen Argumenten vorgetragene Ruf der beiden Männer einst ungehört verhallte, und es muss enttäuschen, dass nach all den verheerenden Konsequenzen der Ereignisse ein wirkliches aggiornamento immer noch wirksam behindert werden kann.

Luzern Markus Ries

III. Helvetica: Identitätskonstruktion und «Otherness» – konfessionell, national, gendered

Peter Eggenberger/Susi Ulrich-Bochsler/Kathrin Utz Tremp/Elke Pahud de Mortanges/Marlu Kühn/Angela Schlumbaum/André Rehazec/Lara Tremblay/Christian Weiss, *Das mittelalterliche Marienheiligtum von Oberbüren. Archäologische Untersuchungen in Büren an der Aare, Chilchmatt* (Hefte zur Archäologie im Kanton Bern 4 / Cahiers d'archéologie du canton de Berne 4), Bern, Archäologischer Dienst des Kantons Bern, 2019 (2. Auflage 2020), 395 p.

Entre Bienne et Soleure, on remarque une curieuse antenne sur les hauts de la petite ville de Büren an der Aare. Loin d'être un mât de télécommunications, ce monument moderne de 2003 symbolise une plume d'oiseau et commémore la pratique religieuse du baptême des enfants morts-nés «ressuscités», qui fit la célébrité de la chapelle mariale d'Oberbüren, aujourd'hui disparue. En effet, à part les prières, les moyens utilisés pour la réanimation des petits corps morts étaient d'ordre physique. Comme l'indique une lettre de 1486 écrite au pape par l'évêque de Constance, sur le diocèse duquel se trouvait Oberbüren, on réchauffait les corps avec des charbons et des bougies et l'on constatait leur «résurrection» avec une très légère plume placée sur leurs lèvres. Le constat de la plume d'oiseau n'indiquait que des ondes de chaleur, mais pour les chapelains et les familles éplorées, cela suffisait pour conclure au retour à la vie des enfants et à la possibilité de les baptiser, leur ouvrant ainsi le paradis.

Oberbüren n'est pas un cas isolé. L'Europe possédait de nombreux «sanctuaires à répit», comme on nomme ces endroits. En Suisse occidentale, il y en eut au Moyen Age dans les villes (Neuchâtel et peut-être Lausanne et Fribourg) et les campagnes (Dürrenberg/Gurmels, Tours, Châtillens), puis uniquement dans des sanctuaires ruraux. A Oberbüren la pratique du baptême à répit est avérée sur le demi-siècle précédant la Réforme.

La particularité d'Oberbüren est à la fois d'être bien documentée historiquement et d'avoir fait l'objet d'une fouille systématique entre 1992 et 1998. Le chantier mit au jour l'ancienne chapelle de pèlerinage ainsi que de nombreuses sépultures et bien d'autres bâtiments d'époques variées. La chance a souri aux archéologues car le sanctuaire, totalement démoli dans les années 1530 sur décision des autorités de la ville de Berne, est resté en terrain majoritairement non construit. Les Cahiers d'archéologie du canton de Berne viennent de publier le résultat de ces recherches. Le volume est surtout consacré aux aspects

archéologiques du site (évolution de son occupation, objets découverts, archéobiologie, anthropologie), mais il n'oublie pas l'histoire et la théologie.

Oberbüren a existé avant la ville de Büren. Les archéologues ont découvert, à leur grande surprise, de nombreuses phases de présence humaine, depuis l'âge du Bronze final et celui du Fer. Il y eut aussi une villa romaine puis un cimetière du haut Moyen Age et un village des XIe–XIIe siècles, qui succédait peut-être à une plus ancienne agglomération. Ce village fut l'ancêtre de la petite ville de Büren, fondée sur les bords de l'Aar en 1260. En 1185, le pape Lucius III mentionne l'«ecclesia de Biurro» parmi les biens du monastère Saint-Jean, tout près de Cerlier. La chapelle fut reconstruite aux XIIIe–XIVe siècles, puis à nouveau à la fin du XVe siècle (travaux terminés vers 1507). Les découvertes archéologiques d'Oberbüren constituent un nouvel indice montrant que les anciens lieux de culte chrétiens, contrairement à ce qu'une théorie ésotérisante affirme volontiers, n'ont pas été forcément construits sur de vieux temples «païens», mais plutôt sur des vestiges profanes, comme cette villa romaine suivie d'une nécropole et aussi, vraisemblablement, du village du haut Moyen Age.

Sans qu'il soit possible de déterminer si c'était déjà des résurrections momentanées, les premiers miracles attribués à la Vierge d'Oberbüren auraient commencé vers 1470. Ensuite, la chapelle devient clairement un sanctuaire à répit. Le flot des pèlerins fut énorme. Il entraîna l'aisance financière pour le sanctuaire, qui fut reconstruit nous l'avons dit. Les fouilles ont montré que c'était un bâtiment gothique de taille imposante, l'un des plus importants du territoire bernois, avec une abside à trois côtés et un grand clocher. La prospérité du sanctuaire permit l'engagement de plusieurs chapelains, qui devaient répondre aux demandes des fidèles. On construisit pour eux une résidence au sud de l'église.

Les fouilles ont révélé la présence de nombreux ossements, d'époques variées et d'âge différent. Parmi ce chiffre se détachent plus de deux cents squelettes d'enfants, certains très jeunes, même des fœtus. Ces corps ne constitueraient pas, à eux seuls, le chiffre total des miraculés. En 1486, la lettre au pape de l'évêque de Constance indique d'ailleurs plus de deux mille enfants morts-nés récemment apportés au sanctuaire. D'autres corps auraient disparu au fil du temps. Et certains ont pu être repris par celui ou ceux qui les avaient emmenés.

La ville de Berne a été une intense promotrice du pèlerinage. C'est elle qui administrait l'endroit et acquit finalement le droit de patronage, racheté à l'abbaye de Saint-Jean en 1495. Les autorités firent la sourde oreille aux injonctions de l'évêque réformateur de Constance Otto von Sonnenberg qui voulait interdire la pratique jugée superstitieuse du baptême à répit. On ignore si sa lettre de plainte est parvenue à son destinataire, le pape Innocent VIII. Ironie du sort, un demi-siècle plus tard, désormais protestantes, les autorités bernoises se firent les adversaires du sanctuaire. Oberbüren fut obligé de fermer ses portes et l'image miraculeuse de Marie (tableau ou statue?) sera brûlée en hiver 1528, peu après l'adoption de la Réforme. Quelques années plus tard, alors que les pratiques de la religion populaire n'avaient pas entièrement disparu, les autorités ordonneront la démolition du lieu.

Le sort des enfants morts sans baptême continua à préoccuper les mentalités campagnardes. Dans son roman *Heurs et malheurs d'un maître d'école* (II,8), le pasteur bernois Jeremias Gotthelf rapporte l'usage d'enterrer ces enfants sous la gouttière du toit de l'église. Ainsi, par un jour de pluie, lorsque le pasteur baptisait un enfant à l'intérieur, les paroles sacramentelles allaient également faire leur effet à l'extérieur sur l'enfant mort-né.

Dans les contrées catholiques aussi il fut longtemps question de remédier au drame des enfants morts sans baptême. Les sanctuaires à répit furent assez nombreux à l'époque baroque et certains, en Valais du moins, continuèrent d'exister jusqu'au XIXe siècle. On peut se demander quelle fut la raison déterminante à vouloir à tout prix baptiser de tels enfants. On a souvent évoqué l'amour des parents, leur souci pour le salut éternel de leur progéniture. Mais peut-être que ce désir est couplé à un autre, la peur que l'enfant mort-né sans baptême, c'est-à-dire «pas bien mort», ne se transforme en revenant et vienne troubler les vivants de la terre. Cette piste serait à creuser.

Aujourd'hui, on ne parle plus guère de la problématique des enfants morts sans baptême. Dans le monde catholique, un document de la Commission théologique internationale approuvé par le pape Benoît XVI en 2007 concluait à l'abandon de la question des limbes, où l'on plaçait de telles créatures. Au concile Vatican II déjà, l'appel universel à la sainteté, l'unité de la vocation du genre humain à la communion divine, avaient déjà permis de jeter les bases d'une autre vision du salut en Christ pour les petits enfants. Si les drames liés au salut éternel des enfants morts-nés semblent dépassés, l'importance des sanctuaires à répit risque d'être occultée. Le mérite revient à des ouvrages, comme cette remarquable étude sur la chapelle d'Oberbüren, de raviver un tel souvenir.

Grolley/FR Jacques Rime

Urs Amacher, *Der Katakombenheilige Leontius von Muri. Wundertäter und Patron des Freiamts* (Murensia 7), Zürich, Chronos Verlag, 2019, 71 S., Ill.

Der Oltner Historiker Urs Amacher ist der zurzeit beste Kenner der sogenannten Katakombenheiligen in der Schweiz. Diese aus heutiger Sicht befremdend anmutende Erscheinung ist ein Ausdruck barocker Frömmigkeit, die sämtliche gesellschaftliche Schichten miteinander verband. Im Gegensatz zu den allermeisten im Mittelalter verehrten Heiligen, von denen nur Einzelknochen bzw. einzelne Knochenfragmente greifbar waren, wurden die barocken Heiligen in Form ganzer Skelette präsentiert. Diese Skelette wurden aus den Katakomben Roms gehoben – daher der Terminus Katakombenheilige – und mit Erlaubnis der römischen Autoritäten in ihre Zielländer überführt, so auch in die katholische Eidgenossenschaft, wohin um die 260 dieser heiligen Körper gelangten. Die Gebeine der vermeintlichen Märtyrerinnen und Märtyrer wurden kunstfertig gefasst. Zuerst geschah dies in ornamental anmutenden Assemblagen; später, nach 1680, wurden sie dann zu ganzen Skeletten zusammengefügt und bekleidet. In Glassarkophagen wurden sie zur Verehrung dargeboten.

In der Schriftenreihe der Stiftung «Geschichte Kloster Muri» hat sich Urs Amacher in einem schmalen Bändchen des heiligen Leontius angenommen, der im Jahr 1647 auf Vermittlung des Luzerners Johann Rudolf Pfyffer, Leutnant der Schweizergarde in Rom, in die Benediktinerabtei Muri vermittelt wurde, wo er mit allen Würden empfangen wurde. Im Gegensatz zu anderen Katakombenheiligen, denen mehr oder weniger willkürlich Namen zugewiesen wurden, ist derjenige des Leontius wenigstens dem Vernehmen nach verbürgt – jedenfalls heisst es in dem 1648, also ein Jahr nach der Ankunft des Heiligen in Muri, in Konstanz gedruckten «Historischen und grundtlichen [Translations-]Bericht», der Name sei auf einer Grabplatte belegt gewesen. Wie dem auch sei, Leontius begann in Muri

umgehend Wunder zu bewirken. Rückwirkend erhielt er eine Vita sowie Attribute und wurde um Linderung von Schmerzen und Heilung von Krankheiten angerufen. Medial befeuert, machte seine Verehrung Muri in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts «zu einem der am meisten aufgesuchten Wallfahrtsorte der Schweiz» (47). Die erste Zentenarfeier seiner Überführung wurde 1747 mit grossem Pomp gefeiert; die nächste fiel aus, da nach der Aufhebung der Aargauer Klöster 1841 die Benediktiner Muri verlassen mussten (unter Zurücklassung von Leontius in seinem Schrein in der Klosterkirche). Erst 1947 wurde in Muri unter grosser Anteilnahme der Bevölkerung wieder eine Zentenarfeier begangen. In heutiger Zeit wird der aus Rom gekommene Heilige mit einer jährlichen Messfeier geehrt.

Die hier kurz zusammengefassten Ereignisse hat Urs Amacher mit Rückgriff auf Archivalien und historische Drucke umsichtig rekonstruiert und zu einer Geschichte verdichtet, in der eine auf den ersten Blick fremd gewordene Frömmigkeitsform ihre innere Schlüssigkeit erhält. Wie in anderen Publikationen desselben Autors zum Thema kommt der Bebilderung eine grosse Bedeutung zu. Der barocke Kult um die Katakombenheiligen hatte eine starke optische Komponente, der nur mit Sorgfalt ausgewählte Illustrationen halbwegs gerecht werden können.

Solothurn Georg Modestin

Heinrich Bullinger, *Briefe von Januar bis März 1547*, bearb. von Reinhard Bodenmann/Alexandra Kess/Judith Steiniger (Heinrich Bullinger Abt. 2: Briefwechsel, Band 19), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2019, 496 S.

Korrespondenznetze hatten in der frühen Neuzeit verschiedene Funktionen. In einer Zeit, als es noch keine periodischen Zeitungen gab, waren sie eine wichtige Nachrichtenquelle, während Absender und Empfänger gleichzeitig persönliche Mitteilungen austauschten. Der Briefwechsel des Zürcher Reformators Heinrich Bullinger umfasst rund 12'000 überlieferte Briefe und behandelt ein breites Spektrum an Themen. Viel Platz nehmen politische Ereignisse und theologische Fragen ein. Doch auch über die wirtschaftliche Lage oder das Wetter schrieben die Briefpartner. Der Briefwechsel war nicht nur für Bullinger und seine Korrespondenten ein wichtiges Nachrichtenmedium, sondern auch für andere, da Personen aus ihrem Umfeld die Briefe zu lesen bekamen. Die Nachrichteninhalte wurden häufig geteilt, wie es heute in den Social Media geschieht. Bullingers Hauptanliegen waren nicht wie im modernen Journalismus die Berichterstattung und die Herstellung einer Öffentlichkeit. Sein oberstes Ziel bestand vielmehr darin, über seine ausgedehnte Korrespondenz andere für die Ausbreitung des reformierten Protestantismus zu motivieren und zu mobilisieren.

Ein weiterer wichtiger Inhalt von Bullingers Korrespondenz bilden gelehrte Nachrichten. Viele Briefe berichten von Neuerscheinungen und Publikationsvorhaben oder enthalten Mitteilungen aus dem akademischen Leben und erfüllten damit eine Funktion, die ab dem 17. Jahrhundert immer mehr die gelehrten Zeitschriften übernahmen.

Der 19. Band von Bullingers Korrespondenz enthält die Briefe von Januar bis März 1547. Nur 24 der 137 edierten Briefe stammen aus Bullingers Feder. Die anderen haben 46 Personen und sieben Institutionen aus insgesamt 18 Orten verfasst. Die meisten dieser Briefe stammen aus Konstanz, Augsburg und Basel. Die Herausgeber vermuten, dass Bullinger

pro Woche neun bis zehn Briefe geschrieben hat, sie später teilweise zurückverlangt und wegen des brisanten Inhalts vernichtet hat, was die tiefe Zahl der überlieferten Briefe aus dieser Zeit erklären würde. Über die genauen Gründe für Bullingers Vorgehen kann nur spekuliert werden, sie müssen aber mit dem Schmalkaldischen Krieg zu tun haben.

Die Lage der Protestanten sah schlecht aus, nachdem Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen ihre Truppen schon Mitte 1546 abgezogen und sich darauf immer mehr evangelische Städte dem Kaiser ergeben hatten. Ende 1546 verständigte sich die mächtige Reichsstadt Ulm mit dem Kaiser, obschon die Bevölkerung mehrheitlich gegen die Unterwerfung war. Am 29. Januar des folgenden Jahres leisteten die Abgeordneten des Handelszentrums Augsburg den Fussfall, wofür die Friedensgegner die reichen Kaufleute verantwortlich machten. Konstanz und Strassburg leisteten dem Kaiser noch Widerstand. Die evangelischen Eidgenossen rechneten damit, dass der Kaiser nicht nur diese Städte unterwerfen, sondern auch einen Zug gegen sie und Frankreich vorbereiten würde.

Für Bullinger und die meisten seiner Korrespondenten war die Niederlage der Evangelischen im Schmalkaldischen Krieg ein grosser Schock. Manche deuteten sie als Strafe für ein falsches Verhalten und fehlendes Gottvertrauen. Der Schock sass umso tiefer, je kurzsichtiger der politische Blick war. Nicht wenige brachten ihre konfessionspolitische Haltung auf die verkürzte Formel: ein Frieden mit dem Kaiser, der im Dienst des Antichristen in Rom steht, ist ein Verrat am Evangelium. Man befürchtete zu Unrecht, dass der Kaiser in den unterworfenen Städten den evangelischen Gottesdienst verbieten und in allen Kirchen die Messe wiedereinführen würde. Widerstand gegen den Kaiser wurde nach dieser Logik praktisch mit Gottes- und Nächstenliebe gleichgesetzt. Lieber sterben, als sich dem Kaiser unterwerfen, lautete die Devise vieler Theologen. Aus dieser Perspektive war es besonders unerträglich, dass spanische und italienische Söldner in den deutschen Städten, die der Bevölkerung die Verteidigung untersagten, randalierten, raubten und vergewaltigten. Doch selbst in den aussichtslosesten Lagen glaubten manche noch an einen Sieg der Evangelischen und weckten durch Falschmeldungen und eine konfessionelle Rhetorik auch bei anderen falsche Hoffnungen. Die in diesem Band edierten Briefe zeigen, wie sowohl Johannes Haller und andere junge Pfarrer, als auch erfahrene Theologen wie Heinrich Bullinger und Ambrosius Blarer tief in den politischen Alltag hinabrutschten. Mitverantwortlich dafür war zweifellos der für den Verlauf der zwinglischen Reformation prägende enge Schulterschluss zwischen Kirche und Politik.

