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: 115 (2021)

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: 17.07.2025

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

I. Alte Geschichte: Schriftliche, materielle und rituelle Kultur

Joachim Fr. Quack/Daniela C. Luft (Hg.), *Schrift und Material. Praktische Verwendung religiöser Text- und Bildträger als Artefakte im Alten Ägypten* (ORA 41), Tübingen, Mohr Siebeck, 2021, XII, 333 S.

Die hier zu besprechende Publikation liefert die Beiträge zum Symposium «Praktische Verwendung religiöser Artefakte (Text-/Bildträger)», das vom 20.–22. September 2013 in Heidelberg veranstaltet wurde. Das Thema wurde vom Zusammenhang von Bild und Schrift bei religiösen Objekten im alten Ägypten gebildet. Der Inhalt des Bandes lässt sich folgendermaßen beschreiben:

In der Einleitung klärt D. C. Luft einige allgemeine Fragen ab. Der Text enthält unnötige Trivialitäten, wie z. B. der explizite Hinweis auf die Namen für Dinge der materiellen Welt (4), Funktion von Gegenständen (6), Lückenhaftigkeit des archäologischen Befundes (6) und bestimmte Materialien der Objekte mit religiösen Bildern und Texten (9) zeigt.

U. Veit nimmt zur Identifizierung und Deutung religiöser Artefakte in der ur- und frühgeschichtlichen Archäologie Stellung. Der archäologische «Befund» lässt sich als erfassbare Strukturen im Prospektions- oder Ausgrabungsbereich definieren, während «Funde» durch ihre Mobilität charakterisiert sind (22). Die Grenze zwischen religiösen und profanen Artefakten ist in der ur- und frühgeschichtlichen Archäologie nicht immer klar zu ziehen (29). Die religiösen Artefakte sind durch besondere formale Gestaltung, besonderes Material, besonderen Zustand und besonderen Auffindungskontext gekennzeichnet (29).

M. Fitzenreiter beschäftigt sich mit Kultgeräten als Aktanten und Gott als Artefakt. Der Hintergrund einer Handlung ist nach der Akteur-Netzwerk-Theorie in der fortwährenden Neuverknüpfung von Verbindungen zu finden (51). Die angebliche Nichtexistenz des Gottes Aton ohne Uräus, Händen und Beischrift (62) ist noch längst nicht ausdiskutiert. Die als solche behauptete Handlungsunfähigkeit der königlichen Akteure auf einem Relief aus dem «Great Palace» in Amarna ohne die anderen Akteure (63) ist schwach begründet.

D. Arpagaus wendet sich der Rolle der Graphie innerhalb der «grammaire du temple» griechisch-römischer Tempel zu. Das Ineinandergreifen von Schrift und Bild lässt sich sehr gut an einer Szene zum Darbringen des Brustschmucks durch den König verdeutlichen, wo das Pektoral in den Szenentitel integriert wurde (77). Die kryptographische Dedikationsformel auf der südlichen Außenwand des Hibistempels ist mit der änigmatischen Dedikationsinschrift Ramses II. auf Architravblöcken im Luxortempel zu vergleichen (91).

L. Bareš/J. Janák/R. Landgráfová führen in die Ikonographie der spätzeitlichen Schachtgräber von Abusir ein. Die Grabkammer des Udjahorresnet ist auf der Westwand mit PT 231 und 214 beschriftet (113). Der obere Teil der östlichen Wand in der Grabkammer des Iufaa ist mit dem «kosmographischen Begleittext», dem kryptographischen Teil vom «Buch vom Tage» und einer astronomischen Szene dekoriert (114). Die Westwand zeigt eine kurze Litanei an die untergehende Sonne (114). Die Texte zu den chtonischen Kräften weisen Parallelen zu pJumilhac und der astronomischen Decke in Esna auf (114). Der Deckel des äußeren Sarkophages des Menekhibnekau ragt unter allen anderen spätzeitlichen Exemplaren durch die innere und äußere Beschriftung hervor (117).

A. J. Morales geht der Monumentalisierung und Adaption von Pyramidentexten in den Kammern der Königinnen des Alten Reiches nach. Der Ursprung der Pyramidentexte ist in der mündlichen Tradition zu suchen (127). Die frühesten Texte einer Königin sind bei Ankhesenpepi II. zu beobachten (130). Die Pyramidentexte der Könige und Königinnen lassen sich auf verschiedene Vorlagen zurückführen (131). Die Pyramidentexte in den Königinnenpyramiden wurden aus mehreren Kategorien gemischt (137). Die Texte zum Aufstieg in den Himmel und Vereinigung mit dem Sonnengott tauchen in den Königinnenpyramiden so gut wie nicht auf (138). Die Pyramidentexte der Königinnen stellen ein Bindeglied zwischen den Königspyramiden und mittelägyptischen Quellen dar (146).

F. Contardi zeichnet den Zusammenhang zwischen Schriftträger und Text am Beispiel des Täglichen Kultrituals nach. Die bildliche Wiedergabe und die Worte der Gottheit sind als wichtigste Merkmale der Monumentalversion des Rituals zu sehen (158). In der epigraphischen Fassung erlangt die enge Beziehung zwischen Gott und König für die Aufrechterhaltung der Maat besonderes Gewicht (158).

L. Coulon stellt Überlegungen zu den osirianischen Riten in Karnak an. Die jährlich fabrizierte Osirisfigur nimmt im dekorativen Schema der Osiriskatakomben in Karnak einen wichtigen Platz ein (171).

B. Backes reflektiert über die Korrelation zwischen Anbringungsformen und Funktionen funerärer Texte. Die Bezüge zwischen der Dekoration gegenüberliegender Grabwände werden für wichtig gehalten (187). Die angebliche Rezeption eines Textes ohne Berücksichtigung des Kontextes (190) muss als zweifelhaft eingestuft werden.

P. F. O'Rourke unternimmt einen Textvergleich zwischen der naophoren Statue Brooklyn Museum Accession Number 37.36.E und dem Edfuarchitrav. Der Text auf dem Naophor weist sechs Parallelen zu einem Sachmethymnus auf dem Architrav auf (199). Der Text auf dem Naophor zeichnet sich aus Platzgründen durch mehrere Kurzschreibungen aus (201). Die vier Textkolumnen auf dem Naophor sind nach dem gleichen Schema wie auf dem Architrav angeordnet (202).

G. Lenzo untersucht die funerären Papyri der 21./22. Dynastie und Wandtexte in Gräbern und Tempel. In den Totenbuchhandschriften lassen sich zwei Typen unterscheiden: a) Papyri in ramessidischer Tradition und b) Papyri mit Mischung aus Tradition und Innovation (209). Die Besonderheit der hieroglyphischen Handschriften der 21. Dynastie macht eine Anfangsvignette aus (209). In der 22. und 23. Dynastie wurden Totenbuchhandschriften hieratisch verfasst (209). Die Handschriften setzen sich aus Kurz- und Langfassungen zusammen (209). Die Auszüge aus pGreenfield kehren im Grab des Osorkon II. in Tanis und dessen Sohnes Scheschonk in Memphis wieder (221).

S. Vuilleumier betrachtet zwei Abschnitte aus dem Papyrus Princeton Pharaonic Roll 10. Die Formel zur Übergabe des «*wśḫ.t*»-Kragens aus P. Princeton Pharaonic Roll 10, x+14, 10 wurde in den griechisch-römischen Tempeln ohne Verbindung zur älteren Tradition in verschiedene Formeln eingebettet (237).

A. von Lieven wirft einen neuen Blick auf die sog. Ostraka des «Ungerecht Verfolgten». Der Inhalt der zwölf Ostraka besteht aus Hymnen an bestimmte Götter, an deren Spitze der Sonnengott rangiert (253). Die Beschreibung eines Bildes in oKairo CG 25209 stimmt mit einer kosmographischen Darstellung im Grab von Ramses IX. überein (253). Der Hymnus von oKairo CG 25206 besitzt Bezüge zu einem großen Kulthymnus an Amun-Re, dessen Kurzfassung im magischen pHarris 4, 8–6, 4 vorkommt (262). Der «Thebaner» in den Ostraka ist vielleicht mit einem Familienmitglied des Autors oder einflussreichem

Gönner zu identifizieren (282). Der «Ungerecht Verfolgte» ist vielleicht mit dem Hohenpriester des Amun Amenhotep gleichzusetzen (284). Das oKairo CG 25215 hebt sich durch die Bitten für den König vom Rest der Ostraka ab (300).

Der Rezensent hält folgendes Urteil für legitim: Das Buch fordert wie viele Sammelbände eine gemischte Bewertung ein. Der eine Teil der Beiträge kann als gelungen gelten, während der andere Teil hinter den Erwartungen zurückbleibt. Die Lektüre kann unter diesen Vorbehalten durchaus empfohlen werden.

Bonn Stefan Bojowald

Meike Becker/Anke I. Blöbaum/Angelika Lohwasser, *Inszenierung von Herrschaft und Macht im ägyptischen Tempel, Religion und Politik im Theben des frühen 1. Jahrtausends v. Chr.* (Ägypten und Altes Testament 95), Münster, Zaphon, 2020, VIII, 369 S.

Die hier zu besprechende Publikation vereint drei Einzelstudien, die im Rahmen des Exzellenzclusters «Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne» an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zustande gekommen sind. Die drei Fallbeispiele aus dem Teilprojekt «Inszenierung von Herrschaft und Macht im ägyptischen Tempel – Religion und Politik im Theben des frühen 1. Jt. v. Chr.» decken Aspekte der 22., 25. und 26. Dynastie der ägyptischen Geschichte auf. Der Inhalt des Werkes baut sich folgendermaßen auf:

In der Einleitung werden Formalia geklärt. Der Begriff «Religion» wird als Ausdruck für kulturelle Phänomene mit der Transzendierung der diesseitig-alltäglichen Lebenswelt als Grundlage definiert (1). Der Begriff «Politik» wird für menschliches Handeln mit der Erzeugung und Durchsetzung kollektiv verbindlicher Entscheidungen in Anspruch genommen (2). Die Aufgaben des ägyptischen Königs setzten sich aus a) Kult nach oben, b) Abwehr nach außen und c) Fürsorge nach innen zusammen (2).

Im ersten Teil geht M. Becker der direkten und indirekten Machtausübung in der Thebais während der Abfassungszeit der Chronik des Prinzen Osorkon nach. Die Ausdehnung des Herrschaftsgebietes des Takelot II. hat nach einer Stele aus Elephantine bis nach Assuan gereicht (18). Die Nebeneinandernennung von Pedubast I. und Scheschonq III. durch den General Paschedbast (B) könnte für die Unterstützung der Partei des Ersteren durch das unterägyptische Königshaus sprechen (19). Im Amt des Hohenpriesters des Amun und Armeegenerals flossen die exekutive und religiöse Macht in der Thebais zusammen (20). Die Epitheta des Osorkon (B) bezogen Elemente der politischen und religiösen Legitimation ein (31). Im ersten Fall stand die Eigenschaft als ältester Sohn im Mittelpunkt, während sich der Fokus im zweiten Fall auf die gottgewollte Einsetzung als Thronfolger richtete. Die am gleichen Tag wie die Königskrönung von Ramses II. durchgeführte Ernennung des Osorkon (B) zum Hohenpriester des Amun und die Übergabe von Blumensträußen deuten auf die royalen Ambitionen des Zweiten hin (38–39). Der wichtigste Titel des Hor (VII/VIII/IX/XI) lautete «Königlicher Sekretär», der in der Dritten Zwischenzeit das zentralste Amt in der königlichen Verwaltung besaß (68–69). Im Laufe seines Lebens hat Hor (VII/VIII/IX/XI) offenbar politisch die Seiten von Osorkon II. zu Pedubast I. gewechselt (77). Die Macht im Theben des 9. Jhdts. übten wenige einflussreiche Familien aus, welche die priesterlichen und administrativen Ämter unter sich aufteilten (91).

In zweiten Teil untersucht A. Lohwasser die politische und religiöse Legitimation der nubischen Pharaonen Pi(anch)y und Taharqo. Die Aushackungen bei der Figur des Pi(anch)y auf der Triumphstele (Kairo JE 48862, 47086–9) hängen vielleicht mit dessen Missachtung des Gottes Amun auf dem Denkmal zusammen (116). Die sakrale Legitimation des Pi(anch)y als ägyptischer Herrscher drückt sich durch die Feier des Neujahrfestes, das Opetfest in Luxor und Reinigungsriten in Memphis aus (121–122). Die Inschrift der Stele greift häufig Motive des Mythos vom Sonnenauge auf (122). Die Botschaft der offenbar in Karnak aufgestellten Stele zielte wohl vorrangig auf ein ägyptisches Publikum ab (127). Die Pferdeszenen auf der Stele und den Tempelwänden am Gebel Barkal könnten aus einem kuschitischen Mythos stammen (131). Die offenbar als illegitim empfundene Thronbesteigung des Taharqo wurde durch den Hinweis auf die göttliche und irdische Mutter, die Einordnung unter die rechtmäßigen Könige und die Anerkennung durch den Reichsgott geschönt (134). Die Eroberung Ägyptens durch Taharqo wurde durch die Gleichsetzung des Königs mit der gefährlichen Göttin mythologisch erklärt (135). In der kuschitischen Königsideologie kam der Legitimation durch die Mutter große Bedeutung zu (144). Das betreffende Phänomen wurde dabei in Anlehnung an den Isis-Horus-Mythos ausgestaltet (149). Das besondere Engagement der Könige der 25. Dynastie in Abydos lässt sich aus mehreren Indizien erschließen, zu denen u. a. die Intensivierung des Kultes für die überweltlichen Ahnen und die Imitation des Osireions durch das Grab des Taharqo in Nuri gehören (155). In Ägypten konnte sich Taharqo mit der Unterstützung durch einflussreiche Persönlichkeiten der Thebais eine Art Hausmacht schaffen (163). Die Triumphstele des Pi(anch)y sowie Texte und Bauwerke des Taharqo lassen die metaphorische Verbindung zwischen den kuschitischen Pharaonen und dem Wasser als Lebens- und Todesbringers erkennen (186). In der Ideologie des kuschitischen Königtums nahmen die Reisen der napatanischen Könige zu den nubischen Hauptheiligtümern des Amun einen wesentlichen Platz ein (187).

Im dritten Teil zeichnet A. I. Blöbaum am Beispiel des Amunpriesters und Gouverneurs Monthemhet die Selbstpräsentation eines thebanischen Lokalherrschers im sakralen Raum nach. Die Statuentexte des Monthemhet können in idealbiographische und realbiographische Beispiele unterteilt werden (212). Die dortigen Formulierungen folgen der Tradition älterer Beamtenbiographien und lehnen sich in ihrem Berufsethos an das Vorbild der Nomarchen der Ersten Zwischenzeit an (212). Die Statuen des Monthemhet können z. T. als gutes Beispiel für die archaisierenden Tendenzen der 25./26. Dynastie gelten (213). Der inschriftlich bezeugte Vergleich des Monthemhet als Privatperson mit dem Sonnengott Re ahmt königliche Phraseologie nach (222). In der textbasierten Selbstdarstellung des Monthemhet herrschen die Aspekte der Verwaltung und Leitung im Tempel sowie als Gouverneur von Theben und Vorsteher von Oberägypten vor (239). Das Amt des Schreibers im Amuntempel sah Monthemhet offenbar als besonders wichtig an (279). Die Bau- und Stiftungstätigkeit im Mut-Bezirk und anderen Bereichen des Karnak-Tempels rangiert in der Selbstpräsentation des Monthemhet ganz weit vorne (280). Die Autorität des Monthemhet als Gouverneur von Theben wurde in den Texten nur selten hervorgekehrt (280). Das Relief in der Krypta des Mut-Bezirkes stellt das deutlichste Beispiel für die Loyalität des Monthemhet zu König Taharqo im gesamten Tempel dar (283). Das besondere Verhältnis zum König wird ansonsten vorrangig in den autobiographischen Inschriften im Grab des Monthemhet betont (283). In seiner Selbstpräsentation hat Monthemhet besonderen Wert auf seine Rolle als Ritualist gelegt (284).

Das Ende des Buches wird durch Literaturverzeichnis (313–351), Abkürzungen (353–356) und Indices (357–369) markiert.

Der Rezensent glaubt folgendes Urteil geben zu können: Das Buch kann insgesamt durchaus freundlich bewertet werden. Die Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse ist in den meisten Fällen gewährleistet. Die Wortwahl hätte an der einen oder anderen Stelle geschliffener sein können. In mehreren Fällen sind unnötige Redundanzen zu verzeichnen.

Bonn Stefan Bojowald

Joanna Popielska-Grzybowska, *Everything as One. A linguistic view of the Egyptian Creator in the Pyramid Texts* (Travaux de l'Institut des Cultures Méditerranées et Orientales de l'Académie Polonaise des Sciences Tome 5), Warschau/Wiesbaden, Harrassowitz, 2020, 400 S.

Das hier zu besprechende Buch versucht eine Sicht des Schöpfers in den altägyptischen Pyramidentexten zu entwickeln. Die Grammatik, Phraseologie und Lexik der Sprüche sollen dabei bevorzugt herangezogen werden.

In I wird die Einführung geboten. Die Vorläufer der linguistic worldview Studien reichen bis in die Antike zurück und blühten besonders in der italienischen und französischen Aufklärung auf (15). Die vorliegende Arbeit nimmt eine Unterscheidung zwischen «Schöpfer» in Gestalt der urzeitlichen Götter und «Demiurg» vor (20). Die in 11 Pyramiden zu findenden Pyramidentexte stellen das älteste religiöse Textkorpus der Menschheitsgeschichte dar (22).

In II werden die Götter und göttlichen Konzepte thematisiert. Der Sonnengott Re kommt in den Pyramidentexten mit am häufigsten vor (35). Die Aspekte des Gottes setzen sich aus dem Helfer beim Himmelsaufstieg des Königs, Vater des Königs und Versorger mit Nahrungsmitteln zusammen (36–38). In der Übersetzung von PT 273c (46) sollte «who uncoupled the two gods» besser auf «where he has made his seat» bezogen werden. In den Pyramidentexten nimmt der König durch die Angleichung an den Gott Schu die Rolle des erstgeborenen Sohnes des Schöpfers ein (58). Die Göttin Tefnut bildet das erste weibliche Element, das von Atum geschaffen wurde (65). Das Schlangendeterminativ nach der Göttin Tefnut (65) braucht nicht extra betont zu werden. Der Gott Ptah taucht in den Pyramidentexten nur fünf Mal auf (71). Der Gott Chnum tritt dort als Schöpfer des Königs auf der Töpferscheibe auf (73). Der Gott Thot übt die Hauptfunktion als Schützer des Königs aus (74). Die ersten Manifestationen des selbstentstandenen Gottes Atum sind in trockenem Land und Spucke zu beobachten (92). Die Nähe zwischen dem König und Atum drückt sich u. a. im hohen Alter aus.

In III wird über die Elemente der Schöpfung gehandelt. Die urzeitlichen Prinzipien schließen Wasser, benben-Hügel, Feuerinsel, Samen, Spucke, Ei und Licht ein (153–182). Die Assoziation des Eies mit dem Himmelsaufstieg (173) ist wohl abzulehnen.

In IV werden Zeit und Raum der Schöpfung gegenübergestellt. Die Dauer der Dinge wurde höher als deren Anfang bewertet (193). Die Verwendung von «*ṯpḥ.t*» als Schlangenhöhle (209) ist trivial. Die Stadt *ʾIwnw* wurde als Stätte des Urhügels des Gottes Atum verstanden (211). In die Stadt wurde die Geburt des Königs als urzeitliches Geschöpf verlegt (212). Die Identifikation der Stadt *ʾIwnw* mit dem Urozean (212) ruht auf schwachen Füßen.

In V wird über die Mittel der Schöpfung gesprochen. Die Schöpfung geht häufig vom Körper der Götter aus (222). Das Einzigsein und Alleinsein des Schöpfers im Urozean spielte eine wichtige Rolle (226). Die Geburt des Königs durch die Neunheit kommt ebenfalls vor (227). In VI wird die Sprache im Dienst der Schöpfung beschrieben. Die sprachlichen Mittel konnten aus Anrufungen, narrativen Passagen und Anweisungen bestehen (236–238). Das «rollische m» besitzt eine wichtige grammatikalische Bedeutung (267).

In VII werden Schlussfolgerungen gezogen. Die Bibliographie (321–384) klärt über die verwendete Literatur auf. Die Indices (385–400) dienen der weiteren Erschließung des Buches.

Das Urteil des Rezensenten stellt sich wie folgt dar: Das Buch weist eine Reihe von Schwächen auf. Das selbst gesteckte Ziel wird nicht immer erreicht, was vor allem für die eigentlich beabsichtigte Einbeziehung der Phraseologie und Grammatik gilt. Der Gedanke bricht manchmal an der entscheidenden Stelle ab, z. B. was den Unterschied zwischen Schöpfer und Demiurg (20) angeht. Die Transliterationen scheinen manchmal nicht korrekt zu sein (41/46/49). Das Buch macht zuweilen einen unfertigen Eindruck, z. B. bei den Ausführungen zu Thot (75–76). Die Bemerkungen haben manchmal nichts mit dem eigentlichen Thema zu tun, z. B. was Blitze des Re (43), Schiffe des Re (43), König als Sonne (53) und Zugang zum königlichen Grab (104–105) betrifft. Der Kommentar ist z. T. an die falsche Stelle geraten, z. B. bei «*ʾIwnw*» (49/richtig: 50!).

Bonn Stefan Bojowald

Chr. Leitz/Florian Löffler, *Chnum als Herr der Töpferscheibe, Altägyptische Embryologie nach Ausweis der Esnatexte, Das Ritual «Darbringen der Töpferscheibe»* (SSR 26), Wiesbaden, Harrassowitz, 2019, V–VIII, 1–173 S.

Die hier zu besprechende Publikation schließt zwei separate Studien zu Tempeltexten aus dem ägyptischen Esna ein. Das Werk von Leitz setzt sich anhand der Inschriften von Esna mit der altägyptischen Embryologie auseinander, während Löffler die Ritualszenen «Darbringen der Töpferscheibe» in griechisch-römischen Tempeln behandelt. Der letztere Beitrag ist aus einer Magisterarbeit hervorgegangen.

Chr. Leitz, «Altägyptische Embryologie nach Ausweis der Esnatexte»: In I. wird der Gegenstand einführend konturiert. Der Chnumtempel von Esna steuert mehr Informationen zu Kult und Wesen des Schöpfergottes bei als der Rest der Quellen zusammen (3). Die längeren Textpassagen erzählen meist die Abfolge von der Zeugung über die Schwangerschaft bis zur Geburt nach (3).

In II. werden die Textthemen hervorgehoben. Das Spektrum reicht u. a. von Chnum als Gott der Zeugung (4–5), das Erhitzen der Herzen (5), der Autogenese des Schöpfergottes (5–6), der Aufnahme des Samens in der Gebärmutter (6) und das Ei der Töpferscheibe (6–7) über die Formung der Körperglieder (7), die Erschaffung der Schutzgötter der Töpferscheibe (7), die Lebenserhaltung des Embryo (13), das Ei (14–15) und den Schutz des Embryos (14) bis hin zu der Festlegung der sozialen Stellung im Mutterleib (14–15), Ähnlichkeit des Kindes mit den Eltern (15), den verschiedenen Hautfarben und Sprachen (15–16), der Versorgung des Embryo mit Luft (17–19), der Versorgung des Embryo mit Nahrung (19), der Versorgung des Embryo mit Licht (19) und der Dauer der Schwangerschaft

und Festsetzung der Geburt (22). Die göttergleiche Position des Königs als Ergebnis der Tätigkeit des Chnum wird in fast allen zitierten Texten durch die Verben «*ṯni/śṯni*» «erhöhen, erwählen, auszeichnen» formuliert (15). Die Versorgung des Embryos mit Luft stellt für den Ägypter einen der Hauptaspekte der fötalen Entwicklung dar (18). Die Zeit der Dunkelheit wurde offenbar als Metapher für die Schwangerschaft benutzt (20). Die beiden Kinder sind vielleicht als Embryo und Plazenta zu interpretieren (21).

In III werden die Funktionen der Körperteile besprochen. Die Esnatexte können mit der Kanopenträgerprozession in den Osiriskapellen auf dem Dach des Dendaratempels verglichen werden (26). Die folgenden Körperteile werden in den Texten berücksichtigt: Kopf, Haare, Augenbrauen, Augen, Ohren, Wangen, Mund, Zähne, Zunge, Unterkiefer, Kehle, Speiseröhre, Luftröhre, Schulterblatt, Arme, Handfläche, Finger, Herz, Lunge, Leber, Wirbelsäule, Rückenwirbel, Rippen, Eingeweide, Gebärmutter, Harnblase, Phallus, Vulva, Hinterteil, Oberschenkel, Unterschenkel, Haut, Ausflüsse (27–40). Der Darm wurde bildlich als Getreidespeicher gedeutet (32).

In IV wird eine Liste der zuvor behandelten Termini angefertigt. In V wird eine fortlaufende Übersetzung der längeren Texte zur Embryologie aus Esna gegeben. In VI wird die fortlaufende Übersetzung von Schlüsseltexten aus anderen Tempeln präsentiert. In VII wird die Embryologie außerhalb der späten Tempel dokumentiert. In den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches lassen sich vielleicht Spuren embryonaler Konzepte beobachten (63). In VIII werden Schlussbetrachtungen angeschlossen. Der Prozess von der Zeugung bis zur Geburt wird in den ägyptischen Texten unter göttliches Patronat gestellt (65). In IX wird das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis platziert.

Fl. Löffler, Das Ritual «Darbringen der Töpferscheibe»: In I werden einführende Gedanken ausgebreitet. Die Entstehung der Ritualszenen «Darbringen der Töpferscheibe» ist im Zusammenhang mit der Aufwertung der Töpferscheibe zu einem eigenständigen religiösen Symbol zu sehen (75). Der Ritualszenentyp taucht sechs Mal in Esna, zwei Mal in Philä und je ein Mal in Deir Schelwit und Kalabscha auf (75). Die Vorstellung vom widderköpfigen Gott Chnum als Handwerker an der Töpferscheibe kommt bereits in den Pyramidentexten vor (77). Die früheste ikonographische Darstellung des widderköpfigen Chnum, der an der Töpferscheibe sitzt und einen Menschen modelliert, tritt im Neuen Reich auf (77).

In 2 werden Übersetzung und Kommentar der Ritualszenen entwickelt. Die Texte werden mit Angaben zu Anbringungsort und Datierung mitgeteilt.

In 3 wird die inhaltliche Auswertung durchgeführt. Das charakteristische Thema der Szene «Darbringung der Töpferscheibe» repräsentiert die Erschaffung von Menschen und belebter Natur auf eben jenem Gerät (127). In fast allen Belegen wurden dazu die Schlüsselwörter «*grg*» «begründen, zurüsten, bevölkern», «*kꜣ.t*» «Arbeit, Werk» und «*rꜣ-ꜥwy*» «Handarbeit» herangezogen (127). Die Aufzählung der Geschöpfe folgt keinem starren Schema, sondern ist leicht hierarchisch strukturiert (129). Die Erschaffung von Getreide und Pflanzen hat nur eine implizite Rolle gespielt (130). Die Erschaffung des Königs und Verleihung des Königtums hat dafür umso größere Bedeutung erlangt (135).

In 4 wird zur «Grammaire du temple» Stellung bezogen. Die korrespondierenden Szenen werden im Einzelnen analysiert.

In 5 wird die Zusammenfassung untergebracht.

In 6 wird das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis verlegt.

Der Beitrag wird durch Indizes (163–173) komplettiert.

Die folgenden Kleinigkeiten mögen einem besseren Detailverständnis dienen:

10: zum Verb «*śḳfn*» «Tätigkeit beim Backen» vgl. zuletzt H.-W. Fischer-Elfert, Vermischtes IV, GM 246 (2015), 28

82: Das Wort «*ỉdnw*» sollte besser mit «Stellvertreter» statt «Erbe» übersetzt werden.

106: Die Übersetzung von «*nḏmnḏm*» sollte von «begatten» in «wollüstig» geändert werden.

122: Die Übersetzung «die Gebieterin dessen, was die Sonne umkreist» von «*ḥnw.t n.t šnw ỉtn*» ist in «Gebieterin des Umkreises der Sonne» zu korrigieren.

123: zur Schreibung «*śrwḏ*» für «*śrd*» «wachsen lassen» vgl. J. Cl. Goyon, Le Papyrus d'Imouthès, fils de Psintaes au Metropolitan Museum of Art de New York (New York, 1999), 68

Der persönliche Eindruck des Rezensenten sieht wie folgt aus: Das Buch hat auf ganzer Linie überzeugt. Die Übersetzungen zeichnen sich durch große Genauigkeit aus. Die Wiedergabe der späten Schreibungen zeugt von beachtlicher Kennerschaft.

Bonn Stefan Bojowald

Jan-Michael Dahms, *Die Särge des Karenen, Untersuchungen zu Pyramidentexten und Sargtexten* (OLA 285), Leuven-Paris-Bristol/CT, 2020, 623 S.

Die hier zu besprechende Publikation ist als Doktorarbeit des Autors entstanden, deren Gegenstand das ägyptische Sargensemble des Karenen bildet. Die Studie sucht zu klären, wie die konkrete Verwendung der Pyramiden- und Sargtexte auf den beiden Objekten im Zusammenhang eines Textträgers funktioniert hat. Der Inhalt der Studie lässt sich in folgende Teile separieren:

In der Einleitung wird zu grundsätzlichen Fragen Stellung genommen. Der Sarg wird nach dessen Herkunft aus Saqqara und der Vergesellschaftung von Pyramiden- und Sargtexten als Thema gewählt (1). Die ursprünglich königlichen Pyramidentexte wurden ab dem Ende der 6. Dynastie einem privaten Nutzerkreis erschlossen (2).

In 2 wird der Kontext der Särge beleuchtet. Der Innen- und Außensarg des Karenen werden heutzutage unter den Nummern Cairo J 39054a bzw. Cairo J 39054b geführt (5). Der Innensarg 39054a hat durch de Buck das Siglum Sq5C und der Außensarg 39054b das Siglum Sq6C erhalten (5). Das Grab des Karenen ist östlich der Teti-Pyramide und südlich des Qisr el-Nehas gelegen (5). Die archäologischen Reste des Grabes beschränken sich auf dessen unterirdischen Bereich, der 1906–1907 von Quibell ergraben wurde (5). Die Titel des Eigentümers treten bei Sq6C gegenüber anderen Särgen auf allen Seiten, Innen und Außen, auf (17). Die Anbringung der Zwischenzeile mit Titeln im Bereich der Opferliste von Sq6C kann als weitere Ausnahme gelten (18). Die Indizien deuten für den Autor auf die Datierung des Karenen im Wechsel von der 11. Dynastie zur 12. Dynastie oder etwas später hin (21).

In 3 kommt die Dekoration der Särge zur Sprache. Der Außenschmuck von Sq6C setzt sich aus einer horizontalen Zeile mit Ornamentalhieroglyphen auf Kopf- und Fußseite, Rück- und Frontseite und Deckel sowie einem «*wḏ3.t*»-Augenpaar auf der Frontseite zusammen (23). Der Innensarg zeigt das gleiche Dekorationsschema wie der Außensarg (24). Das mittlere Register der Innenseite von Sq6C enthält einen Objektfries mit sechs Gefäßen,

die in einem Ständer stehen (25). Die Fußseite von SQ6C wird durch eine Inschrift mit Ornamentalhieroglyphen, einem Objektfries und einem Textfeld geziert (26). Die Rückseite weist eine Scheintür auf (27), die auch auf der Frontseite zu erkennen ist (28). Die Rückseite von Sq5C wird innen durch ein oberes Register mit Ornamentalhieroglyphen und einen unteren Objektfries verschönert (33). Die Frontseite wird links durch eine Scheintür bestimmt, die rechts durch Ornamentalhieroglyphen, Opferliste und Texte sowie unten durch Opfergaben ergänzt wird (35). Die Dekoration der Innenseiten von Sq5C gehört zu Typ 1 (nach Willems), während sie bei Sq6C Typ 2 entspricht (38).

In 4 werden die Texte auf den Innenseiten beider Särge dokumentiert. In Sq6C tauchen 33 Pyramidentexte und 46 Sargtexte, auf Sq5C 27 Pyramidentexte und ein Sargtext auf (41). Die Texte werden transliteriert, übersetzt sowie philologisch und inhaltlich ausgewertet. Die Binnenstruktur der Texte wird nach einem eigens dafür entwickelten Modell analysiert, wobei zwischen Personen, Ort und Zeit der Handlung unterschieden wird. Die Notwendigkeit der Methode soll hier dahingestellt bleiben, der Rezensent jedenfalls hätte gut darauf verzichten können. Im Falle des hapax «*ḏꜥꜥ*» (130) dürfte es sich um eine Schreibung für «*ḏꜥr*» «suchen» handeln, der Austausch zwischen «ꜥ» und «*r*» ist hinlänglich bekannt. Die Übersetzung von «*ḫnd ḥbś(.w)*» muss statt «der Unterschenkel wurde verhüllt» (130) richtig «der Unterschenkel ist verhüllt» lauten. Das Grab KH1KH im Delta steuert wichtige Parallelen für die Sargtexte in Sq6C bei (226). Die Übersetzung «mit dem sich Horus reinigt» (259) von «*wꜥb.w ḥr im=f*» sollte im Sinne der Wörtlichkeit zu «mit dem Horus gereinigt wird» korrigiert werden. Die Texte des Deckels von Sq6C zeichnen ein inhärentes Ritualgeschehen nach, wie am Ablauf der Handlungen und Nebeneinander von mythologischen Beschreibungen und rituellen Handlungen deutlich wird (268). Die Pyramidentexte auf dem Deckel hängen eng mit dem Umfeld der Göttin Nut zusammen (269).