Eine verheissungsvollere Aussicht auf die Zukunft der Kirche bot sich, wenn die Theologen sich um ihre eigentliche Aufgabe kümmerten. Im vorliegenden Band ist einiges über die Predigttätigkeit, die bei Bullinger und anderen viel Zeit in Anspruch nahm, zu erfahren. Johannes Haller in Augsburg beispielsweise benutzte die Predigtnotizen von Rudolf Gwalther zum Hebräerbrief und bat Heinrich Bullinger, ihm dessen Notizen zur Apostelgeschichte zuzusenden, weil er eine entsprechende Predigtreihe plante. Bullinger schickte seinen Korrespondenten nicht nur Handschriften zu, sondern auch gedruckte Werke. Ein in Venedig tätiger englischer Buchhändler meldete, dass Bullingers Bibelkommentare in Italien zunehmend geschätzt würden. Die Briefe reflektieren das Bild einer vitalen, in vielen Ländern Europas agierenden «reformierten» Kirche.

Ein häufig behandeltes Thema ist das Abendmahlsverständnis. Bullinger schrieb im Namen der Zürcher Pfarrer an Martin Bucer und die Schulherren in Strassburg, dass sie die Zürcher Studenten dort nicht tadeln könnten, wenn sie der lutherischen Abendmahlfeier

fernbleiben würden. Nach ihrer Auffassung vermittelten die Abendmahlselemente keine Gnade, wie es neuerdings in Strassburg gelehrt würde. Er bat Bucer deshalb, die Zürcher nicht zu etwas zu zwingen, das sie mit ihrem Gewissen und Glauben nicht verantworten können. Bullinger gab damals seine noch unveröffentlichte Abendmahlsschrift «De sacramentis» dem spanischen Humanisten Francisco de Enzinas und dem Genfer Reformator Johannes Calvin zur kritischen Lektüre. Calvin verfasste mit scharfem Verstand eine äusserst gelehrte Kritik, die im hier vorgestellten Band nur ausführlich zusammengefasst ist, weil die Vorlage bereits ediert worden ist. Der Genfer beurteilte Bullingers Werk als einseitig und hielt die Argumentation an verschiedenen Stellen für nicht zwingend. Er betonte stärker als der Zürcher die Anwesenheit Christi im Abendmahl und meinte, dass die Zeichen nicht leer seien, weil der Herr durch seinen Geist in den Gläubigen das bewirke, was in den Zeichen geschildert werde. Calvin und Bullinger sollten sich noch in vielen Briefen über das Abendmahlssakrament austauschen, bis sie sich 1549 mit dem «Consenus Tigurinus» einigten und damit den Grundstein für die Einheit der reformierten Kirchen in der Schweiz legten.

Der hier vorgestellte Band enthält eine informative Einleitung, ausführliche Zusammenfassungen der edierten und kommentierten Briefe und ein Register. Die Herausgeber haben mit diesem Band wiederum eine beachtenswerte Arbeit geleistet, zweifeln aber offenbar, dass die vom Schweizerischen Nationalfonds und von der Evangelischen-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich bisher unterstützte Edition fortgesetzt wird. Oder wie soll eine entsprechende kurze Bemerkung in der Einleitung anders verstanden werden? Wie steht es um die digitale Ausgabe? Soll diese fortgeführt oder vom Netz genommen werden? Der Leser würde gerne mehr darüber erfahren. Eine Einstellung dieses grossen Editionsprojekts wäre aus Sicht der Forschenden nicht nachvollziehbar, da es sich bei diesem Briefwechsel um eine unentbehrliche Quelle für die Geschichte der Frühen Neuzeit handelt und die Edition international eine grosse Anerkennung geniesst.

Zürich Christian Scheidegger

Albert Fischer, *Das Bistum Chur. Band 1: Seine Geschichte von den Anfängen bis 1816, Band 2: Seine Geschichte von 1816/19 bis zur Gegenwart*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft Konstanz, Band 1: 2017, 446 S., Band 2: 2019, 646 S.

Vor einem Vierteljahrhundert entstand der Editionsplan, die Churer und Basler Bistumsgeschichte für eine breite Leserschaft gerafft und reich illustriert in mehreren Heften darzustellen. Während «Das Bistum Basel in seiner Geschichte» in drei Heften ziemlich vollständig dargestellt werden konnte, ist die «Geschichte der Kirche im Bistum Chur» mit zwei Heften unvollständig geblieben. Eine erste Abhilfe schaffte Albert Fischer, Diözesanarchivar und Mitglied des Domkapitels, mit seinem vor einem Jahrzehnt als Internetversion vorgelegten «Abriss der Geschichte des Bistums Chur von den Anfängen bis heute». Die guten Rückmeldungen haben ihn ermuntert, diesen Abriss für eine Druckausgabe zu erweitern und reich zu bebildern; dafür hat er sogar selber zur Kamera gegriffen.

Wie jede Bistumsgeschichte geht auch die vorliegende von der Entwicklung der Umschreibung und organisatorischen Ausformung des Bistums aus und beschäftigt sich dabei eingehend mit den Bischöfen und dem Personenkreis, der die Bistumsleitung ausmachte

oder beeinflusste. Königliche Schenkungen und umfangreiche Privilegien an die Bischöfe namentlich im 10. Jahrhundert ermöglichten auf dem Territorium des Bistums Chur die Ausbildung einer feudalen geistlichen Herrschaft, des Hochstifts Chur. 1170 befreite Kaiser Friedrich I. den Churer Bischof vom Reichs- und Hofdienst, die Churer Bischöfe wurden geistliche Reichsfürsten. Im 14. Jahrhundert begannen sich die Churer Bischöfe stärker an Österreich anzulehnen, und in der Stadt Chur und in den ländlichen Gerichtsgemeinden entstanden Autonomiebestrebungen. Die Reformation führte dann in Bünden zu einer Entmachtung des Bischofs als Landesherren. Trotz österreichischem Schutz wurden die durch die Reformation verlorenen Güter und Rechte nicht vollständig restituiert. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts konnten die politischen und konfessionellen Konflikte in Bünden mehrheitlich friedlich beigelegt werden. Kurz vor der Neuumschreibung des Bistums infolge der Grossen Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden unter Kaiser Joseph II. Pläne einer staatlichen Diözesanregulierung für Tirol entwickelt, von deren Umsetzung Chur sehr betroffen gewesen wäre (342–350). Nachdem die österreichischen Bistumsteile mit dem Frieden von Pressburg 1805 bayerisch geworden waren, setzten langwierige diplomatische Verhandlungen ein, auf kirchlicher Ebene überdies ein Hin und Her: 1808 resignierte Bischof Karl Rudolf von Buol-Schauenstein auf die Dekanate Walgau und Vinschgau, 1814 wurden sie in den Churer Sprengel zurückgeführt, 1816 endgültig Brixen angegliedert.

Im zweiten Band werden zunächst die Säkularisation von 1802/1803 und ihre Folgen für die Bistümer Konstanz und Chur dargestellt (16–30). Eingehender behandelt wird sodann die Aufhebung des Bistums Konstanz und die kirchliche Umgestaltung der Schweizer Quart, namentlich die Neuumschreibung des Bistums Chur (31–54). 1819 wurde Chur fast die ganze Schweizer Quart des Bistums Konstanz als Administrationsgebiet zugeteilt; davon entschied sich nur Schwyz definitiv für Chur. Weil das Bistum Konstanz 1821 aufgehoben wurde, ist der Churer Bischof für die Bistumskantone Uri (ohne Urserntal), Ob- und Nidwalden, Glarus und Zürich noch heute Administrator von Teilen eines Bistums, welches es nicht mehr gibt – «eine kirchengeschichtliche Kuriosität, die ihresgleichen sucht» (54). Die wichtigsten Pläne zur Bereinigung dieser Kuriosität sind Gegenstand der beiden anschliessenden Kapitel: für die Urkantone unter dem Zitat «Das Provisorium als Anomalie und Quelle vieler Übelstände» (55–76), für den Kanton Zürich (mit Glarus) unter der Überschrift «Ein Administrationsgebiet mit weitgehender Selbständigkeit» (77–147); dieses Kapitel ist weithin eine Geschichte der Diaspora. Schliesslich wird, nach einem knappen historischen Rückblick, die Abtrennung des Fürstentums Liechtenstein vom Bistum Chur und dessen Erhebung zu einem Erzbistum beschrieben (149–160).

Wie eine Einführung in die Welt, in der sich die Bistumsleitung zu bewähren hat, stellen die beiden nächsten Kapitel einerseits «Raum, Bevölkerung, Wirtschaft und kirchliche Verhältnisse» (161–188) und anderseits die «kirchenpolitischen Rahmenbedingungen und Ausformungen» (189–202) in den heutigen Bistumskantonen bzw. -regionen vor.

Die anschliessenden beiden in einer Bistumsgeschichte zentralen Kapitel des zweiten Bandes sind den Bischöfen ab dem 19. Jahrhundert und der Bistumsleitung, namentlich auch dem Domkapitel, gewidmet. Leben und Wirken eines jeden Bischofs wird so eingehend, wie es der Stand der Forschung erlaubt, dargestellt; bei lebenden Personen muss allerdings ein kurzes biografisches Profil genügen (203–266). Der Wandel von Struktur und Organisation des Bistums wird mit Tabellen veranschaulicht (267–274), und eine Reihe von Persönlichkeiten im Umfeld der Bistumsleitung wird vorgestellt (275–303). Die

Ausführungen über das bischöfliche Gericht und die Rechtsprechung (304–306) sowie die diözesanen Räte und Kommissionen (306–315) erreichen die Gegenwart.

Für das Domkapitel, dem ein eigenes Kapitel gewidmet ist (317–369), begann das 19. Jahrhundert mit grossen Herausforderungen. Zum einen waren die finanziellen Lasten der Truppeneinquartierungen durch die Franzosen auf dem Hof und zum andern die Folgen der Brandkatastrophe vom 13. Mai 1811 zu tragen. Im Verlauf des Jahrhunderts erfolgte die Eingemeindung des Hofs in die Stadt und 1880 die Übernahme der Seelsorge von den Kapuzinern durch das Domkapitel. Nebst einem Rückblick auf die anschliessenden Regelungen der Pfarreiverhältnisse bis in die Gegenwart listet das Kapitel die Mitglieder des Residentialkapitels im 19. Jahrhunderts sowie die Pfarreiseelsorger am Dom ab 1880 tabellarisch auf.

Aus aktuellem Anlass dürften die Ausführungen zum «Bischofswahlrecht seit 1806» besonders interessieren. 1806 erlosch mit dem Untergang des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation das seit 1448 bestehende freie Bischofswahlrecht der Reichsfürstbistümer; im Fall von Chur blieb das Wahlverfahren bis 1948 ungelöst. In der anlässlich der Eingliederung von Schwyz in das Bistum erlassenen Bulle wird das bisherige Verfahren als gewohnheitsmässig gebilligt, weshalb das Domkapitel bis 1941 den Bischof frei wählte. Das Kapitel erklärte sich 1942/43 bereit, auf diesen Modus zu verzichten. 1948 wurde dann das Dekret «Etsi salva» ausgestellt, wonach das Kapitel bei einer Vakanz, und nur bei einer Vakanz, aus einer von Rom vorgelegten Dreierliste den Bischof wählen kann. Zur Anwendung kam dieses Verfahren erst zweimal, und in beiden Fällen «wurde der Dreiervorschlag so zusammengestellt, dass für die Kanoniker letztlich nur ein Kandidat wählbar schien» (349) – sapienti sat! Abgerundet werden diese Ausführungen mit einer kommentierten Übersichtstabelle der Bischofswahlen nach 1806. Der Schluss des Kapitels bietet einen Blick auf und in die spätgotische Trinkstube des Domkapitels, die Hofkellerei.

Im Rahmen der Bistums- und Hochstiftgeschichte werden weitere Bereiche der Kirchengeschichte einbezogen und in vor allem ordens- und kulturgeschichtlichen Abschnitten dargestellt. In klostergeschichtlichen Kapiteln wird so thematisiert: weltliche Kanonissenstifte und Klöster im frühen Bistum Chur (33–40), Klosterstiftungen im Bistum Chur während des 13. Jahrhunderts (84–96), Klostergründungen des Franziskanerordens auf dem Territorium des Bistums Chur im 14. Jahrhundert (126–138), Niedergang und Aufhebung von Klöstern in der Stadt Chur in der Reformation (172–176), Reformbestrebungen in Pastoral und theologischer Bildung durch neue kirchliche Gemeinschaften: Die Kapuziner und Jesuiten (186–189), Kapuzinerklöster und die Rätische Kapuzinermission (263–276), die Auswirkungen der josephinischen Klosteraufhebungspolitik im Vinschgau und Walgau (307–326).

Nach den grossen Einbrüchen begann sich das Ordensleben im 19. Jahrhundert allmählich zu erholen; es entstanden Kongregationen und Missionsgesellschaften, denen im zweiten Band ein Kapitel gewidmet ist (445–480). Es beginnt mit einem Rückblick auf die Klosteraufhebungen vor und nach der Neuumschreibung des Bistums Chur und geht besonders auf die Aufhebung der ehemaligen Reichsfürstabtei St. Maria in Pfäfers ein. Daran schliesst sich ein Überblick über bedeutende Ordensniederlassungen und ihre jeweilige Geschichte auf dem heutigen Bistumsgebiet an. Im 19. Jahrhundert entstanden als eine neue Form des Ordenslebens die Schwestern-Kongregationen; wichtige Gründungen im Bistum Chur werden vorgestellt. Abschliessend werden Missionsgesellschaften vorgestellt, darunter als einzige schweizerische die «Bethlehem Mission Immensee», die mit

Schulgründungen ihren Nachwuchs zu sichern suchten. Weniger bekannt ist, dass sich auch die «Missionarinnen der Nächstenliebe» im Bistum Chur niedergelassen haben.

In Kapiteln zur Geschichte der Pfarreien werden die ältesten Pfarrkirchen (41–45) und die Pfarreien vor der Reformation (101–112) vorgestellt, dann werden die im 17. Jahrhundert in der Surselva neu errichteten Pfarreien und die dortige barocke Baufreudigkeit (240–246) sowie das josephinische «Pfarreinrichtungsgeschäft im Vinschgau und Walgau», eine Art staatliche Pastoralplanung (326–335), dargestellt.

Bildungs- und schulgeschichtliche Kapitel gibt es ab dem Zeitalter der katholischen Erneuerung mit dem Thema «Ausbildung des Churer Diözesanklerus vor dem Hintergrund des Trienter Seminardekrets (1563) zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert» (225–239). Der Versuch einer staatlichen Regulierung des Priesternachwuchses wurde nach wenigen Jahren abgebrochen (336–342). 1783 verfügte Kaiser Joseph II. für den Priesternachwuchs zum einen in den Erblanden Österreichs staatliche Generalseminarien zu gründen und zum andern in jedem Bistum statt tridentinische Priesterseminare ein Priesterhaus zu führen, worin die Alumnen nach dem Studium am Generalseminar auf ihre seelsorgliche Tätigkeit hin geschult und geprüft werden sollten. Der Widerstand mehrerer Bischöfe und Unruhen im katholischen Volksteil trugen dann dazu bei, dass Kaiser Leopold II. die Generalseminarien 1790 wieder aufhob. 1801 gelang dem initiativen Gottfried Purtschert, mit dem Priesterhaus in Meran das Seminarprojekt zu realisieren. Der Institution fehlte indes die staatliche Anerkennung, und 1807 verbot Maximilian I., König von Bayern, das theologische Studium in Meran. Die noch im gleichen Jahr des Landes verwiesenen Lehrkräfte fanden im ehemaligen Prämonstratenserkloster St. Luzi in Chur, welches 1806 dem Bistum als künftiges diözesanes Priesterseminar überschrieben worden war, eine neue Wirkungsstätte.

Im zweiten Band werden die Ausbildung und Einsetzung des Churer Diözesanklerus und anderer Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Pastoral thematisiert (371–390). Nach einem kurzen Rückblick vor 1807 wird die Geschichte des Priesterseminars St. Luzi skizziert, dessen schulischer Teil 1968 zur Theologischen Hochschule wurde, deren Abschlüsse seit 1976 staatlich anerkannt sind. Beschlossen wird dieses Kapitel mit knappen Ausführungen zu jüngeren Veränderungen: zum Einsatz von Diakonen und theologisch oder religionspädagogisch ausgebildeten Laien in der Seelsorge und zu Erschütterungen der Leitbilder für die Seelsorgeberufe.

Der katholischen Schulbildung und -erziehung, die im Bistum Chur bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts weitestgehend in den Händen der Klöster und Kongregationen lag, ist im zweiten Band ein eigenes kurzes Kapitel gewidmet (497–515). Im Kanton Graubünden begann die Schulgeschichte im 19. Jahrhundert mit einem konfessionell bedingten Streit, in den das Kloster Disentis, St. Luzi und die Stadt Chur involviert waren. Beendet wurde der Streit 1859 mit der definitiven Auslagerung der katholischen Kantonsschule bei St. Luzi ins Kollegium Maria Hilf nach Schwyz. Überblicksartig werden die Bildungs- und Erziehungsstätten der Orden und der Kongregationen sowie die freien katholischen Schulen im Bistum vorgestellt, während die Schulen der Missionsgesellschaften bereits im Ordenskapitel vorgestellt wurden (475–479).

Über Formen und Angebote der Erwachsenenbildung, insbesondere die theologischen und katechetischen Kurse für Laien, informiert ein Abschnitt im Kapitel «Katholisches Leben seit dem 19. Jahrhundert» (415–417).

Dieses und zwei weitere Kapitel greifen Themen auf, welche das katholische Leben unter den Bedingungen des 19. und 20. Jahrhunderts besonders geprägt haben: ein selbstbewusstes katholisches Leben als Widerstand gegen den katholischen Volksteil diskriminierendes Verhalten (407–444), die organisierte Caritas als Antwort auf soziale Folgen der Industrialisierung (481–496) und die Synode 72 (und die Tagsatzung der Bündner Katholikinnen und Katholiken) als Übersetzung der Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Ortskirche (402–406). Gestärkt wurde das katholische Selbstbewusstsein mit dem Aufbau des Vereins- und Verbandskatholizismus. Wohl wurde der Schweizerische Katholische Frauenbund (SKF) auf Anregung des Schweizerischen Katholischen Volksvereins (SKVV) gegründet, der Frauenbund trat dem «männlichen» Dachverband aber nicht bei, sondern betonte stets und bis heute seine Selbständigkeit (409).

Zu den Vereinen, die im 20. Jahrhundert an Bedeutung verloren haben, gesellten sich die «movimenti» (geistliche Bewegungen); die im Bistum tätigen sind mit zusätzlichen Informationen aufgelistet. Ebenfalls im 20. Jahrhundert entwickelte sich die katholische Erwachsenenbildung, und auch im Bistum Chur entstanden mehrere Bildungshäuser. Den Wandel der katholischen Frömmigkeit zeigt Albert Fischer an der Heiligenverehrung auf. Gute Hilfsmittel sind die Liste mit der Häufigkeit der Kirchenhauptpatrone, die Liste mit den Eigenfeiern seit dem 17. Jahrhundert, und die Liste der bedeutenden Wallfahrtsorte im Bistum. Konkretisiert werden diese Daten mit Erklärungen zur Entwicklung der Volksfrömmigkeit und des Wallfahrtswesens.

Den Grundstein zu einer Organisation der Caritas, die sich als Abspaltung von Menzingen als eigenständige Kongregation der Ingenbohler Schwestern etablierte, legte in Chur der Kapuziner P. Theodosius Florentini (481–495). Seine Idee war, die Industrie in den Dienst der Jugend zu stellen. Alle Versuche mussten indes nach einer gewissen Zeit wegen stetig wachsenden Schuldenbergen aufgegeben werden. Auf diesem theodosianischen Fundament entstand bald ein (über-)diözesanes Netzwerk von katholischen Vereinen und Anstalten, die sich allmählich zu Caritas-Verbänden zusammenschlossen. Ein Blick auf die Caritas-Arbeit und ihre Bündelung in den Bistumsregionen führt in die Gegenwart.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil setzte namentlich in Mitteleuropa eine neue Synodalbewegung ein, um dieses Konzil nach dem Modus «gemeinsam als Volk Gottes unterwegs» vor Ort aufzuarbeiten. Den Anstoss zu den in der Schweiz aufeinander abgestimmten Diözesansynoden unter dem Titel «Synode 72» gab eine Idee von Bischof Johannes Vonderach, die er anlässlich einer Konzilsfeier in Chur geäussert hatte. Zwei weitsichtigen Bischofsvikaren, Alois Sustar (Chur) und Ivo Fürer (St. Gallen), gelang es, die anderen Bischöfe für die Idee zu gewinnen. Die geschichtliche Übersicht bilanziert Albert Fischer mit «Ernüchterung über eine unvollendete nachkonziliare Aufarbeitung» (391–401). Auch die freie Tagsatzung der Bündner Katholikinnen und Katholiken, eine Reaktion auf die krisenhafte Situation rund um die Amtseinsetzung von Bischof Wolfgang Haas als Bischofskoadjutor, blieb «eine regional-synodale Nachwirkung mit wenig Echo» (402–406). Für die Stimmung bezeichnend ist, dass sämtliche Akten der «Tagsatzung» als Geschenk nicht an das Bischöfliche Archiv, sondern an das Staatsarchiv Graubünden abgetreten worden sind.

Kunstgeschichtliche Kapitel stellen mit der Kathedrale von Chur die Blütezeit kirchlicher Kunst in Rätien des 12./13. Jahrhunderts (64–68), die Burgen im Hochstift Chur (118–120) und den barocken Umbau der bischöflichen Residenz auf dem Hof dar. Das letzte Kapitel des zweiten Bandes führt unter dem Titel «Kunst und Kultur am Bischofssitz»

noch einmal auf den Hof (517–558). Die Führung beginnt bei der wiederentdeckten Grabkammer St. Stephan unter der Bündner Kantonsschule, einem der wichtigsten archäologischen Zeugnisse, dass Chur spätestens zu Beginn des 5. Jahrhunderts Bischofssitz der «Raetia prima» gewesen sein muss. Daran schliessen sich Ausführungen über die jüngere Baugeschichte der Kathedrale an: Reparaturen und Turmneubau nach dem Hofbrand von 1811, Neueinrichtung des Kirchenraumes 1845, kleinere Renovationen, Bau von Hauptorgeln und Orgelemporen im 19. Jahrhundert, Projekte zu weiteren Renovationen am Beginn des 20. Jahrhunderts und dann insbesondere die Gesamtrenovation in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts. Auf den Einbau der Gattringer-Orgel 1938 und die Umgestaltung des (Volks-)Altarraumes 1967 folgte die umfassende Aussen- und Innenrenovation 2001–2007.

Im Zuge der begonnenen umfassenden Instandstellung und Restaurierung des Bischöflichen Schlosses wird das Domschatzmuseum einen neuen Standort und der Zyklus der Todesbilder von 1543 einen angemessenen Ausstellungsraum erhalten.

Abgeschlossen wird der kunstgeschichtliche Rundgang über den Hof mit dem Besuch «des Quellorts für die Bistumsgeschichte», dem Bischöflichen Archiv, das heute in renovierten Räumen mit zweckmässigen Einrichtungen gut untergebracht ist.

Im ersten Band wird der Barock ausführlicher als «Kultur des frühneuzeitlichen Katholizismus» in einem kulturgeschichtlichen Exkurs dargestellt, von der nachtridentinischen Frömmigkeit (247–248) bis zum Leben in Alltag, Kirche, Architektur und Kunst (251–262). In diese Zeit gehört auch der Plan der Luzerner Nuntiatur, als Gegenleistung für die Zahlung von 2000 Gulden an das verschuldete Bistum 16 Pfarreien in der Surselva von jeder bischöflichen Jurisdiktion zu befreien und der Abtei Disentis zu unterstellen (248–251), aber auch das leidvolle Kapitel der Hexenverfolgungen (276–289) wie das Wirken des Priesters Johann Joseph Gassner als «Teufelsbanner und Wunderheiler», «ein Vertreter der Periode der religiösen Schwärmerei des 18. Jahrhunderts» (351–356).

Dass im Anhang die in einem solchen Werk zu erwartenden Register, Literaturverzeichnisse usw. zu finden sind, ist für Albert Fischer selbstverständlich. Über seine zweibändige Bistumsgeschichte insgesamt ist zu sagen, was bei längst nicht allen Büchern gesagt werden kann: sie schliesst eine Lücke und erfüllt damit ein wirkliches Desiderat. Eine kleine Überlegung sei noch nachgetragen: Wenn es S. 201 heisst, mit den Treffen der staatskirchlichen Organisationen mit der Bistumsleitung sollen die «Spannungen zwischen Kirche und Staat allmählich überwunden werden», könnte in dieser verkürzten Formulierung eines übersehen werden: Nicht Kirche und Staat stehen hier einander gegenüber, sondern Katholiken in kirchenrechtlich hierarchischen Positionen und Katholikinnen und Katholiken in staatskirchenrechtlich definierten Positionen. Mit anderen Worten, diese Spannungen sind ein Familienzwist.

Stans Rolf Weibel

Annina Sandmeier-Walt, *Die Aufhebung des Klosters Muri 1841. Der Aargauer Klosterstreit in Schweizer Erinnerungskulturen* (Murenser Monografien 4), Zürich, Chronos, 2019, 523 S.

Mit dem anzuzeigenden, umfangreichen Band von Annina Sandmeier-Walt liegt ohne Zweifel eine gelungene, ja mustergültige Dissertationsschrift vor. Ist der Aufbau und die

Struktur eher klassisch, so ist die dargebotene Erzählung lebendig – streckenweise sogar spannend und unterhaltsam! Die umstrittene Rezeptionsgeschichte des vermeintlichen Sturmgeläuts, welches als Aufhebungsgrund herhalten musste, ist *ein* Beispiel für die hier gebotene spannende Geschichtsschreibung (S. 425ff). Die Autorin beherrscht die Kunst des Schreibens und der Vermittlung von historischen Prozessen und Abläufen. Vielleicht hätte man das Werk etwas kürzer halten können, aber die akademische Welt und ihre Anforderungen sind oftmals noch aus einer «anderen Zeit». Sie sind nicht der Autorin anzulasten, sondern Teil einer Kultur-, Wissens- und Universitätsgeschichte. Apropos Universitäten: 1833 wurde die Universität Zürich gegründet, 1834 jene in Bern. Ohne dass dies in einem Zusammenhang stünde, aber einige Jahre danach wurde – dem liberalen-fortschrittsbewussten Zeitgeist entsprechend – die Abtei Muri aufgehoben, oder wie ein schwammiger Begriff es bezeichnet: «säkularisiert», als ob das Kloster vorher keine weltlichen Zwecke verfolgt hätte...

1841 war ein Schlüsseljahr für die Klöster in der Schweiz, denn im Aargau wurden alle «Klausuren» von einer liberal-radikalen Oligarchie aufgehoben – auch «innerkatholische» Fragen spielten eine Rolle. Diese Massnahme zeitigte Folgen im In- und Ausland. Neben den Frauenklöstern, die später wieder zeitweise und unter restriktiven Bedingungen zugelassen wurden, waren drei Männerklöster betroffen, die ihre Pforten anschliessend nicht mehr öffnen sollten: Das Kapuzinerkloster in Baden, das Zisterzienserkloster in Wettingen und eben das Benediktinerkloster Muri im aargauischen Freiamt. Es war eine einschneidende Massnahme in der Geschichte der Schweiz am Vorabend des Sonderbundskrieges. Annina Sandmeier-Walt beschäftigt sich in ihrer Dissertation intensiv mit der Rezeption und Wirkung dieser Ereignisse, sprich mit den «Erinnerungskulturen». Und wie gesagt, es ist ihr sehr gut gelungen, auch weil sie verschiedene Gedächtnis- und Erinnerungsbestände in konzentrischen Kreisen, vom der eidgenössischen Ebene bis hinein in den Konvent selbst erfasst und darlegt.

Ein Fragekomplex, der unweigerlich im Raum steht, ist die Rechtmässigkeit der Aufhebung. Man sieht am und im Band auch, wie schwer sich historisch-kritische Geschichtswissenschaft damit tut, normative Schlüsse zu ziehen. Das ist ein Privileg der Historiografie, aber vielleicht auch ihr Manko. Normative Urteile aber stecken das Feld nicht nur für die Juristen ab. Es wird im Buch zwar insinuiert, dass da bei weitem nicht in allem «alles mit rechten Dingen» zugegangen sei und ich meine auch, einige Sympathien für den Konvent erkennen zu können, aber vor dem letzten Schritt einer Wertung schreckt man ebenso zurück, sowie diese dann in eine deterministische Geschichtsschicht eingebunden bleibt, nach dem Strickmuster: Musste es nicht so kommen, war die Klosteraufhebung nicht doch irgendwie dem Lauf der Zeit geschuldet? Geschichtstheoretisch hier zu verweilen, wäre reizvoll, aber auch wenig ertragreich. Jedenfalls waren diese Klosteraufhebungen, wie immer sie beurteilt werden (vgl. dazu S. 280), eine markante Zäsur, für Land und Leute, für Kirche(n) und das religiös-monastische Leben. Das ist nicht nur für das Fallbeispiel Muri der Fall, sondern z. B. auch für französische Kongregationen, die sechs Jahrzehnte später in Frankreich enteignet und des Landes verwiesen wurden und die der Rezensent ein wenig untersucht hat – instruktiv dazu ist das Werk von Christian Sorrel «La république contre les congrégations» (Paris 2003).

Aber zurück zum Band selbst: Es ist ein gut aufgebautes und den Leser und die Leserin orientierendes Werk. Ein solch' voluminöses Buch muss man ja auch zwangsläufig beiseitelegen. Und trotzdem verliert man beim Wiedereinstieg in das Lesen den roten Faden

nicht. Ohne oberflächlich zu sein, verheddert sich die Darstellung auch nicht in Belanglosigkeiten – wie dies in anderen Dissertationen hin und wieder der Fall ist – und es wird dazu an vielen Stellen ein angenehmer Bezug zur Jetztzeit hergestellt. Gehen wir abschliessend etwas ins Detail: Positiv aufgefallen und erhellend scheinen mir die Analysekategorien von «aktiv» und «passiv», die Annina Sandmeier-Walt einführt, denn was die einen als (politische) «Aktivität» erachteten, das war der anderen Seite eher ein Ausfluss von «Passivität» (S. 39). Damit versucht die Autorin das weiter oben angezeigte Dilemma etwas zu entschärfen.

Für das Kapitel 7 seien exemplarisch kritische Rückfragen erlaubt: In der Zitation 11 des Kapitels auf der S. 379 wird nicht ganz klar, was es mit den «Tessinerklöstern» auf sich hat (S. 379) – das hätte man ggf. in der FN 11 erklären können. Dass das Kloster Muri-Gries in Bozen Ende der 1920er Jahre nicht mehr in seinem Bestand gefährdet war, ist wohl auch der sich abzeichnenden Lösung der «Römischen Frage» im italienischen Kontext, d.h. des Streites um den 1870 aufgehobenen Kirchenstaat, zuzuschreiben. Es stellt sich auch die Frage, warum Kassian Lauterer, der frühere Abt von Wettingen-Mehrerau, als «Altabt» betitelt wird (S. 446/447 auch im Literaturverzeichnis). Müsste diese Bezeichnung denn dann nicht auch auf andere Äbte bezogen werden? Was mit «Ausbildung bei Jesuiten» auf S. 462 gemeint ist, erschliesst sich m.E. nicht sofort. Die Aussage auf S. 466: «Im Kloster hatte man ein grosses Interesse an der eigenen Vergangenheit und deren Darstellung gemäss eigener Perspektive» (S. 466) kann als etwas redundant erscheinen. Das alles aber schmälert weder das Kapitel 7, das hier nun aus Platzgründen stärker unter die Lupe genommen wurde, noch das Gesamtwerk.

Dem Werk ist eine breite Leserschaft zu wünschen, verdichtete resümierende Artikel in Englisch oder anderen Sprachen würden die spannende Geschichte der Klosteraufhebung in der Schweizerischen Erinnerungskultur eventuell auch anderen Leser- und Studierendenkreisen erschliessen. Vielleicht wäre diese Zeitschrift einmal ein guter Ort für ein solches Unterfangen. Gratulation auf jeden Fall an Annina Sandmeier-Walt – ihr Werk bereichert die Religions- und Kirchengeschichte der Schweiz sehr.

Freiburg i. Ue. David Neuhold

Yoko Akiyama, *Das Schächtverbot von 1893 und die Tierschutzvereine. Kulturelle Nationsbildung der Schweiz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin, Metropol Verlag, 2019, 302 S.

Die 2013 an der University of Tokyo angenommene und nun im Metropol Verlag erschienene Dissertation Yoko Akiyamas setzt sich zum Ziel, die Schächtverbotsinitiative 1893 unter dem Blickwinkel der sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts in der Schweiz manifestierenden kulturellen Nationsbildung zu analysieren. Hierfür geht die Forscherin, ausgehend von Ausführungen zu schweizerischen Nationsvorstellungen im 19. Jahrhundert und der Situation der Juden in der Schweiz, einerseits auf die schweizerischen Tierschutzvereine, welche das Schächten zum Politikum machten und die Volksinitiative lancierten, und deren Argumentation ein. Andererseits untersucht sie auch die breitere politische und mediale Debatte zur Initiative und geht dabei unter anderem der Frage nach, in welchem Aus-

mass die Argumente der Initianten von Zeitungen übernommen wurden. Das Forschungsprojekt wurde durch das internationale Graduiertenkolleg Halle-Tokyo «Formwandel der Bürgergesellschaft. Japan und Deutschland im Vergleich» gefördert.