In 5 wird die Auswertung in Angriff genommen. Die grammatikalische Endung «*y*» wurde bei Sq6C für «*w*»-Passiv, Prospektiv, Pseudopartizip, Partizip und Imperativ gebraucht (497). Das ausdrücklich betonte alleinige Vorkommen des Pseudopartizips bei Sq6C auf Rückseite und Boden (499) dürfte eher auf einer zufälligen Koinzidenz beruhen. Die handelnden Personen in den Texten von Sq6C spalten sich in Ritualisten auf der einen und den Verstorbenen – nebst einigen Begleitern – auf der anderen Seite auf (515). Die Verteilung der Ortsangaben auf die Rückseite, den Boden und die Frontseite wird eigens hervorgehoben (518), aber klar überinterpretiert. Die Orts- und Zeitangaben in Sq6C fügen sich zur Jenseitsreise des Verstorbenen von West nach Ost zusammen (520). Die Übereinstimmung zwischen Texten und Objektfries auf der Rückseite und Vorderseite von Sq6C sind nur gering vorhanden (534)

In 6 wird ein abschließendes Resümee gezogen. Die Gesamtkomposition des Sarges besitzt zwei Achsen, von denen die nord-südliche die Rituale für den Eigentümer und west-östliche den Sonnenlauf porträtieren (549).

In 7 wird der Anhang mit Auflösung der Siglen (551–553), Literaturverzeichnis (554–567) und Indizes (567–578) untergebracht.

Die Abbildungen (581–623) werden am Ende mitgeliefert. Die Verteilung der Sprüche auf den Sargwänden wird dort eigens markiert.

Das Gesamturteil des Rezensenten bewegt sich in folgende Richtung: Das Buch macht eine gemischte Bewertung erforderlich. Die Übersetzungen befinden sich auf einem guten Niveau, die meisten Meinungen im inhaltlichen Kommentar lassen sich durchaus rechtfertigen. Die Arbeit hätte aber sorgfältiger korrekturgelesen werden können. Der Schreibstil

hätte hier und da vom Prinzip der variatio delectat profitiert. In den Text haben sich z. T. unnötige Redundanzen verirrt, wie z. B. bei den materiellen Veränderungen unter Sesostris I. (21–22) und dem Vorkommen des Milans in den Sargtexten (155–158). Die Ergebnisse werden z. T. übermäßig aufgebauscht. Die leider nur in Schwarz-Weiß gehaltenen Abbildungen sind nicht immer scharf zu erkennen. Die Lektüre des Buches kann trotz dieser Minuspunkte zurückhaltend empfohlen werden.

Bonn Stefan Bojowald

Maria Cannata, *Three Hundred Years of Death. The Egyptian Funerary Industry in the Ptolemaic Period* (Culture and History of the Ancient Near East 110), Leiden-Boston, Brill, 2020, 769 S.

Das hier zu besprechende Buch fußt auf der Doktorarbeit der Autorin, die 2008 an der Universität Oxford eingereicht wurde. Das Werk geht inhaltlich Nekropolen, Bestattungspersonal und Begräbniswesen im ptolemäischen Ägypten nach.

Die Einleitung klärt einige Generalia ab. Die Körper der Arbeiter von Deir el-Medineh wurden wohl aus Gründen der Kostenersparnis zuhause einbalsamiert (4).

Teil 1: Organisation der Nekropole und Totenpriester

In Kap. 1 wird die thebanische Nekropole behandelt. Der «Aufseher der Nekropole» nahm den höchsten Rang unter den dortigen Offiziellen ein (17). Die Beamten wurden offenbar aus den Reihen der Vorlesepriester gewählt (21), deren Amtszeit ein Kalenderjahr dauerte (22). Das Amt des Lesonis war an einzelne Tempel angeschlossen, dessen Inhaber vornehmlich geldmarktnahe Aufgaben zu erledigen hatten (23). Der früheste ptolemäische professionelle Titel der thebanischen Choachyten taucht in P. Philadelphia 11 aus dem Jahr 314 v. Chr. auf (27). Die Choachyten übten ihr Amt z. T. in mehreren Nekropolen aus (35). Die Balsamierer konnten die Titel «Vorlesepriester», «Balsamierer» oder «Arzt» tragen (36). Die erhaltenen Dokumente zu den thebanischen Vorlesepriester decken die Zeit von 291–101 v. Chr. ab (43).

In Kap. 2 wird die Nekropole von Edfu in den Mittelpunkt gestellt. Der Haupttempel besaß offenbar die Kontrolle über Steuern und alle anderen Nekropolen im Gau (50).

In Kap. 3 wird die memphitische Nekropole in die Betrachtung einbezogen. Der Titel «Siegelträger Gottes» wurde offenbar in Memphis allgemein für einen Totenpriester gebraucht, der die gleichen Aufgaben wie die Choachyten und Vorlesepriester in Theben hatte (53). Der Titel kommt nur am Ende des 3. und Beginn des 2. Jhdts. v. Chr. vor (53).

In Kap 4. wird die Nekropole von Hawara untersucht. Die «Siegelträger Gottes und Balsamierer» nahmen dort die gleichen Funktionen wie die Choachyten und Vorlesepriester in Theben wahr (63). Der Titel «Coachyte» ist in Hawara nur ganz selten belegt (63).

In Kap. 5 wird der Akzent auf die Nekropolen in Mittelägypten gesetzt. Im 3. und 2. Jhdt. v. Chr. lassen sich nur die Titel «Vorlesepriester» und «Balsamierer» nachweisen (91). In Mittelägypten taucht exklusiv der Titel «Mann der Nekropole» auf (94).

In Kap. 6 werden weibliche Totenpriester erörtert. In ganz seltenen Fällen sind unter den Choachyten auch Frauen zu finden (107). Die Arbeit der Balsamierer konnte ebenfalls von Frauen verrichtet werden (118).

In Kap. 7 werden Dienstleistungen, Einkommen und Steuern der Totenpriester analysiert. Die Totenpriester wurden durch Geld oder Naturalien entlohnt (126). Die Totenpriester konnten zu Corvee-Arbeiten verpflichtet werden (147). Die thebanischen Vorlesepriester waren in den Handel mit Grund und Boden eingebunden (153).

In Kap. 8 werden Daten und Fakten zu priesterlichen Vereinigungen gesammelt. Im Jahr 109 v. Chr. schlossen sich die thebanischen Choachyten zu einer Vereinigung unter dem Patronat des Gottes Amenope zusammen (159).

In Kap. 9 werden Totenpriester und ihr sozialer Kontext thematisiert. Die thebanischen Choachyten wohnten zwischen 330 und 170 v. Chr. im nördlichen Bezirk von Theben bzw. Djeme und zogen um 171 dauerhaft nach Djeme um (171). Die memphitischen Totenpriester scheinen in der Nekropole gelebt zu haben (177), während die «Siegelträger Gottes und Balsamierer» aus Hawara wohl hauptsächlich in der Stadt selbst saßen (178).

Teil 2: Tod, Mumifikation und Begräbnis

In Kap. 10 werden Gedanken zum Tod vorgetragen. Das Tragen von Trauerkleidung wurde durchaus gepflegt (197).

In Kap. 11 wird die Mumifikation diskutiert. Das per-nefer und die wabet haben bei der Mumifikation eine wichtige Rolle gespielt (209). Die Mumifikation fand während der Ptolemäerzeit in der Nekropole statt (214). Die Oberaufsicht über die Mumifikation führte der Vorlesepriester (244).

In Kap. 12 wird die Sprache auf das Begräbnis gebracht. Die Choachyten nahmen meist an der Einbalsamierung teil (249). Die Bestattung konnte einige Zeit nach der Mumifikation erfolgen (264). Die Choachyten hatten nach der Bestattung in regelmäßigen Abständen den Totenkult zu vollziehen (272).

In Kap. 13 wird über die Bestattungsausgaben gehandelt. Die Umwicklung mit Mumienbinden wurde vielleicht von speziellen Priestern ausgeführt (280). Die Mumienmasken und gemalten Porträts wurden eventuell in Tempelwerkstätten hergestellt (282). Die Arbeiten wurden vielleicht z. T. von wandernden Künstlern feilgeboten (283). Die Bestattungssteuer ist nur in Theben und Edfu sicher belegt (295). Die Kosten für die Bestattung waren in der Regel von den Kindern oder Erben der Verstorbenen zu begleichen (309).

In Kap. 14 wird der Verstorbene selbst ins Zentrum gerückt.

Teil 3 Nekropolen, Gräber, Bestattungen

In Kap. 15 wird die Nekropole aufs Programm gesetzt. Die Nekropole von Sakkara stellt in Memphis eine der Hauptbestattungsstätten zur Ptolemäerzeit dar (335). In Assiut treten ptolemäische Gräber im Norden der Nekropole auf (339). Der Fundort der ptolemäischen Bestattungen in Theben ist auf der Westseite des Nil zu suchen (340). In der thebanischen Region scheint es keine Hinweise für den Verkauf von Gräbern zwischen Privatpersonen zu geben (364). Der einzige bekannte Beleg für den Grabverkauf in Memphis besteht aus P. Leiden I 373 b–c, der in die Jahre 204–203 v. Chr. datiert (368).

In Kap. 16 wird über Gräber gehandelt. Der Grundtyp des Grabes wurde von einer einfachen Grube gebildet (373). Die Felsgräber konnten von einfachen Schachtgräbern mit nur einer Grabkammer bis zu mehrgeschossigen Hypogäen reichen (375). Die gleichen Architekturbegriffe haben je nach Nekropole unterschiedliche Baustrukturen bezeichnet (381). Die Wiederverwendung alter Gräber lässt sich sowohl archäologisch als auch textlich nachweisen (434). Im ptolemäischen Theben tauchen neu errichtete Ziegelgräber neben weiter benutzten Gräbern aus dem Neuen Reich und der Spätzeit auf (444). Die

Verstorbenen in Mehrfachgräbern hingen öfter beruflich oder herkunftsmäßig miteinander zusammen (453).

In Kap. 17 wird zu Bestattungen Stellung genommen. In Sakkara wurden die Grabplätze klar nach dem sozioökonomischen Status der Verstorbenen unterschieden (469). Im Friedhof bei Tura El-Armant wurden in die Sarkophage z. T. mehrere Bestattungen eingebracht (474). Die Nekropole von Ghoran im Fajum kann als guter Indikator für die ptolemäischen Bestattungssitten dienen (477).

Part 4: Diskussion und Fazit

Die Dauer des Verbleibes des Verstorbenen im Haus bis zum Transport zur Nekropole kann nicht genau bestimmt werden (503). Die Textzeugnisse von Sharuna und Assiut legen eine billigere Variante der Mumifikation nahe (511).

In Appendix 1 wird die paläographische und orthographische Analyse der Wurzel «*ḳś*» «begraben» betrieben. Die beiden Zeichen können in seltenen Fällen als Ligatur erscheinen (532).

In Appendix 2 wird die Übersetzung von P. Florence 3557 aus dem Jahr 111 v. Chr. geboten, der über Zuschüsse der Kollegen zu den Bestattungskosten berichtet.

In Appendix 3 werden Tabellen mit nützlichen Hintergrundinformationen zu veröffentlichten Grabsteuerquittungen (544–549), spätzeitlichen Choachytendokumente in abnormalhieratischer und frühdemotischer Schrift (556–562), thebanischen Frauen in juristischen Dokumenten (571–574) etc geliefert.

Das Literaturverzeichnis (626–681) wird als nächstes hinzugefügt.

Die Liste des Quellenmaterials (682–692), der bibliographischen Daten zum Quellenmaterial (693–718), der Eigennamen (719–745), der Toponyme (746–763) sowie der Wortindex (764–769) und die Tafeln (1–60) okkupieren die letzten Seiten.

Das Buch hat einen überraschend positiven Eindruck ergeben. Die Argumentation folgt meist einem inneren Kompass, die wenigen Ausnahmen sind leicht zu verzeihen. Der Titel ist allerdings zu reißerisch gewählt und könnte falsche Vorstellungen wecken. Die Lektüre ist auch so sehr zu empfehlen.

Bonn Stefan Bojowald

Hubert Irsigler, *Gottesbilder des Alten Testaments. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche*, 2 Teilbände, Freiburg i. Br., Herder 2021, 1416 S.

Hubert Irsigler, emeritierter Alttestamentler an der Universität Freiburg i. Br., legt mit seiner monumentalen zweibändigen Monographie eine ebenso fundierte wie eingängige Darstellung der Entwicklung alttestamentlicher Gottesvorstellungen, wie sie in ihren konkreten Ausdrucksformen als sprachliche Gottesbilder greifbar werden (vgl. die Begriffsbestimmungen 49–50), anhand exemplarischer Einzeltexte von den ältesten Zeugnissen bis zur frühnachexilischen Zeit vor.

Nach ganz grundsätzlichen Bemerkungen zur Relevanz von Gottesbildern angesichts ihrer Prägekraft und (bei Vereinseitigungen auch destruktiven) Wirksamkeit (19–28) skizziert das erste Kapitel (29–88) Aufgabenstellung und hermeneutische Grundfragen: Biblische Gottesbilder werden verstanden als «Explikationen und Interpretationen von [...] Transzendenzerfahrungen» (31), die als «wahr» geglaubt werden, aber notwendig in von

Kulturwissen geprägter und geschichtlich bedingter metaphorischer und damit immer nur analoger Rede mitgeteilt sind. Der gewählte Ansatz ist literatur- und religionsgeschichtlich orientiert, verfolgt dabei aber ein theologisches Interesse: Es soll um die «Vielfalt und [...] Gegensätzlichkeit textlicher Gottesbilder, ihre Brüche und Spannungen» (51) sowie ihren Wandel gehen, und zwar nicht synchron systematisierend, sondern vor dem Hintergrund der geschichtlichen Kontexte – artikuliert sich doch der biblische Glaube selbst wesentlich als Geschichtsdeutung (vgl. bes. 56–64). Das Einführungskapitel schließt mit einer Reflexion zum als Kultbildverbot zu verstehenden alttestamentlichen Bilderverbot (im Anschluss an Hos 8,4.5–6*; 13,2* u.ö. in den Dekalogfassungen Ex 20,4–6; Dtn 5,8–10 formuliert und im spät-dtr Text Dtn 4,1–40 entfaltet): Als «Warnschild gegen starre statische Festlegungen Gottes» (88) ist es ein Ermöglichungsgrund der vielfältigen sprachlich-gedanklichen Gottesbilder und sichert deren Wandelbarkeit und darin die Freiheit Gottes (vgl. 84).

Das zweite (hier zur Illustration ausführlicher referierte) Kapitel (89–309) behandelt die Gottesbilder der Väter-, Exodus- und Sinaitraditionen. Literaturhistorisch geht der Vf. dabei von einer Variante der neueren Urkundenhypothese aus und charakterisiert das «literarische und theologisch relevante Gepräge» (91) einzelner Erzähltexte im Pentateuch durch die Zuordnung zu «jahwistischen» bzw. «elohistischen» Textzusammenhängen, die – mit erheblichen Fortschreibungen, Bearbeitungen und Redaktionen – einer spätvorexilischen und damit noch vorpriesterschriftlichen und vor-dtr Großkomposition zugrunde liegen (89–91).

Die in vorkönigszeitliche Traditionen zurückreichenden *Väter- und Erzelternerzählungen* (Gen 12–50) bezeugen eine «unpolemische Monolatrie» des persönlich zugewandten Schutzgottes der Familie und Sippe (vgl. 97). Besprochene Schlüsseltexte für das wesentliche (und bis in die Nachexilszeit weiterwirkende) Motiv des «Mit-Seins» sind Gen 18,1–16a; 12,*1–7; 28,10–22; 32,23–33, für die Thematisierung von Transzendenzerfahrungen und -vorstellungen Gen 16,1–14; 21,9–21 sowie die «Bindung Isaaks» 22,*1–19. Die in ihren Fortschreibungen von der israelitischen Königszeit bis in die nachexilische Zeit analysierte Josefsgeschichte Gen *37–50 verbindet die Vorstellung des Mit-Seins Gottes mit der Überzeugung seiner hintergründigen Geschichtslenkung und trägt universale Züge sowie das Motiv der Rettung ein (vgl. 150–151). Die Darstellung der primär im mittelpalästinischen Bergland verankerten *Exodustradition* fragt zunächst nach der Etymologie des Gottesnamens und rekonstruiert die geschichtliche Herkunft JHWHs aus der Bergregion Seïr südöstlich von Palästina als ursprünglich «in Naturgewalten epiphaner Einzelgänger» (161) ohne Pantheon. Als Gott des Exodus' wird JHWH zum «eifersüchtigen» (Ex 34,14) exklusiven Gott Israels in polemischer Abgrenzung nach außen. Die Deutung des JHWH-Namens in Ex 3,1–17 («Ich bin der ‹ich bin / werde / will sein›» [190]) akzentuiert die «Unbestimmtheit und Unverfügbarkeit d.h. die souveräne Freiheit» (190) und zugleich die hilfreiche Zuwendung Gottes. Eine Profilierung erfährt die Vorstellung des Exodus-Gottes in den zentralen (u.a. kriegerischen und königlichen) Bildern der Meerwundererzählung Ex 14, des (Züge des ugaritischen Baal-Mythos' historisierenden, vgl. 247–257) Moselieds Ex 15,1–18 und des Mirjamlieds Ex 15,21. Wesentliches Element der *Sinaitradition* ist in den poetisch geformten Überlieferungen in Ri 5,4–5; Dtn 33,2; Hab 3,3; Ps 68,8–9 die Vorstellung vom Aufbruch JHWHs aus der Bergregion des Sinai unter theophanen Begleiterscheinungen «zu Kampf, Gericht und Rettung» (263) seines Volkes. In der abge-

wandelten Form einer Theophanie *am* Sinai ist dieses Motiv das Kernstück der literarturhistorisch komplexen Sinaiperikope in Ex 19–34 (262–302). Ziel der Theophanie ist dort die Begründung von Gottesdienst, Gottesrecht und Gottesbund: Schon nach den alten Überlieferungselementen Ex 24,4b–5* und 24,6.8a–b ist die Rückführung des Kults in Israel auf göttliche Stiftung intendiert, was dann die Priesterschrift mit ihren Fortschreibungen ausbaut und zur Mitte des Sinaikomplexes macht. Zur Erzählung der Vermittlung von Gottesrecht wird die Perikope durch die sukzessive Aufnahme von Gesetzesüberlieferungen (primäres, erst später dtr gerahmtes Bundesbuch Ex 20,24–23,19; «Privilegrecht JHWHs» in Ex 34,*12–26; Heiligkeitsgesetz Lev 17–26 und priesterschriftliche kultische Anordnungen sowie der von der nachexilischen Pentateuchredaktion zur Eröffnung der Rechtstexte eingetragene Dekalog Ex 20,1–17). Redaktionell werden die Sinaiereignisse dann als Israel verpflichtender Bundesschluss interpretiert (v.a. durch die früh-dtn Fortschreibung in Ex 34,*10–27.28 und die dtr Bearbeitungsschicht Ex 24,3.4a.7.8c–d). Als ein «Schlüsseltext für das Gottesverständnis Israels» bespricht der Vf. die einer prophetisch inspirierten proto-dtn Bearbeitungsschicht zugewiesene erweiterte Gnadenformel Ex 34,6–7 (294–302): In der Dialektik von Gericht und Erbarmen übersteigt Gottes Güte seinen Zorn unabsehbar (vgl. 301).

Zu den Themen der weiteren Kapitel – und der insgesamt 7 vertiefenden Exkurse – müssen aus Platzgründen einige stichwortartige Hinweise genügen:

Kap. 3 (311–529) behandelt die Erweiterungen des Gottesbilds in Texten der Früh- und der Königszeit v.a. durch Mythisierungen und die Integration von Vorstellungen der Jerusalemer Tempeltheologie sowie die Grundzüge des Gottesverständnisses in den vorpriesterlichen und vor-dtr Textes innerhalb des Komplexes Gen *2,5–Jos 24*. Den Zeugnissen der prophetischen Literatur und ihres religionskritischen Beitrags in Auseinandersetzung mit königszeitlichen Gottesbildern geht Kap. 4 (543–654) nach, das die Profilierungen des Gottesbilds in Texten der «vorklassischen» Prophetie des 9. Jh. sowie bei Amos, Hosea, Jesaja und Micha beschreibt. Das 5. Kap. (669–860) zeichnet Israels «Weg zum Monotheismus» nach: Er ist vorbereitet durch die «unpolemische Monolatrie» der Väterzeit und den Kampf um die JHWH-Alleinverehrung im 9. Jh., durch universalistische Tendenzen als Konsequenz aus der «Solarisierung» JHWHs und schließlich durch die ausschließliche Bindung an JHWH in der Bundeskonzeption des – als verschriftete Tora die «‹Mitte› von Religion und Glauben Israels» (857) bildenden – Deuteronomiums (und des DtrG), die nachexilisch in Dtn 4,1–40 in ein monotheistisches Bekenntnis mündet. Kap. 6 (861–1069) stellt die Theologie der in ihrem Kern auf das 7. Jh. zurückgehenden und bis in (teilweise spät-) nachexilische Zeit fortgeschriebenen Prophetenbücher Nahum, Zefanja, Habakuk, Jeremia und Ezechiel dar. Im 7. Kap. (1130–1323) geht es um die Gottesbilder der Exilszeit in den Klageliedern, Dtn 32, Deutero- und Tritojesaja sowie der Priesterschrift und v.a. um den Durchbruch des programmatischen Monotheismus' bei Deutero-Jesaja.

Das abschließende 8. Kap. (1325–1363) resümiert Entwicklung und (durch inhärente «Überschreitungstendenzen» angestoßene) «modifizierende, korrigierende und weiterführende Nach- und Neuinterpretationen» (1342) von – dabei aber nicht ausgelöschten – älteren Gottesbildern. Über deren diese Vielfalt verbindende «innere Einheit» reflektiert das Alte Testament selbst in «Kurzformeln des Glaubens» wie Ex 3,14; 34,6–7; Dtn 6,4–5; 32,4; Hos 13,4; Jes 45,5–6 u.a. und bekennt dabei Wesenseigenschaften Gottes wie seine Souveränität und Einzigkeit, seine Gerechtigkeit und Zuwendung und Treue zu Israel.

Die Monographie, deren Materialfülle, argumentative Präzision und theologische Erschließungskraft hier kaum mehr als angedeutet werden kann, stellt aktuell «das Standard- und Referenzwerk zur Theologie des Alten Testaments» dar (E. Otto, in: ZAR 27 [2021]), dessen Fortsetzung für die Texte der frühnachexilischen Zeit bis zu den Spätschriften des Alten Testaments geplant ist (vgl. 4), wofür dem Vf. weiterhin Gesundheit und Schaffenskraft zu wünschen sind.

Fulda Stephan Lauber

II. Mittelalter und frühe Neuzeit: Herrschaft, Biographie, Gedächtnis

Ernst-Dieter Hehl, *Gregor VII. und Heinrich IV. in Canossa 1077. Paenitentia – absolutio – honor* (MGH Studien und Texte 66), Wiesbaden, Harrassowitz, 2019, 142 S.

Der hier anzuzeigende schmale Band aus der «kleinen roten» Studien-und-Texte-Reihe der MGH ist einer aktualisierten historischen Diskussion entwachsen. Der «Gang nach Canossa» ist spätestens seit dem Kulturkampf zu einer deutschen Redewendung geworden, die sich gegenüber dem ursprünglichen Entstehungszusammenhang zwar nicht völlig verselbständigt hat, die aber auch ohne genaueres Hintergrundwissen verwendet wird: «nach Canossa gehen» bzw. «den Gang nach Canossa antreten» bedeutet so viel wie «auf erniedrigende Weise Reue zeigen und sich entschuldigen müssen» (so beispielsweise auf redensarten.net). Angespielt wird dabei auf die Anstrengungen des gebannten Königs Heinrich IV., der sich im Januar 1077 vor der auf einem Felsen am Rand des Appenins gelegenen Burg Canossa einfand, um als Büsser von Papst Gregor VII. die Rekonziliation mit der Kirche zu erreichen. Um die in der deutschen Historiographie viel debattierte Episode aus dem sogenannten Investiturstreit, der aber selbst im Laufe der Januar-Ereignisse – den erhaltenen Quellen nach zu urteilen – nicht im Vordergrund stand, «war es», so Ernst-Dieter Hehl, «bis vor einigen Jahren ruhiger geworden» (1); auch lag die einschlägige Dokumentation gewissermassen auf dem Tisch.

Interessanterweise ist die Fokussierung auf König Heinrichs Bussgang eine Eigenheit der deutschen Historiographie des 19. Jahrhunderts, während die Zeitgenossen eher die «Canossa» vorausgegangene Exkommunikation des Königs durch den Papst bewegte. Der historiographische Konsens wurde ab 2008 durch den (emeritierten) Frankfurter Ordinarius Johannes Fried gestört, der die traditionelle antagonistische Interpretation des Verhältnisses zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. durch das Postulat eines zwischen dem König und dem Papst in Canossa geschlossenen «Friedensbündnisses» herausforderte. Fried, ein unkonventioneller Denker, der Erkenntnisse der Hirnforschung für seine Arbeiten heranzieht, hat gemäss den Worten des Verfassers letztlich gefordert, «Gedächtnis- und Erinnerungskritik habe der philologischen Quellenkritik vorauszugehen» (7). Seine Deutungen haben viel von sich reden gemacht und sind auf z. T. dezidierten Widerspruch gestossen. Ernst-Dieter Hehl, als MGH-Editor der Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens im

10./11. Jahrhundert für die historische Kärrnerarbeit geradezu prädestiniert, verfolgt in seinem Diskussionsbeitrag einen anderen Ansatz: Er konzentriert sich mit Bedacht auf Texte, die sich seiner eigenen Umschreibung zufolge «einer erinnerungsgeleiteten sprachlichen Umformung entziehen [...], weil sie in dem Vorgang selbst, von dem sie Zeugnis geben, entstanden sind» (7). Erzählende, d. h. historiographische, Zeugnisse treten gegenüber diesen «dokumentarischen» Quellen zurück und werden höchstens ergänzend betrachtet.

Hehls Untersuchungen setzen mit dem Eid Heinrichs IV. ein, «dem einzigen (erhaltenen) Dokument, welches während der Zusammenkunft von Gregor VII. und Heinrich IV. im Januar 1077 entstanden und von beiden ausgehandelt worden ist» (9–10). Nach der eingehenden grammatikalischen Analyse einer strittigen Stelle kommt Hehl zum Schluss, dass Heinrich in Canossa «weit weniger pures Objekt des Handelns Gregors und der deutschen Opposition sein sollte», als von der Forschung bislang angenommen (22). Sein Fazit: «Das geplante Zusammentreffen von Papst, König, Bischöfen und Grossen im nordalpinen Reich», zu dem es aber nicht mehr kam, «hätte den noch offenen Konflikt zwischen König und Fürsten beenden sollen» (23). Die zweite minutiös untersuchte Quelle ist der Brief, mit dem Gregor die geistlichen und weltlichen Reichsfürsten über die Ereignisse in Canossa in Kenntnis setzte und dabei begründete, weshalb er sich «trotz starker Vorbehalte dazu entschlossen habe, die über Heinrich verhängte Exkommunikation zu lösen» (25) – so dass der mit der Kirche versöhnte König «wieder zu einem anerkannten Verhandlungspartner der Grossen [im Reich] wurde» (26). An diesem Punkt wirft Hehl eine grundsätzliche Frage auf, nämlich diejenige nach der «Rolle», die «den Vorgängen von Canossa überhaupt zukommt»: ein «Zwischenergebnis in einem weiterhin andauernden und prinzipiell noch unentschiedenen Konflikt» oder eine «endgültige Entscheidung» (34)? Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf Johannes Frieds Unterscheidung zweier Konfliktfelder, nämlich (1.) der Auseinandersetzung zwischen Papst und König, die mit der Lösung Heinrichs vom Kirchenbann beigelegt worden sei, und (2.) des andauernden Konflikts des Königs mit seinen deutschen Opponenten. Hehl verwehrt sich gegen eine solch strikte Trennung, führte sich doch Gregor – dem Autor zufolge – ebenso dem *honor* des mit der Kirche versöhnten Königs verpflichtet wie auch demjenigen seiner deutschen Gegner, die er als Verteidiger des christlichen Glaubens apostrophierte. Auch steht er Frieds These einer grundsätzlichen Friedensbereitschaft Heinrichs und Gregors kritisch gegenüber. Nichts deute in den päpstlichen Briefen aus der zweiten Jahreshälfte 1076 darauf, dass «die Zeit der Bedrängnis bald ein Ende haben werde» (50). Eine allgemeine Befriedung hätte die nicht realisierte Zusammenkunft aller beteiligter Parteien im Reich bringen sollen.

Nach einem Einblick in die historiographischen Deutungen der Ereignisse spricht Hehl das Scheitern von «Canossa» an, also die bereits am 15. März 1077 von Heinrichs fürstlichen Gegnern vorgenommene (und vom Papst erst nachträglich gebilligte) Erhebung Rudolfs von Rheinfelden zum (Gegen-)König und die erneute Exkommunikation Heinrichs durch Gregor zur Fastenzeit des Jahres 1080, mit welcher der Papst eindeutig Stellung für Heinrichs Gegner bezog. Wir brechen das Referat des zu rezensierenden Bändchens hier ab und kommen zu unserem Fazit: Ernst-Dieter Hehl legt eine ungemein detaillierte, dichte Studie vor, die sich in eine längere Forschungsdiskussion einreiht und deren vielleicht wichtigste Erkenntnis in der Notwendigkeit gründlicher Quellenarbeit liegt.

Solothurn Georg Modestin

Hermann der Lahme. Reichenauer Mönch und Universalgelehrter des 11. Jahrhunderts, hg. von **Felix Heinzer/Thomas Zotz** unter Mitarbeit von **Hans-Peter Schmit** (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Band 208), Stuttgart, W. Kohlhammer, 2016, X und 345 S.

Der Reichenauer Mönch und Universalgelehrte Hermann der Lahme (1013–1054) kam am 18. Juli 1013 zur Welt. Das genaue Geburtsdatum steht in seiner Weltchronik und ist eines der verschiedenen darin enthaltenen Selbstzeugnisse («Ego-Dokumente»). Solche Angaben sind für das frühe Mittelalter bekanntlich sehr selten. Fast auf den Tag genau tausend Jahre später, vom 6. bis 8. Juni 2013, fand aus Anlass dieses Jubiläums in Weingarten eine interdisziplinäre Tagung statt. Der hier anzuzeigende Band vereinigt die an der Tagung gehaltenen Vorträge und zusätzlich zwei Beiträge. Wie die Herausgeber im Vorwort festhalten, soll eine Bilanz des heutigen Wissensstandes über diesen universalen Gelehrten und sein aussergewöhnlich vielfältiges Werk gezogen und sollen Wege für die künftige Forschung zu Hermann aufgezeigt werden.

Der Band mit seinen sechzehn Beiträgen ist in fünf Teile gegliedert. Teil I ist mit Hermann der Lahme: Leben, Umwelt und Nachwirkung betitelt, er umfasst fünf Aufsätze. Thomas Zotz, Hermann und seine Familie, die Grafen von Altshausen (3–17), sichtet die in Hermanns Weltchronik enthaltenen Nachrichten über seine Familie, darunter das ausserordentliche Zeugnis zum Tod seiner Mutter 1052, sowie die weiteren Quellen und entwirft ein Bild dieser schwäbischen Adelsfamilie. Sie orientierte sich in ihrem Selbstverständnis stark an der Verwandtschaft mit dem heiligen Bischof Ulrich von Augsburg und pflegte enge, aber nicht konfliktfreie Beziehungen zum Kloster Reichenau. Parallelen und verwandtschaftliche Bindungen werden aufgezeigt zu den Zürichgaugrafen und späteren Grafen von Nellenburg, die als ihre Grablege das Kloster Allerheiligen in Schaffhausen stifteten. Dass Hermann nicht in seinem Kloster Reichenau, sondern in der Familiengrablege in Altshausen (Landkreis Ravensburg) bestattet wurde, ist aussergewöhnlich und lässt ein ausgeprägtes adliges Familienbewusstsein erkennen. – Walter Berschin, *Ego Herimannus*. Drei Fragen zur Biographie des Hermannus Contractus (19–24), nimmt an, dass Hermanns schwere Behinderung, seine spastische Lähmung, nicht auf einen Geburtsfehler zurückzuführen ist, sondern auf eine frühe Kinderlähmung. Seine Ausbildung habe Hermann nicht als *puer oblatus* auf der Reichenau erhalten, sondern vielleicht in Augsburg, und er sei erst später ins Kloster aufgenommen worden. Als Behinderter habe er keine Priesterweihe oder andere Klerikerweihe bekommen, sondern nur eine einfache Mönchsweihe. – Helmut Maurer, Hermanns des Lahmen Kloster in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts (25–42), steckt den äusseren Rahmen für die nachfolgenden Untersuchungen zum historiographischen, literarischen, musikalischen und naturwissenschaftlichen Werk Hermanns ab. Ausgehend vom Klagebrief Abt Berns (1008–1048) über Übergriffe von Hermanns Vater Wolfrat von Altshausen gegenüber der Reichenau, situiert Maurer das Inselkloster im Spannungsfeld zwischen dem Adel im Bodenseeraum, dem Bischof von Konstanz, von dessen Abhängigkeit Bern die Reichenau durch Exemption lösen konnte, dem Papst sowie den Herrschern Heinrich II. und Heinrich III., zu denen Bern ein enges Verhältnis pflegte. – Felix Heinzer, *In exteriori homine contractus*. Körperdefizienz und Autorschaft – ein Paradigma in der mittelalterlichen Klosterkultur des Bodenseeraums? (43–64), widmet sich dem faszinierenden Thema, wieweit ein Zusammenhang zwischen körperlicher Versehrtheit und dichterisch-schöpferischer Kraft besteht, und untersucht dies geistreich an

den Beispielen von Walahfrid Strabo, Notker dem Stammler und Hermann dem Lahmen. – Wolfgang Augustyn, Hermann der Lahme – Nachleben im Bild (65–84), stellt die im 13. Jahrhundert einsetzende, reiche Ikonographie zu Hermann vor. Häufig wird dieser mit dem Astrolab, dem Globus oder/und zwei Krücken als Attributen dargestellt. Er gilt als Meister der Arithmetik, Astronomie, Geographie und Musiktheorie; später wird er, der umstrittene Schöpfer der berühmten marianischen Antiphonen *Salve regina* und *Alma redemptoris mater*, auch als grosser Marienverehrer unter den Benediktinern dargestellt. Damit kommt ihm eine doppelte Rolle als geistlicher Dichter und Wissenschaftler zu. Eine wichtige Stellung in der Verehrung Hermanns des Lahmen und in der Verbreitung seines Kultes nimmt in der frühen Neuzeit das Kloster St. Gallen ein, das ihn zu seinen eigenen Mönchen zählte und als St. Galler Heiligen verehrte. In barocken Bibliothekssälen begegnet Hermann mit seinen naturwissenschaftlichen Attributen auch als Exempel für Modernität und Aufklärung. Nach dem Ancien Régime erlebten die künstlerischen Darstellungen Hermanns in Beuron einen Neubeginn, nun in neuer Bildkomposition und im Bekenntnis zur kirchlichen Tradition angesichts des Kulturkampfes. Hermann wird bis in die Gegenwart in zahlreichen Kirchen dargestellt und vor allem in Oberschwaben als Lokalheiliger verehrt (Fest am 24. September, seinem Todestag).