In den bestehenden Publikationen zum Schächtverbot stehen rechtliche respektive rechtsgeschichtliche Aspekte, der antisemitische Charakter des Initiativbegehrens und die sich im Abstimmungskampf manifestierenden judenfeindlichen Argumentationslinien im Fokus. Die Debatten um das Schächten als Seismograf und Katalysator für ein sich in jenen Jahren in der Eidgenossenschaft popularisierendes kulturelles, ja ethnisches Nationsverständnis und hierbei die Tierschutzbewegung beispielhaft als bürgerlichen Akteur zu lesen, ist innovativ. Die Autorin zeigt auf, dass das Schächten zu einem Signum für ein angeblich der «schweizerischen Sittlichkeit» widersprechendes Verhalten «der Juden» stilisiert wurde. Zugleich betont sie, dass mit dieser ausgrenzenden Kritik die Forderung nach einer absoluten «Assimilation» verknüpft war. Diese Forderung habe offenbart, dass mit Blick auf die Juden ein Emanzipationsverständnis verbreitet gewesen sei, welches Gleichberechtigung nicht als Menschenrecht verstanden, sondern Pluralismus abgelehnt und das Beharren darauf als vermeintliche «nationale Untreue» taxiert habe. Als zentrale Akteurin in der Schächtdebatte beschreibt Akiyama die Tierschutzbewegung in der Deutschschweiz als ein Element der bürgerlichen Gesellschaft, welche nicht zuletzt durch die vielschichtige Vergemeinschaftung in Vereinen geprägt war. Vertiefend charakterisiert sie die kantonalen Vereine in Bern, Zürich und im Aargau, die als wichtige Akteurinnen hinter der Schächtverbotsinitiative zu sehen sind. Die erarbeiteten Soziogramme der drei Vereinigungen stellen einen grossen Mehrwert der Dissertation dar, zeigen sie doch die unterschiedlichen Zusammensetzungen der Mitglieder der kantonalen Organisationen – auch wenn sie alle eindeutig im Bürgertum zu verorten sind –, die differierende politische Vernetzung sowie den Einfluss zentraler Repräsentanten auf das Agenda Setting auf. War die Bekämpfung der Vivisektion nebst der Kritik an Schlachtmethoden von grosser Bedeutung gewesen, wurde das Schächten nach der Gründung eines gesonderten Vereins zur Bekämpfung der Vivisektion 1883 zum zentralen Kampfgebiet für die Tierschutzvereine. Die Fokussierung auf das Schächten habe, so Akiyama, den Tierschutzvereinen geholfen, eine einfache Frontstellung zu generieren, um den Tierschutzgedanken zu politisieren und popularisieren. Zugleich zeigt sie auf, wie dieser Aktionsfokus die Nationalisierung und Zentralisierung des Vereins beförderte, indem der Zentralvorstand an Einfluss gewann – ohne dass alle Sektionen bezüglich des Schächtens dieselbe Linie vertraten –, und er eine Verschiebung der Aktivitäten von der kantonalen auf die nationale Ebene bewirkte. Diese Transformationen in der Tierschutzbewegung widerspiegeln Prozesse der inneren Nationsbildung im Kleinen.

In der gelungenen Einleitung verweist Akiyama (28–29) zurecht darauf, dass in der Forderung nach einem Schächtverbot drei Faktoren zusammengekommen seien, die sich wechselseitig überlagert und durchdrungen hätten: der Tierschutzgedanke, der Antisemitismus und die kulturelle Nationsbildung. Die Darstellung dieser nicht voneinander zu trennenden Faktoren in der Dissertation befriedigt jedoch in zweifacher Hinsicht nicht.

Zwar erweist sich, wie bereits hervorgehoben, der im Fokus der Arbeit stehende Ansatz, die Anti-Schächtkampagne unter dem Blickwinkel der Ethnisierung des schweizerischen Nationsverständnisses zu betrachten, als innovativ. Allerdings zeigt sich dieser Aspekt – und dies ist der erste Kritikpunkt – in der Dissertation zu wenig schlüssig ausgearbeitet.

Zu selten wird er in den Teilen, die sich der Analyse des Untersuchungsgegenstandes zuwenden, thematisiert. Somit wirkt er mehr postuliert als analysiert. Eine differenzierte Analyse der untersuchten Quellen hinsichtlich der Präsenz kulturnationaler Vorstellungen fehlt in diesen Teilen über weite Strecken. Dadurch entsteht im Buch ein argumentativer Bruch.

Zweitens ist die Dimension des Antisemitismus in der Anti-Schächtkampagne nur oberflächlich tangiert worden, obwohl von Akiyama richtigerweise zum Schluss der Arbeit darauf verwiesen wird, dass das Schächtverbot im Kern eine grundsätzlich antisemitische Forderung dargestellt habe (266). Theoretisch wird der Antisemitismus nur knapp erörtert und bleibt unterbestimmt. Die Ausführungen wirken zudem teilweise unterbelegt (89–92). Es ist einzuwenden, dass die Argumente der Schächtgegner üblicherweise immer auch antisemitisch konnotiert werden konnten, und selbst die Gegner des Verbots griffen auf judenfeindliche Diskurse zurück. (Siehe für Beispiele: Pascal Krauthammer, Das Schächtverbot in der Schweiz 1854–2000. Die Schächtfrage zwischen Tierschutz, Politik und Fremdenfeindlichkeit, Zürich 2000). Die antisemitische Dimension der Argumentation der Tierschützer wird leider insgesamt unzureichend analysiert, und die Untersuchung der Debatte in den Zeitungen bleibt diesbezüglich ebenfalls an der Oberfläche. Diese Schwachstelle der Dissertation erstaunt umso mehr, als dass die eingehendere Analyse des Antisemitismus gerade Akiyamas These der kulturnationalistischen Ausrichtung der Schächtverbotsforderung gestützt hätte, spielt doch gerade die nationalistische Komponente im sogenannt modernen Antisemitismus eine zentrale Rolle. Entsprechend hätte hier die Ausgrenzung der Juden als vermeintlich «Nationsfremde» und potenzielle «Feinde der Nation» im Inneren der Schweiz im Zuge der Debatten um das Schächtverbot ausgiebig analysiert werden können.

Die fehlende Fundiertheit in der Analyse des Antisemitismus äussert sich auch in wenig reflektierten Formulierungen. So findet beispielsweise der Quellenbegriff «Judenfrage» ohne Anführungszeichen Verwendung. Auch lassen einzelne Formulierungen die angebliche «Fremdheit» der Juden als objektiv gegeben erscheinen (z.B. 259). Wenig überzeugend ist zudem der Ansatz, dass die ortspezifische Präsenz von Juden in den primär untersuchten Kantonen Aargau, Bern und Zürich den Kampf gegen das Schächten beeinflusst habe. Die Annahme einer realen Konfliktsituation als Beförderer des Antisemitismus ist in der Forschung oft widerlegt worden. Vor allem blendet diese Argumentation die Funktionsweise von Stereotypen und Wahrnehmungen aus. Es war vielmehr der bereits antisemitisch gesteuerte Blick, welcher die Juden zur Zielscheibe und zur vermeintlichen «Frage» werden liess. (Zur Aussagekraft von Stereotypen hinsichtlich Wahrnehmungen etwa. Hans Henning Hahn, 12 Thesen zur Stereotypenforschung, in: ders./Elena Mannová [Hg.], Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung, Frankfurt a. M. et al. 2007, 15–24. Zur Realkonfliktskonstruktion z.B.: Klaus Holz, Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung, Hamburg 2001, 161). Das Schächten geriet deshalb als eine von vielen Schlachtmethoden in den Fokus, weil sie von Juden praktiziert wurde, und die stark antisemitisch geprägte mediale Debatte über die Volksinitiative knüpfte diskursiv an etablierte Feindbilder und Topoi an.

Im Wissen um die zwei skizzierten Schwachstellen leistet die Dissertation Akiyamas dennoch wertvolle Impulse für die Forschungen zum Schächtverbot sowie zur Konstruktion nationaler Identität in der Schweiz im Spannungsfeld zwischen voluntaristischen und kulturnationalen Konzepten.

St. Gallen Thomas Metzger

Thomas Zaugg, *Bundesrat Philipp Etter (1891–1977). Eine politische Biographie* (Beiträge zur Zuger Geschichte 19), Basel, NZZ Libro, 2020, 767 S.

Der katholisch-konservative Zuger Bundesrat von 1934 bis 1959, wegen seiner langen Amtszeit neckisch «Etternell» genannt, wird im aktuellen Mainstream als «umstritten» deklariert. Das war nicht immer so. Zwar kamen bereits bei seiner Wahl im März 1934 antikatholische Ressentiments gegen «Kreuzritter» Etter auf. Auch kurz nach dem Krieg wurde er als Vertreter des «politischen Katholizismus» persönlich angegriffen, und 1946 beschimpfte ihn der Berner Literaturwissenschaftler Jonas Fränkel als den «Schwärzesten unter den Vertretern der schwarzen Reaktion». In der Bevölkerung jedoch war der joviale und gesellige Stumpenraucher wegen seiner bescheidenen Herkunft und seinem Auftreten bis weit in die Arbeiterkreise beliebt. Die Historiker der ersten Nachkriegsjahrzehnte gingen pfleglich mit ihm um, auch wenn er in der pauschalen Kritik am «anpasserischen» Bundesrat mit eingeschlossen war. Edgar Bonjour beurteilte ihn positiv und sah in ihm als Vater der Geistigen Landesverteidigung einen widerstandsbereiten Bundesrat. Ab den 1980er Jahren änderte sich die Stimmung: Etter diente den Kritikern der Rolle der Schweiz im Zweiten Weltkrieg als Projektionsfläche. Den Höhepunkt dieser Etter feindlich gesinnten Geschichtsschreibung markierte wohl Thomas Buomberger in seinem umstrittenen Buch zum Kalten Krieg (2017): «Etter war Antidemokrat, Antimodernist und Antisemit». Differenzierte und verteidigende Positionen oder die beiden Artikel im Bundesratslexikon von Urs Altermatt (1991, 2019) gingen im allgemeinen Etter-Bashing unter.

Mit seiner Zürcher Dissertation zeichnet Thomas Zaugg ein anderes Bild des Zuger Bundesrats. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern stand ihm das seit 2014 der Öffentlichkeit zugängliche persönliche Archiv Etters im Staatsarchiv Zug zur Verfügung, das er während vier Jahren ordnete und erschloss. Zwar haben Etter selber und seine Familie den Nachlass «durchgesehen», wie Zaugg problematisiert. Aber das vorhandene Material war breit genug, um eine Neubeurteilung zu wagen. Zaugg will sich in seiner Arbeit absetzen von der bisherigen Historiographie, der er fehlende Bereitschaft vorwirft, sich in die Lebenswirklichkeit und Denkkategorien einer katholischen Welt zu versetzen. Er zeichnet Etter als einen lern- und anpassungsfähigen Milieupolitiker, der bis in die 1920er Jahre antimodernistisch und kämpferisch katholisch, vom Sozialkatholizismus und Neuthomismus geprägt war, dem liberalen Bundesstaat kritisch gegenüberstand und eine Erneuerung der Gesellschaft im (christlichen) «Geist» anstrebte. Zaugg scheut sich auch nicht, die Schwächen Etters zu benennen.

Mit seiner Wahl in den Zuger Regierungsrat (1922) und in den Ständerat (1930) entwickelte sich Etter zu einem Vertreter der moderat-föderalistischen Innerschweizer Konservativen. Schon 1929 war für Etter die Bundesverfassung von 1848 nicht mehr Teufelswerk, sondern «ein Werk weiser Mässigung». Als «formbarer», frankophiler und antisozialistischer Konservativer wurde der erst 42-Jährige dank eines freisinnig-konservativen

Pakts als Nachfolger des intransigenten Jean-Marie Musy in den Bundesrat gewählt, wo er das damals noch unbedeutende Innendepartement übernahm. Im Amt entwickelte sich Etter zum bürgerlich-konservativen Bundesrat, der oft eine Mittlerrolle und in der zweiten Hälfte seiner Amtszeit als Amtsältester eine starke Stellung in der Regierung einnahm.

Die Bundesratsjahre gliederten sich in drei markant unterschiedliche Perioden: Wirtschaftskrise (1934–1939), Krieg (1939–1945), wirtschaftlicher Aufschwung (1945–1959). Für die Bewältigung der drängenden wirtschaftlichen Probleme musste sich der junge Bundesrat zuerst die fehlenden Wirtschaftskenntnisse erwerben. Als Gegner des Faschismus, den er schon früh wegen seiner «Staatsvergottung» ablehnte, und des Nationalsozialismus, dem er Anfang April 1933 dessen «Judenverfolgung» als etwas «unsäglich Rohes, Unmenschliches» vorhielt, entwarf er in dieser ersten Phase als sein politisches Hauptwerk die Kulturbotschaft von 1938, die «Magna Charta» der Geistigen Landesverteidigung, die sich als nationales Integrationskonzept gegen den kommunistischen und nazi-faschistischen Totalitarismus richtete. Er stand dem staatlichen Wirken im Kulturbereich und überhaupt jeder staatlichen Kulturpropaganda zuerst ablehnend gegenüber, schwenkte dann aber angesichts der nationalsozialistischen Bedrohung als «geistiger Landesverteidiger wider Willen» (Zaugg) auf eine halbstaatliche Kulturpolitik ein.

Während des Kriegs verfolgte Etter im Einklang mit seinen Bundesratskollegen gegenüber den beiden totalitären Nachbarn eine vorsichtige und auf Zeitgewinn ausgerichtete Durchhaltepolitik, die jede Provokation vermied und später als anpasserisch verschrien wurde. Er stand im Schatten seiner Kollegen mit kriegswichtigeren Departementen. Immerhin konnte er als Stellvertreter von Pilet-Golaz einen historischen Akzent setzen, als er General Guisan wegen dessen Rütlirapport vom 25. Juli 1940 gegenüber den protestierenden Botschaftern der Achsenmächte verteidigte. Nach der Kapitulation Frankreichs war Etter wie der Gesamtbundesrat und der grösste Teil des Schweizer Volkes verunsichert, orientierungslos und auch überfordert. Die heute überschätzte Radiorede vom 25. Juni 1940, die er mit dem anderen Laienprediger im Bundesrat, dem Protestanten Pilet-Golaz hielt, geriet zum Fiasko. Unter dem Eindruck der Bedrohung überwand Etter aber in jenen Jahren den Konflikt zwischen Liberalismus, politischem Katholizismus und Sozialdemokratie und wurde zum überkonfessionellen, um Ausgleich bemühten Staatsmann.

Obwohl überzeugter Föderalist trat er nach dem Krieg für den Ausbau des Bundesstaates zum Sozialstaat ein. Er unterstützte u.a. wie schon 1931 die Einführung der AHV, später deren Ausbau sowie die Einführung der IV (1959), die Förderung von Wissenschaft und Forschung durch die Gründung des Nationalfonds (1952), die Hochschulförderung sowie den Bau der National- und Alpenstrassen. Der frühere Gegner der Linken setzte sich für die Einbindung der Sozialdemokraten in den Bundesrat ein, welche durch seinen mit drei Kollegen koordinierten Rücktritt in der «Zauberformel» von 1959 umgesetzt wurde. Im Ruhestand begrüsste Etter die Öffnung der katholischen Kirche durch Papst Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil.

Geschickt unterbricht Zaugg die chronologisch-lineare Lebensbeschreibung durch Schwerpunktkapitel, in denen er heute umstrittene Aspekte näher beleuchtet. So weist er nach, dass Etter nicht als Vertreter der frontennahen Parteijugend, sondern als Vertreter der gemässigt-föderalistischen Innerschweizer Konservativen in den Bundesrat gewählt wurde. Es war auch nicht der Rechtsintellektuelle Gonzague de Reynold, der 1938 Etters Feder bei der Kulturbotschaft führte. Dazu waren der Freiburger Aristokrat und Demokratieverächter und der aus gewerblich-bäuerlichen Verhältnissen stammende Demokrat Etter

trotz der Übereinstimmung in einigen Fragen zu verschieden. Auch in der Frage der Totalrevision der Bundesverfassung kommt Zaugg zu anderen Schlüssen als die heute herrschende Meinung. Etter trat zwar angesichts der Unfähigkeit des liberalen Bundesstaates und des Kapitalismus in der Bewältigung der Wirtschaftskrise wie viele andere seiner Zeitgenossen für eine Revision der Bundesverfassung ein. Er stand aber der Totalrevisionsinitiative der bürgerlichen Jungparteien und der Fronten skeptisch gegenüber. Auch im Krisenjahr 1940 wollte er nichts wissen von einer Totalrevision und auch nichts von einem «eidgenössischen Landammann Etter», wie er von welschen Erneuerern vorgeschlagen wurde. Er hielt die Vollmachten des Bundesrates für ausreichend. Etter war zwar für eine starke Regierung, aber auch für die direkte Demokratie.

Zaugg erörtert eingehend das Verhältnis von Etter zu den Juden, für die sich der Zuger vor dem Krieg kaum interessierte. In der Asylfrage operierte Etter während des Krieges wie seine Bundesratskollegen vorsichtig und defensiv. Er verhinderte 1942 im IKRK eine Stellungnahme gegen die Judendeportationen und die Luftangriffe auf Städte. Hier ist Zaugg zu korrigieren. Etter war nicht der Vertreter des Bundesrats im IKRK, sondern wurde als Privatperson gewählt. Zudem ist die Arbeit von Isabelle Vonèche Cardia (2012) zum Verhältnis zwischen IKRK und Bundesrat nachzutragen. Etter hegte religiöse Vorbehalte gegenüber dem Judentum (wie gegenüber allen nicht-katholischen Glaubensrichtungen) und er war auch nicht frei von zeittypischen antijüdischen Stereotypen, aber den rassischen Antisemitismus lehnte er entschieden ab. Er setzte sich mehrfach für verfolgte Juden ein und unterstützte 1943 einen Wehrbrief gegen antisemitische Umtriebe in der Armee. Gegenüber modernen kulturellen Strömungen war Etter aufgeschlossen. So verteidigte er das als bolschewistisch verunglimpfte modernistische Wandbild von Heinrich Danioth am Bundesbriefarchiv in Schwyz und bereits 1945 forderte er im Nationalrat «den Ausbruch aus der geistigen und kulturellen Réduit-Stellung».

Zaugg zerpflückt den Vorwurf, Etter hätte eugenische Ideen vertreten. Dieser beruht auf Falschzitaten: Etters Spendenaufruf von 1935 zugunsten der Pro Infirmis mutierte in der Geschichtsschreibung durch gegenseitiges Abschreiben zu einem eugenischen Manifest, das so nicht in die von Etter internalisierte katholische Sozialethik passte. Ins gleiche Kapitel gehört der Vorwurf, Etter hätte (faschistoide) ständestaatliche Ideen vertreten. In Wirklichkeit vertrat Etter einen «demokratische Korporatismus». Etter und seine Gesinnungsgenossen, die auch ausserhalb des Katholizismus zahlreich zu finden waren, wollten die intermediären Strukturen (Familie, Kirchen, Verbände) stärken und den Staat schwach halten – sie strebten also genau das Gegenteil eines Ständestaats an. Nach dem Krieg schwenkte Etter – quasi als Weiterentwicklung des Korporativismus – auf das Konzept der sozialen Marktwirtschaft ein.