In den Teil II: Hermannus historiographus, führt der grundlegende Aufsatz von Hans-Werner Goetz, Das Geschichts- und Weltbild der Chronik Hermanns von Reichenau (87–131), ein. Er analysiert zuerst die Art seiner Geschichtsschreibung, die einen hybriden Charakter zwischen Weltchronik, Kirchengeschichte und Annalen aufweist. Dann untersucht Goetz die Kompilationsmethode Hermanns, der die Autoren seiner Vorlagen nennt und nicht kritiklos abschreibt. Weiter kommen die in der Weltchronik seit Christi Geburt verwendete Chronologie und deren Darstellung zur Sprache, wofür Hermann sich auf zwei verschiedene Zeitsysteme, die Inkarnationsjahre und die Regierungsjahre (von Herrschern und von Päpsten), stützt. Der geographische Horizont verengt sich mit fortschreitender Zeit von der Universalgeschichte zur Reichsgeschichte und zur schwäbischen Lokalgeschichte (Karten S. 101). Damit ist auch ein Themenwechsel verbunden zu einem ab 900 von Vorlagen unabhängigeren Teil und ab 1021/1044 zur selbst erlebten Zeitgeschichte. Eine genaue inhaltliche Analyse der Vorlagen und ihrer Verarbeitung steht noch aus. In der Zeitgeschichte interessiert sich Hermann besonders für Bischofslisten und die Äbtelisten der Reichenau und St. Gallens und zeigt eine Vorliebe für Kunst, Naturerscheinungen oder bedeutende Gestalten der Wissenschaft. Die christliche Ausprägung seiner Geschichtsschreibung kommt etwa in Berichten über Häresien oder in der Wahrnehmung anderer Religionen zum Ausdruck. – Heinz Krieg, Schwäbische Geschichte und schwäbische Umwelt im Spiegel von Hermanns Chronik (133–146), arbeitet aus der Weltchronik die regionale Identität Hermanns heraus, sein monastisch-kirchliches sowie familiäres Umfeld und die gentile Zuordnung zu Alemannien und Schwaben. Hermanns Selbstverständnis und seine Zugehörigkeit finden im «Wir»-Bewusstsein ihre Entsprechung.

Im Teil III: Hermannus poeta, befassen sich drei Beiträge mit Hermanns Dichtung: Felix Heinzer, Zur Verbreitung von Hermanns Sequenzen (149–173), geht der Rezeption der Dichtwerke nach, die in Hermanns Werkverzeichnis von dessen Schüler und Biographen Berthold von Reichenau aufgeführt sind. Seine Sequenzen und Heiligen-Offizien, die mit ihrem dichten biblischen und theologischen Hintergrund, im Vergleich mit den Dichtungen Notkers des Stammlers, ausgesprochene Werke der Gelehrsamkeit sind, wurden im Laufe des Mittelalters nur sporadisch verbreitet, vor allem im Kontext der Überlieferung

innerhalb der Hirsauer Reform. Trithemius ordnet in seinem Schriftstellerkatalog von 1494 den Dichter und sein Werk dem Kloster St. Gallen zu. – Eva Rothenberger, Poetologische Weiterführung des Alten im Neuen. Der Marienhymnus *Ave maris stella* und Hermanns Mariensequenz *Ave praeclara maris stella* im Vergleich (175–194), stellt in subtiler Interpretation den anonymen Vesperhymnus und Hermanns Mariensequenz nebeneinander und zeigt die strukturelle, semantische und theologische Weiterführung des Alten im Neuen auf. – Bernhard Hollick, *corpus – spiritus – deus*: Anthropologie, Hamartiologie und Poetik im *Opusculum Herimanni* (195–219), untersucht das 1044/46 entstandene kleine Lehrgedicht über die (monastischen) Tugenden und Laster, das als polymetrische Dichtung in zwanzig verschiedenen Metren abgefasst ist. Die Rahmenhandlung besteht in einem humorvollen kleinen Drama zwischen Hermes, seiner Muse Melpomene und befreundeten Nonnen. Darin eingebettet sind Fallstudien zur Hamartiologie (Lasterlehre), worin Hermann sein poetisches Selbstverständnis und seine theologische Anthropologie auf virtuose Weise entfaltet, was ebenfalls für den Verfasser dieses gehaltvollen Aufsatzes gilt.

Den musikalischen und naturwissenschaftlichen Werken unseres Reichenauer Universalgelehrten widmen sich fünf Beiträge im Teil IV: Hermannus musicus et artista. Michael Klaper, *Musicus peritior non erat* – Hermannus Contractus und die Musik seiner Zeit (223–242), ordnet Hermann als Musiker dem neuen Typus zu, der zugleich Dichter, Komponist, Musiktheoretiker und Ausführender ist. Klaper vergleicht sein Autorenprofil mit demjenigen Berns sowie Ekkeharts IV. von St. Gallen. Tabellen auf 239–242 geben eine Übersicht über das dichterisch-musikalische und musiktheoretische Werk der Drei sowie über ihre Offizium-Kompositionen. – Menso Folkerts, Hermanns Schrift über das Zahlenkampfspiel (Rithmomachie) (243–258), verortet diesen arithmetischen Traktat in dem kurz zuvor entstandenen, komplizierten Zahlenkampfspiel, welches zum Erlernen von Multiplizieren und Addieren diente und bis in die Neuzeit verbreiteter war als das Schachspiel, und bewertet die Schrift als die eigenwilligste Verlautbarung in der Geschichte des Zahlenkampfes. – Martin Hellmann, Abakus und Rechenlehre im Werk Hermanns des Lahmen (259–271), befasst sich mit der ebenfalls hochkomplexen Materie, wie Hermann im römischen Zahlensystem Bruchtabellen erstellen und mit Hilfe des Abakus das Osterdatum errechnen konnte. – David Juste, Hermann der Lahme und das Astrolab im Spiegel der neuesten Forschung (273–284), stellt die drei mit Hermann in Verbindung zu bringenden Traktate *De mensura astrolabii*, *De utilitatibus astrolabii* und *De horologio viatorum* zu diesem wichtigsten, multifunktionalen naturwissenschaftlichen Gerät des Mittelalters vor, das über Arabien und Katalonien nach Nordfrankreich und ins Reich gelangte, bespricht die von Hermann entwickelte Verwendung als tragbare Sonnenuhr und erörtert Fragen im Zusammenhang mit der ungeklärten Verfasserschaft. Ein Anhang listet die 65 bekannten Handschriften auf, welche diese Traktate enthalten (282–284). – Immo Warntjes, Hermann der Lahme und die Zeitrechnung. Bedeutung seiner Computistica und Forschungsperspektiven (285–321), bietet einen kompetenten Überblick über die Hermann vorausgehenden Traktate, über dessen drei Schriften zur Komputistik, zu dem von ihm neu berechneten Mondkalender, zur Vorausberechnung von Mond- und Sonnenfinsternissen und zur Unterscheidung von *Computus vulgaris* und *Computus naturalis*.

Der letzte Teil V: Zusammenfassung und Ausblick, besteht einzig aus dem anregenden Aufsatz von Steffen Patzold, Hermann der Lahme als Autor und Mensch. Versuch einer Bilanz (325–337), der aufgrund des neuen Forschungsstandes einen Überblick über das Werk bietet und – dahinter unscharf wahrnehmbar – ein Bild des Lebens dieses gelehrten

Mönchs zeichnet. Einige der Werke, an erster Stelle seine Weltchronik, harren noch der kritischen Neuedition. Um Hermanns Stellung in der Gelehrtenwelt des 11. Jahrhunderts besser erfassen zu können, wäre auch eine Biographie wünschenswert. Um mit den letzten Worten von Patzold zu schliessen: das Buch zeigt auch, «was wir alles noch nicht wissen. Der historischen Forschung bietet sich hier ein weites Arbeitsfeld an!» (337). Der gehaltvolle Tagungsband ist mit Farbtafeln ausgestaltet. Er enthält ein Orts- und Personenregister, hingegen fehlt ein Verzeichnis der Tafeln, Abbildungen und Karten, ebenso würde ein Handschriften-Register hilfreich sein.

Freiburg i. Ue. Ernst Tremp

Irene Bueno (Hg.), *Pope Benedict XII (1334–1342). The Guardian of Orthodoxy* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, 277 S.

Benedikt XII. zählt zu den weniger bekannten Päpsten des späteren Mittelalters. Dieser Umstand steht in einem auffallenden Gegensatz zum Forschungsinteresse, das Benedikt vor seiner Papstwahl weckt. Benedikt XII. ist nämlich kein anderer als Jacques Fournier, der sich während seines Episkopats in der okzitanischen Diözese Pamiers (1317–1326) einen Namen als Inquisitor gemacht hat. Der vorliegende Sammelband hat sich nun zum Ziel gesetzt, das vorhandene Wissen zu Jacques Fournier/Benedikt XII. zu bündeln und Letzterem eine grössere Tribüne zu bieten. Herausgegeben hat ihn die Benedikt-Spezialistin Irene Bueno, die 2015 mit einer lesenswerten Monographie zum bislang weitgehend vernachlässigten Theologen Fournier/Benedikt hervorgetreten ist (vgl. unsere Besprechung in SZRKG, 111 [2017], 417–418). Auf die Einleitung, in welcher die Herausgeberin Fournier als «raffinierten Theologen» charakterisiert, der Johannes XXII., seinen ungleich bekannteren Vorgänger auf dem avignonesischen Papstthron, in sensiblen theologischen Fragen beriet (15), folgen neun Beiträge, von denen die zwei ersten den Inquisitor und Theologen Fournier beleuchten, während sich die sieben weiteren Papst Benedikt XII. zuwenden.

Elizabeth Sherman macht den Anfang, indem sie sich nochmals über den in der Forschung bereits diskutierten ganz spezifischen Ansatz des Inquisitors Fournier beugt. Anders als bisherige Kommentatoren, die das Interesse, das der Bischof von Pamiers der individuellen Glaubenswelt der von ihm Verhörten entgegenbrachte, seinen ureigenen Interessen zugeschrieben haben, bezieht sich Sherman auf die Zeitumstände der Verhöre: Da im zweiten und dritten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts kaum noch katharische *perfecti* auf freiem Fuss gewesen seien, hätten die bis dahin üblichen standardisierten Fragen nach dem Umgang mit ihnen keinen Sinn ergeben. Folglich habe sich Fournier der Innenwelt der sich vor ihm verantwortenden «einfachen» Katharer-Sympathisanten zugewandt. Im Beitrag von Sylvain Piron, der in der französischen Originalfassung bereits 2008 erschienen ist, geht es um den Theologen Fournier, genauer: um ein Fragment einer anonymen Stellungnahme (avis bzw. advice) aus dem Jahr 1325 zu Petrus Johanns Olivis Apokalypsenkommentar, das Piron mittels einer scharfsinnigen Beweisführung mit einem verschollenen Traktat Fourniers identifiziert.

Christian Trottmanns befasst sich mit der ersten «Baustelle», die der frisch zum Papst gewählte Benedikt von seinem Vorgänger Johannes XXII. übernehmen musste, nämlich die Polemik um Johannes' heftig bekämpfte Ansichten zur *visio beatifica*, d.h. zum Zeitpunkt, zu dem die Glückseligen das Antlitz Gottes sehen. Johannes hatte diesen Moment bis zum Tag des Jüngsten Gerichts «zurückdatiert» und damit heftigen Widerstand hervorgerufen. Benedikt beendete die Kontroverse im vorjohannitischen Sinn, wobei er als privater Theologe eine gleichsam mystisch gefärbte und damit originellere Position entwickelte als die vergleichsweise spröde Lehrmeinung, die er in seiner Funktion als Papst publizierte. Ein weiteres Betätigungsfeld Benedikts war die Etablierung des Papsttums in Avignon. Diese äusserte sich, so die Ausführungen von Valérie Theis, in der Bautätigkeit am Papstpalast und in der verwaltungstechnischen Durchdringung des Comtat Venaissin. Um in Rom, wohin das Papsttum in absehbarer Zeit nicht zurückkehren würde, wenigstens symbolisch präsent zu sein, lancierte Benedikt ein architektonisches Bau- bzw. Renovierungsprogramm. In diesem Zusammenhang analysiert Claudia Bolgia eine Benedikt-Büste, die ihren Platz in der mittelalterlichen St.-Peters-Kirche hatte, vermutlich über dem Hauptportal im Kircheninneren. Jeder Besucher, der die Kirche betrat, wurde von einer Statue des Heiligen Peter auf der Aussenseite gesegnet, während die Benedikt-Statue all die segnete, welche die Kirche verliessen. Was Benedikts Italien-Politik im Allgemeinen betrifft, so blickt Sylvain Parent zu Beginn seiner Analyse auf diejenige Johannes' XXII. zurück, insbesondere auf die «Schikanierung» von Johannes' als «Rebellen und Tyrannen» verschrienen Gegnern durch die Gerichte («judicial ‹harassment› of Italian opponents of all kinds», S. 169). Das Pontifikat Benedikts brachte eine gewisse Befriedung mit sich, da die Verhältnisse zwischen dem Papsttum und seinen Widersachern durch die Verleihung von päpstlichen Vikariaten an Letztere gewissermassen «regularisiert» wurden. Dabei merkt Parent aber an, dass dieser Prozess bereits unter Johannes XXII. eingesetzt hatte, so dass Benedikt eine sich bewährende Praxis eher weiterführte denn selbst entwickelte. Dies hielt Letzteren freilich nicht davon ab, seinerseits gegen «Tyrannen» vorzugehen.

Aussenpolitisch war Benedikt stark von den aufkommenden Spannungen zwischen England und Frankreich absorbiert. Barbara Bombi zeichnet ein detailliertes Bild der päpstlichen Vermittlungsbemühungen, die – letztlich erfolglos – darauf abzielten, einen offenen Krieg zu verhindern. Weniger Aufmerksamkeit widmete der Papst dem christlichen Osten, der seinerseits unter muslimischem Druck stand. Benedikt unterstütze zwar anfänglich die noch unter Johannes XXII. angedachten Kreuzzugspläne des französischen Königs Philipp VI., die jedoch, so Mike Carr, dem französisch-englischen Antagonismus zum Opfer fielen und vom Papst abgesagt wurden. Was die Hilfeersuchenden aus Byzanz betrifft, so verunmöglichten doktrinäre Gegensätze zwischen der Ost- und der Westkirche eine Annäherung: «Benedict stated that Eastern prelates should be sent to the West for instruction, and not discussion, regardless of Byzantine problems with the Turks» (232). Diese Facette von Benedikts Politik wird im Beitrag der Herausgeberin weiter vertieft, in dem das Verhältnis des Papstes zu Byzanz, zum Königreich Armenien und zu den Mongolen vorgestellt wird. Im ersten Fall scheiterten die Verhandlungen an der Unvereinbarkeit der Prämissen. Für Benedikt war die Anerkennung des römischen Primats durch die byzantinische Kirche die Voraussetzung für Verhandlungen über die Ausrufung eines Kreuzzugs zur Unterstützung Ostroms, für die byzantinische Seite galt das genaue Gegenteil. Was die formell mit Rom unierte armenische Kirche betrifft, so war sie dem Papst in Bezug auf ihre Rechtgläubigkeit verdächtig, was politische Folgen hatte: «The more urgent the Armenians' appeal for

Western assistance became, the more demanding the Holy See became with respect to doctrinal orthodoxy» (252), was letztlich ein Nichteingreifen des Westens nach sich zog. In den Kontakten mit den Mongolen überwogen, von Benedikts Seite, die folgenlosen Aufrufe zur Bekehrung und Taufe.

Der aufschlussreiche Band thematisiert verschiedene Seiten von Jacques Fourniers bzw. Benedikts Wirken (wobei die von ihm als Papst vorangetriebenen Ordensreformen unbehandelt bleiben) und hilft so, den vor allem als Ketzer-Verhörer bekannten Bischof als Papst vertiefter kennenzulernen. Der Untertitel, «The Guardian of Orthodoxy», hätte ihm sicherlich geschmeichelt, auch wenn die angesprochene Wächterfunktion, aus der Rückschau betrachtet, zu einer nicht anders als rigide zu bezeichnenden «Ostpolitik» führte.

Solothurn Georg Modestin

Dyan Elliott, *The Corrupter of Boys: Sodomy, Scandal, and the Medieval Clergy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2020, 381 S.

Die Rolle, die der Zölibat in der gegenwärtigen sexuellen Missbrauchskrise innerhalb der katholischen Kirche gespielt hat, ist ein entscheidendes und umstrittenes Element in der theologischen und historischen Literatur. Dyan Elliotts *The Corrupter of Boys* liefert einen originellen Beitrag zu dieser Debatte, indem es ans Licht bringt, wie die Konstruktion und Idealisierung des geistlichen Zölibats im Mittelalter zu einer immer größeren Abneigung gegen öffentliche Skandale und zur systematischen Verschleierung und Duldung der sexuellen Abweichung des Klerus führten. Die Monografie richtet sich an Spezialisten der mittelalterlichen und/oder neueren Geschichte sowie der Kirchengeschichte, wobei der von der Autorin gewählte Ansatz, welcher eine explizite Verbindung zur gegenwärtigen Situation herstellt, sie auch einer allgemeinen Leserschaft zugänglich macht.

Elliott stellt die Hypothese auf, dass es eine direkte Beziehung zwischen mittelalterlichen und zeitgenössischen Fällen von sexuellem Missbrauch durch Geistliche gibt. Das Ziel ihres Werkes ist es zu zeigen, dass der weit verbreitete sexuelle Missbrauch von Jungen im Mittelalter und in der Gegenwart das Ergebnis des Gebots des Zölibats einerseits und einer entschlossenen «Skandalvermeidungspolitik» andererseits war. Dementsprechend behauptet sie, dass die Krise, die die Kirche in den letzten Jahrzehnten so sehr zugesetzt hat, aus der Fortsetzung von Praktiken stammt, die bereits vor mehreren Jahrhunderten entstanden sind und sich verfestigt haben. Elliotts Argumentation basiert auf ihrer Interpretation von sehr unterschiedlichen Primärquellen, darunter Kirchenrecht, Konzilverhandlungen, Formelsammlungen für die päpstliche Pönitentiarie und andere von Theologen und Kirchenrechtlern verfassten normativen Texten.

Wegen des Mangels an offiziellen Quellen, die sich mit der sexuellen Abweichung des Klerus befassen, und wegen der Ungenauigkeit des vorhandenen Materials, konzentriert sich die Autorin im ersten Teil ihrer Studie nicht nur auf Texte, die das Thema des sexuellen Missbrauchs behandeln, sondern auch auf eine Vielzahl anderer Quellen, um ein vollständiges Bild des Kontextes zu zeichnen, der solche Missbräuche begünstigte. In den fünf Kapiteln dieses Abschnitts geht es um die zunehmende Verunglimpfung der Sexualität bei gleichzeitiger Verherrlichung der Tugend des Zölibats, des Weiteren um das Verbot, die

Sünde der Sodomie auch nur zu benennen, um die Betrachtung von Jungen als Sexualobjekte und als zu bestrafende Verführer statt als Opfer (sie werden sogar mit den Sirenen verglichen, die Odysseus verführten, S. 172 u. 233), um die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, die den Klerus nach einem hierarchisch-monarchischen Modell reorganisierte basierend auf dem Zölibat und der ausgeprägten Trennung von den Laien, um die Maximierung der Gefahren von Skandalen, die die Reinheit des Klerus in Frage stellen könnten, sowie um die Betonung des Beichtgeheimnisses, das die Möglichkeiten, sexuelle Laster innerhalb der Kirche anzuprangern, stark einschränkte.

Der zweite Teil des Buches befasst sich mit exemplarischen Fällen im Hoch- und Spätmittelalter, in denen sexuelle Beziehungen zwischen einem älteren Mann und einem Jungen der Prüfung eines Tribunals unterzogen wurden. Jedes der vier Kapitel dieses Abschnitts behandelt ein Milieu, in dem sexueller Missbrauch eher vorkam: das Kloster, der Chor, die Schulen und der Bischofshof. Hier erörtert Elliott die konkreten Folgen der im ersten Teil beschriebenen Kontextfaktoren, die die Überzeugung verfestigten, dass es weniger sündhaft war, einen Akt wie Sodomie zu verbergen, als ihn öffentlich zu bekennen, was schließlich zur Konfiguration des Skandals als «eigenständige Sünde» (233 ff.) führte.

Angesichts des aktuellen Forschungsstandes zeichnet sich Elliotts Arbeit durch ihren kontinuistischen Ansatz aus, der darauf abzielt, im Mittelalter Präzedenzfälle für den Umgang der heutigen Kirche mit sexuellen Missbrauchssituationen zu identifizieren. In diesem Sinne eröffnet *The Corrupter of Boys* eine originelle Perspektive über die historische Tiefe der Problematik. Vor dem Hintergrund der breiteren wissenschaftlichen Debatte zu diesem und anderen Themen der Kirchengeschichte ist es jedoch fragwürdig, die Existenz Kontinuitätsmusters vom Mittelalter bis zur Gegenwart zu erkennen. Während, wie die Autorin anmerkt, «die Vergangenheit Licht auf die Gegenwart werfen kann», kann auch der Versuch, eine überzeitliche Abhängigkeit zwischen mittelalterlichen und zeitgenössischen Praktiken festzustellen, dazu führen, dass die historische und kulturelle Entstehung der kirchlichen Herangehensweise an Sexualität, Zölibat, Kindheit usw. vernachlässigt wird.

Gemessen an ihrem grundsätzlichen Zweck ist Elliotts Arbeit einschließlich der Auswahl und Deutung der Quellen wertvoll und anregend. Allerdings beschränkt sich ihre Zielsetzung auf die Identifizierung einer langjährigen aber auch generischen Tendenz der kirchlichen Hierarchie zur institutionellen Selbsterhaltung, die im Falle von sexuellem Missbrauch höher bewertet wurde als Gerechtigkeit, Ehrlichkeit sowie der Schutz potenzieller Opfer. Laut ihren eigenen Worten lässt sich eine Kontinuität im «unverantwortlichen Umgang» (2) und in einem vorwiegenden «Muster des Verschweigens und Verbietens» erkennen (3). Die Hypothese eines direkten Zusammenhangs zwischen der mittelalterlichen Entstehung des Phänomens und seiner gegenwärtigen Manifestation berücksichtigt jedoch nicht wichtige Veränderungen, die bestimmte Wendepunkte der Kirchengeschichte markieren und die sich auf Worte (z. B. ist «Sodomie» nicht mehr in Gebrauch, während das Wort «Missbrauch» zumindest zu Beginn des 20. Jahrhunderts in offiziellen Dokumenten auftaucht), Begriffe (z. B. der Begriff der Kindheit, wobei selbst innerhalb des klerikalen Milieus, eventuell mit Ausnahme der Täter, Kinder nicht mehr als verführerische Wesen gesehen werden), und Praktiken (so hat man in der Vormoderne keine Veranlassung gesehen, Priester, die sich an Kindern vergangen hatten, zu versetzen, wie es in der Neuzeit üblich war) auswirkten. Obwohl der Wandel dieser Elemente weiterhin zu einer geheimen und eigennützigen Herangehensweise an das Problem führte, verhindern die Übergänge,

welche er bezeugt, die Behauptung der Existenz eines ungebrochenen und konsequenten Musters. Darum wäre es für eine langfristige historische Erforschung sinnvoll, die Kirche als eine vollständig historische und kulturelle Institution zu betrachten und die Existenz einer dauerhaften Kontinuität in der Vorgehensweise bei sexuellem Missbrauch nicht lediglich aufgrund der Ähnlichkeit des Endergebnisses anzunehmen. Es wäre dann wichtig, sich mit den verschiedenen Wörtern, Begriffen und Praktiken auseinanderzusetzen, die im Laufe der Jahrhunderte in unterschiedlichem Maße und auf unterschiedliche Weise den Umgang der Kirche mit sexuellem Missbrauch unterstützt und/oder gesteuert haben, ebenso wie mit der Frage, warum und wie sie sich gegenüber anderen Wörtern, Begriffen und Praktiken durchgesetzt haben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *The Corrupter of Boys* ein hervorragendes Nachschlagewerk für Historiker und Theologen darstellt, die sich mit klerikalem sexuellem Missbrauch befassen. Elliott zeigt dessen Verflechtung mit verschiedenen Aspekten der Organisation, Lehre und Funktionsweise der Kirche auf und macht damit deutlich, dass das Problem keineswegs neu ist. Andererseits spricht sie die zugrundeliegenden Komplexitäten des Phänomens, hauptsächlich dessen zeit- und raumbedingte Ausprägungen, nicht detailliert genug an, um es dem Fachleser zu ermöglichen, die Gültigkeit ihrer Hintergrundannahme über eine transepochale Kontinuität zu bestätigen. Letztere bleibt eine interessante Arbeitshypothese, die durchaus bedeutsame unerforschte Fragen aufwirft, welche aber noch durch eine rigorose diachrone Analyse geprüft werden müssen.

Münster Giulia Marotta

Gerd Krumeich, *Jeanne d'Arc. Seherin – Kriegerin – Heilige. Eine Biographie,* München, C. H. Beck, 2021, 399 S.

Als junge Bauernfrau führte Jeanne d'Arc 1429 ein Armeekontingent des von Burgund und England bedrängten französischen Königreichs, regiert von Charles VII (1403–1461), zu entscheidenden militärischen Erfolgen wie die erfolgreiche Belagerung von Orléans, was die Befreiung Frankreichs und das Ende des 100-jährigen Krieges einleitete. Jeanne d'Arc berief sich dabei auf den Befehl Gottes, der ihr von inneren Stimmen mittgeteilt wurde. Nach einer Reihe von Kämpfen wurde sie 1430 weltlicherseits gefangengenommen, 1431 kirchlicherseits in Rouen als Ketzerin verurteilt und lebendig verbrannt. 1450–1456 erfolgte nach dem von Charles VII initiierten Rehabilitationsprozess die Aufhebung des Urteils.

Jeanne d'Arc ist also eine religiöse Gestalt, sie ist aber auch eine Gestalt der Nationalgeschichte Frankreichs und durch ihre Taten und Worte an sich eine herausragende, geheimnisvolle Persönlichkeit am Ende des Mittelalters und damit am Anfang der Neuzeit. In der historischen Betrachtung zu ihr treffen entsprechend verschiedene Erfahrungswelten unterschiedlicher Herkunft vor dem Hintergrund der bewegten europäischen Gesellschaft zwischen Neuzeit und Gegenwart aufeinander: religiöse Deutungen bis hin zu Hagiographie, nationale Heldengeschichte, kritische bis polemische Stimmen dagegen, Versuche nüchterner Betrachtung und diverse Mischungen aus alldem. Vorliegendes Buch ist einer-

seits bemüht, diese Erfahrungswelten in ihrer Begründung sowie ihrer Problematik vorzustellen und anderseits seine eigene Geschichte dieser geheimnisvollen historischen Person zu erzählen.

Zeitgenossen- wie Nachkommenschaft interessiert natürlich vorerst Jeanne d'Arc an sich, heißt: ihre Motivation. War z. B. ihre Sendung, die sie von sich kundgab, Demut oder Hochmut? Der Autor argumentiert, dass solch elementare Fragen im Rahmen der Kultur des 15. Jh. zu verstehen sind; die Quellen dürfen nicht leichtfertig aus der Erfahrungswelt der Moderne abgeurteilt werden. So war der Glaube, dass Gott aktiv mittels auserwählter Individuen in die Geschichte eingreift, allgemeines Kulturgut; doch dieser Anspruch Jeanne d'Arcs stieß bei einer bestimmten Zeitgenossenschaft eben auch auf Ablehnung (8f., 11f.).

Vor dem Hintergrund solcher Ambivalenz kommt der Autor zu einer interpretatorischen Haltung, die entsprechend auch selbst wieder als ambivalent betrachtet werden kann: «Aber anders als unsere Vorgänger vor hundert und zweihundert Jahren sind wir Historiker [...] nicht mehr gezwungen, Partei zu ergreifen, uns zu identifizieren, aus dem Fall der Pucelle einen Glaubenskrieg zu machen. Wir müssen nicht mehr diskutieren, ob sie denn nun wirklich Stimmen gehört oder sich diese nur eingebildet hat. Selbstverständlich werden solche Fragen auch heute noch gestellt, aber sie sollten Historiker und diejenigen Leser, die sich für wissenschaftliche Geschichte interessieren, überhaupt nicht mehr tangieren. Ob es Gott gibt oder wir ihn nur imaginieren, ist kein wissenschaftliches Problem. Es kommt darauf an, Jeanne d'Arc zu ‹entmythisieren›, sie so weit wie irgend möglich von den beliebigen Vermutungen und Hypothesen, die sie nach wie vor umgeben, zu befreien.» (11)

Wäre hier aber das Vorhaben des Autors nicht konsequenter durchgeführt, wenn er sich bei Fragen wie: «Sind die Stimmen echt gewesen? Was heißt ‹echt›? Gibt es Gott? Hat Gott mit Jeanne d'Arc gesprochen? Warum? Warum so und nicht anders?», tatsächlich selbst positioniert, um diese historische Erscheinung durch Anteilnahme erfassen zu können? Denn genau diese Fragen wurden von der Zeitgenossenschaft als wirkliche, an ihnen als Personen Wirkung tuende gestellt. Es versteht sich, dass der Autor als Wissenschaftler der Skepsis ihren gebührenden Platz auf Höhe der Meinung zugewiesen haben will; in Anbetracht der tendenziösen Historiographie zu Jeanne d'Arc von der Neuzeit zur Moderne, die der Autor intensiv erforscht hat und die lange Zeit sein primärer Zugang zu Jeanne d'Arc gewesen ist (12), durchaus zu Recht. Aber eine Meinung muss eben auch eine Meinung haben, und es fragt sich, ob man dem historischen Gegenstand gerecht wird, wenn man keine Meinung zu dem hat, was ihn bewegte. «Uns sollte genügen, dass Jeanne zweifellos Stimmen hörte, die sie aufforderten, Orleans zu befreien. Ob diese Stimmen wirklich oder eingebildet waren, entzieht sich für immer historischer Kritik und spielt auch für ihre Motivationskraft keine Rolle. Jeannes Stimmen trugen die gesamte Persönlichkeit und jede einzelne ihrer Handlungen.» (43)

Vollzieht der Autor hier aber nicht eine durch die Moderne bedingte Distanzierung, die er eigentlich an erster Stelle vermeiden wollte? Ist es nicht eine zu einfache Distanzierung, wenn die Frage nach der Existenz personaler Wahrheit und ihrer Wirkung in der Welt als wissenschaftlich belanglos abgetan wird? Denn für Jeanne d'Arc als Wissenschaftlerin scheint sie nicht belanglos gewesen zu sein; können wir diese Person genügend verstehen, wenn wir ihren Anspruch auf Wahrheit, auf Objektivität in diese Sinne nicht mit ihr dis-

kutieren bzw. darauf eingehen? Wollen wir diese historische Person in ihrer Phänomenologie erkennen, müssen wir uns also nicht durchwegs selbst aufrichtig mit der Frage beschäftigen, was Gott warum möchte, und diese Frage auch in die Geschichte, die wir betrachten, hineintragen? Können wir eine Person verstehen, ohne selbst an ihren innersten Überzeugungen, die sie in Bewegung setzen, Anteil zu nehmen? Da eine solche – hier theologische – Auseinandersetzung nun den für den Autor zu Recht so wichtigen Zweifel ebenso wenig ausschließt wie auch nicht anzunehmen ist, dass er dem Menschen Jeanne d'Arc damals versagt blieb, könnte der Autor hier beruhigt mehr wagen, ohne seine kritischen Grundsätze aufgeben zu müssen.

Diese vielleicht letztlich belanglosen Einwände beiseitegelassen, rückt der Autor nun ins Zentrum, womit Jeanne d'Arc ihre klerikale Zeitgenossenschaft in Unbehagen versetzte: Hauptgrund für ihre Verurteilung sei ihre Ich-Religiosität, welche die damalige Kirche vor dem Hintergrund vermehrter Häresien stark beunruhigte; eine Ich-Religiosität die v. a. in Frankreich, das seit dem 14. Jh. zu einer kirchenpolitischen Eigenständigkeit (Gallikanismus) tendierte, zusätzliche Brisanz gewann. Der Autor spricht hier von «Protonationalismus» (24), wobei er diesen Begriff selbst in Anführungszeichen setzt. In diesem Rahmen war für das mittelalterliche Rittertum ungewohnt, wie Jeanne d'Arc die Soldaten auf einen national-religiösen Kampf vereidete, der dann damalige Kriegsbräuche ignorierte und teils zu besonderer Radikalität bzw. Brutalität führen konnte. Inwiefern war dies von Jeanne d'Arc verursacht? So spielte eine zentrale Rolle im Inquisitionsprozess die Frage, ob die Stimmen diese Grausamkeit befohlen hätten und insofern nicht göttlich sein können (12, 15f., 23f., 42–44, 61f., 82, 125–128).

Vor diesem Hintergrund ist in der Historiographie die Frage ins Zentrum gerückt, ob Jeanne d'Arcs Aufgabe mit der Befreiung Orléans und der anschließenden Krönung Charles VII. in Reims erledigt gewesen sei; ob sie also dann durch die Fortführung des Krieges zu weit ging und damit ihren Tod selbst auf sich brachte. Dies bejahten im bewegten 19. Jh., in welchem die Säkularisierung einen elementaren kulturhistorischen Prozess ausmacht, Royalisten und Ultraklerikale, während Republikaner Jeanne d'Arc als eine von Monarchie und Kirche verratene Nationalheldin des Laizismus verstanden. Der Autor erarbeitet aus den Quellen (z. B. aus Jeanne d'Arcs «Brief an die Engländer»), wie eine solche Polarisierung beiderseits auf Projektion beruhe. Jeanne d'Arc sei, da sie ihre Mission insofern verstand, England komplett aus Frankreich zu vertreiben, mit der Krönung in Reims natürlich nicht an ihrem Ziel gewesen. Der Konflikt zwischen ihr und der Krone sei vielmehr sukzessive daraus entstanden, dass sie einen tatkräftigen, nicht zögernden religiösen Nationalkrieg gegen England (und soweit es zu England hielt: gegen Burgund) führen wollte, während die Krone mehr auf Zeit und Diplomatie zu setzen gedachte. Nüchtern meint der Autor, die Frage beiseitezulassen, wer damals (strategisch) Recht hatte. Aus den Quellen jedenfalls lasse sich nicht schließen, ob sie vom König verraten wurde. Dass er weder militärisch noch diplomatisch etwas zu ihrer Befreiung unternahm, könnte auch daran liegen, dass er ihre Gefangennahme ebenso als göttliches Zeichen interpretierte, wie ihre Erfolge; oder schlicht und einfach, dass er als Mensch notorischer Opportunist war (156f., 167, 184f., 218–221).

Der Autor versucht in seiner Aufarbeitung des Inquisitionsprozesses möglichst alle Parteien zu verstehen: Bezeichnend für Jeannes Ich-Theologie sei ihre klar aus den Zeugnissen sprechende Charakterstärke, die sich u. a. in einer Mischung aus «Schalk und einfacher, überlegener Gläubigkeit» (62), charakterlicher Brillanz, persönlicher Authentizität

und argumentativer Überlegenheit gegenüber ihren klerikalen Richtern ausdrückte; «eine helle und über die Jahrhunderte hinweg faszinierend frische und authentische junge Frau von unerschütterlichem individuellen Glauben, von großer gedanklicher und sprachlicher Kraft.» (250) Dieses sich direkt auf Gott berufende Gewissen sahen die Kleriker als Hauptgefahr. Vor dem Hintergrund dieses grundsätzlichen Konfliktes entwickelten sich für den Prozess entscheidende, für uns Gegenwärtige schwer verständliche Zuspitzungen wie, ob es Jeanne d'Arc als Frau erlaubt sei, Männerkleidung zu tragen; ob dies generell superbia oder im Krieg zulässig sei; ob ihr dies die Stimmen befohlen hätten (und sich damit als nicht-göttliche Stimmen entlarvten, insofern dies gegen die religiöse Sittlichkeit verstieß). Der Autor versucht, diese Fragen in ihrer Zeitgebundenheit zu verstehen, weist aber auch klar auf die intrigante Einflussnahme auf den Prozess seitens der politischen Parteien hin; der Prozess war sowohl religiös sowie politisch, verschärft durch die Kriegssituation, und man dürfe beide Aspekte nicht trennen (61f., 228–230, 233, 237, 246–250, 252–257, 262–264, 267, 277, 281).

Ebenso wie der Inquisitionsprozess ist der Rehabilitationsprozess kontrovers diskutiert. Skeptische Stimmen meinen, dieser sei genauso wie jener politisch motiviert; Charles VII wollte lediglich zeigen, dass er seine Herrschaft keiner Ketzerin verdanke. Ein Indiz hierfür sei, dass er zur Gefangennahme, Verurteilung und Hinrichtung Jeanne d'Arcs stumm blieb, seine Gefährtin nie gerechtfertigt, geschweige denn zu befreien versucht hatte und den Rehabilitationsprozess verdächtigerweise erst nach dem weitgehend endgültigen Sieg über England (Befreiung von Rouen) einleitete. Die Diskussionen gehen so weit, die Unterlagen dieses Prozesses historisch als ungültige Quelle zu betrachten, was insofern problematisch ist, weil ohne deren Zeugenaussagen wir bedeutend weniger Informationen zu Jeanne d'Arc hätten. Entsprechend der bereits skizzierten Spur glaubt der Autor «den Zeugen eher, wenn sie die Spontaneität, Ungebundenheit, Entschiedenheit der Jungfrau betonen, die ja im Verhör von 1431 auch ständig aufblitzen. Kein Vertrauen setzte ich in Bekundungen, die eine Art höfische Unterordnung Jeannes unter den König behaupten. Denn das stimmt so gar nicht mir ihrer notorischen Respektlosigkeit gegenüber allen Hohen Herren überein. Weiter bin ich bei aller Offenheit für Übernatürliches und rational nicht Erklärbares ausgesprochen misstrauisch gegenüber allen, die aus Jeanne eine Art Herz-Jesu-Gestalt oder sogar direkt eine Heilige machen.» (281)

Ein elementarer Grund, weshalb der Rehabilitationsprozess das Urteil des Inquisitionsprozesses aufheben konnte, war, dass in letzterem Jeanne d'Arc, wiewohl sie sich auf ihr individuelles Gewissen vor Gott berief, sich auch dem Papst unterordnete und dessen Urteil anrief, was der Prozessleiter Cauchon aber unterband. Im Rehabilitationsprozess wurde letztlich aber keine Jeanne d'Arc gezeichnet, die eine aufmüpfige Kriegsbegabte war, sondern ein einfaches, Kirche und König gehorsames Bauernmädchen. Tendenziöse Deutungen der Person Jeanne d'Arc, die im 19. Jh. vor dem Hintergrund der Säkularisierung ihre Hochkonjunktur erleben, haben also bereits im 15. Jh. angefangen (262–264, 280–283, 302–304, 307–311, 314–318).

Was ich zu Beginn methodisch kritisiert habe, bleibt wissenschaftstheoretische bzw. geschichtsphilosophische Spekulation und für den Abschluss hier irrelevant. Das Buch überzeugt durch seine Disziplin gegenüber den Quellen, von denen sich, ohne dass dabei der Lesefluss gestört wird, auf nahezu jeder Doppelseite ein Auszug findet, seine nüchterne Unvoreingenommenheit und letztlich seine sympathische Einfühlsamkeit: taktvoll beobachtet der Autor eine Persönlichkeit, die nicht nur die Historiographie intensiv bewegt

hat, wobei er sich als Mensch um den konkreten Menschen bemüht, der damals kämpfte und litt; letztlich ist dies also nicht ein Buch über Jeanne d'Arc, sondern für Jeanne d'Arc.

Klosterneuburg Andreas Burri

Mathias Moosbrugger, *Petrus Canisius. Wanderer zwischen den Welten.* Innsbruck/Wien, Tyrolia-Verlag, 2021, 288 S.

Jeder und jede kennt Petrus Canisius. Diese Aussage, die – seinen Katechismen sei Dank – bis weit ins 20. Jahrhundert zumindest im katholischen Milieu Gültigkeit hatte, stimmt heute allenfalls noch für die akademische Welt, in der sich Theologinnen und Historiker seit Jahrzehnten der Erforschung des facettenreichen Lebens und Wirkens des ersten deutschsprachigen Jesuiten widmen. In der breiten Bevölkerung hingegen dürfte Canisius heute weitgehend unbekannt sein. Die Brücke zwischen Fachwissenschaft und historisch und/oder theologisch interessierter Öffentlichkeit schlägt nun der Innsbrucker Theologe und Historiker Mathias Moosbrugger mit seiner neuen «Biografie» über Canisius. Die Anführungszeichen sind keinesfalls zynisch gemeint, im Gegenteil: Moosbrugger selbst will sein Buch nicht als Biografie verstanden wissen, sondern als «eine biografische Skizze», die nicht den Anspruch erhebt, jedes Detail von Canisius' Leben nachzuzeichnen, sondern den Jesuiten in wichtige Spannungsfelder seiner Zeit einzuordnen. Und genau darin liegt die Stärke dieses Buches: Es führt anhand von Canisius' Leben und Persönlichkeit in grundlegende historische Prozesse und theologische Debatten des 16. Jahrhunderts ein, von der Reform des Katholizismus über die Ordensgeschichte der Gesellschaft Jesu bis zum Hexenglauben.

Dass sich Canisius für ein solches Unterfangen wie kaum ein zweiter eignet, steht ausser Frage. Der umtriebige Jesuit war zugleich Mystiker und Kontroverstheologe, verkehrte an Fürstenhöfen genauso wie in städtischen Jesuitenkollegien, wirkte auf dem Konzil von Trient und auf unzähligen Kanzeln im katholischen Europa – kurzum: Er war in geografischer, sozialer und kultureller Hinsicht ein «Wanderer zwischen den Welten», wie es im Untertitel des Buches passend heisst.

In fünf Kapiteln folgt Moosbrugger Canisius auf diesen «Wanderungen» in die verschiedenen Welten, die er bereits mit den Kapitelüberschriften («Zwischen x und y») als Bewegungen in Spannungsfeldern kennzeichnet. Auf ein erstes Kapitel, das ausgehend von je einem Portrait des jungen und des alten Canisius den zeitlichen und geografischen Rahmen anschaulich und prägnant absteckt, folgt ein Kapitel zur spirituellen Biografie, das Canisius zwischen dem Orden der Kartäuser, dem er sich in jungen Jahren nahe fühlte und der seine Spiritualität zeitlebens prägte, und jenem der Jesuiten – und damit zwischen mystischer Einkehr und religiösem Aktivismus – verortet. Als Wendepunkt zwischen den beiden Polen sieht Moosbrugger Canisius' Begegnung mit Peter Faber im Frühjahr 1543, die für ihn geradezu ein jesuitisches Erweckungserlebnis war. Das dritte Kapitel nimmt zwei epochemachende Prozesse beziehungsweise Ereignisse in den Blick: die Neuausrichtung der Gesellschaft Jesu, die sich 1548 mit der Gründung des Kollegs in Medina zu einem Schulorden wandelte, und das Konzil von Trient, auf dem Canisius freilich bloss einen kurzen Auftritt hatte. Das «Dazwischen» kommt hier besonders überzeugend zum Tragen,

etwa wenn die Gründungen der Jesuitenkollegien im Reich als Ringen zwischen dem Orden und weltlichen Mächten sowie zwischen den Jesuiten vor Ort und der römischen «Zentrale» beschrieben werden. Canisius' umfangreichem schriftstellerischen Werk ist das vierte Kapitel gewidmet. Moosbrugger schildert Canisius als herausragenden Patrologen und schlechten Historiker – er scheiterte an der Widerlegung der Magdeburger Centurien – und würdigt ihn zu Recht als weitsichtigen Verfasser des Katechismus (respektive der verschiedenen Katechismen). Letzterer sei nicht nur im 16. Jahrhundert in seiner Anlage innovativ gewesen und durch seine weite Verbreitung wirkmächtig geworden. In der darin enthaltenen Anregung zur «persönliche[n] Auseinandersetzung mit den kirchlichen Lehrinhalten» (207) entdeckt Moosbrugger «Horizonte», die ihm auch aus heutiger theologischer Sicht bemerkenswert – um nicht zu sagen: aktuell – zu sein scheinen.

Nach diesen Glanzpunkten thematisiert der Autor im letzten Kapitel Canisius' Leben als eines «mit katastrophalen Fehleinschätzungen und schlimmen Auswirkungen auf andere» (214), war Canisius doch auch Hexenprediger, Exorzist und – wie Moosbrugger exemplarisch aufzeigt – mitverantwortlich dafür, dass die junge Anna Jakobäa Fugger gegen ihren Willen ins Kloster kam. Indem er mit den Begriffen «Schuld» und «Sühne» operiert, verlässt Moosbrugger zwar nicht sein historisches Material, aber doch die herkömmlichen Analysekategorien des Frühneuzeithistorikers. Canisius sei etwa im Hexenglauben wohl ein «Kind seiner Zeit» gewesen, aber auch nicht darüber hinausgewachsen, obwohl er von den Ordensoberen mehrmals zur Mässigung aufgefordert wurde. Dennoch fasst der Autor, nun ganz Theologe, ein positives moralisches Gesamturteil über Canisius' Leben. Dieser habe trotz der genannten Vorbehalte vor allem in Fragen der geistlichen Erneuerung einen «erstaunlich weiten Horizont» sowie eine «erstaunlich grosse Furchtlosigkeit» gehabt, sodass er «ein Leben leben [konnte], das sicher nicht in allem, aber doch in vielem überraschend richtig», ja «vielleicht sogar heilig» gewesen sei (248f.).

Letzteres mag aus geschichtswissenschaftlicher Sicht etwas befremdlich wirken, ist aber zweifellos dem Anlass des Buches, dem 500. Geburtstag des Innsbrucker Diözesanpatrons, geschuldet. Anlass und Anlage des Buches vermögen auch zu erklären, dass darin historische Prozesse wie die Rekatholisierung Augsburgs etwas gar stark auf die Rolle des Protagonisten fokussiert erzählt werden. Fraglich ist überdies, ob Canisius' Umfeld tatsächlich fast ausschliesslich aus Fürsten und «Startheologen» – als solche werden im Buch mehrere Nebendarsteller tituliert – bestand, wie dies die Bildauswahl suggeriert. Es ist zweifellos Geschmacksache, ob einer breiten Öffentlichkeit historische Inhalte mit teilweise kühnen begrifflichen Zuspitzungen (z. B. ein «Jesuit von echtem Schrot und Korn», 112) verständlich gemacht werden sollen. Ausser Frage steht hingegen, dass Moosbrugger nicht nur theologisch und kirchengeschichtlich versiert argumentiert, sondern auch das Genre der für eine breite Öffentlichkeit bestimmten historischen Biografie beherrscht. In geschicktem Wechsel von quellennahen und kontextualisierenden Passagen, mit einem Sinn für Dramaturgie und Stilmittel (Cliffhanger inklusive) gelingt ihm eine vielfältige Einführung in Canisius' Leben und Wirken und ins spannungsreiche 16. Jahrhundert, die hoffentlich nicht nur ein historisch und theologisch interessiertes breites Publikum mit Gewinn und Vergnügen lesen wird, sondern in dem auch Historikerinnen und Theologen Petrus Canisius (wieder) entdecken können.

Bern Daniel Sidler

Tamar Herzig, *A Convert's Tale. Art, Crime, and Jewish Apostasy in Renaissance Italy* (I Tatti Studies in Italian Renaissance History), Cambridge (Massachusetts)/London, 2019, 388 S.

Die in Tel Aviv lehrende Mediävistin Tamar Herzig besitzt die beneidenswerte Gabe, fesselnde Thematiken aufzuspüren und diese in breitere kultur- und sozialgeschichtliche Zusammenhänge einzubetten. Ein Ausgangspunkt ihrer Explorationen ist der Renaissance-Hof von Ferrara, wo der Herzog Ercole I. d'Este beispielsweise die visionäre Dominikaner-Terziarin Lucia Brocadelli empfing und eine schützende Hand über sie hielt. Die in ihrer Zeit als lebende Heilige verehrte Stigmatikerin erscheint auch in Herzigs neuster Monographie, allerdings in einer Nebenrolle: Am 5. August 1501 bezog Brocadelli mit ihren Mitschwestern ein neues, von Herzog Ercole erbautes Konventsgebäude. Teil der Zeremonie war die Aufnahme von Novizinnen, darunter Caterina, die Tochter eines jüdischen Goldschmieds, welcher zehn Jahre zuvor in Ferrara getauft worden war, und die nach Ablauf eines Jahres als Schwester Theodora ihre Gelübde ablegte. Dieser Goldschmied, Salomone da Sesso, der nach seiner Konversion zu Ehren seines herzoglichen Gönners den Namen Ercole de' Fedeli annahm, steht – zusammen mit seiner Familie – im Zentrum von A Convert's Tale. Um seine persönliche Geschichte gestaltet die Verfasserin ein weites Panorama, in dem es vor allem um jüdisches Leben in Italien in der Zeit der Renaissance geht, um – je nach Perspektive – Konversion oder Apostasie und nicht zuletzt um das von wechselseitigen Abhängigkeiten geprägte Verhältnis zwischen Künstler und Auftraggeber bzw. Patron, im gegebenen Fall auch Auftraggeberin oder Patronin.

Salomone/Ercole ist kein Unbekannter: Sein Ruf als Goldschmied beruht auf kunstvoll gravierten Prachtschwertern, während seine anderen Arbeiten, in erster Linie Schmuckgegenstände und Modeaccessoires wie goldene Knöpfe oder Fächer, längst wieder eingeschmolzen sind. Aufgrund ihrer Vertrautheit mit bislang unverwendeten handschriftlichen Quellen gelingt es Tamar Herzig, die (Familien-)Geschichte von Salomone/Ercole ungleich präziser nachzuzeichnen, als dies bislang der Fall war. Der Protagonist trat aus den väterlichen Fussstapfen heraus, indem er das Gewerbe wechselte, weg von der Geldleihe, hin zum Handwerk. Wo er die Kunst erlernte, für die er bis heute bekannt ist, lässt sich nicht mehr eruieren – die Verfasserin ist in dieser Hinsicht auf ein Prozedere angewiesen, für das es einen schönen englischen Ausdruck gibt: «educated guesses». Angesichts der dunkeln Stellen in Salomones/Ercoles Biographie, die selbst Herzigs Quellenstudien nicht völlig auszuleuchten vermochten, wird dieser Ansatz noch weitere Male zum Zuge kommen.

Bereits in jungen Jahren war Salomone verschuldet – eine Konstante, die ihm in fortgeschrittenem Alter viel Ungemach einbringen sollte. Seinen Lebensmittelpunkt fand er in Ferrara, wo der in Florenz Geborene und in Bologna Aufgewachsene zum bevorzugten Goldschmied der Herzogin Eleonora von Aragon, der Ehefrau Herzog Ercoles I. d'Este, aufstieg und in dieser Stellung bis zu Eleonoras Tod im Jahr 1493 verblieb. Das prägende Ereignis von Salomones Erwachsenenleben war zweifellos seine öffentliche Konversion am 9. Oktober 1491 in der Kathedrale von Ferrara im Beisein seiner fürstlichen Gönnerin. Die Umstände, die den Goldschmied zu diesem Schritt veranlasst haben mochten, sind nicht ganz geklärt. Salomones Biographin verfolgt in dieser Frage verschiedene Fährten, die u. a. nach Mantua führen, wo Eleonoras Tochter Isabella d'Este, eine weitere regel-

mässige Klientin des Goldschmieds, als Ehefrau des örtlichen Herrschers Francesco Gonzaga residierte – doch brauchen wir diesen Spuren hier nicht im Detail nachzugehen. Sicher scheint einzig, dass die Konversion mit einer Anklage wegen Sodomie, d. h. Homosexualität, zu tun hatte, in deren Folge Salomone verhaftet und eingekerkert wurde. In einem Schreiben Eleonoras an ihre Tochter vom 10. September 1491 heisst es, «Salomone der Jude, unser [d. h. Eleonoras] Goldschmied», sei «wegen Sodomie und anderen schlechten Dingen» im Gefängnis. «Seinen Irrtum anerkennend, habe der vorgenannte Salomone Reue gezeigt und sich entschieden, ein Christ zu werden». Die Entscheidung, sich taufen zu lassen, wird durch die Aussicht auf eine fürstliche Begnadigung beeinflusst worden sein, wobei die Gründe für Salomones Probleme mit der Justiz, wie bereits erwähnt, ungeklärt sind. Gemäss Salomone/Ercole selbst sollen Juden aus Mantua daran nicht schuldlos gewesen sein, was – träfe dieser Vorwurf zu – für eine Instrumentalisierung der Justiz bei Auseinandersetzung innerhalb der jüdischen Gemeinden sprechen würde. Wie dem auch sei, die Bekehrung «ihres» jüdischen Goldschmieds war ganz im Sinne seiner Patronin, der Herzogin von Ferrara, die sich aktiv um seine Begnadigung bemühte. Zusammen mit Salomone/Ercole wurde auch dessen erstgeborener Sohn Alfonso, benannt nach Herzog Ercoles und Herzogin Eleonoras ältestem Sohn, getauft, während Salomone/Ercoles Ehefrau Eleonora (!) und die übrigen Kinder folgten. Zwei dieser Kinder wurden auf besondere Weise vom Ferrareser Herrscherhaus unterstützt: Im Fall von Salomone/Ercoles Tochter Caterina/Theodora kam es für die für den Klostereintritt als Chorschwester benötigte Mitgift auf; Caterinas jüngere Schwester Anna wurde 1502 als Gesellschafterin von Lucrezia Borgia am Hof aufgenommen, der zweiten Ehefrau von Herzog Ercoles Sohn und Nachfolger Alfonso. Diese Berufung war insofern auch finanziell vorteilhaft, als die Herrin für die Mitgift ihrer *donzelle* besorgt war und ihnen so eine Heirat ermöglichte. Bezeichnenderweise war eine solche den drei nachgeborenen Töchtern des Goldschmieds verwehrt.

Letzterer stand einer Familienwerkstatt vor, in welcher er seine beiden Söhne Alfonso und Ferrante ausbildete. Als bewunderter Handwerker bediente er eine adelige Kundschaft, wobei der Makel des Spätkonvertiten lange an ihm haften blieb. Eine stete Spannungsquelle war seine Säumigkeit, die ihn wiederholt Ablieferungstermine verstreichen liess. Insbesondere die Korrespondenz von Isabella d'Este, der in Mantua residierenden Tochter von Salomones/Ercoles Patronin Eleonora von Aragon, mit ihren Gewährsleuten in Ferrara, in der es um verpasste Fertigungstermine geht, füllt Bände. Nach dem Ableben Eleonoras von Aragon im Jahr 1493 wurden deren Tochter Isabella d'Este und die Schwiegertochter Lucrezia Borgia zu Salomones/Ercoles Hauptabnehmerinnen. Lucrezias Tod im Jahr 1519 brachte die Goldschmiedewerkstatt in erhebliche wirtschaftliche Schwierigkeiten, die durch die Auswirkungen der Italienischen Kriege zusätzlich akzentuiert wurden. Aus finanzieller Not heraus beging Salomone/Ercole einen Kardinalfehler, der ihn seiner letzten Patronin entfremdete: Er versetzte nämlich unvollendete Werkstücke, die Isabella d'Este in Auftrag gegeben hatte, bei einem jüdischen Pfandleiher, was der erzürnten Isabella zu Ohren kam. Salomone/Ercole und sein Sohn Ferrante hatten sich in der Zwischenzeit auf der Suche nach einem Auskommen abgesetzt, so dass die Herrscherin von Mantua nur auf Ferrantes Bruder Alfonso zurückgreifen konnte, der auf ihr Geheiss von ihrem Bruder, Herzog Alfonso d'Este, in Ferrara eingekerkert wurde. Das letzte Quellenstück, das über die Familie Auskunft gibt, ist eine auf den 2. März 1521 datierte Bittschrift, die Salomones/Ercoles Ehefrau Eleonora und deren Schwiegertochter Sapientia, Alfonsos

Ehefrau, an Isabella richteten. Danach verstummen die Quellen bis ins Jahr 1534, als Ferrante nach Alfonso d'Estes Tod in Ferrara wieder als Goldschmied fassbar wird.

Tamar Herzig zeichnet ein detailreiches, farbiges Lebensbild aus Renaissance-Italien, das auf seine exemplarische Art zu einem ganzen Sittengemälde wird. Dabei werden Leerstellen in den Quellen vielleicht etwas zu bereitwillig mit Hypothesen überbrückt – das ist aber auch schon der einzige Einwand, den wir gegenüber diesem kurzweiligen und aufschlussreichen Buch anführen wollen.

Solothurn Georg Modestin

Celeste McNamara, *The Bishop's Burden. Reforming the Catholic Church in Early Modern Italy,* Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2020, 297 p.

Celeste McNamara, assistente di storia presso la SUNY Cortland (New York), nell'introduzione (1–28), sostiene che l'attività riformatrice demandata ai vescovi dal Concilio di Trento era per essi un «peso» non indifferente, in quanto all'onere loro imposto dall'assise non corrispondevano altrettante indicazioni per la sua realizzazione. A tale proposito, la figura del cardinale Gregorio Barbarigo – vescovo di Padova dal 1664 all'anno della sua morte avvenuta nel 1697 – è presentata nel volume come un ideal case study per conoscere l'opera di un vescovo riformatore nella seconda metà del XVII secolo. L'ampiezza e la complessità della diocesi di Padova, ad esempio, rendevano difficile e in certi casi impossibile realizzare alcuni dettami tridentini, come visitare annualmente la diocesi e procedere alla riforma della vita del clero e degli studi del seminario.

Il I capitolo, *The Reformer Encounters His Diocese* (29–87), mette in evidenza la situazione della diocesi al tempo del Barbarigo e offre una panoramica delle difficoltà che egli dovette affrontare. Seguendo la documentazione delle visite pastorali (la prima iniziò nel settembre del 1664), l'autrice mostra i conflitti giurisdizionali e soprattutto la debole situazione del clero. Dai primi problemi incontrati scaturì la maggior parte delle proposte del Barbarigo: la necessità di rafforzare l'autorità del vescovo, la cura pastorale, l'educazione del clero, l'impegno missionario. Tali aspetti, sulla base di solide testimonianze documentarie, sono affrontati nei capitoli seguenti.

Il II capitolo, *Restoring Power and Authority* (88–132), pone l'attenzione sul fatto che Barbarigo dovette competere con forme parallele di governo: la repubblica di Venezia, la nobiltà, i regolari, le collegiate, i laici riuniti in confraternite e la stessa Roma. Egli cercò di limitare l'intervento di questi soggetti, di per sé legittimi, e di instaurare un sistema burocratico che gli permettesse di governare effettivamente la diocesi. Per la gestione delle 327 parrocchie, di cui 300 fuori dalla città, si servì soprattutto dei vicari foranei.

L'autrice, con il III capitolo, *Ensuring Pastoral Care* (133–173), mostra l'impegno del presule nella cura pastorale della sua diocesi. In modo diretto il vescovo interveniva con le visite pastorali, le lettere della quaresima, le lettere per richiamare al dovere i preti e i laici. In modo indiretto egli desiderava giungere al suo popolo tramite il clero che voleva ben formato e moralmente irreprensibile.

Il tema della formazione del clero è approfondito nel capitolo IV, *Educating the Clergy* (174–210). Barbarigo intervenne tramite i vicari foranei con i mensili esercizi dei casi di

coscienza e con le organizzazioni clericali. Utilizzò poi le regole del Borromeo per il seminario e, seppur modificandola, la ratio studiorum dei gesuiti e la pratica degli esercizi spirituali ignaziani.

Il capitolo V, *Catholic Reform and Mission* (211–250), pone in evidenza l'impegno del vescovo nel convertire ebrei, musulmani e protestanti per «spargere la fede cattolica», sia in Padova (egli seguiva i singoli casi e aveva preparato un itinerario per coloro che accettavano di diventare cattolici), che sostenendo l'attività missionaria della Chiesa universale. Collaborò con la Congregazione di Propaganda Fide formando preti nel proprio seminario atti alla missione e, avendo una stamperia, producendo testi in lingue diverse per l'azione missionaria.

Segue una conclusione (251–255), la bibliografia (257–285) e l'indice dei nomi (287–297).

Attraverso questo libro conosciamo le difficoltà di un vescovo riformatore e le strategie da lui poste in essere per affrontarle e risolverle. L'autrice, inoltre, non manca di fare interessanti approfondimenti come il tema della formazione del clero e il contributo dato ad essa dei gesuiti e la comparazione tra San Carlo Borromeo e San Francesco di Sales, modelli di Barbarigo. Tali approfondimenti, sebbene siano un po' dispersivi, contribuiscono a contestualizzare il soggetto trattato.

Le indicazioni documentarie e l'ampia bibliografia utilizzate potranno essere utili per ulteriori studi e per l'approfondimento degli stessi temi affrontati nei singoli capitoli. Tra questi risultano di particolare interesse quello dell'itinerario proposto dal vescovo per la conversione al cattolicesimo e quello sul rapporto tra Barbarigo e Propaganda Fide.

Archivio Storico di Propaganda Fide, Città del Vaticano Flavio Belluomini

Franz Leander Fillafer, *Aufklärung habsburgisch. Staatsbildung, Wissenskultur und Geschichtspolitik in Zentraleuropa 1750–1850*, Göttingen, Wallstein, 2020, 632 S.

Vorliegendes Buch ist darum bemüht, die Diversität der Aufklärung in ihrer habsburgischen und damit auch katholischen Erscheinung zu zeichnen; es kämpft gezielt gegen einseitige Deutungshorizonte: Die Aufklärung sei nicht zwingend an Reformation und Revolution gebunden und mit Napoleon untergegangen. Es gab vor und auch nach der Revolution eine habsburgische Aufklärung, die geprägt von diversen originellen Handhabungen war. Zentraleuropa hinkte nicht lediglich Frankreich und England hinterher und sei nicht auf eine Konterreaktion zu reduzieren (11–13, 16).

Die Studie zeichnet sich durch eine sehr fleißige, quellenfundierte Beschäftigung mit dem aus, woraus sich das Habsburgerreich der Neuzeit und Moderne zusammensetzt: ein mehrsprachiges Gebiet mit Nationen unterschiedlicher Geschichtsnarrative und Kulturen. Gerade in diesen Narrativen wird der Aufklärung je nach Zeit, je nach Ort eine andere geschichtspolitische Funktion zugewiesen. Wichtige Schemen waren dabei v. a. die Revolutionsabwehr, der Sprachnationalismus und die dynastische Loyalität. Zwischen diesen Feldern spielte sich ein dynamisches Kräftespiel ab: So untergrub die Nationalsprache als neue Identität einerseits die Gesamtmonarchie, förderte andererseits aber die Demokratisierung, insofern das die jeweilige Sprache sprechende Volk nun Träger jener Identität

war, die dann entsprechend über die konfessionelle Differenz, von der auch das Habsburgerreich geprägt war, hinausging. Diese für die Moderne bekannte Nationalisierung war aber nicht zwingend chauvinistisch, sondern oftmals von der Idee eines Weltbürgertums getragen, das dann allerdings auch in der eigenen Nation im Kontrast zu den Nachbarländern als am weitesten entwickelt angesehen wurde (39–41, 49–52, 56f., 60, 66).

Jene drei Felder kreisten in der habsburgischen Aufklärungszeit besonders um den Begriff des Josephinismus. Die Frage nach dem Staatskirchentum wurde im Verlaufe der habsburgischen Aufklärung zu einem zentralen Thema, wobei sich die Konturen in der mariatheresianischen Ära abzeichneten. Wie viele «Ismen» sei auch der «Josephinismus» geformt von seiner Gegnerschaft, die die sichtbare Kirche nicht unter dem Staat wissen wollte. Entsprechend diente dieser Begriff auch den Liberalen um die Mitte des 19. Jhs. dann als positiver Identitätsgrund, insofern sie einen aufgeklärten Vernunftstaat deutscher Sprache begehrten, wobei der Katholizismus in seiner politischen Unabhängigkeit und mit lateinisch-italienischer Sprache als Störfaktor begriffen wurde. Unter solchen Positionen wurde der Josephinismus mehr und mehr ein kulturpolitischer Begriff, der bis heute die Geschichtswissenschaft präge, aber eben des Öfteren nicht angemessen differenziert (67f., 192).