Die Arbeit von Zaugg ist sehr quellennah und materialreich. Sie liest sich flüssig, auch wenn sie nicht frei ist von Wiederholungen. Die Idee, jedem Kapitel eine Zusammenfassung voranzustellen, führte zu Redundanzen. Durch die gründliche Ausleuchtung von strittigen Punkten blieben unvermeidlich einige Fragen offen, so wird etwa über das Verhältnis Etters zum liberalen Katholizismus (zu dem sich immerhin eine starke Minderheit der Katholiken bekannte) oder zum Protestantismus nichts ausgesagt. Die Etter-Forschung hat da noch einiges zu leisten. Im Gesamten ist die Arbeit ein grosser Wurf, der das schiefe Bild Etters deutlich korrigiert und eine neue Historikergeneration ohne «68er-Brille» – wie sie Rolf App im St.Galler Tagblatt nannte – ankündigt.

Rüfenacht Marco Jorio

Angela Müller, *Indien im Sucher. Fotografien und Bilder von Südasien in der deutschsprachigen Öffentlichkeit, 1920–1980*, Köln, Böhlau Verlag, 2019, 444 S.

Die 2019 veröffentlichte Dissertation *Indien im Sucher* der Historikerin Angela Müller zeigt anhand des Forschungsfeldes Visual History die europäische Veränderungen und Kontinuitäten bezüglich der Wahrnehmung des Subkontinents «Indiens» auf. (Indien steht in Anführungs- und Schlusszeichen, da Angela Müller in ihrer Dissertation nicht nur das Land Indien, welches seit 1947 existiert, untersucht, sondern auch die Länder Pakistan, Bangladesch, Nepal, Sri Lanka, Bhutan und die Malediven. Im weiteren Verlauf des Textes wird aber auf Anführungs- und Schlusszeichen verzichtet.)

Müller untersucht zwei Perspektiven: Erstens sollen die Vorstellungen der Fotografen, welche von literarischen Schilderungen, wissenschaftlichen Abhandlungen oder auch anderen Bildern geprägt wurden, entweder bestätigt oder korrigiert werden. Die Autorin stellt dabei drei Schweizer Fotografen, Walter Bosshard, Werner Bischof und Martin Hürlimann in den Mittelpunkt. Vor allem dem letztgenannten Fotografen und Verleger wird in der Arbeit besondere Beachtung geschenkt. Zweitens konzentriert sich Müller auf verschiedene Medien wie Bildbände, Kultur- und Reisezeitschriften, aber auch auf illustrierte Zeitschriften aus der Schweiz und Deutschland. Zudem analysiert sie die Bild-Text-Narrative und sucht nach dominanten Themen und Motiven wie Architektur, Landschaft, gesellschaftliche Struktur, Religionen oder auch Mobilität.

Im vorliegenden Werk zeigt die Autorin anhand der Kulturgeschichte die westlichen Vorstellungen des indischen Subkontinents in der Entwicklung, Kultur und Modernität im 20. Jahrhundert und dessen Wandel auf. Angela Müller deckt in der gewählten Untersuchungszeitspanne zwischen 1920 und 1980 mehrere Wahrnehmungen des indischen Subkontinents auf: Erschien Indien vor dem Zweiten Weltkrieg als «Wunderland» oder als Akteurin im antikolonialen Widerstand, wurde es nach 1945 vermehrt als «Hungerland» bezeichnet. Durch die Hippi-Generation wurde der «Wunderlandtopos» in den 1960er Jahren wiederbelebt, jedoch mit einem anderen, spirituelleren Fokus.

Die Langzeitstudie von Müller schliesst eine Lücke zwischen der kolonialen und postkolonialen Vorstellungen Indiens und stellt die Frage nach den fortgesetzten Darstellungspraxen.

Im ersten Abschnitt geht Müller auf die Fotografien von Martin Hürlimanns ein, welche in der Buchreihe: «Orbis Terrarum» publiziert wurden. Die Autorin stellt bei den Arbeiten von Hürlimanns eine «Entzeitlichung» fest, die gerade durch einen hohen Grad an Ästhetisierung und Stereotypen zustande gekommen sei. Durch die Retuschierung der Schweizer Armbanduhr bei einem buddhistischen Jungen zeigt Müller beispielsweise auf, dass das veröffentlichte Bild des Fremden von Europäern bewusst verändert wurde. Der Autor schuf durch die Veränderung ein neues Portrait, dass auf die «vorgefertigten Bilder» zurückgriff.

Kapitel zwei beschäftigt sich mit der Zeitschrift «Atlantis», welche zwischen 1929 und 1964 veröffentlicht wurde. Im Zentrum steht dabei nicht nur die Darstellung Indiens in Europa, sondern auch die Funktion ausser-europäischen Bilder in der westlichen, deutschsprachigen Kultur. Wie Angela Müller betont verschmelzen in der Zeitschrift Atlantis die Fremde mit der Heimat zu einem «Bild der Sehnsucht». (S. 87) Zugunsten einer Ästhetisierung der Kultur wurde in der Zeitschrift Atlantis bewusst ein konfliktfreies Bild der Welt, ohne Hunger, Elend oder Tod, propagiert. (S. 99) Hürlimanns richtete seinen Fokus hauptsächlich auf Architektur, Vertreter der Religionen und den Glaubensrichtungen.

Im dritten Kapitel untersucht die Autorin den Wunderlandtopos in illustrierten Zeitschriften. Müllers These ist, dass die Konstruktion und Dekonstruktion von Vorstellungen eines «indischen Wunderlandes» änderten. Die Illustrierten zeigten eher ein «entrücktes Märchenland». (S. 143) Die zwei männlichen Repräsentanten, der Maharajas und der Sadhu, veranschaulichten durch die Stereotype Charakterisierung die die indische Gesellschaft. Der Märchenfürst, der Maharajas, stand hier primär für Reichtum und Macht, wobei der Sadhu für religiöse, spirituelle Seite Indiens verkörperte. Diese zwei Figuren dienten zur Illustrierung der armen und reichen Gesellschaft Indiens. Zugunsten eines traditionellen-märchenhaften Bildes wurde die Kolonialherrschaft, Autonomie und die Moderne der Fotografen ausgeblendet. (S.175)

Der Fokus des vierten Kapitels richtet sich auf Repräsentationen des antikolonialen Widerstands in den 1920er und 1930er Jahren. Im Zentrum der Betrachtung stehen Fotoberichte aus illustrierten Zeitschriften. Vor allem die sozialistische Arbeiter-Zeitschrift war der hauptsächliche Topos die nicht-europäischen Dekolonisationsbewegungen. Der indische Nationalkongress mit den traditionellen Kleidern, repräsentierte die südasiatische Intelligenz, aber auch gleichzeitig den illegalen Reichtum einer gewissen Bevölkerungsschicht. Gandhi avancierte in den 1920er Jahren als indischer Vorkämpfer für die Freiheit, dies, so die These von Müller, durch die ambivalente und vielgestaltigste Nutzung der Figur, die zwischen Bewunderung und Exotisierung wechselte. Auch indische, gebildete Frauen aus der Elite repräsentierten für die illustrierten Zeitungen den antikolonialen Widerstand. Die Präsenz von Frauen auf Fotografien mit politischen Bildern soll, laut Müller, die gesellschaftliche Tragweite des antikolonialen Widerstandes zeigen. Diese neue Darstellung der Frau, als politisch aktive Persönlichkeit sei aber ein deutlicher Wandel des bisherigen Bildes südasiatischer Frauen, so Müller weiter.

Das fünfte Kapitel konzentriert sich auf die Fotografien des Hungers zwischen 1950er und 1960er Jahre. Müller stellt die These auf, dass Hilfsleistungen westlicher Länder für Indien, wenige Jahre nach der Dekolonisation nicht nur auf politischer, sondern auch auf visueller Ebene besonders umkämpft und umstritten waren. Die Imagination von Hilfsbedürftigkeit, so die Historikerin in ihrer Argumentation weiter, diente der Konstruktion einer Ersten und Dritten Welt. Das Narrativ eines «hilfsbedürftigen» Indiens wurde anhand von Bildern gefestigt, wobei einige Fotografien immer wieder benützt wurden. In diesem Kapitel zeigt die Historikerin auf, dass die Vorstellungen der Rückständigkeit und Abhängigkeit «Indiens» auch während der Zeit der Dekolonialisierung gefestigt wurden und direkt in die Vorstellungen von der Dritten Welt übergingen.

Im letzten Kapitel wird die Vorstellung über Indien in Bezug auf die Jugendkultur untersucht. In den 1960er und 1970er Jahren gab es einen Wandel der Repräsentationen Indiens. In der Darstellung der sogenannten Hippie Trail rückten Jugendliche in den Fokus, welche sich von den westlichen Konventionen abwendeten und somit als gesellschaftliche Exoten galten. Indien galt in dieser Phase als spirituelles und musikalisches Wunderland, jenseits der westlichen Konsum- und Leistungsgesellschaft.

Insgesamt hat Angela Müller eine ausführliche Studie vorgelegt, die vor allem durch ihren umfangreichen Quellenkorpus glänzt und zudem eine Forschungslücke schliesst. Das Buch ist gut lesbar und stringent gegliedert.

Jedoch lässt diese Dissertation Fragen offen und weist einige wenige Schwachpunkte auf. Die umfangreiche Quellenanalyse wurde oft recht kurz gehalten. Grösstenteils wurden die religiösen Fotografien und deren Bedeutung nur oberflächlich analysiert. Die Schweizer

Fotografen nahmen Indien als hinduistischen Land wahr. Müller verifiziert diesen Blick nicht, sondern reproduziert diesen. Die Autorin weist nicht auf die religiöse und kulturelle Vielschichtigkeit des Subkontinents Indiens hin. Da Müller den südasiatischen Raum betrachtet, bekommen die buddhistischen, muslimischen, und andere religiösen Glaubensrichtungen noch mehr an Bedeutung. Zu wenig kritisch begutachtet Müller zudem die Bravo-Berichterstattung. Die Jugendzeitschrift hätte eine Buddha Statue vor das Haus eines Beatles Mitglied bringen lassen. Die Autorin verifiziert nicht, dass die Zeitschrift nicht eine indische Gottheit im klassischen Sinne brauchte, sondern der neunte Avatar von Vishnu, welcher effektiv im hinduistischen Kontext eine geringe Rolle spielt (S. 355), um die Verbindung zwischen dem Musiker und dem Hinduismus zu illustrieren. Bei einem weiteren Beispiel kommentiert die Autorin nicht, dass die Zeitschrift Pop Hinduismus und Buddhismus gleichsetzt. (S. 359)

Insgesamt handelt es sich bei der Dissertation von Angela Müller mit dem Titel: Indien im Sucher, um einen guten Überblick über die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Indienbilder in unterschiedlichen Medien in Deutschland und in der Schweiz zwischen den 1920er und 1980er Jahre und bietet einen guten Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen.

Fribourg Melanie Stempfel

Zoé Kergomard, *Wahlen ohne Kampf? Schweizer Parteien auf Stimmenfang, 1947–1983*, Basel, Schwabe Verlag, 2020, 442 S.

«Entgegen der Konsensnarrative waren eidgenössische Wahlkämpfe der Nachkriegszeit komplexe Wettbewerbsfelder, geprägt von eidgenössischen, kantonalen und lokalen Machtverhältnissen und in denen nicht nur Parteien, sondern auch Kandidierende, Bewegungen und Verbände auftraten» (369). Überzeugend erarbeitet und präzise recherchiert, räumt die Historikerin Zoé Kergomard zum einen mit auch vom politischen Feld selbst gepflegten Narrativen der Konkordanz und des Sonderfalldenkens auf, welche die Wahlen aufgrund des stabilen Parteiengefüges in der Nachkriegszeit bis zum Ende des Kalten Krieges als Wahlen ohne Kampf charakterisierten. Zum anderen leistet sie einen eminent wichtigen Beitrag zur Geschichte des politischen Systems der Eidgenossenschaft und schliesst eine von Erich Gruner, dem Autor des Standardwerkes «Die Parteien der Schweiz» (1969), zu Beginn der 1980er Jahre vermerkte Forschungslücke (21) in der immer noch erstaunlich wenig beforschten Parteiengeschichte der Schweiz.

Die im Schwabe Verlag erschienene Dissertation entspringt dem SNF-Forschungsprojekt *Political Parties and Election Campaigns in Post-War Switzerland* des Departements für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg (Schweiz). Zoé Kergomard wendet sich in ihrer Forschungsarbeit fünf Handlungsphasen eines Wahlkampfes zu. In klarer Strukturierung werden im Buch so die Vorbereitung auf den Wahlkampf, die Art und Weise, wie die Parteien ihre Wählerschaft definierten, wie sie sich selbst darstellten, wie und durch wen sie sich verkörperten und wie sie mobilisierten analysiert. Die Autorin fokussiert dabei auf die Wahlkämpfe der vier Bundesratsparteien, nicht ohne kleinere und neu auftauchende Parteien aus der Untersuchung auszuschliessen, wo sie für den Analysefokus relevant sind. Exemplarisch werden die Wahlen von 1947 (erste Nachkriegswahlen), 1959 (zum Ende

eines stabilen, durch Antikommunismus geprägten Jahrzehnts unmittelbar im Vorfeld der Schaffung der «Zauberformel»), 1971 (erste Wahl nach Einführung des Frauenstimmrechts und im Zeichen eines gewissen helvetischen malaise) und 1983 (erste Zeichen einer Rekonfiguration der schweizerischen Politik mit verstärkter Polarisierung) untersucht. Die Quellengrundlage der Dissertation ist sehr breit und umfasst unter anderem verschiedene Parteiarchive auf nationaler wie auch kantonaler Ebene. Gerade die Verknüpfung der nationalen mit der kantonalen Handlungsebene in der auf die Wahlkampfakteure ausgerichteten Dissertation stellt angesichts der föderalistischen Struktur der Schweiz eine sehr gewinnbringende Herangehensweise dar. Methodisch verbindet Zoé Kergomard sich überlappende Ansätze der historischen Diskursanalyse, der Analyse von Narrativen und der visual history.

Umrahmt durch eine konzise und lesenswerte Parteiengeschichte und stringente Schlussreflexionen, erarbeitet Zoé Kergomard auf rund 300 Seiten die fünf ins Zentrum gerückten Handlungsphasen des Wahlkampfes. In die Ausführungen eingestreut sind dabei – wie auch in den anderen Kapiteln – hilfreiche Informationskasten, die sich eines Einzelaspekts wie etwa des Amerikanisierungs-Diskurses annehmen. Die wiederholt abgedruckten Plakate veranschaulichen auch die stilistischen Entwicklungen im Wahlkampf und sind zugleich Teil der Analyse, auch wenn Aspekte der visual history insgesamt nicht sehr stark präsent sind. Grafiken und Tabellen sind vorab in der digitalen Version – das Buch kann bei Schwabe als PDF-Dokument heruntergeladen werden – verfügbar. Die flüssig verfassten Kapitel zeichnen parteivergleichend gekonnt Konjunkturen im Wahlkampfverhalten nach und nehmen Transformationen in den Blick. Aus der Fülle an Erkenntnissen, mit welchen Zoé Kergomard die Forschungslücke zur schweizerischen Wahlkampfgeschichte zwischen 1945 und 1989 schliesst, sollen im Folgenden exemplarisch drei in den Ausführungen wiederholt thematisierte Aspekte herausgegriffen werden.

Mit einer leichten Verzögerung zu anderen westeuropäischen Demokratien erfuhren der Schweizer Wahlkampf und auch die Parteien zwischen 1947 und 1983 eine Professionalisierung. Diese dynamisierte sich ab den 1970er Jahren und zeigte sich nicht zuletzt beim Einsatz demoskopischer Methoden und bei der Reflektion von Marketingmethoden, die für die Kampagnenplanung und -durchführung hinzugezogen wurden. Die Parteien entwickelten sich zu Image-Unternehmen, für welche Wahlkämpfe zu zentralen Momenten wurden. Hierbei kann Zoé Kergomard interessanterweise konstatieren, dass der Professionalisierungsprozess zuerst auf der Ebene der Kantonalparteien vonstattengegangen sei und somit einer Zentralisierung der Schweizer Parteien entgegengewirkt habe, eine Entwicklung, die sich dann aber ab den 1990er Jahren verstärkt spürbar gemacht habe. Wie bereits eingangs erwähnt, widersprachen diese Entwicklungen dem kultivierten Selbstbild eines helvetischen Sonderfalls auch hinsichtlich des Parteiensystems und des Wahlkampfverhaltens. Tatsächlich schrieben sich die Parteien gerade dann ostentativ in diesen Diskurs ein, wenn sie den Professionalisierungsprozess unsichtbar machen oder ihn bremsen wollten. Der Einsatz moderner Wahlkampfmethoden war stigmatisiert.