Generell müsse die damalige konfessionelle Situation viel differenzierter betrachtet werden, insofern einerseits Menschen protestantischer wie katholischer Konfession zusammen an jener deutschsprachigen Kulturidentität arbeiteten, wie andererseits die katholische Reform ein Programm fahren konnte, das viel diverser gestaltet war, als eine einfache Situierung in «Aufklärung», «Josephinismus» oder «Gegenaufklärung» erlaubt. Was vorerst noch im gemeinsamen Kampf gegen Aberglauben (bzw. was man damals darunter verstand) einherging, entzweite sich alsbald an der Frage der Distanz, die man der Tradition entgegenzubringen hatte. Gewissen Positionen wurde «Aufklärung» zunehmend zum Programm der Verstaatlichung der Religion unter gleichzeitiger Hybris des Staatsbegriffs, jedoch ohne dass der methodologische Grundkonsens, der anfangs noch herrschte, wie z.B. kritische Kirchengeschichtsschreibung und seelsorgerische Renovation, dabei aufgegeben wurde. Unter solchen Spannungen verhärteten sich die Begriffe «Aufklärung» und «Gegenaufklärung» zunehmend zu einseitigen Kulturpamphleten. Nach 1848 waren Liberale bemüht, den Vormärz als Epoche der staatlich-kirchlichen Unterdrückung zu bezeichnen, wobei der Katholizismus als Motor der Rückständigkeit betrachtet wurde. Gegen diese Einseitigkeit wehrte sich die katholische Reform, isolierte sich dabei aber zunehmend selbst, wie sie als Reaktion gerade auf der Andersartigkeit des Katholizismus insistierte und dabei z. B. die Barockfrömmigkeit als identitätsstiftende Alternative zur mit Säkularisierung bzw. Entchristlichung und Sittenverfall identifizierten Aufklärung etablierte. Diese Bewegung lief also dann in den tendenziösen Gegeneffekt, die Aufklärung selbst auf Vernunftdespotismus zu reduzieren. Weiter zeigt der Autor, wie eine Vereinfachung der habsburgischen Moderne als eine simple Reaktion auch nicht auf ihre Wirtschaft und Jurisprudenz zutrifft; bei letzterer weist der Autor auf die enorme Bedeutung Kants hin, wobei er das gängige Narrativ als überholt analysiert, dass die habsburgische Moderne nicht auf Kant eingegangen und infolgedessen einer antiidealistischen Entwicklung ausgesetzt gewesen sei, gipfelnd im Wiener Kreis. Der Autor zeigt hier, wie v. a. Kant in habsburgischen Ländern katholischer- wie protestantischerseits tatsächlich sehr breit rezipiert wurde, spezifisch seine Vernunftkritik, die Raum für positive Religion ließ (77f., 82–84, 95f., 157, 161–164, 171–173, 181, 197–199, 202f., 207–209, 219–224, 227–232, 238f., 314, 331, 336, 354, 420–423).

Fazit: Grundlegend ist der Autor also bestrebt, die allzu einseitige Geschichtsschreibung nach einem langen Prozess der Verhärtung der Fronten zu differenzieren. Sowohl Liberale wie Konservative der österreichischen Moderne fänden beide die Wurzeln ihres Denkens in der Aufklärungszeit. In dieser kam dann aber das historische Selbstbewusstsein auf, insofern die eigene Gegenwart als Bruch mit der Vergangenheit empfunden wurde, heißt: Mit der Französischen Revolution wurde die Aufklärung selbst historisiert. Der Autor zeigt in seiner Studie, wie sich dieser Historisierungsprozess immer mehr auf ein bestimmtes Narrativ reduzierte, das von der Reformation zur Revolution eine klare Linie sah, auf welcher der besondere Weg der habsburgischen, katholischen Aufklärung nicht mehr tradiert wurde. Die Aufarbeitung dieser Tradierung ist Anliegen dieses Buches (513–519, 522–527).

In diesem Vorhaben zeugt das Buch von erstaunlichem Durchhaltewillen, die äußerst komplexe Situation der habsburgischen Aufklärungszeit bis hin zur Mitte des 19. Jhs. differenziert zu zeichnen. Dabei kommen diverse Quellen – und nicht nur deutschsprachige – zu Wort. Leider ist eine Leseführung so gut wie nicht vorhanden: Der Autor verwendet wiederholt Metaphern, die das Verständnis eher erschweren denn erleichtern. Ebenso kann sich die Leserschaft oft im Unklaren wiederfinden, an welchem konkreten Ort und zu welcher genauen Zeit sie sich im Buch gerade befindet. Dies mag u. a. daran liegen, dass das Buch tendenziell in die Präambel zurückkehrt, wenn es wiederholt um die Dekonstruktion vorhandener Historiographie bemüht ist. So setzt sich das Buch aus vielen Fallbeispielen zusammen, die allzu tabellarisch geschrieben sind; zu einer eigentlichen Geschichtsschreibung, einer Erzählung und damit einer Leseführung kommt es selten. Auch die Terminologie ist oftmals unnahbar; gerade so weitläufige Begriffe wie «Staat», «Kirche», «liberal», «Wissenschaft», «Naturrecht» usw. stehen tendenziell unerklärt im Raum; die Leserschaft muss diesen Begriffen dann selbst eine Konkretion zuweisen, was die Lektüre anstrengend macht. Inhaltlich können wir uns weiter fragen, ob nicht die Diversität der Aufklärung sowie ihre entsprechend vielfältigen historiographischen Deutungskonzepte samt deren jeweiligen Beschränktheit einigermaßen evident sind, wie auch Herodot, eine Chronik, Voltaire oder Gibbon, ja alle, die Geschichte erzählen, diese konstruieren. Die Einräumung dieser Evidenz würde wiederum selbst mehr Raum für die Frage geben, was uns welche Menschen jeweils warum mitteilen wollen. Diese Frage ist aber viel komplexer als die einfache Dekonstruktion, dass sie befangen sind. Der Autor wendet sich freilich auch dieser Frage zu; allerdings scheint die spekulative Weitsicht, die hier besonders anregend wäre, in der Selbstsicherheit des Vorhabens unterzugehen: Allzu sicher scheinen mir hier die Urteile über die Motivation der Menschen jener Zeit dazustehen. Gerade der Selbsthumor in der Erkenntnis, dass ja auch gegenwärtige Historiographie wesenhaft Geschichtskonstruktion ist und sein soll, könnte Raum dafür geben, freier und provokativer zu denken, um das erreichen zu können, was Wissenschaft ausmacht: Wachstum durch Skepsis. Es könnte mehr darüber spekuliert werden, was das Phänomen der Aufklärung mit den Menschen damals und heute gemacht hat und was der Sinn einer solchen Veränderung im Vergleich mit Vergangenheit, Gegenwart sowie aber auch Zukunft sein könnte. Diese kritischen Anmerkungen hindern aber nicht im Geringsten, die Rezension damit abzuschließen, dass in dieser Studie dank ihrem Fleiß und ihrer Offenheit für das Detail in den Quellen eine wissenschaftlich sehr fundierte Abhandlung vorliegt, die ihrem äußerst komplexen Thema methodisch wie inhaltlich beindruckend gerecht wird.

Klosterneuburg Andreas Burri

Hans Ulrich Gumbrecht, *«Prosa der Welt». Denis Diderot und die Peripherie der Aufklärung*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2020, 400 S.

Lange kann darüber debattiert werden, wann exakt das ideengeschichtliche Phänomen der Aufklärung anfing und zu Ende ging, ob es eine einmalige Erscheinung der Neuzeit war und als eine solche mehr oder weniger scharf umrissene Identität ihren selbstgesteckten Zweck erfüllt oder verfehlt hat; oder ob sie weit in die Moderne überging und gar bis in unsere Tage kulturpolitisches Anliegen ist. Die Identitäten historischer Epochen ziehen an uns vorüber wie Wolken im bewegten Himmel, die unserer Erkenntnis lauter Schatten zuwerfen. Wir sehen momentan die Neuzeit und die Moderne. In der Neuzeit finden wir die Aufklärung, von der wir in westeuropäischer Literatur v. a. drei Sprachen vernommen haben: Englisch, Französisch und Deutsch. Einige französische Sätze hat Diderot geschrieben. Von der Moderne vernehmen wir Antworten auf diese neuzeitlichen Gespräche, und von diesen Antworten fallen einige als umfassende Kommentare aus, die nur schwer zu einem Abschluss finden, und von denen auffällig viele Deutsch sprechen.

Das Buch *«Prosa der Welt». Denis Diderot und die Peripherie der Aufklärung* hört hier vor allem Hegel: Urheber eines beachtlich langen Kommentars zur Aufklärung, der in der Moderne selbst wiederum eine Menge Kommentare nach sich zog. Nun liegt es in der Natur eines Kommentars, durch erhöhte Instanz bzw. Distanz, also durch Objektivierung das Geschehen zu überblicken und Verbindungen zu entdecken, heißt: in gewisser Art und Weise zu systematisieren. Das Buch stellt den Systembegriff ins Zentrum seiner Diskussion. Es sieht in Hegel ein Paradigma der Moderne, das Dasein der Welt samt seinen metaphysischen Implikationen in einem System auf einen Begriff zu bringen. Dieses Denken der Moderne verstehe sich selbst in genetischer Abstammung von der Aufklärung, in der es das eigene Anliegen sehe, eben jene umfassende Systematisierung des Da- und Dortseins. Besonders die Moderne konzentriere sich dann zunehmend auf die historische Dimension. Hegel stehe im 19. Jahrhundert für den dieses charakterisierenden Historismus (48–54).

Hegel äußere sich auch über drei Jahrzehnte seines Schaffens zu Diderot, wobei er aber keinen positiven Aspekt von dessen Denken in sein System einbaue. In seinen Vorlesungen über die Ästhetik gehe er via eine theoretische Erörterung über das Malen menschlichen Fleisches (als das für Hegels Philosophie des Geistes so bedeutsame «Ungeistige») zum für diese Studie zentralen Begriff über: «‹Prosa der Welt›» (42) (Beleg aus der Studie auf S. 41f.: «Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Bd. I, in: ders., Werke, Bd. 13, 199»). Der Autor meint damit: «‹Prosa› bezieht sich in Wirklichkeit auf alles, was sich nicht dem menschlichen Denken in seiner Abstraktheit zuordnen und darunter subsumieren lässt» (41), also Zufälligkeit, Singularität, Kontingenz, und ferner, dass der Mensch, der absolut sein will, in der Welt bedingt sei, was sich v. a. in der materiellen Welt ausdrücke; Hegel setze dem die poetische Welt des Geistes entgegen. Nun schätze er aber dennoch Diderots Texte, nämlich in ihrer konkreten Weltlichkeit, der er Lebendigkeit zumesse. Dabei sei Bildung für Hegel Entäußerung: in ihr gebe der Geist sich in seiner Allgemeinheit auf, indem er in die Welt der Konkretion gehe, und komme schließlich bereichert zur Allgemeinheit, dem Begriff, dem System zurück. Diderots Prosa der Welt sei also für Hegel eine in seinem System notwendige Durchgangsstoffe der Phänomenologie des Geistes (36, 40–47, 65–67, 132–134, 148).

Diese Studie will zeigen, dass sich Diderot diesem sich auf Narrative stützenden Systembegriff dennoch entziehe und sich in diesem Sinne nur an der *Peripherie der Aufklärung*

finden lasse, also zumindest mit einem Fuß im Bereich stehe, der nicht systematisierbar und insofern nicht immanent sei. Sie zeigt uns, dass sich Diderots *Encyclopédie*, deren alleiniger Redakteur er 1758–1772 war, fundamental von Hegels *Enzyklopädie* unterscheide: erstere sei getragen von der ontologischen Offenheit für das Konkrete, letztere vom Willen, die Details begriffen im historischen System hin zum Absoluten zu ordnen. Der Relativität des konkreten Daseins werde sich die Aufklärung bewusst, was sich u. a. in den Debatten um den Materialismus niederschlage; um 1800 verschwinden diese Fragen aber und finden in Hegels System ihren festen Platz: darin werde die Konkretion der Welt mehr und mehr in einer Narrative zu systematisieren versucht. Hegels Geschichte des Geistes (wie auch Darwins Geschichte der Körper) sei Paradigma dieser Moderne. Die Ansicht etabliere sich, dass alles im notwendigen System der Geschichte seinen Platz finde und man, um das konkrete Phänomen zu erkennen, nur seine Geschichte entdecken müsse (18, 26, 48–54, 347f., 368f.).

Diderots Schreiben unterscheide sich aber essentiell von dem, was dieses Weltbild des Historismus unter der Aufklärung als seiner Vorgeschichte verstehe; die individuelle Perspektivität sei Diderot kein Problem: «Seine Welt war eine Welt der Kontingenz, eine Welt, deren Phänomene stets vielfältige Reaktionen provozierten und daher eine ständige Offenheit erforderten.» (56) Es gehe ihm nicht darum, Materie und Geist in ein kompatibles, hierarchisches Verhältnis zu setzen; er nehme die Phänomene, wie sie sind. Urteilen sei ihm keine objektive Entscheidung gemäß einem stringenten System, sondern individuelle Stellungnahme. Weil er auf kein abstraktes System dränge und entsprechend keinen Bildungsplan für die Menschheit habe, sei er an der *Peripherie der Aufklärung*. Wiederholt vergleicht ihn der Autor mit Lichtenberg, Goya und Mozart. Diderots Denken sei aber nicht als ein Gegenprogramm zur Aufklärung zu verstehen, da es ja nicht stringent sein wolle. Sein Denken sei nicht systematisierbar, aber gerade deswegen eine zuverlässige Quelle für Energie, Kraft, Bewegung, Offenheit freien Denkens und herzvoller Sympathie. Dies mache ihn wohl zu einem beliebten Autor, dem man sich vorzugsweise in konkreten Studien zuwende, und eben nicht in einer systematischen Monografie, die meinte, ihn erschöpfen zu können (55–59, 82–85, 187, 256f., 270–272, 274–276, 332, 341f., 347f., 353f., 364–369).

Grundsätzlich mutet es ein wenig widersprüchlich an, dass wiederholt die Kontingenz, die Singularität, das Unbedingte an Diderot hervorgehoben wird, aber dennoch all dies in einer Argumentation bzw. Logik artikuliert ist, die selbst wiederum ein System voraussetzt. Denn letztlich will das Buch ja genauso verstanden werden wie Diderot selbst dies wollte. Weshalb hätte er sonst publiziert? Dass jeder Skeptizismus und Relativismus nur argumentieren kann, wenn er selbst wieder eine Wahrheit voraussetzt, ist ein bekanntes Paradox; erst recht kommen aber Fragen auf, wenn das Buch dieses Denken in einen – letztlich normativen – Kontrast zum ‹Willen zum System› des 19. Jahrhunderts setzt, insofern es dies nicht anders tun kann als selbst mit dem Anspruch, Wahrheit zu sagen.

Daneben kommen hier und da eher undifferenziert anmutende Pauschalitäten auf: «Wir wissen immer noch nicht, wie denn nun das ‹Bewusstsein› (oder gar das ‹Gewissen›) aus unserem Gehirn und unserem Körper hervorgeht, aber niemand bezweifelt heute noch, dass Körper und Gehirn tatsächlich die Grundlagen des Geistes bilden.» (202) Abgesehen davon, dass sich hinter einer solchen These viel an metaphysischem System (!) versteckt, könnte man auch anmerken, dass von den vielen, die heute leben, doch hier und da einige daran zweifeln, Bewusstsein und Gewissen lediglich auf Körper und Gehirn zu stellen.

Sind solche Zweifel mit wenigen Zeilen wegzuwischen? Ähnlich: «Wer wollte in unserer heutigen Welt (einmal abgesehen von ein paar Kreationisten) noch bezweifeln, dass der kognitive Apparat und das intellektuelle Potenzial des Menschen aus Grundkonfigurationen der Materie entstanden sein müssen?» (259) Dass erwähnte Zweifel hier ganz einfach von «ein paar Kreationisten» stammen, bedürfte vorerst einer terminologischen Klärung, und vermutlich eines neuen Begriffs für bibelfundamentalistisches Denken, das Genesis mit unreflektierter, unflexibler und allzu deutungssicherer Lesart gegen naturwissenschaftliche Erkenntnis setzt. Das Buch geht dann auch nicht auf andere theologische Finessen ein, wie z. B. dass ein so spannender Begriff wie «Prosa der Aufklärung» in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* fällt, nämlich bei der Abhandlung über das Abendmahl (G. W. Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, ed. Werke 17, Frankfurt a. M. 1969 [suhrkamp taschenbuch wissenschaft 617], 329). Ferner leitet das Buch manchmal zu kulturpolitischen Spekulationen über, die hier und da tendenziös scheinen, wie dass im Gegensatz zur «Ökophilosophie» (202, 261), die, insofern sie die Menschheit als unendlich während wissen will, «anthropozentrisch» (261) sei und nur zu «intellektuell lähmenden moralischen Prämissen» (261) komme, Diderots Denken uns lehren könne, diese Natur, auch wenn oder gerade weil sie im Begriff sei zu verschwinden, bewusster zu genießen (202, 260f.) Dass wir in Umweltfragen konkret-reales Leid vor Augen haben (werden) und entsprechend denken und handeln müssen, wäre als eines der vielen Resultate zu erachten, die uns Religion und Aufklärung gelehrt hätten.

Der Text konzentriert sich auf Diderots Schriften *Le Neveu de Rameau, Jacques le fataliste et son maître, Le Rêve de d'Alembert, Les Salons* und am Rande auf *Lettre sur les aveugles* und die *Encyclopédie*. Leider werden diese Texte im Buch höchstens flüchtig eingeleitet; wer sie nicht kennt, hinkt hinterher. Auch wenn es nicht bei jedem Buch über Diderot obligat sein kann, wäre es dennoch – besonders bei diesem in der Literatur eher vernachlässigten Autor der Neuzeit – willkommen, und bei einem Titel, wie ihn das Buch anführt, zu erwarten, dass wir historisch und biographisch mehr über Diderot erfahren. Das Buch hält (neben ein paar kleinen Exkursen dazu) weder über Diderots Leben noch über seine Zeit und Zeitgenossenschaft wie Rousseau, d'Alembert, Voltaire, d'Holbach o. a. eine übersichtliche Erzählung bereit, sondern tendenziell nur die bereits weit in der Diskussion situierten Thesen des Autors.

Diese haben, um nun von der Kritik weg zu kommen, durchwegs ihren Punkt und verdienen es, gelesen zu werden: Besonders die auf Hegel in Beziehung zu Diderot konzipierte Architektur ist klug und spricht ideengeschichtliche Grundzüge der Neuzeit und der Moderne an, was also nicht nur bei diesen beiden konkreten Denkern, sondern auch bei mehreren Epochenbegriffen zu denkwürdigen Interpretationskonzepten führen kann.

Klosterneuburg Andreas Burri

III. 19. und 20. Jahrhundert: Philosophie, Geschichte, Strukturen

Hubert Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 2020, 431 S.

Erfindungen haben oft zwei oder mehr Seiten, sie sind ambivalent. Als die Fission von Atomkernen erfunden wurde, hat sie eine neue Zeit eingeläutet. Nach einer ersten Euphorie ist man heute skeptisch, denn die Kraft dieser Erfindung ist mehr als zerstörerisch. Das so genannte Anthropozän wurde mit der Atombombe Realität. Dennoch gibt es Erfindungen, die uns Menschen das Leben erleichtert haben. Als klassisches Beispiel dazu dient das Rad, die Toilettenspülung, die Waschmaschine oder der Kühlschrank – alle freilich heute auch mit Atomstrom betrieben. Wie steht es aber um den römischen Katholizismus, der laut Hubert Wolf im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts «neu erfunden» wurde, einer katholischen Kirche, die eine spezifisch neue globale Gestalt und Kommando-Struktur annahm? Ist er gefährlich oder zweckdienlich? Da gibt es wohl geteilte Meinungen.

Vorliegendes, zu besprechendes Buch scheut nicht vor gut begründeten Urteilen zurück. Der Leser/die Leserin wird zu einem bestimmten Bild hingeführt. In einer katholischen Binnenperspektive, neudeutsch: emisch, lautet die Antwort: Was da – gut vorbereitet und im Kulminationspunkt des I. Vatikanums mit seinem ganz unbescheidenen Unfehlbarkeitsdogma und dem so genannten globalen Jurisdiktionsprimat – auf die Beine gestellt wurde, ist mehr als fragwürdig, vielleicht sogar gefährlich. In einem in 9 Kapitel gegliederten, sprachlich exzellenten und spannenden Buch legt Hubert Wolf im C.H. Beck-Verlag seine Thesen dar. Nicht alle davon sind neu. Eine eindrückliche Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts wird dabei geschrieben und einem breiten Publikum präsentiert.

Wir haben uns als Kleingruppe der Lektüre dieses Buches angenommen und besprechen es aus unseren Perspektiven heraus, aus dem, was sich in unseren Unterhaltungen ergeben hat. Wie das Werk auch das Produkt eines Kollektivs ist, so ist es auch diese Rezension. Zu Beginn haben wir uns mit Johannes Fried die Frage gestellt, ob der im Mittelpunkt stehende Mastai Ferretti-Papst sich in dieser im Untertitel so bezeichneten «Biografie» wiederfinden würde? Wir meinten, diese Frage verneinen zu müssen. Der Historiker bzw. die Historikerin sind keineswegs angehalten, diese Überlegung zu berücksichtigen oder umzusetzen. Aber die gewiss anachronistische Grundsatzüberlegung schien uns dann doch reizvoll. Die Biografie ist keinesfalls eine Apologie. Wolf stellt, wie wir sehen werden, eine ähnliche Überlegung zum Codex Juris Canonici an. Dessen Drucklegung hat Pius IX. bewirkt, aber nicht erlebt. Sie hätte ihn aber gefreut.

Ein Menschenleben vollzieht sich nicht in einem luftleeren Raum. Rahmenbedingungen sind entscheidend. In einem digitalen Zeitalter wie dem unsrigen etwa wird die Handschrift automatisch etwas vernachlässigt. In einer Zeit, in der eine Institution wie die katholische Kirche sich stark in der Defensive fühlte und viele sie regelrecht am Ende sahen, agiert sie anders, als zu Zeiten, wo ihr Funktion, Wert und Würde zugeschrieben wurden. Wie sieht das heute aus? Im 19. Jahrhundert hat das Papsttum, ja Pius IX., «seinen» Kirchenstaat verloren, das Zeitalter der Säkularisationen und verhängnisvollen Nationalstaaten brach an. Rom wurde Hauptstadt Italiens. Eine Art qualmende Dampflok des Fortschritts schien ungebremst die in die Jahre gekommene Struktur eines in der Geschichte bedeutsamen

Religionssystems gleichsam zu überfahren, zu zertrümmern. Pius IX. sah sich, mit anderen Päpsten, als ein «petrinischer» Fels in dem stürmischen Gewässer seiner Zeit, und als Hüter nicht nur kirchlicher, sondern gesamtgesellschaftlicher Autorität.

Welche Impulse aber kamen von Pius dem IX. selbst und welche wurden ihm zugetragen bzw. zugeschrieben? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Sie ist es auch nicht für Wolf, der einen selbstsicheren sowie taktisch geschickten, aber zugleich phasenweise auch fremdgesteuerten und von seinem Umfeld abhängigen Papst zeigt (u.a. 24, 64, 178). Solche Einschätzungen müssen wohl in konkreten «Messungen» zu spezifischen Zeitpunkten getroffen werden, denn eine diesbezügliche Kontinuität über ein Menschenleben hinweg ist wenig wahrscheinlich. Fest steht, dass mit der Revolution von 1848 und dem Exil in neapolitanische Gaëta Pius IX. sich gewandelt hatte. Er hat eine Art Trauma durchgemacht und erlebt. Die erzwungene Flucht war lebens- und handlungsprägend, und ein durchaus neuralgischer Punkt vorliegender Biografie.

Pius IX. ist an der Adria geboren, in Senigallia, das zum Kirchenstaat gehörte, um zwar im Jahr 1792 inmitten der Umbruchszeit der Französischen Revolution. Giovanni Maria Mastai Ferretti wuchs in eine relativ begüterte Provinz-Adelsfamilie mit Landsitz hinein, war von Napoleon fasziniert, und konnte nur Kleriker werden, weil ihm viele Dispense das möglich machten. So hat er nie ein Priesterseminar besucht (63, 130). Giovanni Maria litt an epileptischen Anfällen (u.a. 41), was bis in den Seligsprechungsprozess, der 2000 erfolgreich an ein Ende kam, Anlass für Diskussionen bot. Eine «einseitige Sichtweise, die Epilepsie für alle negativen Charaktereigenschaften Mastais verantwortlich zu machen, ist genauso wie die Versuche der anderen Seite, die Krankheit und ihren Verlauf herunterzuspielen, problematisch. Weder die eine noch die andere Lesart wird der schwerwiegenden Erkrankung wirklich gerecht», so Hubert Wolf austarierend (42). Wie in vielen anderen Biografien spielt Krankheit, Leid und Schmerz eine gewichtige Rolle im Leben des Mastai Ferretti-Papstes.

Auffällig am Band ist, dass der im Mittelpunkt stehende Papst über weite Strecken des Buches abwesend ist. Das Bild von ihm ist, wohl gewollt, etwas blass. Andererseits gilt: Man wurde im Prolog so richtig auf Pius «angefixt», sodass bei der späteren Lektüre sein häufiges Fehlen nicht so ins Gewicht fiel. Stark personale Biografien sind denn auch recht problematisch. Wolf versucht strukturelle, ideengeschichtlich wie politische Rahmenbedingungen der Zeit nachzuzeichnen. Wird dadurch einerseits das Umfeld, insbesondere mit Blick auf deutsche Landen, tiefgreifend analysiert, so hat diese Vorgehensweise den Preis, dass die konkrete Zeichnung des Lebens von Pius IX. etwas auf der Strecke bleibt. Vgl. nur 52–58, 87–110, 119–130, usw., wo Mastai Ferretti als Person kaum Thema ist. Erfahren wir etwas von seiner Zeit als Gesandtschaftssekretär in die Neue Welt, konkret nach Chile 1823/1824, so bleiben seine Bischofsjahre (1832–1846) stärker im Dunklen, insbesondere was das Denken, Fühlen und Agieren Mastai Ferrettis angeht. Dass dies sicher auch der Quellensituation geschuldet ist, zeigt Wolf dann, wenn er über die Gründe einer «überraschenden Milde im Umgang mit gescheiterten Revolutionären» spekuliert: Es läge vermutlich daran, dass doch auch dessen Bruder in früheren Jahren sich aufständischen Militärs angeschlossen hatte (82). Einen Beleg dafür bringt Wolf nicht. Der Münsteraner Kirchenhistoriker konzentriert sich auf die Zeit des eigentlichen Pontifikats Pius IX., das mit 32 Jahren beeindruckend lange währte. Und in diesem Zeitraum, quasi eine Generation lang, hat sich für die hierarchisch katholische Kirche einiges geändert. Wie es vor ihm schon Roger Aubert und Rudolf Reinhardt angetönt haben, sieht Hubert Wolf eine

Neuerfindung der katholischen Kirche am Werke, z.B. in der ultramontanen Umformung des Bischofsbildes (140). Das Konzept der «Neuerfindung» könnte als phasenweise im Buch als etwas überstrapaziert empfunden werden.

So werden neben dem tridentinischen Bischofsideal auch die tridentinische Messe «erfunden» wie auch ein «Einheitskatholizismus», den es weder im konfessionellen Zeitalter, geschweige denn im Mittelalter gegeben hat. Das System der katholischen Kirche erweist sich als innovativ, ja konstruktivistisch, indem es, paradoxerweise, auf vermeintliche Tradition pocht. Bereits in der Antrittsenzyklika «Qui pluribus» von 1846 (164) wird nach Wolf ein Programm für das Pontifikat Pius IX. dargelegt. Eine «Agenda» (164) wird präsentiert, die als Zielpunkt die Unfehlbarkeit in nuce schon beinhaltet. Auf ein Detail geht Wolf, der durchgehend und sogar im Titel von «Erfindungen» spricht, nicht ein: Von Erfindungen der Moderne («invenzioni») spricht auch schon der frisch amtierende Papst. Diese Neuerungen bzw. Erfindungen, einer Welt ohne Glauben, Religion und Gott, wirft Mastai Ferretti den zeitgenössischen Philosophien vor. Die Flucht aus Rom (170–172, dort eindrücklich ereignisgeschichtlich dargestellt) im Revolutionsjahr 1848 steigert die paternalistische Attitüde und Aversion gegen die vermeintliche Moderne und den Liberalismus: «Die Angriffe auf seine Person interpretierte er als Angriffe auf Christus» (172). Es ist wohl auch ein Unterschied, ob man sich als Nachfolger Christi oder des Apostels Petrus sieht.

Auf dieser Linie liegt dann auch die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens, ein Akt, der für Wolf mehrere Schienen bedient. Insbesondere kommt neben dem Gedanken der Privilegien-Mariologie derjenige Aspekt zur Geltung, dass der Papst mit dieser Deklaration «ohne theologische Infragestellung und ohne tiefe Glaubensnot» (201) seine eigene, monarchisch-theologische Stellung befestigte und ausbaute. Nicht nur in diesen Passagen des Buches zeigt Wolf seine analytischen und explikativen Fähigkeiten in Voll- und Reinform. Theologiegeschichtliche Positionen und Diskussionen werden profund eingebunden. Letztlich schien es dem marienfrommen Pius IX. um eine Art Tauschhandel gegangen zu sein: Aufwertung Mariens bedeute zugleich mehr transzendenten Schutz durch sie – Hans Küng sprach von einem «Devotionsdogma» (210).

Es kam zu einer Art Apotheose des theologischen und (kirchen)rechtlichen päpstlichen Anspruchs, wie das 7. und 8. Kapitel der Studie Wolfs eindrücklich zeigen. Letzteres ist zusammen mit dem Synthesekapitel 9 wohl das zentrale im Buch: In einer Art Klimax kulminiert hier im Konzil von 1869/1870 als «päpstlicher Haussynode» (268) die Biografie Wolfs. Dies geschieht geradezu in kosmischer Art und Weise, wenn Wolf Blitz und Donner im Juli 1870 über St. Peter bedient, um die Vorgänge zu illustrieren. Obschon das bereits vor ihm (z.B. von Klaus Schatz) umgesetzt wurde, ist die kosmisch-meteorologische Szenerie der «Unfehlbarkeitsdefinition» immer wieder von Neuem eindrücklich und interpretationsoffen (257–259). Wolf legt dar, wie man kirchlicherseits bzw. besser Pius IX. selbstbewusst die Notwendigkeit von Entscheidungen suggerierte und den Weg dorthin aufgleiste (266) – relativ rücksichtslos, kühl und zielstrebig, wie es schon anfänglich im Prolog aufgezeigt worden war.

Um die Tradition kümmerte sich Pius IX. recht wenig. Zugespitzt könnte man sagen: Trotzdem wurde er nicht zum Idealbild für die fortschrittlichen und vorwärtsstrebenden Kräfte! Sogar einfache demokratische Mehrheiten wurden dem Papst recht, um seine Interessen durchzubringen (269, 282). Wolf wird nicht nur in diesem Kapitel recht deutlich und verhehlt seine Sichtweise nicht – er ist und bleibt engagierter Theologe. Pius IX.

stemmte sich durchaus gegen eine kollegiale (Ist es nicht doch auch eine oligarchische?) Ekklesiologie, und nahm dazu Spaltungen in Kauf. Aus vermeintlich «gesundheitlichen Gründen» (281) reisten ja auch viele Bischöfe frühzeitig vom Konzil ab. Dies ist ein Akt, den wir in unserer Lesegruppe nicht oder nur teilweise nachvollziehen konnten. Wolf bezieht dazu keine Stellung.

Nach Wolf hat nun Pius IX. eine Art «Komplexitätsreduktion» in der Kirche vorgenommen. Im rechtlichen Bereich zeigt sich das in der Wirkungsgeschichte dieses Papsttums, das bis ins Heute reicht. Rechtliche Vereinheitlichung hat vielfältige Normen-Tradition und jurisdiktionelle Freiheiten in einen einheitlichen Codex 1917/1983 überführt. «Der Papst [Pius IX., Vf.] wäre mit dem Codex unter dem Kopfkissen sicher beruhigt eingeschlafen, wenn er sich abends gegen zehn Uhr in seine Gemächer im Apostolischen Palast zurückzog.» (300). An vielen Stellen wie eben dieser brilliert Wolf mittels literarisch-sprachlicher Kunstgriffe. Wichtig ist das Nachleben des 1878 verstorbenen Mastai Ferretti auch deswegen, weil es zu einem komplexen Seligsprechungsprozess mit Bruchlinien und Unwegsamkeiten kam. Das erstaunt wenig, ist es doch in vielen anderen Fällen von Selig- und Heiligsprechungen genauso. Die Dauer dieser Prozesse ist nicht zuletzt ihr Qualitätsmerkmal, stellen sich doch zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Fragen.

Gerade Schweizer Theologen und Kirchenrechtler wie August Bernhard Hasler und Carlo Snider kommen in Wolfs Schlusskapitel prominent zu Wort. Snider als Kirchenjurist dient eher als Abgrenzungsfolie, mit einem sehr langen Zitat auf S. 318/319, das sich letztlich wenig schmeichelhaft für den zitierten Autor und noch weniger für Pius IX. erweist. In Abgrenzung zum «metaphysischen» Snider profiliert Wolf unserer Meinung nach auch zurecht die Kirchengeschichte als einen theologischen Fund- und Aussageort. Ob die Frontstellung, die zwischen Kirchengeschichte und Dogmatik an manchen Stellen des Bandes aufgebaut wird, glücklich zu nennen ist, sei dahingestellt. Im Idealfall stecken doch beide Disziplinen Grenzpfähle und Randsteine für das Denken und Handeln ein und ermöglichen menschliche Räume der Freiheit. Unfehlbarkeitsaussagen einzelner tun dies gewiss weniger. Schillernd ist etwas, wie Wolf das Konzept der «die Gläubigen» verwendet. Uns scheint dies etwas inkonsistent zu sein.

Es nahm uns schliesslich noch wunder, ob nicht gerade das Rezeptionskapitel auch hätte am Anfang stehen können. So wäre das Werk stärker in diesen wirkungsgeschichtlichen Teil selbst eingeschrieben worden. Wolfs Biografie ist denn auch ein Stein in der Rezeptionsgeschichte. Aber das führt nun zu weit, ist doch das Buch, wie schon anfangs gesagt, in seinen Kapiteln wohlproportioniert, schöpft zudem aus reichhaltigen und vielfältigen Vorstudien und zeigt sich in der Textpräsentation und Sprachbeherrschung souverän. Viele wichtige historiografische Informationen finden sich im Endnotenapparat. Die Bebilderung ist eindrücklich, aber manchmal etwas zu wenig in den Text integriert. Bildlegenden wie die auf S. 209, wo auf eine Schnupftabakdose Bezug genommen wird, oder auf S. 332, wo in Bezug auf Pius IX. erstmals und einmalig die Rede vom «Gottkönig» ist, sind zugespitzt und hätten womöglich umfassender ausgeführt werden können. Diese kleine Kritik schwächt den Gesamteindruck in keiner Weise: Dem Werk, das wir mit grosser Begeisterung gelesen und besprochen haben, ist eine weite Verbreitung und eine Übersetzung in andere Sprachen zu wünschen. Es ist letztlich eine Nachwehe oder ein Nachbeben des Ultramontanismus, der in unseren Breiten langsam an ein Ende zu kommen scheint.

Luzern Arnulf Gross/Pascal Levy/David Neuhold/Richard Sommerer/Bettina Tober

Andreas Sohn/Jacques Verger (Hg.), *Ludwig von Pastor (1854–1928)*, Regensburg, Schnell&Steiner, 2020, 440 S.

In einer noch zu verfassenden kultur- und sozialwissenschaftlich orientierten Geschichte der deutschsprachigen Wissenschaftler und Künstler, die im 19. und 20. Jahrhundert in Rom ihre Inspirationen und Prägungen empfangen hatten, dürfte der Historiker Ludwig von Pastor (1854–1928) einen herausragenden Platz einnehmen, nicht zuletzt, weil sein Oeuvre, besonders sein dezidiert katholisch bestimmtes Hauptwerk der Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, das ab 1886 in 16 Bänden und 22 Teilbänden erschien, nur im Kontext dieser Deutschrömer zu verstehen ist, sondern auch, weil Pastor von diesem kulturellen Netzwerk vielfältige Impulse erhielt und Spuren hinterliess.

Dies macht das zu besprechende Buch deutlich, das die Beiträge der interdisziplinären Tagung «Ludwig von Pastor (1854–1928): Universitätsprofessor, Historiker der Päpste, Direktor des Österreichischen Historischen Instituts in Rom und Diplomat» versammelt, die am 22. und 23. Februar 2018 am Römischen Institut der Görresgesellschaft und in der École francaise de Rome unter der Leitung von Andreas Sohn (Universität Paris XIII-Sorbonne) und Jacques Verger (Universität IV-Sorbonne) stattfand. Über die kultur- und sozialwissenschaftlichen Fragestellungen hinaus verfolgt dieses vorliegende Werk auch ein historiographiegeschichtliches Erkenntnisinteresse, das sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Beiträge zieht.

Gleich die von Sohn verfasste Einleitung zeigt nicht nur den Lebens- und Karriereweg des 1854 in Aachen geborenen, zur katholischen Kirche konvertierten Pastor, der ihn über Frankfurt und Innsbruck nach Rom führte, sondern auch die Genese seines umfangreichen Werkes und seiner bis nach Nordamerika reichenden akademischen Reputation in der communauté scientifique. So konnte er, dem als Katholik in der Kulturkampfzeit eine akademische Laufbahn in Deutschland verwehrt blieb, seine Karriere in Österreich machen, die ihre Krönung in Rom fand, wo Pastor seit 1901 als Direktor des 1881 gegründeten Österreichischen Historischen Instituts und ab 1921 als Gesandter der Republik Österreich beim Heiligen Stuhl bis zu seinem Tod 1928 wirkte. Im feingesponnenen Geflecht vatikanischer Beziehungen, mithin im Schnittpunkt von Wissenschaft, Diplomatie und Politik, wusste er sich sicher zu bewegen und erfuhr von den Päpsten Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. hohe Wertschätzung.

Im ersten Beitrag legt Thomas Brechenmacher den Fokus auf das Selbstverständnis Pastors als Gelehrten und auf die Kontroversen um sein durch die Wiedereröffnung des Vatikanischen Geheimarchivs durch Papst Leo XIII. 1881 und seiner Benutzung ab 1883 ermöglichtes opus magnum, das Pastor als dezidiert ultramontanen Gegenentwurf gegen Leopold von Rankes (1795–1886) Geschichte der Päpste, 1834–1836 und Ferdinand Gregorovius' (1821–1891) Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 1859–1872 und gegen die Deutungshegemonie der kleindeutsch-preussischen Geschichtsschreibung konzipiert und redigiert hatte. Nach einer Phase längeren Vergessens scheint sich gegenwärtig, so Brechenmacher, ein erneutes historiographiegeschichtliches Interesse an Pastors Oeuvre anzubahnen.

Die akademische Laufbahn Pastors an der Alma Mater Graecensis (Graz) und Innsbruck untersucht Michaela Sohn-Kronthaler und seine Tätigkeit als Direktor des Österreichischen Historischen Instituts in Rom, das auch Amtssitz der Republik Österreich war. Andreas Gottsmann hebt zudem die diplomatischen Erfolge Pastors beim Heiligen Stuhl und

zur Erhaltung des Österreichischen Historischen Instituts in Rom nach dem Ersten Weltkrieg hervor. Die weiteren Beiträge von Sergio Pagano und Christine Maria Grafinger beschreiben Pastors Zugang und Nutzung des Vatikanischen Geheimarchivs bereits 1879, also noch vor der offiziellen Wiedereröffnung, sowie den Nachlass Pastors in der Vatikanischen Bibliothek. Pastor nutzte dabei die Zuarbeit seiner Schüler, die vor Ort die vatikanischen Quellen abschrieben und handschriftlich festhielten, die Pastor dann für seine Darstellung interpretierte.

Der Mitherausgeber Jacques Verger deutet Pastors Erkenntnisinteresse so, dass seine Papstgeschichte die transepochale Treue der römischen Kirche zu ihrer providentiellen Sendung gegenüber liberalistischen und nationalreligiösen Anfeindungen gegen das Papsttum apologetisch und geistespolitisch im Kulturkampf der 1880er Jahre in Stellung bringen sollte. Der Beitrag Volker Leppins untersucht Pastors Darstellung der Kirche am Vorabend der Reformation. Dabei deutet er Pastors Primat der geistlichen Aufgaben des Papsttums vor der Wahrnehmung weltlicher Interessen als normative Antwort auf die Gefangenschaft der Päpste nach der Aufhebung des Kirchenstaats und des Patrimonium Petri nach 1870. Paradigma für dieses Konzept war, folgt man Leppin, die Gründung der Societas Iesu durch Ignatius von Loyola, dem im Unterschied zu den Reformatoren die Disjunktion von Spiritualia und Temporalia gelang.

Wolfgang Augustyn kommt bei der Untersuchung des Verhältnisses Pastors zu den Künsten zum Ergebnis, dass Pastor nach anfänglich normativ-religiösen Deutungen und Präferenzen, so zu Fra Angelico, erst nach längerem Lernprozess die Kunst der Renaissance und des Barock aus ihrem jeweiligen kulturgeschichtlichen Kontext zu historisieren wusste.

Olivier Poncet behandelt die Rezeption von Pastors Oeuvre in Frankreich, wo es zwar wertgeschätzt aber wenig zitiert wurde, Thoma O'Connor in der anglophonen Welt, die erst nach Erscheinen des dritten Bandes seiner Papstgeschichte 1895 seine Fähigkeiten zu würdigen wusste, Paolo Vian in Italien, wo die Leistung Pastors im Zusammenhang mit der «Römischen Frage» durchaus anerkannt wurde, um aber ab den 1930er Jahren in katholischen und laikalen Milieus in Frage gestellt zu werden. Ludwig Vones untersucht dessen Rezeption in Spanien: In der dortigen Historiographie seit dem späten 16. Jahrhundert galt das Interesse besonders dem Verhältnis zwischen den Päpsten und den beiden iberischen Königreichen, so dass gerade dieser Aspekt in Pastors Werk in Spanien, welches erst zwischen 1911 und 1961 ins Spanische übersetzt wurde, in Kreisen unbedingter katholischer Orthodoxie hohe Akzeptanz, dagegen in laikalen Milieu Ablehnung fand. Vones kann durchaus annehmen, dass ohne die Papstgeschichte Pastors die spanische Historiographiegeschichte des 20. Jahrhunderts nicht zu verstehen ist.

In der Zusammenfassung betont Verger den wissenschaftsgeschichlichen Zusammenhang der von ihm mitherausgegebenen Studie zu Pastor mit den vorangehenden, auch von ihm und Sohn herausgegebenen Tagungsbänden zu Heinrich Denifle OP (1844–1905) und Franz Ehrle SJ (1845–1934) vor dem Hintergrund der Herausforderungen der zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur Hegemonie gelangten positivistischen Epistemologie. Diese epistemologische Herausforderung stellt Verger in den Zusammenhang mit den geistespolitischen Kämpfen um das Papsttum im Gefolge von Vaticanum I innerhalb und ausserhalb der Kirche. So hat Pastors Werk seinen normativ-kanonischen Rang in der Historiographie

zwar verloren, bleibt aber «vielleicht unzureichend ausgeschöpft» (393) und historiographiegeschichtlich nach wie vor von herausragendem Interesse im Sinne einer «archéologie du savoir» (Michel Foucault).

Abschliessend wird man dem zu besprechenden Tagungsband die ihm gebührende Anerkennung nicht vorenthalten dürfen: Er trägt über diese Archäologie des Wissens hinaus dazu bei, dass Pastors monumentales Oeuvre erinnerungswürdig bleibt auch und gerade als Ausgangspunkt für eine im Lichte von Vaticanum II noch neu zu interpretierenden Geschichte der Päpste und des Papsttums, das trotz einiger temporärer Schattenseiten über seine unbestreitbare Bedeutung für die Geschichte des Abendlandes hinaus die Welt im Sinne einer Vergeistigung und Humanisierung geprägt hat.

Augsburg Heinz Sproll

Clare Carlisle, *Der Philosoph des Herzens. Das rastlose Leben des Sören Kierkegaard*, Stuttgart, Klett & Cotta, 2020, 464 S.

Vorliegende Rezension ist aufgrund ihrer Skepsis, ob eine Biographie sinnvolle Erkenntnis über das allzu Private ihres Gegenstandes erlangen kann und soll, eventuell nur bedingt geeignet, diese neue Biographie zu Kierkegaard angemessen zu erörtern. Eher vertritt sie die Meinung, auch eine Biographie sollte sich auf den Einschlag ausrichten, den eine Person in der Geschichte bewirkt: dass primär dieser Einschlag, seine Druckwelle und sein Krater das publicum etwas angehen; der private Mensch nur bedingt. Nun ist diese Biographie bestrebt, Kierkegaards tiefstes privates Leben als interpretatorischen Schlüssel zu seinem Denken zu nehmen. Eingehend wird in ihr daher auf Kierkegaards Tagebücher und Briefe zugegriffen. Auch seine veröffentlichten, systematischen Schriften werden vor dem Hintergrund dieses seines Privaten interpretiert: spezifisch sind dies hier sein religiös-existentielles sowie sein als damit verbunden vermutetes Leiden an der Beziehung zu seiner Verlobten Regina.

Die Biographie will aber auch eine Studie zu Kierkegaard als philosophisch-theologischen Denker sein – als den wir ihn wohl mehrheitlich suchen, wenn wir nach einem Buch über ihn greifen. Sosehr evident ist, dass ein System nicht von seiner/m Autor/in als Person getrennt werden kann, sosehr zweifeln wir, inwiefern wir hier epistemologischen Zugang haben. Wenn uns interessiert, wer der Mensch Kierkegaard war, könnte uns nämlich auch interessieren, ob wir diesen nicht erst dann erkennen, wenn wir ihn auch insofern als Denker ernst nehmen, als wir seinen Anspruch auf Objektivität teilen. Damit meinen wir, Kierkegaard auch als Person vielleicht doch mehr zu verstehen, wenn wir über ihn hinausgehen. Wer sich damit für die Objektivität Kierkegaards, seine Wirkung in der Ideengeschichte, die ‹Fürs und Widers› seines Denkens, und insofern für die großen Alternativen interessiert, von denen es in der Moderne ja eine große Menge gibt, findet sich in dieser Biographie nun doch eher in einem leeren Raum wieder. Sollten wir, wenn wir nach Kierkegaard Ausschau halten, nicht auch Kant, Schelling, Schleiermacher, und v. a. Hegel entdecken? Kann man Kierkegaards Einschlag verstehen, wenn man den Grund nicht kennt, in den er einschlägt? Nun, diese Bezüge fehlen in dieser Biographie. Freilich werden Schelling, Goethe usw. hier und da erwähnt, korrekt am meisten Hegel; dieser, auf den es in der protestantischen Theologie des 19. Jh. nebst Schleiermacher ja besonders ankommt, taucht

zwar hier und da auf, doch eher nur als Verkehrsschild (allzu oberflächlich), das eine Sackkasse bezeichnet, auf dass wir mit der Biographie scharf abbiegen in die einzige Richtung, die sie sieht. Dass aber eine Sackgasse oft nur Sackgasse für das Verkehrsmittel ist, in welchem uns die Biographie umherchauffiert, kann man sich fragen, während man sehnsüchtig der verheißungsvollen Straße mit ihren erstaunlichen Bauten nachschaut, bevor sie zum wiederholten Male – wir befinden uns im Kreisel – aus dem Blickfeld verschwindet. Und dennoch ist diese von der Biographie angesteuerte Fahrt für den ideengeschichtlichen Stand Kierkegaards paradigmatisch: Die Verfasserschaft der Biographie erklärt im Vorwort, dass sie sich an Kierkegaards Polemik gegen die Welt und gegen andere Lebensentwürfe hier und da stieß; eine Irritation, die sie dadurch wettgemacht sieht, dass Kierkegaard, selbst leidend, die Welt mit seiner inneren Uneinigkeit konfrontieren wollte. Von hier sei sowohl Kierkegaard privat als auch sein objektives Anliegen: sein publiziertes Denken zu verstehen (15–17).

Das bedeutet aber, dass wir Kierkegaard in seiner allzu privaten Disposition verstehen müssten. Die Biographie sieht das Schlüsselereignis dazu tendenziell in seiner gescheiterten Verlobung. Über präzise Annahmen wie: «Kierkegaard hatte keine Frau, mit der er sich am Ende des Tages austauschen konnte, und so goss er seine Verärgerung und sein Selbstmitleid in klare, detaillierte Prosa» (16) kommt sie zu einer existentiell-psychologischen Profilierung bezüglich seiner religiösen Zweifel, was es bedeute, Mensch und Christ zu sein. Die Biographie versteht ihn dabei von Sokrates her, über dessen Ironie er auch seine Abschlussarbeit schrieb: auch Kierkegaard gehe auf die Agora, um den Menschen ihre moralische Selbstgerechtigkeit, existentielle Selbstverständlichkeit und religiöse Selbstsicherheit zum Zweifel zu machen. Er verstehe sich hier als «eine Art Missionar» (202). Sein Wettern adressiere sich gegen das Akademische bzw. die damit einhergehende Arroganz und gegen die eng mit der Akademie verbundene lutherisch-dänische Staatskirche. Diese Kirche ist von Mynster vertreten; das von Hegel geprägte Akademische durch Heiberg und Martensen. Im weiten Sinne wende sich Kierkegaard gegen die deutschsprachige Aufklärung bzw. gegen jede sich als wohlgeordnete Systematik verkaufende Philosophie und Theologie. Bei der Kirche störe ihn, dass sie eine solche Wohlordnung predige, in der Akademie, dass sie eine solche verkaufe, wie die Alten Sophisten dies getan hätten (dass dieses Klischee ein kindischer Trotz Platons ist, setzen wir hier in Klammern). Wie dem auch sei, Kierkegaard sehe in Akademie und Kirche die radikalen Forderungen des Christentums nicht erfüllt. Freilich tue er dies ja selbst nicht, wie er durchwegs wisse, doch gerade dieses individuelle Versagen solle gemäß Kierkegaard als Grund der Existenz anerkannt sein. Es gehe ihm nicht um Reformen im Christentum, sondern allein um die persönliche Frage: ob er Christ sei. Reformen setzen theologische Systeme, diese vernünftiges Verstehen voraus; er wolle aber keine Lehre verbreiten, es gebe nur ein Vorbild: Jesus Christus. Kierkegaard wolle dem kirchlichen Establishment das wahre Christentum, das logisch nicht zu begreifen sei, zeigen, wofür er seine literarische Begabung einsetze. Damit verbunden liegt die fundamentale Frage, welche die Biographie souverän ausarbeitet: Kann der Glaube weltlich begriffen werden? Auch verweist sie korrekt auf die Kirchengeschichte dieser Frage und Luthers zentrale Position darin. Kierkegaard ringe mit seiner strengen Entweder-Oder-Theologie, in der die göttliche Vernunft nicht die weltliche sei. Erst in diesem verzweifelten Ringen werde der Mensch auf Gott aufmerksam. Die Biographie schildert rührend, wie Kierkegaard hier für Mitmenschen erstaunlich große Milde und

Zuversicht bereithalte. Sie präsentiert einen Kierkegaard für Menschen, die religiös angesprochen sind, jedoch nicht von der institutionellen Religion (32–36, 43–57, 60–76, 81f., 102f., 106, 120–123, 135–137, 139, 142f., 202, 204f., 248, 258, 263, 267, 270f., 285, 297, 333f., 338f., 351, 359, 370–372, 387).

Bringen wir unsere Kritik auf zwei Punkte: Erstens meint die Biographie, Kierkegaards Äußerungen von seinen tiefsten ‹Innerungen› erklären zu können, so z. B.: «Wahrer Glaube, so erkannte er, ist nicht nur die Anbetung Gottes, sondern die Liebe zur Welt als Geschenk Gottes. Dieser Gedanke beschäftigte ihn auch während seines Berlinbesuchs. Wenn er zu so einem Glauben fähig gewesen wäre, hätte er Regine geheiratet.» (57) Auch auf die Beziehung zu seinem Vater und seiner Mutter wird zur Erklärung Kierkegaards Denken zurückgegriffen (43–57, 113f., 116–118). Spätestens als die Autorin mit einer ausführlichen Schilderung ihres eigenen privaten Lebens schließt (373–388), drängt sich uns die Frage auf, was wir darüber wissen dürfen, können und sollen. Das Problem bei einer solchen Herangehensweise ist vielleicht auch jenes, das bei der Autorin selbst wie anfangs erwähnt Enttäuschung hervorbrachte: Liegt bei Kierkegaard nicht doch eine Art von Heuchelei vor?

«Er könnte vom Erbe seines Vaters leben und sich dem philosophischen Vorhaben widmen, das in ihm Gestalt annahm, er könnte seine Existenz mit dem Schreiben füllen. Dann würde er eindeutig am Rande der Gesellschaft stehen, sich ihr entgegenstellen und ihre Prinzipien anzweifeln. Das anhaltende Gefühl, ein Außenseiter zu sein, würde er offen nach außen tragen. Er würde ein Sokrates des Christentums!» (48f.)

Er, der das weltliche Treiben und jene, die sich in ihm einfinden, fundamental in Frage stellt, dabei aber vom Erbe seines Vaters lebt? Wurde dieses Erbe anders als weltlich erworben? Hätte er anderes geredet, wenn er mehr Stunden, als der Tag Stunden hat, in der Fabrik geschuftet hätte, oder als Pfarrer finanziell von der Kirche als Institution abhängig gewesen wäre? Vermisst man nicht hier und da bei Kierkegaard wie bei manchen anderen den Zweifel vor dem Angriff? Aber genau hier liegt das Problem: Wieso reden wir jetzt über Kierkeegards Innerstes? Wer hat hier Einblicke? Wer hat hier Recht? Uns beschämt, dass wir ihn soeben der Heuchelei verdächtigt haben, belassen aber diese Zeilen, da sie Ausdruck menschlicher Begegnung sind, aber eben: menschlicher Begegnung, und Kierkegaard steht uns nicht gegenüber und kann nicht antworten.

Wir haben oben aber auch vom Paradigmatischen dieses Problems des Privaten für das ideengeschichtliche Phänomen Kierkegaard gesprochen: Würde sich jenes Problem nicht beheben lassen, wenn wir uns gemeinsam auf das Objektive konzentrieren? Denn hier können wir bauen. Liegt nicht gerade dieses Problem des Privaten bei Kierkegaard – in diesem Sinne auch bei Nietzsche – darin, dass sich damit einfach nichts bauen lässt? Wäre es eben nicht dennoch ein Gedanke an die Aufklärung wert; und an das diese überwinden wie vollenden wollende hegelsche Denken, das, in Geschichte und Welt ansetzend, Moral, Recht und Staat: diese uns immer wieder entgleitenden aber für das Wohl des konkreten Individuums immer wieder zu erkämpfenden Objektivitäten aufbauen will? – eine Motivation, die Kierkegaard, so scheint es, vor seiner Haustüre energisch mit dem Besen verscheucht? Ist eine solche Entweder-Oder-Haltung erbaulich? Liegen hier ähnliche Bedenken vor, wie Barth bei Tholuck hat?

«Der Sieg des Glaubens? Ja, wenn der freilich nicht zu bestreitende Sieg des frommen Menschen Tholuck, sein offenkundiges Sich-durchsetzen und Sich-behaupten in dieser Welt als solcher auch der Sieg des Glaubens war! Die Behauptung, Entfaltung und Verkündigung eines originellen theologischen Programms kommt hier neben der Existenz und Wirksamkeit der theologischen Persönlichkeit als solcher kaum in Betracht. Theologische Beschäftigung ist bei Tholuck – etwas Anderes ist gerade den in dieser Biographie gebotenen Akten nicht zu entnehmen – in der drastischsten Weise Beschäftigung mit sich selbst, theologische Darbietung durchaus Selbstdarbietung. Und auch wer sich mit ihm beschäftigen will, muß sich notgedrungen vor Allem mit ihm selbst befassen.» (Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich [6]1994 [1947], 461).

Zweitens ist uns in der Inhaltszusammenfassung oben ein einfaches Schema begegnet, das leider, und dies ist der große Mangel dieser Biographie, zu einfach bleibt: Hier die ‹weltsicheren› Systeme Hegels und Co., dort der durchwegs tiefsinnigere Kierkegaard in Anschluss an Augustinus und Luther. Dass wir hier und da auf die Romantik und Goethe stießen, war uns eine angenehme Atempause. Und wie gesagt fehlt es auch an den Bezügen zu Hegel nicht: diese kommen öfters vor und das muss dieser Biographie angerechnet werden (154f., 157f., 170, 209–213, 330f.). Doch vermissen wir hier die tiefere Fachkenntnis, was es mit dieser Seite der Systeme auf sich haben könnte; ob nicht diese gar das Anliegen Kierkegaards auch kennen könnten, ob sie es nicht gar zu überwinden versuchten, fragt man sich. Diese Biographie sagt es uns nicht. Und so möchte man eben ab und zu aus dem Fahrzeug steigen, das ununterbrochen um Kierkegaards Privates kreist, um zu Fuß in so manche spannende Straße zu spazieren. Hier sieht diese Biographie eben nur Stoppschilder, die entsprechend oberflächlich ausfallen: Paulus wandte sich gegen die griechischen Philosophen, Luther gegen die scholastischen Methoden: «Er war der Ansicht, die Theologen des 16. Jahrhunderts würden sich zu sehr auf Aristoteles' heidnische Philosophie stützen, dabei sei doch nur das durch die Bibel offenbarte Wort Gottes eine unfehlbare Quelle der Wahrheit. Kierkegaard teilt diesen biblischen Fundamentalismus nicht, er bedient sich großzügig an der antiken griechischen Gedankenwelt.» (72f.)

Jetzt werden uns doch eher historisch wie systematisch tiefe theologische Komplexitäten als Leichtgewichte feilgeboten. So auch in Bezug auf Kants komplexe Gedankengänge, Religion und Moral in einem gemeinsamen Begriff aufeinander zu verpflichten:

«Wenn es nun achtzehn Jahrhunderte später heißt, Glaube bedeute ein aufrechtes, tugendhaftes Leben und man müsse nur so handeln, wie es die Mehrheit für richtig hält, dann ist es nach Kierkegaard an der Zeit, die Gleichsetzung von Ethik und Religion zu durchbrechen und zu zeigen, dass zwischen ihnen eine Lücke klafft. Erst dann wird es auch wieder möglich zu fragen, ob jemand bereit ist, diesen Graben zu überqueren.» (76)

Nun, gegen Brücken sollte man selten etwas einwenden. Und zwischen «so handeln, wie es die Mehrheit für richtig hält» und der «Gleichsetzung von Ethik und Religion» liegt ein großer Graben, der hier allzu ungebildet überquert wird. Nicht wirklich reflektiert wird auch die Komplexität des Neuen Testaments und seiner Rezeption: «Diese neutestamentarische Sicht auf die Welt als einen Ort der Unwahrheit und des Trugs, der die Menschen von Gott wegführt, zieht sich, wenn auch mit zunehmend schwächerem Echo, durch die Jahrhunderte der christlichen Geschichte.» (258) Erst recht scheint ein Studium zur hegelschen Philosophie zu fehlen: Hegel steht in dieser Biographie lapidar für 2000 Jahre Philosophiegeschichte als reine Rationalismusgeschichte (eine ebenso lapidare Reduktion),

hingegen setzt sich Kierkegaard bzw. pseudonym Johannes Climacus «mit Lessing und Jacobi auseinander, geht nochmals zum Angriff gegen Hegels Systems über und führt eine neue Art des Philosophierens vor, bei der die Haltung des subjektiven Einzelnen zum Christentum im Vordergrund steht.» (285) Nun, dass das Subjektive zentrales Element hegelscher Philosophie ist, sollte hier doch zumindest differenziert werden (vgl. auch 71, 370–372), sowie sich die Frage stellt, ob Kierkegaard angesichts unserer reichen Ideengeschichte hier wirklich gleich «eine neue Art des Philosophierens» vorführt.

Man kann weder Kierkegaard noch Hegel auf diese eine Position verdingen, so wie es ein ratsames Naturmaß ist, Autor/innen, deren Werke man nicht auf einer Hand halten und zugleich gehen kann, auch im Kopf besser nicht auf eine Hand zu reduzieren. Freilich kann und daher muss man nicht für eine Kierkegaard-Biographie Luther, Kant, Schelling, Schleiermacher und Hegel ganz lesen und verarbeiten; dass aber bei diesen Autoren, sowie in der ganzen Philosophie- und Theologiegeschichte ein hohes Maß an Feinheit, Differenziertheit und Komplexität herrscht, sollte in einer philosophisch-theologischen Biographie berücksichtigt werden. Da dies leider nicht erfolgt, kann in dieser Biographie auch nicht darauf eingegangen werden, inwiefern Kierkegaard sich hier gebildet hat. Genau dies würde uns – vielleicht ja nur uns Ideenhistoriker/innen – aber besonders interessieren, wenn wir nach seiner Biographie greifen. Ist nicht dieser Biographie, wie vielleicht ja auch Kierkegaards fehlendes Interesse am Objektiven, am System, an der Geschichte, an der Gegebenheit der Welt; diese doch allzu arge Bezogenheit auf das Subjekt ohne die Skepsis, ob ein solcher Zugriff auf das Private möglich, notwendig und erstrebenswert ist, Grund dafür, dass das Gesagte am Ende einen etwas ungebildeten Beigeschmack zumutet?

Soviel zu den allzu pingeligen Stirnrunzeleien dieser Rezension. Abschließend gilt es gegen diese festzuhalten, und dies soll durchaus das Fazit sein: dass diese Biographie sich in die Grundgedanken Kierkegaards, die für uns Ideengeschichtler/innen substantielle Relevanz haben, durchwegs hineindenkt: dass wir zwischen Immanenz und Transzendenz in Furcht und Zittern begreifen. Dass dies das Resultat einer intensiven Beschäftigung mit einem komplexen Autor ist, muss anerkannt werden. Darüber hinaus nachzudenken gilt, dass wir aber auch in Freuden feiern können, und in Bildung arbeiten dürften.

Klosterneuburg Andreas Burri

Rudolf Steiner, *Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert / Die Rätsel der Philosophie, 2 Bde.* (Schriften. Kritische Ausgabe [SKA 4.1 und 4.2]). Herausgegeben und kommentiert von **Christian Clement**, mit einer Einleitung von **Eckart Förster**, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 2020, Bd. 1: CXXVI, 323 S., Bd. 2: 355 S.

Rudolf Steiners Philosophiegeschichte, die 1900/1901 in zwei Bänden und 1914 in anthroposophischer Überarbeitung erschien, ist ein in doppelter Hinsicht aufschlussreiches Werk: hinsichtlich der Revision seiner philosophischen Positionen durch den Eintritt in die Theosophie seit 1900/1902, aber wichtiger noch hinsichtlich seiner Religionskritik, die er nach später systematisch kaschierte und 1901 in ihrer schärfsten, m. E. atheistisch interpretierbaren Formulierung präsentierte.

Clements Publikation beinhaltet die (wie immer solide gearbeitete) Edition der Druckausgaben, einen Stellenkommentar sowie zwei Vorworte, von ihm sowie von Eckart Förster,

emeritierter Professor für Philosophie mit Schwerpunkt auf dem deutschen Idealismus. In den Einleitungen beanspruchen beide Autoren, die innere philosophische Logik von Steiners Werk zu plausibilisieren, eine kritische, philosophiehistorische Kontextualisierung aber unterbleibt bei Clement weitgehend, bei Förster besitzt sie m. E. schwere methodische Mängel.

Förster kontextualisiert Steiner über «drei okkulte Hintergründe». Als erstes setzt er Steiners Idee von «Weltaltern» in Beziehungen mit derartigen Vorstellungen «im Hinduismus [im Singular, obwohl Hinduismus ein im 19. Jahrhundert kreierter Sammelbegriff ist], in der klassischen Antike [ebenfalls im Singular, ohne jede chronologische oder regionale Eingrenzung] und auch in der Theosophie des 19. Jahrhunderts [nochmals im Singular und vielleicht am ehesten hinnehmbar, obwohl momentan intensiv die interne Diversität der Theosophie erforscht wird]» (XXXIX). Allein die theosophischen Bezüge werden diskutiert, im Wesentlichen unter Rückgriff auf Deutungen Steiners und der anthroposophischen Literatur. Mit dem Verweis auf einen zweiten okkulten Hintergrund beansprucht Förster, Steiner in den Jahren um 1900/01 als spirituellen Menschen auszuweisen (und dies wird angesichts gegenteilig interpretierbaren Stellen noch wichtig). Er habe eine Begegnung mit einem «Meister» im Rahmen des «Rosenkreuzertums» gehabt (XL–XLV). Diese Behauptung erfolgt freihändig, ohne kritische Diskussion der Quellen und ohne Einbeziehung der anthroposophischen und nicht-anthroposophischen Literatur, in der viele Details der Geschichte eines «Meisters» aufgeklärt sind. Försters Folgerungen ruhen deshalb auf einem ätherischen Fundament.

Signifikant sind auch die Themen, die nicht vorkommen, in einem Buch, in dem sich Steiner das Gesamt der Philosophiegeschichte vornimmt und sich mit den großen Namen der okzidentalen Philosophiegeschichte auseinandersetzt. Die neue Edition hilft nicht, Steiner in das Geflecht der großen Debatten einzubinden. Clement stellt etwa richtigerweise die Frage nach Steiners Hegel-Rezeption, aber dazu folgt in beiden Vorworten nichts Substanzielles. Das gleiche gilt für den in diesen Jahren für Steiner immens bedeutsamen Ernst Haeckel, dem immerhin die Erstauflage gewidmet war. Hier setzt Förster mit seinem dritten «okkulten Hintergrund» an. Aber wiederum kommen weder Quellen noch wissenschaftliche Debatten bei Förster vor, die man bräuchte, um das Verhältnis zwischen Haeckel und Steiner besser zu verstehen. So fehlt eine intensive Auseinandersetzung mit Steiners Rezeption der Evolutionslehre im Kielwasser Haeckels, ebenso eine Debatte von dessen Rolle in Steiners gescheiterter Habilitation, nichts erfährt man über den Prozess von Steiners erst hohen zur später erkalteten Verehrung Haeckels. Die Liste der Leerstellen ließe sich leicht fortsetzen: Bekannte Denker wie Friedrich Nietzsche, Charles Lyell und Wilhelm Wundt bleiben unkommentiert, weniger bekannte, für Steiner jedoch wichtige wie Robert Hamerling und Philipp Mainländer ebenfalls – in den Einleitungen wie im Stellenkommentar. Stattdessen versucht Förster, Steiners Eigendeutung zu plausibilisieren, «dass die Keime zu der Geheimwissenschaft [von 1904/09, HZ] in Anknüpfung an Fichtes Sätze ‹gesucht werden könnten›« (LVI). Försters These, dass Fichtes «Selbstsetzung des Ichs mit den [...] ersten drei Stufen der von Steiner beschriebenen Menschheitsentwicklung auf der Erde» korrespondiere (LXII), ist eine anregende These, die Förster aber im Detail nur im Blick auf Fichte, kaum aber hinsichtlich von Steiners Geheimwissenschaft diskutiert. Damit bleibt auch diese These argumentativ in der Luft hängen.

Letztlich macht Förster deutlich, dass es ihm weniger um Aufklärung über Kontexte geht, sondern dass er einen Weg weisen will, im «Nachvollzug» Steiners Überlegungen «zu *erleben*» (CXXII [Hervorhebung Förster]) – Förster will offenbar mehr eine existenzielle

Anverwandlung und weniger eine philosophische Kritik. Nicht unähnlich geht auch Clement mit Steiners Erlebnisbegriff um (etwa XIVf). Dies ist in der Tat ein wichtiges Begriffsfeld Steiners, dessen Aufarbeitung aber hier und in der Forschung fehlt.

Ein weiteres Defizit bildet die nur oberflächliche Diskussion der Veränderungen in der Ausgabe von 1914, die in Försters 82-seitigem Kommentar siebeneinhalb Seiten umfasst. Aber selbstredend kann man, wenn man die Rezeption wichtiger Denker bei Steiner nicht diskutiert, auch die Veränderungen in der Rezeption nicht prüfen. Schließlich setzen beide Autoren der Mängelliste die Krone auf: in ihrem Umgang mit Steiners «Ausblick» vom Herbst 1900. Hier liest man: «Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Dinge gilt. Die Dinge erhalten durch mich ihr Wesen. [...] Im Erkennen der Ideen entwickelt sich mir gar nichts, was in den Dingen einen Bestand hat. Die Ideenwelt ist mein Erlebnis. Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten. [Bd. 2, S. 218]. [...] [Wir können, HZ] mit unserem Erkennen nicht in die Dinge hineindringen [ebd., 219]».