Äusserst informativ gestalten sich auch die Ausführungen zur eng mit dem Professionalisierungsprozess verknüpften Transformation der politischen Kommunikation. Die Parteien verliessen dabei spätestens ab den 1960er Jahren das etablierte Prinzip der «aufklärerischen Propaganda», und zeitgleich sind auch eine gewisse Entideologisierung und Ausdehnung der angepeilten Wählerschaft festzustellen – Entwicklungen, die auch mit dem

einsetzenden Zerfall der ihnen nahestehenden gesellschaftlichen Handlungssysteme zusammenhingen. Unter Einfluss der kommerziellen Werbung bauten die Parteien in der Folge ihre Kommunikation um ein Image herum auf. Das kommunikative Verhalten stand dabei in Wechselwirkung mit grundlegenden medialen Umbrüchen. Mit dem Fernsehen setzte sich ab den 1960er Jahren ein neues Schlüsselmedium durch, und zugleich begann die parteipolitische Strukturierung der Zeitungslandschaft zu zerfallen. Letzteres kam für die Parteien einer grossen Herausforderung gleich, die medialen Veränderungen boten aber auch neue Kommunikationswege. Die Medien wiederum machten den Wahlkampf selbst zum Thema und veränderten dessen Wahrnehmung. Dies beeinflusste unter anderem die Themensetzung der Parteien, und sogar liebgewordene politische Rituale wie Parteitage adaptierten sich. Sie dienten nun nicht mehr nur der Selbstbestätigung, sondern wurden viel stärker auch als Schaufenster erachtet und daher auf Aussenwirkung ausgerichtet.

Sehr gewinnbringend liest sich zudem auch die Analyse der Wahrnehmung der 1971 hinzugekommenen Wählerinnen und des Umgangs mit Kandidatinnen innerhalb der Parteien. Die Frau als Wählerin stellte dabei für die Parteien eine grosse Unbekannte dar. Wie Zoé Kergomard ausführt, seien die Frauen keineswegs Gegenstand eines Wettbewerbs zwischen den Parteien geworden, wie dies gerade Gegner des Frauenstimmrechts ins Feld geführt hätten. Traditionelle Geschlechter-Deutungsregime blieben relevant, und Kandidatinnen hatten es schwer, in den Parteien in aussichtsreiche Positionen auf Wahllisten zu kommen. Doch gerade solche Positionen wären die Voraussetzung für Wahlerfolge von Frauen gewesen. Dass Politikerinnen gemeinsam handelten und sich überparteilich vernetzten, wurde zudem als Widerspruch zu etablierten politischen Sitten erachtet.

Der Kritikpunkte sind angesichts der grossen Stärken der Forschungsarbeit nicht viele, und sie fallen wenig ins Gewicht. So kann zum einen angeführt werden, dass die fünf analysierten Wahlkampfhandlungsphasen in sich jeweils strukturell recht repetitiv aufgebaut sind. Zeitlich nach Wahlgängen gestaffelt, werden die Entwicklungen in den einzelnen Parteien analysiert. Eine noch stärker zeit- und parteiübergreifende Darstellung hätte dem entgegenwirken können. Zugleich muss aber betont werden, dass innerhalb der gewählten Struktur jeweils signifikante inhaltliche Schwerpunkte herausgearbeitet werden. Zum anderen hätte die Analyse der kantonalen Dimension noch mehr Präsenz verdient, da sie Spannungsverhältnisse mit den schweizerischen Mutterparteien offenlegt.

Die akribisch erarbeitete, innovative Dissertation Zoé Kergomards ist hochwillkommene Grundlagenforschung im Bereich der Parteiengeschichte der Schweiz in der Nachkriegszeit. Sie rückt das komplexe Zusammenwirken der Akteure ins Zentrum und historisiert und dekonstruiert populäre helvetische Selbstbilder.

St. Gallen Thomas Metzger

Christina Caprez, *Die illegale Pfarrerin. Das Leben von Greti Caprez-Roffler 1906–1994*, hg. vom Institut für Kulturforschung Graubünden, Zürich, Limmat-Verlag, 2019, 388 S.

Gertrud Caprez-Roffler, genannt Greti, war die erste reformierte Pfarrerin in der Schweiz. Als ältestes Kind wurde sie in eine Bündner Pfarrersfamilie hineingeboren. Das Verhältnis zum Vater war problematisch, doch er erkannte früh Wissbegier und Durchsetzungswillen seiner Tochter und förderte sie. Sie schwebte ihm als seine Nachfolgerin vor, auch als seine

Frau nach vier Mädchen noch einen Sohn gebar und die patriarchale Logik eigentlich diesen als Nachfolger prädestiniert hätte. Nach Theologiestudium in Zürich und Aufenthalt in Brasilien suchte Greti Caprez eine Stelle im Kanton Graubünden. Doch das war nicht zu haben. Denn das Pfarramt war den Frauen von Gesetzes wegen verwehrt. Unter dem Eindruck der eigenen Zurücksetzung wandelte sich Greti Caprez zur Feministin. «‹Der Kampf der Theologin mit ihrem Weg liess die Frau in mir ihrer Gebundenheit, ihrem Sklaventum – trotz der Freiheit der Schweizer! – erkennen›» (S. 34), schrieb sie in einem Brief. Sie begann sich mit der festgeschriebenen Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft auseinanderzusetzen, rebellierte, entwickelte revolutionäre Ansichten, so zur Vereinbarkeit von Beruf und Familie. Sie monierte, dass der Mann als Vater und Gatte in der Familie nicht präsent sei – das gelte es zu ändern. (S. 150) Sie selbst erwählte mit Gian Caprez, einem Engadiner aus Pontresina, einen loyalen und solidarischen, aber auch harmoniebedürftigen «Ehekameraden». 1931 erfolgte dann der Clou: Nicht zuletzt auch dank verwandtschaftlichen Verbindung wurde Greti Caprez zur Pfarrerin des Prättigauer Bergdörfchens Furna gewählt. Die kirchlichen Behörden opponierten, vermochten aber letztlich in einem Kanton mit sehr ausgeprägter Gemeindeautonomie wenig auszurichten. Dennoch: Nach einer ersten Phase der Verbundenheit trübte sich das Verhältnis der Pfarrerin zu einem Teil der Gemeinde, nicht zuletzt auch wegen ihrer liberalen Theologie.

1934 kündigte Greti Caprez die Stelle und zog mit ihrem Mann nach Zürich. Dieser, ursprünglich Ingenieur, hatte sich überzeugen lassen, ebenfalls Theologie zu studieren. Der Plan war, dass man künftig gemeinsam als Pfarrersduo auftreten wollte; das Kalkül war, dass eine Pfarrerin in dieser Konstellation wohl akzeptabler wäre. Doch der Plan ging nur teilweise auf: Zwar betreuten Greti und Gian Caprez ab 1941 gemeinsam die Gefängnis- und Spitalseesorge im Bündnerland. 1944 gab sie den Beruf schliesslich auf und widmet sich fortan – ganz traditionell – den mittlerweile fünf (und bald sechs) Kindern sowie dem Haushalt. 1947 erfolgte der Umzug ins zürcherische Kilchberg, wo er – aber nicht sie – als Pfarrer wirkte. Ende der dreissiger Jahre waren die Caprez mit der Oxfordgruppe in Kontakt gekommen, einer elitären christlichen Erweckungsbewegung. Dieser Kontakt hinterliess offenbar einen grossen Eindruck bei Greti Caprez; sie wurde frommer, auch konservativer. An ihrem Feminismus hielt sie aber eisern fest. Als Emil Brunner, welcher der Familie freundschaftlich verbunden war, der biblischen Unterordnung der Frau unter den Mann das Wort redete, antwortete sie in einem Brief mit ironischer Schärfe: «‹Wenn wir zusehen, ging es doch bei der Schöpfung in einer Art Stufenordnung von unten nach oben: nach den Pflanzen die Tiere, nach den Tieren der Mann und nach dem Mann die Frau. Es ist gar nicht einzusehen, warum da nun hätte ein Bruch der Linie erfolgen sollen…Dass sie aus einer Rippe des Mannes geschaffen wurde, soll das etwa ein geringerer Stoff sein als der Dreck, aus dem er geschaffen?›» (S. 247) Erst sehr spät ging der Plan des Paares Caprez auf. 1965 öffnete eine Volksabstimmung in Graubünden den Theologinnen das Pfarramt. Zusammen mit ihrem Mann betreute Greti Caprez während vier Jahren bis zu ihrer Pensionierung die Gemeinden im Rheinwald. Sie und er verstarben 1994 innerhalb weniger Wochen.

Die Autorin der Biographie ist die Enkelin von Greti Caprez. Sie hatte Zugriff auf einen beträchtlichen, allerdings auch geordneten und bereinigten Nachlass aus Tagebüchern und zahlreichen anderen Materialien; es fehlen indes die meisten Predigten. Das Buch ist bewusst populärwissenschaftlich verfasst (Fussnoten mit Quellenverweise fehlen in der gedruckten Ausgabe). Da ein solches Werk sich auch an Laien richtet, wäre ein Übersichtskapitel zur konkreten Situation der Frauenordination in den reformierten Landeskirchen

der zwanziger und dreissiger Jahre nützlich gewesen. Die entsprechende Information findet sich zwar im Text, jedoch verstreut. Dennoch: Das Buch liest sich flüssig und unterhaltsam. Der Einstieg erfolgt mit Brasilien, abwechslungsweise folgen Episoden über das Studium in Zürich, das Liebesleben, Herkunft und Familie; ab Furna folgt das Buch einem chronologischen Erzählfluss. Die Autorin schildert ihre Grossmutter mit kritischer Distanz, bei aller offensichtlichen Bewunderung für ihren frühen Feminismus; die Distanz nimmt bei den Schilderungen ab den dreissiger Jahren zu. Caprez war eine dominante Persönlichkeit, auch stur und rechthaberisch, elitär und standesbewusst. Freimütig hielt sie bereits als Maturandin in einem Lebenslauf fest: «Es gefiel mir..., über die Dorfkinder zu herrschen, denn als Pfarrerskind hielten sie mich für etwas Besseres.» (S. 64). Doch da waren auch die Selbstzweifel. Die Tagebücher und umfangreiche Korrespondenz erlauben einen tiefen Einblick in die inneren Kämpfe, die Empörungen über erlittene Behandlungen, die Frustration, doch auch die tiefe Liebe, die sie für ihren Gian empfand. Nach Furna werden die Selbstzeugnisse seltener.

Als biographische Fallstudie zur Genderforschung stellt das Buch die feministische Pionierin in den Mittelpunkt – nicht die mehrfache Mutter, nicht die sparsame und effiziente Hausfrau, nicht die Theologin und Christin. Eine vertiefte Behandlung von letzterem wäre aus Sicht dieser Zeitschrift interessant gewesen, gerade auch in Hinblick auf die Fragestellung, wie sich persönlicher Glaube, christliche Theologie und Feminismus miteinander verbanden. Mann und Frau sind gleichermassen Geschöpfe Gottes und Geschöpfe vor Gott, die Liebe von Jesu Christi gilt gemäss Bibel Mann und Frau gleichermassen. Wie wirkte diese Vorstellung auf den Feminismus von Caprez ein? Zur Frauenrechtlerin (wie das damals hiess) wurde sie aus der praktischen Lebenserfahrung der Zurücksetzung und Geringschätzung als Frau. Doch inwiefern hat die theologisch-religiöse die feministische Seite bestärkt – oder allenfalls gemildert? Wie der Brief an Emil Brunner zeigt, konnte sie durchaus theologisch zur Gleichberechtigung und Gleichstellung der Frauen argumentieren. Andererseits war sie keine Intellektuelle, und ihre Vorstellungen von Weiblichkeit und Mütterlichkeit waren stark in einem kirchlich-traditionellen Kontext verankert. Die Ehe war für sie unantastbar, und so offen ihr Verhältnis zur Sexualität war, so sehr sollte diese nach ihren Vorstellungen nur innerhalb der Ehe gelebt werden. Ihre Vorträge waren geprägt von einer «...typischen Mischung aus frommem Konservativismus und radikalem Feminismus». (S. 251). Zumindest äusserlich scheint es so, als ob der feministische Furor nach Furna nachgelassen hat. War dies bloss auf eine Ermüdung und Frustration über den nachhaltigen Widerstand der patriarchalen Umwelt (und der zunehmenden Absorption durch einen immer grösseren Haushalt) zurückzuführen? Oder spielten die Erweckungserfahrungen, die sie im Rahmen der Oxfordgruppe erlebte, eine Rolle? Führten diese zu einem Glaubensverständnis, der sie die kämpferische Kraft, die vorher ins feministische Engagement flossen, nach innen und nach oben lenkten? Die Fragen bleiben offen, lassen sich aufgrund der Quellenlage vielleicht auch gar nicht beantworten. Sie würden aber die Einbettung von Feminismus in gesellschaftliche und ideell/ideologische Entwicklungsstränge und Synergien ergänzen.

Zollikerberg Rolf Tanner

V. Transversale Themen: Materielle Praktiken, intellektuelle Biografien, Medizin und Spiritualität

Andreas Henkelmann/Christoph Kösters/Rosel Oehmen-Vieregge/Mark Edward Ruff (Hg.), *Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*, Münster, Aschendorff Verlag, 2019, 478 S.

Die katholische Kirche und der politische Katholizismus wurden unter vergleichender transnationaler Perspektive beleuchtet, noch bevor es dafür das geflügelte Wort gab. Als Beispiele dafür nennen die Herausgebenden von *Katholizismus transnational* die Geschichte der römischen Päpste und ihrer Enzykliken wie auch das nicht unumstrittene Meisternarrativ der Ultramontanisierung, die im 19. Jahrhundert verschiedene katholische Regionen unter Roms Einfluss zog. Auch der Münsteraner Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg, dem dieser Band gewidmet ist, befasste sich in seiner Antrittsvorlesung 1997 bereits mit transnationalen Aspekten. Damberg hob damals hervor, dass sich die 1960er Jahre und das Zweite Vatikanische Konzil nur vor dem Hintergrund gesellschaftlicher und kultureller Veränderungen jenseits nationalstaatlicher Grenzen nachvollziehen lassen.

Mit Damberg geht es diesem Sammelband nun darum, «Westfalen und die Welt» zusammenzubringen. Der Katholizismus soll, mit anderen Worten, nicht als Zentrum einer einzigen Macht und Idee verstanden werden. Vielmehr wird der Polyzentrismus verschiedener Einflusssphären untersucht, die vom Nationalen und Regionalen nicht einseitig fortweisen, sondern dieses mit jenem verflechten. In insgesamt sechs Teilen und 24 Beiträgen behandeln die Autorinnen und Autoren Methodenfragen, die Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs, die Vorgeschichte des Zweiten Vatikanums, die Transformationen der 1950er und 1960er Jahre sowie Gegenwartsfragen etwa in ökumenischer Hinsicht.

Aufschlussreich ist insbesondere das umfangreiche Methodenkapitel, das den Band eröffnet. Paradoxerweise wurde die vergleichende Forschung durch begriffliche Umschreibungen des katholischen Milieus oft eher erschwert. Die «Säulen» in den Niederlanden und in Belgien, der «Turm» in Deutschland, die «Lager» in Österreich, das «Ghetto» in der Schweiz und anderswo erreichten nie den internationalen Stellenwert, den sie in der jeweiligen nationalen Forschung genossen. Staf Hellemans fragt in seinem Beitrag geschickt nach den Gründen für diese gescheiterte Internationalisierung. Die Metaphern würden sich zwar äusserlich ähneln und auf den engen Zusammenschluss in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hindeuten, seien aber doch mit der jeweiligen Landesgeschichte zu eng verknüpft. Zumeist handle es sich auch um abwertende Selbst- oder Fremdwahrnehmungen des katholischen Milieus. Die niederländische Versäulung etwa sei so negativ konnotiert, dass mit ihr Aspekte der Modernität innerhalb der katholischen Gesellschaftskulturen kaum ausgedrückt werden könnten. Insbesondere die Arbeitergeschichtsschreibung war nicht zu gewinnen für ein Konzept, in welchem das internationale katholische Proletariat als eine im Milieu verhaftete Schicht erscheint. Hellemans lässt zumindest eine Lösung durchblicken: Methodisch scharfsinniger als die Geschichtsschreibung habe sich die Politikwissenschaft verhalten, indem sie die bildhaften Begrifflichkeiten der Vergangenheit nicht übernommen und stattdessen die segmentierten Pluralgesellschaften, die kooperierenden Eliten und die Konkordanzdemokratie als Untersuchungskategorien entwickelt habe.

Mit welchen Konzepten lässt sich Katholizismusgeschichte nach dem von Wilhelm Damberg beschriebenen «Abschied vom Milieu» betreiben? Strukturalistische und poststrukturalistische Ansätze machen einen Grossteil der Antwort in diesem Sammelband aus. Die Kategorie des Gedächtnisses kam bislang stark zum Tragen in der Rekonstruktion religiöser und nationaler Identitäten des 19. und 20. Jahrhunderts. Franziska Metzger erinnert jedoch daran, dass diese Forschung sich vermehrt auch mit transnationalen Räumen, Gegenständen, Bildern und Körpern befassen könnte. Kunstwerke wie Thomas Seddons *Jerusalem and the Valley of Jehoshaphat from the Hill of Evil Counsel* (1854/55) werden so als Gedächtnisstifter verstanden, die nicht nur Erinnerungen portieren, sondern sakrale Räume erschaffen. Klaus Grosse Kracht will sich eines auf Pierre Bourdieu gestützten begrifflichen Instrumentariums bedienen. Damit begründet er eine Theorie des transnationalen katholischen Feldes, die religiöse Aushandlungsprozesse über die 1960er Jahre hinaus wahrnehmen kann. Thomas Grossbölting skizziert die religionsgeschichtliche Kategorie der Gläubigkeit, die an die Stelle des Blicks auf die Institution Kirche treten soll. So lassen sich Kooperationstendenzen von Katholiken im Nationalsozialismus wie auch die Individualisierung der Gläubigkeitspraxis nach dem Niedergang des katholischen Milieus beschreiben.

Neben diesen Vorschlägen versammelt der Band auch biografische Ansätze. Am Beispiel von Maria Theresia Ledóchowska (1863–1922) erzählt Katharina Stornig eine transnationale Geschlechtergeschichte. Die St.-Petrus-Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen unterhielt Niederlassungen unter anderem in Österreich, Deutschland, Italien, Polen, Frankreich und der Schweiz. Die Initiative der in der katholischen Antisklavereibewegung engagierten Missionarin konnte unter damaligen Gesichtspunkten nur als männliche Charakterfestigkeit beschrieben werden. Dabei fordert Stornig, dass diese Sicht auf engagierte Katholikinnen als Ausnahmefiguren aufgegeben wird zugunsten einer Perspektive, in der die in Archiven oft unterrepräsentierten Frauen als «wichtige Akteurinnen in zentralen Bewegungen von Kirche und Gesellschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert» erscheinen. In seinem Plädoyer für die biografische Methode in der Kirchengeschichte kommt Jan De Maeyer bezeichnenderweise ohne Transnationalismus aus. Die Biografie denke als eigentliche «demonstration of the historical method» viele Fragestellungen zugleich mit. Internationale Netzwerke, die Interaktion, Grenzüberschreitung oder Stagnation von Ideen würden sich im biografischen Rahmen im besten Fall ebenso nachzeichnen lassen wie scheinbar nebensächliche Hundespaziergänge der Protagonisten.

Gerade historiografisch ist die transnationale Sicht oft gewinnbringend. Florian Bock wagt einen Vergleich der deutschen und italienischen Kirchengeschichte nach 1945. In Italien wandte man sich früher der Sozial- und Kulturgeschichte der «kleinen Leute» im Katholizismus zu, da in Deutschland die Rolle der katholischen Kirche während der NS-Zeit das vorherrschende Forschungsinteresse darstellte. Erhellend ist auch der Beitrag von Olaf Blaschke, der einen selten expliziten, meist aber impliziten Konfessionalismus in der deutschen Historikerzunft zwischen 1945 und 1960 betont. In transnationalen Kontakten schien es auf der einen Seite mehr um die Wiederaufnahme in die internationale Forschungsgemeinschaft und um die deutsche Würde, auf der anderen Seite eher um eine christlich-abendländische, letztlich auch süddeutsch-katholisch geprägte Erneuerung zu gehen.

Die Verschränkung von regionalen und transnationalen Perspektiven ist der begrüssenswerte Anspruch dieses Sammelbands. Dass aufgrund der Ambition der Themensetzung

vieles aussen vor bleiben musste, ist klar. Mehr Beiträge, die den «Abschied vom Milieu» bereits in den frühen 1950er Jahren mit seinen Faktoren untersucht hätten, wären wünschbar gewesen. In diese Richtung zielt Urs Altermatt in seinem Artikel. Zwar behandelt er «1968» als Schlüsseljahr, weist aber mit dem Philosophen Robert Spaemann auf längerfristige Entwicklungen hin, die sich vor der Jugendrevolte Bahn brachen. Selbst die fortschrittlichen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils seien für den Niedergang der kirchlichen Praxis nicht verantwortlich gewesen, meinte Spaemann, hätten aber auch nichts dagegen ausrichten können.

Zürich Thomas Zaugg

Rebecca Loder-Neuhold, *Crocodiles, Masks and Madonnas. Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe* (Studia Missionalia Svecana 121), Uppsala, University of Uppsala, 2019, 425 S.

Christliche Missionen sind seit einigen Jahren verstärkt in den Fokus der geschichtswissenschaftlichen Forschung gerückt. Mit Blick auf ihre breite Öffentlichkeitsarbeiten in den europäischen Gesellschaften konnte unter anderem ihre zentrale Bedeutung in der kolonialen Wissensproduktion sowie in der Verbreitung und Perpetuierung von Fremd- und Selbstbildern aufgezeigt werden. Nebst einer umfassenden Publizistik waren Missionen zur Mobilisierung von Nachwuchs und Spendengeldern dabei auch mit diversen anderen Formaten präsent. Rebecca Loder-Neuhold untersucht in ihrer Dissertation ein Phänomen, welches bis anhin von der historischen Forschung wenig Beachtung fand: katholische Missionsmuseen in Deutschland, Österreich und in der Schweiz. Ihre an der Theologischen Fakultät der Universität Uppsala eingereichte Arbeit stellt einerseits eine Überblicksdarstellung aller katholischen Missionsmuseen im deutschsprachigen Raum Europas vom späten 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart bereit. Andererseits werden anhand von vier analytischen Kernfragen die Logiken des Ordnens, die Rolle von Missionaren und Schwestern in der Praxis des «Sammelns», die von ihnen etablierten Netzwerke sowie ihre Motive und Intentionen zum Ausstellen aussereuropäischer Objekte beleuchtet.

Um Kriterien für die Auswahl der Museen festzulegen, bestimmt die Autorin in der Einleitung eine Arbeitsdefinition von «Missionsmuseum», welche sie im Verlauf der Quellenauswertung stetig präzisiert. Sie begreift diese als von Missionskongregationen in Europa eröffnete Museen, welche – im Gegensatz zu Ausstellungen und Sammlungen – permanent der Öffentlichkeit zugänglich waren und in denen Objekte ausgestellt wurden, die von Priestern und Schwestern in Missionsgebieten gesammelt und nach Europa transferiert wurden.

Theoretisch bettet Loder-Neuhold die Arbeit in die Terminologie der Museumswissenschaft ein, wobei vorwiegend die Konzepte ‹wild museum› und ‹doing museum› die Dissertation strukturieren. In Bezug auf das «Sammeln» der Objekte sucht sie das Problem der epistemologischen Gewalt ihrer Quellenauswahl zu adressieren, um damit auch die Agency der lokalen Bevölkerung und ihre Rolle als ‹intermediaries› in diesem Prozess zu berücksichtigen. Als weitere methodisch-theoretische Perspektive wird die historische Netzwerkanalyse diskutiert, welche in der Arbeit aber ausschliesslich in einem metapho-

rischen Sinn angewandt wird. Auch postkoloniale Ansätze, die insbesondere im Zusammenhang mit der historischen Untersuchung von vermeintlichen ‹colonial outsiders› wie der Schweiz und Österreich in den letzten Jahren verstärkt an Bedeutung gewannen, lässt Loder-Neuhold bewusst aus. Daraus resultiert eine theoretisch-methodische Konzeptualisierung der Arbeit, die ebenso weitere aktuelle Forschungsansätze wie Material und Visual History, jene des ‹Otherings› oder der Transfergeschichte nicht berücksichtigt.

Nach der Einleitung und den beiden Kapiteln zu Theorie und Methode wird im vierten Teil, welcher zusammen mit dem umfassenden Appendix den deskriptiven Fokus der Arbeit darstellt, ein Überblick über die Charakteristiken aller 31 eruierten Missionsmuseen und ihrer Standorte geliefert. Während im protestantischen Kontext Missionsmuseen auch in grossen Städten eröffnet wurden, arbeitet Loder-Neuhold in diesem Kapitel die vornehmliche Lokalisierung in ländlichen Gebieten als Spezifikum von katholischen Missionsmuseen heraus. Dadurch ermöglichten sie globale Begegnungen für Besucherinnen und Besucher, welche bis Mitte des 20. Jahrhunderts kaum Alternativen für solche Erfahrungen hatten – Objekte wurden aus ruralen, aussereuropäischen Gebieten in rurale Gebiete innerhalb Europas transferiert. Zum einen lässt sich durch diese Beobachtung die binäre Gegenüberstellung von europäischer Metropole und aussereuropäischer Peripherie in Frage stellen. Zum anderen bestätigt die Autorin damit die Aussage von Rebekka Habermas, dass ländliche Gesellschaften Europas als Resonanzräume für die Verbreitung und Perpetuierung von Wissen und Vorstellungen über aussereuropäische Menschen von der historischen Forschung stärker berücksichtigt werden müssen.

Ab dem fünften Kapitel folgen drei Fallstudien, in welchen den analytischen Fragestellungen durch eine vertiefte Auseinandersetzung mit ausgewählten Missionsmuseen nachgegangen wird. In der ersten werden die sogenannten Afrikamuseen der Missionsschwestern vom Heiligen Petrus Claver in Zug, Maria Sorg und Salzburg beleuchtet. Durch den sozialen Status der Gründerin Gräfin Maria Theresia Ledóchowska konnte sich das Museum nicht nur ausserordentlicher Netzwerke bedienen, sondern wurde auch von aristokratischen und royalen Besucherinnen und Besuchern frequentiert. Der Gewinn des Kapitels liegt in der Aufarbeitung der vielseitigen Rollen von Frauen in der Geschichte des «Sammelns», Ordnens, Untersuchens, Transferierens und Präsentierens von aussereuropäischen Objekten, was bis anhin nicht nur von der Wissens-, sondern auch von der Missionsgeschichte nur spärlich berücksichtigt worden ist.

Die zweite Fallstudie widmet die Autorin dem «Missionsethnografischen Museum» der Steyeler Missionare in St. Gabriel, Österreich. Dies ermöglicht es ihr, die engen Verbindungen – sowohl in personeller wie auch objektbezogener Hinsicht – zwischen katholischer Mission und dem Aufbau des Wissenschaftsbereichs Anthropologie an den Universitäten in Wien und Fribourg aufzuzeigen und damit Verflechtungen zwischen religiösen und säkularen Akteuren in den Blick zu nehmen.

Als letztes Beispiel untersucht Loder-Neuhold das Hiltruper Missionsmuseum der Herz-Jesu-Missionare in der Nähe von München. Es veranschaulicht einerseits die ausgeprägten Netzwerke zwischen katholischen Missionsmuseen und naturwissenschaftlichen Akteuren und Institutionen und damit den Beitrag katholischer Missionsmuseen zur Entwicklung der Naturwissenschaften. Das Kapitel vermag es andererseits aufzuzeigen, wie missionarische Praxen des «Sammelns» auch von destruktiven Momenten geprägt waren: Zur Beschaffung der Objekte für die Missionsmuseen missbrauchten katholische Priester stellenweise

ihre Position im asymmetrischen Machtgefüge der aussereuropäischen Gebiete. So forcierten Missionare etwa durch die Kooperation mit kolonialen Autoritäten in einem Quellenbeispiel die Einheimischen dazu, ihre Objekte an die Missionen zu verkaufen. Solche Quellen ermöglichen es, die missionarischen Darstellungsweisen der «gesammelten» Objekte als Geschenke oder Souvenirs zu problematisieren und ihre musealen Legitimationsstrategien zur Diskussion zu stellen. Gerade diese Einblicke in die kolonialen Verflechtungen der Missionare und die problematischen Dimensionen des «Sammelns» verleihen der Dissertation analytische Schärfe und die Arbeit hätte von einer Vertiefung solcher Beispiele profitiert.

Insgesamt vermögen es die drei Fallstudien eindrücklich aufzuzeigen, in welch komplexe globale Netzwerke katholische Missionsmuseen eingebunden waren und wie diese über den religiösen Bereich hinaus gesellschaftliche Entwicklungen prägten. Die Arbeit gewinnt hierbei gerade durch die Diversität der drei Beispiele: Während das erste Frauen als Akteurinnen in missiologischen Museen betrachtet (Madonnas), beleuchten die anderen beiden Fallstudien Missionsmuseen mit naturwissenschaftlichem (Crocodiles) und anthropologischem (Masks) Fokus. Es wäre dabei interessant gewesen, die vorhandenen Quellen zu den Museumsräumen und den Materialien stärker in die Analyse miteinzubeziehen: Obschon aktuelle und historische Fotografien zur Gestaltung der Museen und zu den Ausstellungsobjekten abgedruckt sind, werden sie in der Arbeit nur illustrativ verwendet. Deren Miteinbezug in die Analyse hätte unter anderem vertiefte Rückschlüsse auf das Verhältnis zwischen ‹Eigenem› und ‹Fremdem› und Prozessen des ‹Otherings› erlaubt.

Im Fazit beantwortet die Autorin die aufgeworfene Frage nach den Intentionen der Missionen zur Führung von Museen anhand von zehn verschiedenen Motiven. Dazu zählen unter anderem die Darstellung der Missionstätigkeit, das Generieren von Spenden oder die Rekrutierung von neuen Mitgliedern, die Präsentation und Inszenierung der aussereuropäischen ‹Anderen› und die Missionierung der Heimat. Da die Kernergebnisse insbesondere aus den drei Fallbeispielen hier aber nicht zu einer umfassenderen Synthese zusammengeführt wurden, bleiben spannende Erkenntnisse der Arbeit zur Verflechtung der Akteure und Akteurinnen, zur Agency der lokalen Bevölkerung beim Akt des «Sammelns» oder zum Einfluss der Kategorien ‹Rasse›, Klasse und Geschlecht leider unberücksichtigt.

Insgesamt gelingt es Rebecca Loder-Neuhold einen Überblick über alle katholischen Missionsmuseen im deutschsprachigen Raum in einer Zeitspanne von mehr als hundert Jahren zu liefern, wobei anhand der Fallstudien sowohl Gemeinsamkeiten als auch Idiosynkrasien veranschaulicht werden konnten. Wie von der Autorin selbst angedeutet, führte dieses ambitionierte Ziel dazu, dass das Buch auf einer eher quantitativen und deskriptiven Ebene verbleiben musste. Als Überblicksdarstellung liefert die Dissertation aber zukünftiger Forschung diverse spannende und wertvolle Anhaltspunkte zur vertieften Analyse des Gegenstandes.

Fribourg Barbara Miller/Simone Rees

Dietmar Müßig, *Die Jungfrau im Silberberg. Ein kolonialzeitliches Marienbild aus Potosí als Zeugnis andiner Theologie* (Weltkirche und Mission 13), Regensburg, Friedrich Pustet, 2020, 452 S.

Das vorliegende Buch von Dietmar Müßig vermittelt aus einem etwas anderen Blickwinkel in anspruchsvoller Weise auf 448 Seiten dem Leser, welcher an kirchengeschichtlich- und missionstheologischen Fragen- und Themenstellungen interessiert ist, die Kultur- und Kirchengeschichte Lateinamerika. Dabei fokussiert er auf Bolivien, genauer auf die Region von Potosí.

Der Forschungsgegenstand ist ein Gemälde aus kolonialer Zeit, nämlich die Jungfrau im Silberberg. Er ist Ausgangspunkt für eine Diskussion, die im Buch ihren Niederschlag gefunden hat und schafft die Verbindungen zur andinen Kultur der dortigen Bewohner. Den Menschen gelang es geschickt und kreativ, ihren eigenen religiösen-theologischen Beitrag zu leisten, der sich in der heutigen Reflexion als eine aussagefähige Kraft herauskristallisiert, die aus der eigenen Lebens- und Glaubenswelt der Indianer gewonnen wurde. Das Buch setzt auf geniale Weise das Lebensumfeld der Indianer ins Bild. Koloniale Geschichte wird lebendig und erfahrbar und das bis in die heutige Zeit.

Der Schwerpunkt der Arbeit ist die Untersuchung der Bildzeichen. Dieser wird jedoch ergänzt durch Verweise auf aktuelle hybride Ritualpraktiken, in denen es ebenfalls Verbindungen gibt von europäisch-katholischen Frömmigkeitselementen mit Motiven aus der andinen Religion und ihrer Bergwelt. Diese Elemente spielen bis heute eine wesentliche Rolle in der Entwicklung einer authentischen und lebensfördernden andinen Theologie.

Das 1. Kapitel geht ausführlich auf das Thema Bilder im Kulturkontakt ein. Die weiteren Kapitel beschreiben genauer das Bild der Jungfrau im Silberberg, wobei verschiedene Aspekte der Bildgestaltung beschrieben werden. Besonders interessant sind die auf den Seiten 119 bis 153 bearbeiteten Fragenkomplexe, die sich einer politischen Theologie zuwenden; auch wird auf das indianische Autoritätsverständnis eingegangen und zum Thema gemacht.

Der Glaube an Maria, die Mutter Jesu, wurde durch die Spanier nach Bolivien und Südamerika gebracht. Es ging hier zunächst nicht in allererster Linie um eine Mission und Evangelisierung, sondern um die Erweiterung des spanischen Herrschaftsbereiches, letztlich um Rohstoffe, in diesem Fall um das Silber. Daraus folgt, dass es von Anfang an eine Entwicklung einer politischen Theologie gab. Die Kolonialmacht trieb die Ausbeutung der Indianer, besonders der Bodenschätze wie Gold und Silber voran. Daraus kann gefolgert werden, dass es den Kolonialherren nicht primär um die Evangelisierung der Menschen ging. In dieser Existenz bedrohlichen Lage suchten die Indianer nach Möglichkeiten, ihren eigenen Glauben Ausdruck zu verschaffen, einer, der den Indianern ein Minimum an eigener Identität verlieh. Das Bild der Jungfrau im Silberberg ist ein beredtes, zugleich geheimnisvolles Zeugnis von diesen Prozessen.