Man könnte an dieser Stelle über Steiner als Kantianer, der er nie sein wollte, diskutieren, über Steiner als Konstruktivisten, der «eine Ideenwelt» erschafft, man mag versuchen, den Idealisten Steiner zu retten, wie Clement es in der Edition von Steiners Werk Goethes Weltanschauung (1897) getan hat (s. SZRKG, 114 [2020], 457–459), aber nichts davon geschieht. Diese Äußerungen Steiners, die in den Debatten um eine möglicherweise atheistische Phase eine Rolle spielen, kommen einfach nicht vor, weder in den Einleitungen noch im Stellenkommentar.

Immerhin lässt sich verstehen, warum es zu dieser irritierenden Leerstelle kommt. Clement wie Förster vertreten eine Kontinuitätsthese, die nicht elastisch genug ist, die Dynamik in Steiners Leben zu verstehen. Markante Richtungswechsel sind schon in früheren Bänden der Edition marginalisiert worden, hier werden sie ignoriert. Clement versucht etwa die Struktur von Steiners Philosophiegeschichte mit Apokalypsenkommentar von 1908 zu erklären (XVIII–XXIII, mit reichlich anthroposophischer Diktion) und so Steiners unterschiedliche Lebensphasen zu harmonisieren. Förster wiederum denkt zwar, dass Steiners Leseanweisung, er habe bei der Neuauflage nur «geringfügige Änderungen» (Bd. 1, S. 36) vorgenommen, eine Falschaussage sei – Steiner habe, so Förster, «eigentlich ein neues Buch» geschrieben (XXXIII) –, aber er geht diesen Brechungen nicht systematisch nach. Stattdessen berichtet er von den genannten, quellenmäßig nicht belegbaren «rosenkreuzerischen» Kontinuitäten. Der Philosoph Steiner, dem Clement zu neuem Ansehen verhelfen will (SZRKG, 111 [2017], 462f.), darf offenbar nicht allzu tief in den «Abgrund» – so Steiner selbst wenige Wochen vor seinem Tod über diese Phase – geblickt haben.

Fribourg Helmut Zander

Lisa Herzog, *Die Erfindung des Marktes. Smith, Hegel und die Politische Philosophie*, Darmstadt, WBG, 2020 (Original: Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory, Oxford 2013), 288 S.

Die hier studierte Studie zu Hegels und Smiths sozio-ökonomischen Gedanken erklärt sich in ihrem Vorwort als interdisziplinäre Arbeit zum Begriff ‹Markt›: sie bewegt sich zwischen Philosophie, Ökonomie und Geschichte. Besonders sei dabei der ‹Markt› ein Begriff, der Interdisziplinarität erfordere (7–20). Wohl ist sich jede um aufrichtige Erkenntnis bemühte Person (vielleicht sogar im Akademischen) um die grundsätzliche Korrektheit dieser Ansicht bewusst sowie in der Bemühung um sie gebildet, und kennt (nun aber v. a. im Akademischen) dann auch die Wände, gegen die hier in der Regel angerannt wird. Die Leserschaft kann vielleicht daher auch zu dem Eindruck kommen, dass diese Studie sich tendenziell in einer tendenziös bedingten Defensive befindet. Damit stellt sich dann auch die Frage, ob sie nicht noch viel stärker ihren hier vermuteten Willen realisiert hätte, wäre an die Stelle dieser Defensive eine heiter freche Offensive getreten. Doch erst einmal betrachten wir die Arbeit, die die Autorin (wenn auch in der Defensive) geleistet hat und die in ihrem klar ersichtlichen Fleiße und in ihrer überzeugenden Aufrichtigkeit beeindruckend ist:

Eben erfordere der Begriff ‹Markt› Interdisziplinarität; er gehe – wie es unserer Gesellschaft wie vielleicht keiner vor ihr bewusst ist – tief ins Politische, Private und Existenzielle hinein. Z. B. macht die Studie mit Smith und Hegel darauf aufmerksam, wie verheerend Armut auch sozialen bzw. gesellschaftlichen Schaden anrichte, und nicht nur materieller Natur sei; sowie die Würde der Arbeit und des Berufs substantiell für die Identität des Individuums sei, was Hegel unterstrichen habe (22, 26, 140f., 176–178). Die philosophische Seite müsse besonders akzentuiert werden, weil Hegel wie Smith in ihren ökonomischen Gedanken stark von metaphysischen und theologischen Spekulationen beeinflusst seien. So geht die Studie intensiv auf Smiths optimistischen Deismus und dessen Einfluss auf seine liberale Ökonomie ein. Der ökonomischen Erforschung kam aufgrund solcher interpretatorischen Aspekte nicht zugute, dass v. a. in der angelsächsischen Philosophie der letzten Jahrzehnte Metaphysik ein nicht allzu hohes Ansehen genoss. Doch Smith und Hegel haben als Denker Anspruch auf ontologische Objektivität gehabt; sie können daher auch erst genügend interpretiert werden, wenn sie in diesem Anspruch ernst genommen werden bzw. die Interpretation selbst diesen Anspruch hege (32f., 37f., 54f.).

Dies grundgelegt, geht die Studie auf Smiths und Hegels philosophisch-politische Gedanken zum Markt ein und misst diese an den Problemen hiesiger Gesellschaft heutiger Zeit: beide Denker haben die Basis, dass Liberalität an sich substantieller Fortschritt der bürgerlichen Moderne sei. Die mannigfaltigen Gefahren, die mit Liberalität verbunden seien, werden bei Smith deistisch-optimistisch durch die Bahnen bürgerlicher Tugend reguliert, wobei z. B. die ganze Gesellschaft vom florierenden Reichtum profitiere, der sich in der natürlichen Logik des Marktes von selbst verteile. Hegel, hier pessimistischer, sehe hingegen eine staatliche Regulierung vonnöten, die – entgegen so mancher Hegel ins autoritäre Lager denken wollenden Interpretation – die negative Freiheit des Individuums nur insofern einschränken dürfe, als dies die positive Freiheit fördere. Die Studie stellt berechtigte Zusammenhänge zu gegenwärtigen Forschungen her, die z. B. zeigen, dass Smiths Optimismus dadurch widerlegt werde, dass soziale Diskriminierung trotz der dabei entstehenden wirtschaftlichen Einbuße betrieben werde. Wie Hegel ist der Studie ein zentrales

Anliegen, auf die wesentliche Bedeutung der Bildung für die soziale, politische und ökonomische Stabilität hinzuweisen (105f., 158, 162, 165–167, 169f., 174f., 190, 196f., 199f., 222, 225f., 230f., 241–247).

Wie zu Beginn dieser Rezension angesprochen, kann bei der Lektüre nun der Eindruck aufkommen, dass die Studie zu sehr von einer Defensive her denkt – ich vermute gegenüber heutiger akademischer Verkrampftheit bei selbständiger Metaphysik – und infolge wiederholt v. a. metaphysischen Spekulationen aus dem Weg geht. So solle z. B. der für Hegels Philosophie so bedeutende Geist nicht christlich, sondern eher «metaphorisch zu verstehen» (87) sein, wobei der Studie gleichsam die Bedeutung des Christentums für Hegels Denken sowie die heute noch weilende Aktualität entsprechender Interpretationen bewusst zu sein scheinen, ebenso die religiöse Herkunft der Konzepte von Bildung bzw. Beruf. Auch weist sie auf geschichtsphilosophische bzw. -theologische Gedanken, z. B. zur Theodizee, bis hin zu generellen ontologischen Fundamenten bei Smiths und Hegels ökonomischen Systemen hin (87–89, 115–117, 130–134, 166f., 182, 223, 236f., 241–247). Es mag im Auftrag der grundsätzlichen Interdisziplinarität liegen, dass die Studie sich dabei nicht allzu sehr auf ebensolche Spekulationen – auch nicht zum für Smith und v. a. für Hegel so wichtigen Freiheitsbegriff – einlässt, sondern eher auf historisch-empirischer Relativierung besteht. Mit solcher Relativierung werde eingesehen, dass auch heutige und hiesige Gesellschaft wandlungsfähig sei, insofern sie von theoretischen Spekulationen geprägt wurde, die als solche nicht auf jede Zeit zugeschnitten seien (230, 234, 252). Aber befindet sich diese Studie damit nicht in einer Spannung zur angesprochenen interpretatorischen Substantialität gerade solcher metaphysischen Spekulationen, welche sie für Hegel und Smith festhält? Sollte sie konsequent also nicht auch selbst mit eigenen metaphysischen Objektivitäten aufkommen? Wäre es ferner dann aber im Zuge auch des empirischen Gegenwartsbezugs, der ja wesentlich legitim ist, erforderlich, konkrete politische Vorschläge herzudenken? Freilich geht die Studie auch auf ebensolche Lösungsvorschläge für den sozio-ökonomischen Horror heutiger Zeit ein, wie z. B. dass wir über einen Markt nachdenken müssen, der weniger das ganze Leben dominiere, damit weniger die ganze Politik ergreife, und so besser distanziert bzw. reguliert werden könne (255f.). Dennoch scheint es mir an konkreten praktischen Hinweisen auffallend zu fehlen. Welche Tür genau müssen wir hier und jetzt konkret eintreten, um der Ausbeutung von Mensch, Tier und Natur ein Ende zu bereiten? Wo anfangen, um das Leid zu enden? Wir suchen weiterhin nach Antworten – bis sie uns in den Rücken fallen. Wäre vielleicht nicht dennoch (gerade um des Konkreten willen) eine eigene intensive metaphysische Öffentlichkeitsarbeit anstelle einer reinen historischen Deskription ein Weg, das Bewusstsein der Gesellschaft so zum Absoluten hin zu ändern, dass wir die Antworten auf uns zukommen sehen, um ihnen begegnen zu können?

Die Studie überzeugt aber durch ihren wissenschaftlichen Fleiß: die Leserschaft merkt, dass hier langzeitig und intensiv v. a. zu Smith und seiner nicht im Geringsten erschöpften Bedeutung für die Formung, ja Reformierung unserer Ökonomie geforscht und dabei beachtenswert nüchtern gedacht wurde.

Klosterneuburg Andreas Burri

Mariana Hausleitner, *Eine Atmosphäre von Hoffnung und Zuversicht. Hilfe für verfolgte Juden in Rumänien, Transnistrien und Nordsiebenbürgen 1940–1944* (Stille Helden. Widerstand gegen die Judenverfolgung in Europa 1933 bis 1945), Berlin, Lukas Verlag, 2020, 296 S.

Im Zuge einer Europäisierung der Holocaust-Geschichte wurde in den letzten Jahren das Augenmerk zunehmend auf Staaten gerichtet, die zwar während des Zweiten Weltkriegs eine enge Allianz mit NS-Deutschland eingegangen waren, ihre antisemitische Politik aber in weiten Zügen unabhängig von einem allfälligen Druck der Nationalsozialisten umsetzten. Zu diesen Ländern gehört Rumänien, das bereits vor Ausbruch des Weltkriegs um 1937/38 eine antisemitische Regierung durchlebt hatte. Auch um 1940/41 sowie von Sommer 1941 bis Herbst 1942 kam es im Altreich sowie in den neu besetzten Gebieten Bessarabien und Transnistrien zu Enteignungen, Deportationen und Pogromen. Unter kommunistischer Herrschaft wurde diese Geschichte lange ausgeblendet; erst in den 2000er Jahren setzte eine auch von staatlicher Seite geförderte Historiografie ein. Entsprechend rar sind bis heute auch die Forschungen zu Hilfeleistungen an verfolgte Jüdinnen und Juden.

Dieser Forschungslücke widmet sich die Studie von Mariana Hausleitner, wobei sie sich in erster Linie auf bestehende Literatur stützt und diese im Hinblick auf Retter und Unterstützerinnen von Juden und Jüdinnen auswertet. Zunächst wird der politische Kontext vorgestellt, wobei die zahlenmässige Dimension des Holocaust in Rumänien sowie die Vorgeschichte und eine knappe Übersicht über die antijüdischen Massnahmen während der Kriegsjahre präsentiert werden. Anschliessend folgt Hausleitner einer chronologischen und geografischen Ordnung und setzt beim Pogrom von Jassy im Juli 1941 ein. Mit dem Kriegsverlauf kamen neue Gebiete unter rumänischen Einfluss, wobei es ein Kennzeichen der antisemitischen Politik Rumäniens war, dass es vor allem in diesen Gebieten, Bessarabien und Transnistrien, zu Gewaltanwendungen kam, während im Altreich Juden und Jüdinnen in erster Linie politische und wirtschaftliche Diskriminierungen erleiden mussten. Insgesamt fielen dem rumänischen Holocaust hunderttausende Juden und Jüdinnen zum Opfer. Vor allem 1941 war es sehr riskant, Juden und Jüdinnen zu unterstützen, weshalb es in dieser Zeit eher wenige Hilfsaktionen gab. Ab 1943 änderte die rumänische Regierung ihre Politik gegenüber den Jüdinnen und Juden, nachdem sich die deutsche Kriegsniederlage abzuzeichnen begann.

Die im Buch vorgestellten Retterinnen und Unterstützer von Juden hatten die unterschiedlichsten sozialen und gesellschaftlichen Hintergründe. Entsprechend gestalteten sich die Formen von Hilfeleistungen vielfältig, ebenso wie die Motivationen und Möglichkeiten. Wie viele andere einfache Arbeiter und Bäuerinnen versteckte und unterstützte beispielsweise die Textilarbeiterin Elisabeta Nicopoi jüdische Familien während dem Pogrom in Jassy, wofür sie mit Folter und Haft bestraft wurde. Der Reserveoffizier Ion D. Popescu weigerte sich, Juden erschiessen zu lassen und sorgte im in seiner Zuständigkeit liegenden Ghetto von Tiraspol für zivilisierte Verhältnisse. Ebenfalls seine Position zugunsten der Jüdinnen und Juden zu nutzen wusste der in Czernowitz akkreditierte deutsche Konsul Fritz Schellhorn. Er erreichte eine Sonderregelung für 20'000 Juden und Jüdinnen im Czernowitzer Ghetto, die nicht nach Transnistrien deportiert wurden. Ein weiterer Diplomat, der seine Beziehungen zur rumänischen Regierung zugunsten von Jüdinnen und Juden spielen liess, war der Schweizer Botschafter in Bukarest, René de Weck. Er war es auch, der Kontakte zwischen Rumänien und dem Internationalen Roten Kreuz sowie dem

amerikanischen Joint herstellte. In der Folge sandte das IKRK zwei Delegierte nach Rumänien, die die unter schwierigsten Bedingungen in Transnistrien festgehaltenen Juden mit Nahrungsmitteln und Medikamenten versorgten. Ab 1943 und vor allem im Jahr 1944 vervielfachten sich die Bemühungen zur Rettung von Juden in Rumänien. Über das US-War Refugee Board gelang Tausenden von ihnen die Emigration.

In weiteren Kapiteln behandelt Mariana Hausleitner auch die Hilfeleistungen an Juden im ehemaligen rumänischen Gebiet Nordsiebenbürgen, um dann auf das Schicksal vieler Retterinnen und Retter nach dem Regierungsumsturz im August 1944 einzugehen. Unter kommunistischer Regierung wurden nicht nur die Tätigkeiten ausländischer und internationaler Organisationen verboten. Einige Retterinnen und Retter wurden auch aufgrund ihrer religiösen oder politischen Zugehörigkeit verfolgt. Nach 1990 kam es zu einem Kult um den früheren Marshall Ion Antonescu, der die von ihm initiierten Massenerschiessungen von Juden in den Hintergrund treten liess. Somit setzte die Erforschung des rumänischen Holocausts und seiner Gegenspieler nur zögerlich ein. Auch heute noch, so kommt Hausleitner zum Schluss, bleibe einiges zu tun.

Für diese weiteren Forschungen bildet Hausleitners Studie einen geeigneten Einstiegspunkt. Ihr Werk hat in erster Linie den Charakter eines Kompendiums, wobei das Register von grossem Nutzen ist. Ein analytischer Zugang zum Thema fehlt hingegen weitgehend. Die einzelnen Fälle von Hilfeleistungen werden aneinandergereiht, ohne Systematisierung der unterschiedlichen Formen von Unterstützung oder gar theoretisch-methodische Überlegungen. Auch werden die in der Fach- und Erinnerungsliteratur beschriebenen Hilfestellungen kaum kritisch hinterfragt, was bei der Beschreibung der Rolle des IKRK besonders auffällig ist, welche ja bereits seit längerem in der Kritik steht.

Freiburg Christina Späti

Hans Krabbendam, *Saving the Overlooked Continent: American Protestant Missions in Western Europe,* Leuven, Leuven University Press 2020, 297 S.

Das Bild ist bekannt: wer in europäischen Grossstädten unterwegs ist, trifft das eine oder andere Mal auf adrett gekleidete, meist junge Männer, die als «missionaries» einiger US-amerikanischer Religionsgemeinschaften und Kirchen unterwegs sind. Es sind nicht allein Repräsentanten der «Zeugen Jehovas» oder auch der Mormonen, der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage, die sich mit regelmässigen sogenannten «missionarischen Kurzzeitaufenthalten» den Religionslandschaften Europas aussetzen. Vor allem aber hinterlässt die evangelikale Bewegung die wahrscheinlich nachhaltigste Injektion amerikanischer Religionskultur in Europa. Über Jahrzehnte hinweg schärft sie um ihren Protagonisten Billy Graham ein missionarisches Selbstverständnis, in dem das Europa der Nachkriegsära als härteste Herausforderung konturiert wird. Doch gerät Europa in dem sich formierenden Kalten Krieg in das Prisma des nordamerikanischen Protestantismus insgesamt. Eine vielfach offen zu Tage tretende antikommunistische Signatur wie auch die Notwenigkeit, die europäischen Kirchen angesichts der Auswirkungen des Faschismus zu rekonstituieren, prägen die amerikanisch-protestantische Entdeckung des europäischen Missionsfeldes. Besonders die anhaltende Rede von einer kommunistischen Gefahr reichert sich durch konfrontative Wahrnehmungen eines europäischen Religionsverfalls und dem

Durchbruch von Säkularisierungstrends an, so dass sich breitere nordamerikanische Missionsmilieus von Beginn an durch einen Politisierungsmarker auszeichnen. Dies wird drastische Konsequenzen für die ebenfalls in der Nachkriegsära sich festigende ökumenische Bewegung haben.

Es ist das grosse Verdienst des vorliegenden Bandes, sich erstmals in detaillierter Form der missionarischen Präsenz aus dem Bereich des US-amerikanischen Protestantismus in Westeuropa zu widmen. Bei «Saving the Overlooked Continent» handelt sich um eine Langzeitstudie, die primär die Nachkriegsentwicklungen seit dem Zweiten Weltkrieg bis in die 1970er Jahre analysiert. Doch gelingt es dem Verfasser, diese Kernphase, die in etwa bis zur Gründung der Lausanner Bewegung (1974) reicht, historisch auszudehnen und damit einzubetten in längere missionsgeschichtliche Dynamiken. Die Europaexpansion der amerikanischen Missionsbewegung bedeutet tatsächlich eine missionshistorische Wende. Seit dem 19. Jahrhundert folgten europäische Missionare den zunehmenden Immigrationsflüssen nach Nordamerika. In der Nachkriegszeit kehrt sich die Missionsrichtung um. Die nordamerikanische Missionsbewegung hatte sich zwar insbesondere in den Jahren, die dem amerikanischen Bürgerkrieg der 1860er Jahre folgten, der Afrika- und Asienmission verschrieben; erstmals jedoch bilden die transatlantischen Bezüge nach Europa nach dem Zweiten Weltkrieg das Kernelement nordamerikanischer Missionsgeschichte. Die protestantische amerikanische Missionspräsenz in Europa bedeutet die erste Variante der «reverse mission» (eines vieldiskutierten Konzepts, das derzeit in Bezug auf die Präsenz von afrikanischen Migrationskirchen in Europa gemünzt wird). Wenngleich die Studie das weite Spektrum amerikanisch-protestantischer Mission in Europa in Augenschein nimmt, so liegt ihr Fokus eindeutig auf der Herausbildung des sogenannten «New Evangelicalism». Zu dessen Kennzeichen gehört das Bestreben nach transnationaler Ausdehnung, die in massiver Weise durch eine Kampagnenkultur mobilisiert wird, die ihrerseits das «Schlachtfeld Europa» zu besetzen trachtet.

Der Erzählfaden um die «Rettung Europas» entspinnt sich anhand einer Gliederung nach Dekaden. Die erste Phase in den 1940er Jahren ist charakterisiert durch materielle und finanzielle Nothilfeprogramme. Amerikanische Dollar stehen hinter dem Wiederaufbau zerstörter Kirchen, der Versorgung von Flüchtlingen in neuen Sozialstationen oder auch der Unterstützung von verarmten und entwurzelten Familien. In den 1950er Jahren erfolgt der Auf- und Ausbau von neuen religiösen Netzwerkstrukturen. Diese kommen einer institutionellen Innovation im Bereich des New Evangelicalism gleich, der damit zugleich reagiert auf die Gründung des für zu liberal empfundenen Ökumenischen Rats der Kirchen (1948). Instrumental für diese Neuorientierung ist das Wirken Billy Grahams, der als medienaffiner Evangelist wie als internationaler Organisator von Kampagnen in Erscheinung tritt. Bemerkenswert ist, dass just in dieser Phase, in der die nordamerikanische evangelikale Missionsbewegung Europa als ein prägnantes Missionsfeld identifiziert, die europäische Missionsbewegung sich gleichsam neu erfinden muss – sie begreift sich zunehmend als Teil der ökumenischen Welt der Kirchen. Dieser Umdeutungsprozess wird mit dem sogenannten «China-Schock», der Ausweisung aller westlichen Missionsgesellschaften aus dem revolutionären China um 1950 unumkehrbar eingeleitet. Die Eingliederung der historischen Missionsbewegung in die Ökumene findet ihren organisatorischen Abschluss 1961, als sich der Internationale Missionsrat dem ÖRK anschliesst. In den 1960er Jahren bilden evangelikale Strömungen eine konfrontative Strategie gegen die ökumenische Bewegung aus, der sie vorwirft, die Kohärenz des europäischen Christentums zu unterlaufen.

Die Politisierung der evangelikalen Missionsbewegung findet ihren Höhepunkt mit der Gründung der Lausanner Bewegung (1974). Damit endet die Rahmenerzählung der Studie. Im Ausblick stellt sie fest, dass sich erst sehr viel später, vielleicht um 2000 herum die Strategie der Konfrontation verändert. Die antagonistische Haltung findet allmählich zu Wegen der Kooperation mit der ökumenischen Bewegung.

Die Studie beleuchtet somit die erhebliche missionarische Dynamik des nordamerikanischen Evangelikalismus. Diese wird erhellt durch immer wieder changierende missionarische Agenden, sich anpassende organisatorische Strukturen der Missionstätigkeit oder auch neuem theologischen Vokabular, das zur Bezeichnung europäischer Religionsentwicklungen ausgetauscht wird. Diese Prozesse lassen den Schluss zu, dass sich die transatlantischen Begegnungsräume über den Zeitraum einiger Jahrzehnte der Nachkriegszeit verdichtet haben. Nicht mehr kommt das Folgekapitel der Transnationalisierung des nordamerikanischen Protestantismus zur Sprache, das die gegenwärtige Umwandlung globaler Religionslandkarten anbetrifft. Nur am Rande erwähnt wird also die enorme Dynamisierung, die von der globalen Pfingstbewegung ausgeht und die in erheblichem Ausmass von dem nordamerikanischen Tele-Evangelismus und protestantisch geprägten Megakirchen beeinflusst wird.

Basel Andreas Heuser

IV. Helvetica: Schriften, Künste, Orte

Hans F. Haefele/Ernst Tremp (Hg.), *Ekkehart IV. St. Galler Klostergeschichten* (Casus sancti Galli) unter Mitarbeit von **Franziska Schnoor** (MGH - Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 82), Wiesbaden, Harrassowitz, 2020, 688 S.

Die um die Mitte des 11. Jh. entstandenen «Klostergeschichten» des St. Galler Mönchs Ekkehart, in denen Ereignisse aus der Zeit vom späten 9. Jahrhundert bis 972 erzählt werden, sind zweifellos eines der bekanntesten Geschichtswerke des europäischen Früh- und Hochmittelalters. Doch vermisste man seit langem eine gründliche Neuedition, welche an die Stelle der in jeder Hinsicht veralteten Ausgabe Gerold Meyers von Knonau von 1877 und dessen Übersetzung von 1878 treten könnte. 1980 legte der damalige Zürcher Ordinarius für Mittellatein, Hans F. Haefele, in der Reihe der Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgaben einen neu erarbeiteten Text und eine elegante Übersetzung vor. Allerdings betrachtete er diese Publikation nicht als seine endgültige Edition und beschränkte sich deshalb in der Einleitung und im Anmerkungsapparat auf die allernötigsten Angaben. Eine lange Krankheit, der er schliesslich 1997 erlag, verunmöglichte es ihm jedoch, das Projekt zu Ende zu führen. Diese Aufgabe übernahm in der Folge der Freiburger Mediävist und St. Galler Stiftsbibliothekar Ernst Tremp, der mit der nun vorliegenden Ausgabe das definitive Ergebnis seiner eigenen Arbeit und derjenigen Haefeles präsentiert.

Als Geschichtswerk ist Ekkeharts Opus insofern besonders, als darin weniger die äussere Geschichte der Abtei als das innere Leben der Klostergemeinschaft und deren Interaktionen mit den Äbten im Mittelpunkt steht. Offensichtlich ging es Ekkehart dabei vor allem darum, die traditionelle Lebensweise des Konvents zu rechtfertigen, die er in seiner eigenen Zeit von dem ungeliebten Abt Norbert von Stablo und anderen Anhängern der monastischen Reformbewegungen bedroht sah. Er hebt die Frömmigkeit der früheren Mönchsgenerationen hervor, rühmt deren Gewissenhaftigkeit bei der Einhaltung der Benediktsregel und schildert ausführlich, wie bereits zu ihrer Zeit Reformfreunde gegen das Gallus-kloster intrigierten, wie sich deren Verdächtigungen angeblich stets in Luft auflösten, wenn sie untersucht wurden, und wie das Gotteshaus dadurch erst recht an Ansehen gewann.

Dem gleichen Anliegen dienen die zahlreichen, anekdotisch gewürzten Schilderungen von Persönlichkeiten, welche für uns heute den grössten Reiz des Werks ausmachen, so etwa des 993 kanonisierten Ulrich von Augsburg und anderer mit dem Kloster befreundeter Bischöfe und Äbte, die einst in jungen Jahren die Klosterschule besucht hatten. Von speziellem Interesse sind die zahlreichen Charakterskizzen von herausragenden Konventualen, ganz besonders von Ekkeharts Vorgängern als Lehrer an der Klosterschule sowie von Künstlern, Sequenzendichtern und Musikern, über deren Biografie wir aus anderen Quellen wenig erfahren. In ihnen sieht er eine Begnadung, welche nicht nur in ihren kulturellen Leistungen, sondern gleichermassen in ihrer Frömmigkeit und in der Einhaltung der monastischen Disziplin zum Ausdruck gekommen sei. Sogar von Heiligkeit ist manchmal die Rede, und einige der Mönche sollen zu Lebzeiten Wunder bewirkt haben.

Bei all dem ist die Darstellung keineswegs naiv. Ekkehart beweist Sinn für Ambivalentes in den Charakteren. Er schildert Eifersucht und Hinterlist auch von solchen, die er bewundert, spricht von Fehltritten, aus denen die Vorsehung am Ende Gutes erwachsen lässt, und deutet sogar ein paar Schwachpunkte in den traditionellen Praktiken seines Klosters an. Das Neben- und Nacheinander von Verfehlungen und Frömmigkeit war in seiner Gedankenwelt zumindest teilweise mit der von Boethius entlehnten Vorstellung vom unaufhörlichen Wechsel der Glücks- und Unglücksfälle verknüpft, die so etwas wie den – locker eingezogenen – roten Faden des Werks bildet.

Ein grosser Teil des Erzählten scheint auf Reminiszenzen von älteren Mitbrüdern zu beruhen, welche zum Zeitpunkt der Niederschrift längst tot waren, oder auf mündlichen Traditionen, die noch weiter zurückgingen. Dass dabei zahllose Erinnerungsfehler und Missverständnisse miteinflossen, war kaum zu vermeiden. Ekkehart äussert an einigen Stellen selbst Zweifel oder versucht, naheliegenden Zweifeln vorzubauen, war aber ein zu engagierter Erzähler, um das, was er gerne für wahr gehalten hätte und was eine gute Geschichte ergab, nicht auch für wahr zu halten.

Lassen sich die «Klostergeschichten» also nur mit Vorsicht als historische Quelle lesen, dann um so eher als «Selbstmitteilung» Ekkeharts, der als älterer Mann – als Letzter in einer langen Reihe brillanter Gallusmönche und ein wenig aus der Zeit gefallen – Rückschau hielt und dabei weder mit seiner Abneigung gegen die Reformbewegung noch mit seinen Vorstellungen von Religiosität und klösterlicher Disziplin noch mit seinem übrigen Weltbild hinter dem Berg hielt. Darüber hinaus besticht das Werk durch seine literarische Qualität, durch das gepflegte, von Anklängen an die Bibel und an klassische Autoren durchzogene Latein und die durchdachte Erzählweise, die auch in der sorgfältigen, gut lesbaren Übersetzung zu erkennen ist.

Gerade diese literarische Qualität wird in der neuen Ausgabe so deutlich wie nie zuvor, dies dank Tremps ausführlicher Einleitung, in der er auf alle wesentlichen Aspekte des Werks eingeht, und dank der grossen Zahl seiner konzisen Sachanmerkungen, in denen er Zitate und Anklänge erschöpfend nachweist und bei Bedarf sprachliche Erläuterungen gibt. Sehr viele Anmerkungen waren notwendig, um auf Ekkeharts Irrtümer hinzuweisen. Weitere Fussnoten erhellen Hintergründe oder dienen der historischen Einordnung des Berichteten.

Der lateinische Text und die Übersetzung der Ausgabe von 1980 wurden von Tremp und seiner Mitarbeiterin Franziska Schnoor intensiv überprüft. Die Textanmerkungen sind stark vermehrt worden und können umso leichter nachvollzogen werden, als über e-codices alle Handschriften online zugänglich sind. Die Übersetzung hat Tremp punktuell durch neue Nuancen bereichert, lässt sie aber im Grossen und Ganzen unverändert. Ein eindrückliches Verzeichnis der von Ekkehart verwendeten und zitierten Werke, ein umfangreiches Wortregister sowie weitere Register schliessen den höchst erfreulichen Band ab, der zweifellos für lange Zeit die Standardausgabe von Ekkeharts «Klostergeschichten» bleiben wird.

Luzern Konrad Wanner

Horst F. Rupp (Hg.), *Schloss Maienfeld und seine Fresken*, Lindenberg i. Allgäu, Kunstverlag Josef Fink, 2020, 128 S.

Schloss Maienfeld im gleichnamigen Städtchen ist eine Ausnahme in der reichhaltigen Burgenlandschaft Graubündens. Sie ist keine Höhenburg auf unzugänglichen Felsrippen, sondern eine Stadtburg, die am Rand einer hochwassersicheren Niederterrasse am Ostufer der Rheins errichtet wurde, an einem seit römischer Zeit bestehenden Verkehrsknotenpunkt.

Auslöser für die Publikation war die Beschäftigung des Herausgebers und Autors Horst F. Rupp mit den Werken des sogenannten Waltensburger Meisters. Dieser Notname steht für einen Künstler und seine Werkstatt, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts verschiedene Kirchen Graubündens mit Wandmalereien schmückten. Im Turm des Schlosses Maienfeld gibt es Fresken, die diesem Meister oder seinem Umfeld zugeschrieben werden. Aus der Bitte des Schlossbesitzers an Herrn Rupp um eine Expertise zu den Fresken entwickelte sich ein Forschungsprojekt, an dem der Architekturhistoriker und Burgenforscher Thomas Biller sowie ein Team des Archäologischen Dienstes des Kantons Graubünden (ADG) mit Monika Oberhänsli, Mathias Seifert und Christoph Walder mitwirkten.

Der Text zur Baugeschichte des Schlosses stammt von Thomas Biller, ergänzt durch einen Beitrag des ADG zur dendrochronologischen Untersuchung des Turms. Das Schloss wurde während der Bündner Wirren 1624 zerstört und blieb bis ins mittlere 19. Jahrhundert eine Ruine. Der heutige Zustand ist geprägt durch Wiederherstellungen und Neubauten im 19. und 20. Jahrhundert. Die Baugeschichte der Anlage als Ganzes ist daher beim aktuellen Zustand der Gebäude nur in Form von Hypothesen nachzuvollziehen. Zu vieles ist verändert und ein Grossteil der Wände und Mauern sind verputzt und können nicht analysiert werden.

Das wichtigste erhaltene mittelalterliche bauliche Element des Schlosses ist der ursprünglich fünfgeschossige Wohnturm. Dank der Forschungen des ADG ist er dendrochronologisch datiert: Der Baum, aus dem der Balken für den originalen Kamin im dritten Obergeschoss gefertigt worden war, war im Frühling 1247 gefällt worden. Im frühen 14. Jahrhundert wurde das damals oberste Stockwerk als Repräsentationsgeschoss mit Wandmalereien ausgestattet. Die heutige Einteilung in drei Räume stammt aus dem 19. Jahrhundert, es muss aber schon zur Zeit der malerischen Ausstattung eine Unterteilung durch Fachwerkwände gegeben haben. Damals bestand die Westhälfte des Geschosses gemäss Biller aus einem Raum mit drei Fensternischen, die sich nach aussen wohl in Form von Biforen bildeten. Er interpretiert diesen Raum mit seinen Fresken als «kleinen Sommersaal». Ein kleinerer, mit figürlichen Szenen ausgemalter Raum in der Südostecke hatte zwei Fensternischen; das Fenster nach Süden war wohl als Triforium ausgestaltet. Der dritte Raum in der Nordostecke ist als ebenfalls ausgemaltes Treppenhaus bzw. Vorraum zu interpretieren.