In einem nicht gesteuerten Prozess des Aufeinandertreffens von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen wurde eine Erneuerung der andinen Theologie ermöglicht, da beide Kontinente – Europa und Lateinamerika – sich als religiös verstanden und auch im Religiösen verwurzelt waren. Nicht nur «europäisch» und auch nicht nur «indianisch», sondern als dynamische Entwicklung von etwas Neuem – was dann in der bildenden Kunst seinen Ausdruck fand. Wie immer dies auch verstanden wurde: Aufgrund dieser Prämissen begann in Südamerika ein Prozess der Evangelisierung, der bis heute weitergeht und seine

eigene Dynamik entwickeln konnte. Dieser Prozess beinhaltete selbstverständlich ein hohes Maß an Vermischung von kulturellen und religiösen Elementen.

Die katholische Religion spanischer Prägung hielt also Einzug und vermengte sich mit der andinen Kultur und darin sogar mit der Realität des Silberbergs, was den unbekannten Künstler dazu bewog, dies in das für ihn richtige Bild zu rücken. Das gut recherchierte Buch zeigt viele neue Aspekte auf, die den Leser neugierig machen und ihn einladen, sich noch intensiver mit dem Werden einer andinen Theologie zu beschäftigen, welche sich in die Lebenswelt der heutigen Indianer eingefügt hat.

Auf den Seiten 303 bis 355 werden die Fragen nach der Hybridität im Gesamtkontext einer andinen Theologie und deren europäischen Beeinflussung gestellt. Es geht um ein Neuwerden einer andinen Theologie. Hier wird nochmals explizit Bezug genommen auf das Bild der Jungfrau im Silberberg. Eine solche Theologie beinhaltet zudem einen Schöpfungsgedanken, der dem andinen Bewohner innewohnt und wo ein Sprechen von Gott als dem Schöpfer und den Glauben an ihn möglich ist, und so ein Ausgangspunkt kreiert werden kann für ein erweitertes theologisches Denken, was letztlich zu einer neuen Praxis führen kann. Die Ausführungen von Dietmar Müßig ermöglichen einen grossen Zuwachs an Wissen in Bezug auf kulturelle, theologische und missionstheologische Themenbereiche im Kontext von Bolivien.

Zudem ist hervorzuheben, dass der Autor am Ende des Buches ein umfangreiches und ausführliches Literaturverzeichnis und einen guten und wunderschönen ausgewählten Bildanhang von 47 Seiten dem Leser zur Verfügung stellt. Angefügt ist zudem ein Glossar, eine Zeittafel, eine Ortstafel, sowie abschließend ein Namens- und Ortsregister.

Diese Fülle an Hinweisen auf weiterführende Literatur etc. machen dieses Buch zu einem hochinteressanten und wertvollen Werk, welches dem Interessierten Leser hilft, ein breiteres Verstehen von Zusammenhängen in Bezug auf kirchengeschichtliche Themen und missiologische Fragen zu erhalten. Durch die Wahl des Autors wurde ein Kunstwerk eines unbekannten Künstlers zu neuem Leben erweckt und zu einem genialen Ansatzpunkt des theologischen Denkens. Zusammenfassend kann in Kurzform der Wunsch geäußert werden: Missionstheologisch und kirchengeschichtlich kulturell verortet sein, im Bilde sein und im Bilde bleiben!

Hungen/Deutschland Ludger Müller

Rudolf Steiner, *Intellektuelle Biographien: Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit; Goethes Weltanschauung; Haeckel und seine Gegner* (Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 3). Herausgegeben und kommentiert von **Christian Clement**, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2019, XCIX, 487 S., 3 Abb.

Die kritische Ausgabe ausgewählter Schriften Rudolf Steiners (1861–1925), des Gründers der Anthroposophie, schien mit dem hier zu besprechenden Band zu von Steiner verfassten «intellektuellen Biographien» (Friedrich Nietzsche, Johann Wolfgang von Goethe, Ernst Haeckel) fast fertiggestellt. Aber diese Edition ist nicht nur ein Meilenstein der Steiner-Forschung, sondern offenbar auch ein ökonomischer Erfolg, der Editionsplan hat sich inzwischen verdoppelt – und das ist auch inhaltlich nachvollziehbar. Deshalb steht diese Besprechung einmal mehr in der ersten Hälfte des gesamten Unternehmens.

Die in diesem Band berücksichtigten Texte Steiners aus den Jahren 1895 bis 1900 dokumentieren eine völlig zu Unrecht marginalisierte Sandwich-Phase in dessen Leben – zwischen seiner hochidealistischen Zeit als Goethe-Herausgeber und dem Eintritt in die esoterische Welt der Theosophie im Jahr 1900. Steiner selbst sprach von den neunziger Jahren als «Abgrund», hatte er sich doch von zentralen Überzeugungen seines bisherigen Lebens verabschiedet, ehe er in der Theosophie endgültig die Basis seiner Überzeugungen fand.

In diesem Band geht es vor allem um zwei Fragen: (1.) Wie lässt sich Steiners philosophische Position in diesen Jahren verstehen? In Ansgar Martins' Vorwort – dem klügsten Text zur Anthroposophieforschung, den ich in den letzten Jahren gelesen habe – wird deutlich, dass Steiner aufgrund seines eigenen «Erlebens» beanspruchte, seine Protagonisten besser zu verstehen als diese sich selbst. Steiner wird bei Martins in diesen Jahren zum Existenzialisten (XVII) im Rahmen der Geniekultur dieser Jahre. Mit guten Argumenten sieht er Max Stirner, den linkshegelianischen Religionskritiker und Verkünder der Apotheose des Ich, als eine zentrale Referenz Steiners. Dabei wurde er nicht zum unkritischen Adepten, sondern distanzierte sich von seinen Protagonisten, etwa wenn er gegen Nietzsche den Menschen als Telos der Weltgeschichte deutete oder gegen ihn eine evolutionäre Entwicklung der Geschichte postulierte (XIV) (Christian Clement hingegen, der Herausgeber, interpretiert Nietzsche als Evolutionstheoretiker [LI], allerdings ohne weitere Begründung).

(2.) Wie lassen sich die Veränderungen in Steiners Biographie in diesem Zeitraum beschreiben? Dies ist der rote Faden des Bandes. Christian Clement kritisiert zu Recht Metaphern, die schlicht entweder Bruch oder Kontinuität postulieren (XXXVIII). Sie werden Steiners Wandlungen, die beide Dimensionen beinhalten und gleichwohl mehr sind als die Summe beider Extreme, nicht gerecht. Dazu nur ein Beispiel: Steiners hochgezogener Individualismus dieser Jahre, der Wurzeln in seinen älteren Konzeptionen des Erlebens besaß, blieb in der theosophischen Phase nach 1900 erhalten, wurde aber dort durch eine erhöhte Relevanz der «kosmischen» Welt außerhalb des Ich abgemildert, wie Martins in spannenden Überlegungen zu Steiners theosophischer Christologie nach 1900 (und zu dessen retrospektiver Deutung eines «Golgatha»-Erlebnisses) diskutiert.

Eines machen diese Einführungstexte von Clement und Martins klar: Ausnahmslos alle ältere Literatur zu dieser Frage ist unterkomplex. Klar ist auch, dass uns noch zu viele wissenschaftliche Arbeiten fehlen, etwa zur Konzeption des Erlebens bei Steiner mit ihren genieästhetischen, vitalistischen und spiritualistischen Traditionen. Ich glaube im Übrigen nicht, dass man ohne die Hinzuziehung psychologischer Überlegungen – ja, natürlich, das ist extrem schwierig – weiterkommt. Clement selbst stellt sich hingegen weitgehend auf die Seite der Kontinuitätstheoretiker: Im Goethe-Buch, so schreibt er, «vertrat Steiner inhaltlich weiterhin dieselben philosophischen Positionen» wie in seinen älteren Goethe-Deutungen (LXXII), und: «Der gedankliche Kern seiner Goethe-Deutung jedoch, so wird man bei nüchterner Betrachtung wohl sagen dürfen, blieb … im Ganzen relativ konstant» (LXXIX). Ob man damit Steiners Dynamik in diesen Jahren gerecht wird – ich denke nicht –, bleibt zu diskutieren. In solchen Leseanweisungen zeigt sich, wie schon in früheren Einleitungen (s. SZRKG 111 [2017] 462f.), Clements Versuch, Steiner als Philosophen zu präsentieren, und dazu gehört für ihn Kohärenz. Allerdings kratzt er auch am Bild von Steiner als philosophischer Lichtgestalt, insofern er dessen Philosophie der Freiheit als «weltanschaulich gehaltene Kampfschrift» qualifiziert (LVIII).

Methodisch fordert er, diese Texte der 1890er Jahre mit einer «textzentrierten Hermeneutik» (XXXIX) zu lesen, sie also aus sich selbst heraus zu verstehen, aber davon weicht er in seiner eigenen Auslegung immer wieder ab, weil er die Kongruenz von Steiners Auffassungen kurz vor 1900 mit späteren Positionen belegen will (etwa LXXXIV ff.; XLIII u.ö.). Massiv passiert das mit einem Zitat aus dem Johannesevangelium («Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben», Joh 14,6 [XXXV]), das Clement dem Band voranstellt. Angesichts von Steiners expliziter und harscher Kritik am Christentum in diesen Jahren ist dies eher die Aufforderung zu einer «exzentrischen» Lektüre dieser Texte.

Ein kurzer Blick auf die Edition: Sie ist, wie immer, sorgfältig gearbeitet, war allerdings ohne besondere Herausforderungen, da alle Textvarianten gedruckt vorliegen und offenbar keine Manuskripte existieren. Überraschenderweise hat er ältere Schreibweisen, etwa des scharfen s («hs») nicht übernommen. Im Stellenkommentar sind intertextuelle Bezüge reichhaltig nachgewiesen. Bei der wissenschaftlichen Literatur hätte die Arbeit von David Marc Hoffmann Dissertation («Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs», 1991) eine größere Beachtung verdient. Darüber hinaus wurde praktisch keine wissenschaftliche Literatur zu den drei von Steiner interpretierten Personen hinzugezogen, obwohl sie leicht zugänglich und (wohl auch weil sie) umfangreich ist. Dies ist vermutlich der Preis, eine solche Edition alleine überhaupt voranzubringen. Für diese Arbeitsleistung verdient Christian Clement weiterhin eine hohe Anerkennung.

Freiburg/Schweiz Helmut Zander

Michael J. Balboni/Tracy A. Balboni, *Hostility to Hospitality. Spirituality and Professional Socialization in Medicine*, Oxford, Oxford University Press 2018, 333 p.

There is science which studies the big picture, which favours a birds-eye-view and analyses totalities – or at least: tries to do so. There is also a science which breaks a subject down, «zooms» into a specific area, and puts aside the overarching complexities of life – often resulting in a certain fragmentation. The book discussed here belongs to the former category. And, there is a science which looks from a distance, which stands to the side and looks on with a sober and elegant perspective, and leaves conclusions up to the reader. This contrasts with an approach which shows itself in its engagement. One speaks from «emic» method. The author is placed amidst the events which move him and others. In this case, presentation is emphasized. Calls to action are often implicitly supplied. If this distinction is applied to the work at hand, then this book without a doubt belongs into the «emic» league. This is a book with a clear (syn-)thesis und which does not shy away from the normative and the prospective. It is important to make these distinctions before proceeding.

What, then, is this book about? What is its subject and which methodological approaches does it take from the toolbox? Let's begin by looking at the first and last sentence of this book. It begins with «American medicine is spiritually sick», a kind of diagnosis. And it ends with «only hospitality will overcome the hostility» – a sort of therapeutic plan. The observation of a present situation is followed in the end by a look into the future. This look is urgent, as underscored by the «only». In this very impressive collaboration, the authors, a theologian and a physician, are first of all interested in the education and reform of the

medical profession – as indicated by the book's subtitle. But they are also concerned with (general) Spiritual Care. Here, the Balbonis find a deficiency. They point to a development which they deem to exert a negative effect on medicine and the quality of life of people in the United States – despite empirical evidence which suggests otherwise. The religious-spiritual moment, especially its traditional variant, is on its defense, a new culture is emerging, which is based on immanence. More accurately described as a «spirituality of immanence», this offers little aid to physicians and patients and can even be destructive. Economic-bureaucratic compulsion and cases of physician burn-out are mentioned. To the Balbonis, the crux of the matter is that people who get into the medical profession are often religious or spiritually interested or even practice such a belief, but have to leave behind their personal interests and resources because of external pressures. Methodologically, the Balbonis proceed with much reflection: they carefully define and balance their terms of analysis. On many occasions, they offer inspiring schematizations and correlations. This makes this book easy to follow.

This book is so rich that the space allowed here makes it worthwhile to focus on a single point. In the following, we will foreground the issue of historical analysis. This might be somewhat surprising but makes sense as the Balbonis on many occasions make historical connections and observations of a longue durée or a more limited horizon (see for instance the frequently cited work of Guenter B. Risse. Mending bodies, saving souls: a history of hospitals, Oxford University Press, 1999). Historical assessments are omnipresent, even though this book, as we have just observed, begins with an analysis of the present and closes with a «wish» for the future, a program.

Glances into the past are for the Balbonis a source for their normative argumentation. Already in the introduction they offer strong images from the past, well chosen to support their argument. Three carefully picked iconographic plots are used not only to serve the illustration of different models of patient-physician interaction. With these images and the sequence in which they are presented, the Balbonis want to show a development which they deem problematic: the doctor turns away from the patient, his gaze moves from the human being to technology and to a form of professionalization, which only appears to be capable of offering healing. Death is displaced, the physician no longer «bows» (κλίνομαι) before the patient. Big developments are being shown here, where a critical historian would surely have paused and followed these sources up in greater detail. But this book makes no claim to a historical study. Despite this, a well-founded suspicion lies near that certain romantic or romanticising nuances are found in the Balbonis' work. This is not problematic – we all have a certain perception of history, a historical consciousness of predecessors, which we process and signify. But one should keep in mind: a certain «historical narration» is at work here. And it exerts an overt, impelling force. This is particularly the case for the second part of the book, but implicitly also for the empirical approach taken at the outset.

The Balbonis moreover work in a comparative manner. This, too, is unproblematic, but falls askew where this comparison ceases to compare and rather aims to convey the advantages of a Christian-inspired medicine over the disadvantages of a secular medical culture. One is compelled to ask to what extent contrasts are cast too strongly in order to serve a certain aim, namely that of the argumentation. History risks becoming a quarry mined for personal use. To its end, a certain apologetic of traditional Christianity is at work. Much seems to be owed to Christianity as community. This is more than legitimate in terms of culture, where indeed much is owed to Christianity. Very often, the Balbonis speak of

Matthew chapter 25 and its enormous, indeed impressive reception: God is to be found in a sick person, sickness is not a godforsaken place which is to be avoided, and so on. In tying together these many strains of historical ideas however, one finds a decidedly apologetic slant, which for the taste of some readers might go beyond an acceptable degree of apologetics. Put more bluntly: is the cross on the wall really a sign of a more humane, patient-oriented medicine? Just to avoid being misunderstood here: this should not rain on the parade against «secularisation». We, too, share the critique of the immanence of secularity.

From a European perspective an impression moreover comes up that this book is strongly ideologically rooted in the 19th century. This not as an accusation of backwardness, quite the opposite: it was the deciding century of after the French Revolution, when the preconditions for our contemporary times were set; for instance, the perplexing liberal bourgeois thesis that science will replace religion. The Balbonis also begin there, to trace a certain «narrative of loss». «Loss» has a particular meaning in their explanations: ««lost personal connection with the patient» (5); «[medicine having] lost visible markers of transcendence» [111, subchapter «secular and sacred»]; «[a] lost vision» (311, subchapter «repentance»), etc. To the Balbonis, something precious has been lost, it has been marginalised. And this loss is expressed in the category of separation. «Separation» is a key concept in this book, which reaches from the past into the present. The authors rightly position themselves against this separation. They do not want to accept the «separation of medicine and religion» for different reasons, but mainly, because this is historically not possible and functionally not feasible in today's context. And herein lies the strength of this book, which in the end – if one reads the footnotes – is situated in a context of a «culture war» and acts out of a defensive position: the critique of ideology. Before we add one more point to this, another comment on the «historical gaze»: despite all these – often rather problematic – aspects, it is encouraging to see that the Balbonis take history seriously in addition to their empirical analysis. History is deeply involved in their argument. This is done not nearly enough and speaks for the broad foundation on which the authors base their approach and their mix of methods. As mentioned, the strengths of this book lies in the present, in its analysis of how the situation appears today, and not only in the United States: medicine ought not concern itself with the supposed replacement of religion, with a seemingly benevolent separation, but with a new form of religion and spirituality. And this is advancing slowly. It traces a «spirituality of immanence» which remains anonymous for the Balbonis, but for this does not appear any less powerful.

That this book represents an impressive feat of the authors is not questioned, even by those who may not agree with the theses it presents. It is nice that the authors keep returning to such readers. Yet still, they aim for a specific alliance of the «well-meaning», those who can underline the last sentence of this book. The comprehensiveness, quality of the literature cited, the integration of research findings and the presentation of text and materials are impressive. At times the argumentation becomes somewhat long-winded. But a judgement on this book should be reserved for those who have themselves produced anything comparable to it. The quality of this book is also evidenced by the prestigious publisher – although the digital edition shows major deficiencies in presentation and formatting. The Balbonis are not unknown in the field of spirituality and medicine. They have presented an impressive oeuvre which has stimulated debate (see e.g. Society, vol. 56 of 2019 or

Spirititual Care vol. 9 of 2020) and will continue to do so. The sequence of their argumentation is clear and can be followed easily, its literary merit, as far as we can tell, is impressive. We hope this book will be widely circulated! Not least, we are looking forward to seeing if and how this work, which advocates for religious pluralism, will be received by non-Western readers.

Zürich/Fribourg Fabian Winiger/David Neuhold