Die Burg des mittleren 13. Jahrhunderts bestand möglicherweise nur aus dem Wohnturm mit eng geführter Ringmauer. Wesentlich ausgebaut als Residenz für Graf Friedrich VII. von Toggenburg wurde die Anlage zwischen 1394 und 1436. Der Turm wurde um ein Geschoss aufgestockt und einem Zinnenkranz versehen. Ebenfalls damals entstanden der südseitige Wohnbau mit der Kapelle und die Ringmauer. Etwas später im 15. Jahrhundert folgten das «Alte Schloss» östlich des Wohnturms und der Mauerzwinger. Das Alter des Gebäudes westlich des Turms ist unbekannt. Innenausbauten des 16. und frühen 17. Jahrhunderts sind anzunehmen, fielen aber wie das ganze Schloss 1624 einem Brand zum Opfer.

Der Artikel über die Fresken aus der Feder von Horst F. Rupp beginnt mit einer kurzen Besitzergeschichte des Schlosses. Auf die ab dem mittleren 13. Jahrhundert fassbaren Herren von Aspermont folgten 1342–1355 die Meier von Windegg, 1355–1436 die Grafen von Toggenburg und 1437–1509 Herren von Brandis. Seit 1509 gehörte das Schloss den Gemeinen Drei Bünden und diente als Landvogteisitz.

Es war – wie so oft – Johann Rudolf Rahn, der als erster auf die Fresken aufmerksam machte. Die Frage der Urheberschaft wurde von Anfang an diskutiert, wobei fast immer die Werkstatt des Waltensburger Meisters im Fokus stand. Einzig Florian Hitz postulierte 2015 einen Churer Maler namens Berchtold, der nicht mit dem Waltensburger Meister identisch sei, als Urheber. Die Fresken sind leider seit Jahrzehnten in einem schlechten Zustand und harren aus Gründen, die nicht erläutert werden, der Restaurierung.

Die Fresken bestehen zum einen aus sogenannter Quadermalerei, also einer Scheinmalerei, die vorgibt, die Wände würden aus Quadern bestehen, teilweise graue Hausteinquader mit weissen Fugen, teilweise farbige Quader mit bunter Marmorierung, die oben mit einem gemalten Zinnenkranz abschliessen. Die Malerei im Raum im Südosten hingegen ist figürlich. Der Autor stellt die Figurenszenen einzeln vor, mit Fotos und mit Umzeichnungen, die er dem Werk von Alfons Raimann von 1985 zur gotischen Wandmalerei in Graubünden entnommen hat. Das ikonografische Programm ist schwierig zu deuten, zu viele Darstellungen, die sich an den verschwundenen Binnenwänden befunden haben dürften, fehlen. Generell geht es um die ritterliche Tapferkeit, Mut und Stärke sowie die ritterliche Minne, mit Darstellungen der höfischen Welt, der germanischen Sagenwelt und Szenen aus dem Leben von Simson aus dem Alten Testament. Zusammenfassend ist ein Zyklus

anzunehmen, der der Repräsentation ebenso diente wie der Unterhaltung und der Belehrung. Der Autor geht auch der Frage des Künstlers nach. Die Maltechnik und die Quadermalerei sprechen für den Waltensburger Meister, gegen ihn die Tatsache, dass dieser bislang nur aus sakralen Zusammenhängen bekannt ist. Rupp kommt trotzdem zum Schluss, dass nach Abwägung aller Argumente die Fresken dem Waltensburger Meister bzw. seiner Werkstatt zuzuweisen sind – wobei er sich der Hypothese von Hitz nicht vollständig verschliessen will.

Ab und zu fallen Diskrepanzen zwischen Biller und Rupp auf: So spricht Rupp vom «Bergfried», obwohl es sich klar um einen Wohnturm handelt. Ausserdem nimmt Rupp für das Turmgeschoss mit den Fresken im Gegensatz zu Biller eine Geschosseinteilung in vier Räume an und unterteilt den von Biller postulierten Sommersaal.

Die handliche Publikation stellt die ältere Baugeschichte dieser interessanten Burg auf ein sicheres Fundament. Thomas Biller zeigt in gewohnt souveräner Art und Weise die Möglichkeiten und Grenzen einer beobachtenden Bauautopsie ohne Eingriffe in die Substanz und formuliert eine nachvollziehbare Bauentwicklung der herrschaftlichen Anlage bis zu ihrer Zerstörung im Jahr 1624. Ein Glücksfall ist die dank einer dendrochronologischen Untersuchung durch den ADG sichere Datierung des Turms ins mittlere 13. Jahrhundert. Auch die Darstellung der Wandmalerei durch Horst F. Rupp umfasst trotz seiner Knappheit die Forschungsgeschichte, das vollständige Bildprogramm und deren Ikonografie und Deutung. Er stützt sich dabei auf die bestehenden Arbeiten von Johann Rudolf Rahn, Erwin Poeschel, Alfons Raimann und die Akten eines von Rupp 2014 organisierten Symposions zum Waltensburger Meister. Rupps Darstellung führt bei der Frage der Urheberschaft zu keinen neuen Antworten. Die einzige Tatsache, die für Rupp gegen den Waltensburger Meister spricht, dass dieser Künstler sonst nur sakrale Themen gemalt hat, ist auch deswegen etwas zu relativieren, weil Wandmalereien des 14. Jahrhunderts aus profanen Kontexten selten erhalten sind, und wenn, dann meist aus städtischen Wohnbauten und eben Stadtburgen. Auch aus diesem Grund sind die Fresken ein erstrangiges Kunstwerk, dem man eine baldige und nachhaltige und Konservierung wünscht.

Bern Armand Baeriswyl

Susan Marti/Richard Němec/Marius Winzeler (Hg.), *Die Prager Pietà in Bern/Pražská Pieta v Bernu* (Schriftenreihe des Bernischen Historischen Museums 14), Prag, Národní Galerie/Bern, Historisches Museum, 2018, 256 S., Ill.

Im Zentrum der grossformatigen, reich illustrierten Publikation steht die im Bernischen Historischen Museum ausgestellte Pietà, die nur in Form eines Torsos erhalten ist; mit anderen Worten: Köpfe und Gliedmasse fehlen, was sich anhand der Objektgeschichte dieses spätmittelterlichen Kunstwerks erklären lässt: Die Pietà ist ein Kernstück des sogenannten Berner Skulpturenfunds im Jahr 1986. Im Zuge von Renovierungsarbeiten an der Münsterplattform wurde in einer Tiefe von vierzehn Metern unter dem Gehniveau eine Fundschicht angeschnitten, aus der über fünfhundert behauene Steinfragmente geborgen werden konnten. Dieses aufsehenerregende Depot geht auf die Reformationszeit zurück, in deren Verlauf 1528 die sakralen Kunst- (Statuen, Gemälde) und Kultobjekte (Altäre)

aus den bernischen Kirchen entfernt und – im Fall der Gegenstände aus Stein – als Füllmaterial für das Aufschütten der Münsterplattform verwendet wurden. Aufgrund stilistischer und petrographischer Untersuchungen wurde die «Berner» Pietà als Importgut aus Prag identifiziert und auf die Zeit um das Jahr 1400 datiert. Dabei bleibt ungewiss, wo sie vor ihrer «Versenkung» gestanden hatte. Die transnationale Dimension der Pietà gab Anlass zu einem im November 2017 in Bern abgehaltenen Kolloquium mit Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus der Schweiz, Tschechien, Deutschland und Rumänien, das ganz diesem einen Werk gewidmet war und aus dem die Tagungsbeiträge im vorliegenden durchwegs zweisprachigen (deutschen und tschechischen) Band hervorgegangen sind.

Die vielen Fragen, die mit der «Prager Pietà in Bern» verbunden sind und die sich auch nach getaner Arbeit nicht beantworten lassen, führen dazu, dass das eigentliche Herzstück, die Pietà, aus unterschiedlichen Perspektiven umkreist wird: Nach einer Einleitung von Richard Němec, der von den zwei Leben der Pietà spricht (das erste begann um 1400, das zweite 1986), geht Susan Marti etwas näher auf die Auffindungsumstände und den Zustand des geborgenen Torsos ein. Der Auffindungsort, die Berner Münsterplattform, steht im Zentrum von Armand Baeriswyls Ausführungen, in denen die Baugeschichte nachgezeichnet wird. Die Perspektive des Restaurators wird von Urs Zumbrunn vertreten: Die Restaurierung richtet sich nach dem «Prinzip des kleinstmöglichen Eingriffes», der sich Materialien bedient, «die jederzeit ein Nachbehandeln zulassen» (77). Um die Materialität des Werks geht es auch in den kurzen Bemerkungen zu seiner petrographischen Analyse von Ivo Hloubil.

Um die bislang nicht beantwortete (Kardinals-)Frage nach den Wegen, auf denen die Pietà von der Moldau an die Aare gelangte, geht es in den Beiträgen von Christian Hesse zu den politischen Beziehungen zwischen der Reichsstadt Bern und dem Prager Hof und von Roland Gerber. Letzterer geht möglichen bernischen Auftraggebern aus dem Kreis «sozial aufstrebender Fernkaufleute» nach, die «einen namhaften Teil ihrer Handelsgewinne in Bau und Ausstattung des Münsters [investierten]» (112–113). Gleichsam um die «Gegenseite» kümmert sich Martin Musílek in seinen Ausführungen zu Prager Handelskontakten nach Westen, wobei sich Nürnberger Kaufleute als Zwischenglieder herauskristallisieren.

Für die Verortung der in Bern aufgefundenen Pietà in der kunsthistorischen Forschung sind Matthias Weniger, Markus Hörsch und Milena Bartlová besorgt, wobei insbesondere Hörsch die Schwierigkeiten des Unterfangens thematisiert. So sei es «bisher nicht gelungen [...], die Objekte [d.h. die erhaltenen Pietàs] im Einzelnen nach einheitlichen wissenschaftlich überprüfbaren Kriterien zu erfassen». «Allzu oft» seien «übergreifende Hypothesen aufgestellt» worden, «die einer rezipierenden und überdenkenden Folgegeneration dann unter den Händen zerbröselten» (167).

Einen komparatistischen Blick wagt, ausgehend von der Pietà in Sibiu (Transsylvanien), Ciprian Firea, während in den Beiträgen von Julien Chapuis und Marius Winzeler Aspekte der musealen Ausstellungspraxis diskutiert werden. Evelin Wetter beschliesst den Band mit einem Überblick über die Ergebnisse und die verbleibenden ungelösten Fragen im Zusammenhang mit der Prager Pietà in Bern, wobei die Fragen eher überwiegen. Nichtsdestotrotz ist eine aufschlussreiche Publikation zusammengekommen, die, ausgehend von einem einzigen Gegenstand, ein weites kunst- und kulturhistorisches Feld absteckt. Als Bonus dürfen die qualitätsvollen, z.T. grossformatigen Abbildungen betrachtet werden.

Solothurn Georg Modestin

Zürcher Liedflugschriften. Katalog der bis 1650 erschienenen Drucke in der Zentralbibliothek Zürich, bearbeitet von **Eberhard Nehlsen**, redigiert von **Christian Scheidegger** (Bibliotheca bibliographica Aureliana CCLVI), Baden-Baden, Verlag Valentin Koerner, 2021, 517 S.

Bücherverzeichnisse suche man, so heisst es, heute in Form von Datenbanken im Internet und oft nicht mehr primär in gedruckten Katalogen. Zum Glück widerlegt die hier besprochene, in edler Ausstattung erschienene Publikation das mediale Vorurteil. Sie führt den Leser zu den Printmedien zurück, die neben den elektronisch verfügbaren Werken weiterhin ihren festen Platz auf dem Markt verdienen. Eberhard Nehlsen, der anerkannte Spezialist für die Verzeichnung von Flugschriftenliteratur und ausgewiesene Kenner dieser literarischen Gattung (vgl. Eberhard Nehlsen [Bearb.], Berliner Liedflugschriften. Katalog der bis 1650 erschienenen Drucke der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, hg. von Gerd-Josef Bötte, Annette Wehmeyer u. Andreas Wittenberg, Baden-Baden 2008–2009), brachte in Zusammenarbeit mit Christian Scheidegger, dem stellvertretenden Leiter der Rara-Abteilung der Zentralbibliothek Zürich (vgl. auch Christian Scheidegger, Die Liedflugschriften der Zentralbibliothek Zürich, in: Librarium, 63 [2020], 20–39), ein Nachschlagewerk heraus, das für die bibliographische Erschliessung, die Bearbeitung und bessere Kenntnis der Textsorte Massstäbe setzt. Der Erwerb des vorliegenden Katalogs sei auf internationaler Ebene grösseren Bibliotheken für ihre Präsenzbestände empfohlen.

Christian Scheidegger weist im Vorwort auf den Quellenwert der literarischen Gattung hin, die näher an die Lebenswelt und die Rezeptionserwartungen breiter frühneuzeitlicher Bevölkerungsschichten heranführt. In der Einleitung bietet dann der Katalogbearbeiter eine Gattungsbestimmung, die vor allem bei Germanisten auf Interesse stossen müsste, da man in den fachspezifischen Lexika eine gewisse Verlegenheit in der Bestimmung und Beschreibung distinktiver Merkmale feststellt, die sich bisweilen in der Spezialliteratur fortsetzt. Es sind die (hier nicht berücksichtigten) grossformatigen Lied-Einblattdrucke von den umfangreicheren, in Form von Heften publizierten Liedflugschriften zu unterscheiden. Von ihnen besitzt die Zentralbibliothek Zürich im Vergleich mit anderen Bibliotheken eine ansehnliche Zahl (hinzu kommen in der Zentralbibliothek Zürich noch 270 weitere, vor 1800 erschienene Liedflugschriften – freundliche Mitteilung von Christian Scheidegger vom 24.5.2021). Eine statistische Gegenüberstellung des Berliner mit dem Zürcher Bestand vermittelt trotz kargen Angaben in den Drucken wichtige Aufschlüsse. An der Spitze der Druckorte liegen im Zürcher Bestand Basel, Bern und Zürich, gefolgt von Augsburg, Strassburg und Nürnberg. Nürnberg und Augsburg sind im Berliner Bestand vor Magdeburg, Basel und Strassburg am besten vertreten. Betrachtet man die Erscheinungsorte der Liedflugschriften beider Bibliotheken, rangieren Nürnberg und Augsburg vor Basel und Strassburg. In den hinteren Rängen kommen auch kleinere Städte vor (Eisleben, Landshut, Lauingen, Rothenburg o.d.T., Straubing). Unter den Druckern des Schweizer Bestands stehen an erster Stelle die Basler Johann Schröter (69 Werke) sowie Samuel Apiarius und Erben (68 Drucke); Samuel und Siegfried Apiarius in Bern bringen es im dritten Rang auf ‹nur› 35 Drucke. Die Produktion von Liedflugblättern war ab 1530 stark rückläufig, die der Liedflugschrift nahm von ungefähr 1550 an einen starken Aufschwung. Der erfasste Zürcher Bestand setzt sich aus 572 (mit Berücksichtigung der Korrigenda auf S. 517 aus 577) beschriebenen bibliographischen, oft in Konvoluten überlieferten Einheiten zusammen, in denen Noten und Erscheinungsdaten in der Regel fehlen.

Abbildungen veranschaulichen die Besonderheiten der ihrerseits oft mit Kupferstichen versehenen Liedflugschriften. Am Schluss der Einleitung wird der Leser mit der Struktur der detaillierten bibliographischen Einträge vertraut gemacht. Wünschenswert sind weitere Erschliessungsarbeiten, die im Rohzustand bei Nehlsen bereits vorliegen (er verfügt, wie er mitteilt [S. 12, Anm. 10], über ein Typoskript mit Beschreibungen von ungefähr 9000 Drucken). Trotz den spärlichen drucktechnischen Daten und der überwiegenden Unkenntnis der Autornamen ermöglichen die verfügbaren Informationen auch inhaltliche regionalhistorische Differenzierungen. Dem Katalogteil folgen das Register der Liedanfänge, die Tonangaben, die Titel, das Verzeichnis der Verfasser der Liedtexte, gegebenenfalls die unaufgelösten Initialen der Autornamen, die Verzeichnisse der Druckorte und Drucker, der Provenienzen, weiterer Standortbibliotheken, das Personen- und Sachregister, die abgekürzt zitierte Literatur sowie wenige Addenda und Korrigenda mit dem Hinweis, dass solche, die erst nach der Drucklegung bekannt werden, auf der Webseite des Verlags, unter koernerverlag.de/documents/ZLFac.pdf, zu finden sind.

Man kann Bibliographien lesen, was sich auch beim vorliegenden Katalog lohnt. Eine kurze Übersicht möge die Vielfalt der in den Liedflugschriften behandelten Themen beleuchten und den interdisziplinären Nutzen des Verzeichnisses, nicht zuletzt in sprachgeschichtlicher Hinsicht, verdeutlichen. Gelehrte Einflüsse auf Liedflugschriften verdienen Beachtung (z. B. Petrus Lotichius, S. 40, Nr. 22), weil manchmal die Traditionsstränge der literarischen Milieus zu stark voneinander getrennt behandelt werden.

Es verwundert nicht, dass im Zürcher Bestand die Schweizergeschichte, vornehmlich einzelne Schlachten, zum Beispiel die Mailänderzüge (selbstverständlich ohne Marignano), des Weiteren in einem Fall sogar die Schlacht bei Näfels (Nr. 481, S. 305, Abbildung des Titelblatts, S. 306 – vgl. zu den verschiedenen Basler Auflagen Rainer Hugener, Das älteste gedruckte Lied zur Schlacht bei Näfels. Kommentar und Edition, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 59 [2009], 261–278, hier 263), schliesslich der Dreissigjährige Krieg (32 Registereinträge, S. 496) und die Türkenkriege (15 Registereinträge, S. 502) von Bedeutung sind. Oft vermittelten die Liedflugschriften Verhaltensnormen, oder sie brachten den Zuhörern bzw. Lesern biblische Themen und Motive näher. Nicht selten griffen sie Unfälle und Verbrechen auf (Registerwort ‹Hinrichtung› mit 25, ‹Mord› mit 32 Einträgen, S. 498 u. 500), mahnten zur Vorsicht oder riefen zu moralischem, gottesfürchtigem Handeln auf. Nicht zu vergessen sind die Appelle an die etwa mit der Liebesthematik geweckte Neugier (70 Referenzen). Bisweilen übernahmen Liedflugschriften mit politischen Nachrichten die Informationsaufgabe der später aufgekommenen Zeitungen. Berichte über Naturereignisse und über Wunder sowie die Präsentation von Heiligen (z. B. des Kapuzinermärtyrers Fidelis von Sigmaringen, Nr. 503, S. 316) und das Auftreten einzelner Personen, die man im Katalog nicht unbedingt erwartet, so des radikalen Spiritualisten Daniel Sudermann (1550–1631; Nr. 88, S. 86), rufen Angaben in Spezialbibliographien und in anderer Sekundärliteratur in Erinnerung oder ergänzen sie (vgl. z. B. Oktavian Schmucki, Fidelis von Sigmaringen [1578–1622], Bibliographie. Kommentierter Literaturbericht bis 2000, Rom 2004, S. 751f., Nr. 2482, 2483).

Beim Nachschlagen im Sachregister bewährt es sich, flexibel zu suchen. Unverifizierte Ortsnamen, die allerdings sehr selten vorkommen («Labazadel», Nr. 71, S. 75), hätten in das Register aufgenommen, hier und dort weitere Verweise angebracht werden können.

Zum Schluss sei jenseits der Katalogeinträge auf ein auf die Quelleninhalte bezogenes Forschungsdesiderat, nämlich die rhetorische Konzeption der Liedflugschriften, auf das

Verhältnis von Text und Bild und insbesondere die von den Texten ausgehende Steuerung der Affekte (z. B. von Angst und Schrecken, S. 292, Nr. 450), erinnert. Summa summarum lässt der vorgestellte Katalog kaum Wünsche offen. Möge die Erschliessung der Liedflugschriften bald leicht zugängliche Fortsetzungen finden, den adäquaten Umgang mit ihnen weiter fördern und vielleicht zu Vergleichen über deutschsprachige Länder hinaus anregen.

Engi/Glarus Süd Hanspeter Marti

Roman Bonderer, *Willensnation wider Willen. Die medialen Konflikte in der Entstehungszeit des Schweizer Nationalstaates (1830–1857)*, Basel, Schwabe Verlag, 2021, 461 S.

Schon auf der ersten Seite lässt das Eingangszitat aus der liberal-radikalen Appenzeller Zeitung erahnen, dass es auf den folgenden Seiten grob zu und her gehen wird: Da ist von der «Reaktions- und Jesuitenpartei» die Rede, deren Presse als eine «wahre Kloake der Lüge, der Lästerung, der Heuchelei» verteufelt wird. Bonderers Berner Dissertation beschäftigt sich mit diesem aufgeregten verbalen Schlagabtausch zwischen dem liberal-radikalen und dem konservativen Lager im «politischen Glaubenskrieg» (10) um die Schaffung eines Bundesstaates. Der Autor stellt den Begriff der Schweiz als «Willensnation», der als Gegenentwurf zu anderen Nationalkonzepten wie Sprachnation oder Staatsnation gerne in politischen Reden und Schriften beschworen wird, für jene Zeit in Frage. Er tritt der Vorstellung entgegen, dass damals ein Wille zu Einigkeit und Brüderlichkeit geherrscht hätte (wobei eigentlich niemand, der sich mit dieser Periode beschäftigte, je friedliche Zustände beschwor). Bonderer zielt aber auf eine jüngere, etwa von Ursula Meyerhofer und Irène Herrmann vertretene «harmonisierende» Interpretation (19), die annimmt, dass sich die beiden Lager aufeinander zubewegten, bis schliesslich die im Sonderbundskrieg unterlegenen (Katholisch-)Konservativen den Bundesstaat akzeptierten. Der Autor betont im Gegenteil die Konflikthaftigkeit der Auseinandersetzungen sowie die Gewaltbereitschaft und vermag keinen Willen zu erkennen, die Zukunft gemeinsam zu gestalten. Er räumt aber ein, dass es sehr wohl «Formen eines nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls gegeben hat» (18). Tatsächlich stellte niemand die Existenz der Eidgenossenschaft in Frage; es gab auch keine Sezessionsbewegung, aber über die Art und Weise der Bundesrevision, vor allem über das Verhältnis von Bund und Kantonen, war man sich ganz und gar nicht einig.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel. Am Anfang erörtert der Autor methodische und medienhistorische Aspekte und stellt seine Quellen vor. Für seine Medienarbeit wertete er für (fast) jedes politische Lager das wichtigste deutschschweizerische Parteiblatt aus: Appenzeller Zeitung (radikal), NZZ (liberal), Staatszeitung der katholischen Schweiz sowie ergänzend Schwyzer Zeitung und Zuger Zeitung (katholisch-konservativ) und die Basler Zeitung (reformiert-konservativ). Die Berücksichtigung des Basler Blatts ist insofern bemerkenswert, als bis anhin das antiliberale protestantisch-konservative Lager unterschätzt wurde; es wird übrigens im einleitenden Zitat ebenfalls in den jesuitischen Schmutzkübel geworfen. Im zweiten Kapitel werden sieben Ereignisse zwischen 1830 und 1857 anhand der medialen Konflikte abgearbeitet: Julirevolution, Napoleonhandel, Züriputsch, Freischarenzüge, Sonderbundskrieg, Bundesverfassung 1848 und Neuenburgerhandel. Im

Zentrum der Arbeit stehen aber vier «inhaltliche Schlüsselmerkmale», an denen der Autor die tiefen Gräben innerhalb der Eidgenossenschaft dokumentiert.

Der «Kampf um die Geschichte» (Kapitel 3) war eines der Schlachtfelder, auf denen sich die «Streithähne der Regeneration» (88) in der Interpretation der Geschichte, primär der mittelalterlichen, bekriegten. Für die Liberal-Radikalen waren die «heldenhaften Vorväter» bereits Vorkämpfer des demokratischen und unabhängigen Nationalstaats, von Menschenrechten, Freiheit und Gleichheit. Diese Werte gingen dann aber verloren und mussten im Sinne einer «Regeneration» wiederhergestellt werden. Für die Konservativen hingegen waren die Vorväter Musterbeispiele der Einfachheit, der Religiosität, der Treue und Opferbereitschaft, deren hart erkämpfte Freiheit durch die revolutionären Liberalen zu Grabe getragen würde. Bonderer widerspricht «vehement» (167) der These der sich annähernden Geschichtsbilder und erkennt trotz des gleichen historischen Fundus kein gemeinsames identitätsbildendes Geschichtsbild.

Im 4. Kapitel «Nation und Nationalismus» schildert Bonderer, wie die Liberal-Radikalen die nationalistische Rhetorik geschickt im Kampf für einen Bundesstaat einsetzten. Dabei ging es in erster Linie darum, den Gegner als Vaterlandsfeind zu diffamieren. Die paar in der Schweiz wirkenden Jesuiten wurden auf geradezu groteske Weise zu Hassobjekten und zur öffentlichen Gefahr hochstilisiert. Im Antijesuitismus glaubt Bonderer Parallelen zum Antisemitismus zu erkennen – eine interessante, aber gewagte These (197/98).

Im 5. Kapitel «Konfession und Konfessionalisierung» kehrt die überwunden geglaubte konfessionalistische Deutung des Kampfs um die Bundesrevision zurück. Bonderer sieht hinter dem Antijesuitismus und Antiultramontanismus der Protestanten zweifellos zu Recht einen «pauschalen Antikatholizismus», der seit der Reformation in der protestantischen Konfessionskultur angelegt war. Die Katholisch-Konservativen nahmen die von den Liberal-Radikalen inszenierte Konfessionalisierung auf und interpretierten sie als Angriff auf die katholische Kirche. Auch ist Bonderers Feststellung zuzustimmen, wonach die von beiden Seiten zwecks interner Mobilisierung gespielte konfessionelle Karte den Zusammenschluss der reformierten und katholischen Konservativen verhinderte und das konservative Lager spaltete. Zu kurz kommt aber die Tatsache, dass die Konfessionalisierung nicht vollständig gelang, wie die «Neutralität» der beiden reformierten Kantone Neuenburg und Baselstadt im Sonderbundskrieg oder die Parteinahme für die liberale Sache von mehrheitlich katholischen Kantonen (Solothurn, Tessin, St. Gallen) und katholischen Regionen (z.B. Ausserschwyz, Greyerz) sowie die prominenten protestantischen Unterstützer des Sonderbunds belegen. Eine starke Minderheit des Schweizer Katholizismus war liberal, ja zum Teil radikal gesinnt und kämpfte nicht so sehr gegen die Kirche, als vielmehr gegen innerkirchliche «Auswüchse» wie Klerikalismus und römischen Zentralismus. Und hier rächt sich, dass keine katholisch-liberale Zeitung ausgewertet wurde, welche den Gegensatz katholisch-protestantisch relativiert und den innerkatholischen Konflikt aufgezeigt hätte.

Die Dissertation schliesst mit dem originellen 6. Kapitel «Der Kampf um die tugendhafte Männlichkeit» – das einen Einblick in den «bürgerlichen Wertehimmel» gibt. In der Parteipresse wurden unterschiedliche Männlichkeitskonzepte vertreten. Die Konservativen hoben Werte wie Treue (zur überkommenen Ordnung der Väter), Gehorsam sowie Ergebenheit hervor und sahen im gläubigen Katholiken oder Protestanten ihr Idealbild. Die Liberal-Radikalen dagegen wünschten sich fortschrittsfreundliche, zukunftsoptimistische und aufgeklärte Männer. Die Männlichkeitsideale deckten sich dennoch über weite Teile:

Alle forderten Mannhaftigkeit, Mässigung, Besonnenheit, Empathie und Mut, so dass nach Bonderer das konservative wie das liberale Modell des männlichen Bürgers «innerhalb der bürgerlichen Ordnung anzusiedeln» ist (21). Die Frauen waren ohnehin «aus der als männlich konnotierten politisch-öffentlichen Sphäre» ausgeschlossen (403).

Bonderer gelingt es eindrücklich aufzuzeigen, wie sich die beiden Lager in ihrer «sprachlichen Rohheit und Polemik» (39) in der Presse gegenseitig hochschaukelten. Allerdings war das politische Spektrum breiter und differenzierter, als es in den lärmenden Zeitungen (und demzufolge in der Dissertation) zum Ausdruck kam. Denn nach geschlagener Schlacht wurde der Brei (politisch und verfassungsrechtlich) nicht so heiss gegessen, wie er (medial) gekocht wurde. Der neue Bundesstaat kam den föderalistischen Anliegen der Konservativen (und eines Teils der Liberalen) weit entgegen, so dass schon 1948 Edgar Bonjour anlässlich der Zentenarfeier die Konservativen als heimliche Sieger sah. Die Kantone blieben zum Ärger der Radikalen die «massgeblichen Einheiten des politischen Lebens» (82) im vorerst schwach zentralisierten Bundesstaat. 1848 war – um mit Daniel Speich Chassé (2012) zu sprechen – trotz der ideologischen Zerrissenheit der Schweiz weder ein radikaler Bruch, noch die 2018 von Rolf Holenstein beschworene «Stunde Null». Für die Mehrheit der in ihren Gemeinden und Kantonen lebenden Schweizer änderte sich vorerst nämlich nicht viel.

Rüfenacht Marco Jorio

Urs Altermatt, *Bundesratswahlen. Vom Unruheherd zur stabilen Republik. Der schweizerische Bundesrat 1848–1875. Teamplayer, Schattenkönige und Sesselkleber*, Basel, NZZ Libro, 2020, 357 S., Abb.

Der Herausgeber des Bundesratslexikons, Urs Altermatt, untersucht in seiner neuen Studie zum schweizerischen Bundesrat von 1848 bis 1875 die schweizerische Kollegialregierung in einer zeitlichen Längsperspektive als Ergänzung zur Darstellung von Einzelpersönlichkeiten, wie sie im Lexikon aufscheinen. Er stützt sich dazu auf eine breite Datenfülle, die er im vorliegenden Buch zu einer synthetischen Bundesratsgeschichte formt, was bis anhin ein Desideratum war. Im Fokus des umfangreichen Bandes steht die Periode von 1848 bis 1875, also jene Phase von der modernen Bundesstaatsgründung bis zur Verfassungsrevision. Urs Altermatt unterteilt diese Jahrzehnte in die Zeit der «Schaffung der Bundesbehörden im Rekordtempo», in die «Wilde[n] 1850er-Jahre», in die «1860er-Jahre: auf der Suche nach Stabilität», in die Zeit «1870–1872: unversöhnliche Konflikte im Bundesrat wegen der Bundesrevision» sowie in die «Wende von 1874/75». Er zeigt so, wie sich das schweizerische Mischsystem, angelegt zwischen parlamentarischem und präsidialem Modell, herausgeformt hat. Das Buch hebt die Bedeutung des staatspolitischen Modells hervor, dank dessen sich der moderne Bundesstaat in einer turbulenten Zeit stabilisieren konnte. Deutlich wird, wie und warum der Bundesrat für die nationale Kohäsion derart bedeutend ist und wie die Landesregierung seit Beginn der modernen Schweiz als nationales Scharnier wirkte. Bedeutende Entwicklungen und auch Eigenheiten, wie sie Urs Altermatt auch im aktuellen Regierungssystem beobachtet, gehen auf diese Zeit zurück. So schreibt Altermatt von den Bundesrätinnen und Bundesräten als «schweizerischen Royals»

(dies mit Fragezeichen) und unter «Ministeranarchie» versteht er die dem System seit Anbeginn innewohnende Spannung zwischen einer kollegialen Regierungsstrategie und einer operationellen Departementsleitung.

Die vorliegende Studie verdeutlicht ferner die nicht zu unterschätzende Wirkung der von den Verfassungsvätern 1848 gewählten Regierungsform auf die Weiterentwicklung des Landes und zeigt auf, wie sich in der frühen Phase des Bundesstaates das Regierungssystem herausformte. Mit 1848 hatte die Schweiz zum ersten Mal eine wirkliche Landesregierung mit Exekutivgewalt, die zudem seit Anbeginn durch politische Stabilität und personelle Kontinuität geprägt ist. Das Land zeichnet sich im Unterschied zu seinen europäischen Nachbarn durch eine grosse Kontinuität mit seit 1848 unveränderten politischen Institutionen aus. Entsprechend beleuchtet sind im vorliegenden Buch die Mechanismen und Eigenheiten, wie die bis auf wenige Ausnahmen von der Bundesversammlung bestätigte Wiederwahl erneut kandidierender Bundesräte. Sie war bereits 1857 zum Usus geworden. In pragmatischer Weise überliess die Verfassung dies dem Parlament. Diese Stabilitätsregel war ferner der Tatsache geschuldet, dass bis 1919 Bundesräte nach dem Verlassen ihres Amtes kein Ruhegehalt erhielten. Nicht alle Bundesräte blieben jedoch so lange im Amt wie Carl Schenk, der von 1863 bis 1895 über 31 Jahre im Bundesrat wirkte. Das Buch schöpft so aus einer Fülle anschaulicher Beispiele. Mehr als uns heute bewusst ist, zeigte sich im Bundesrat der Gründerzeit die föderale Struktur der Eidgenossenschaft. Damit einher ging eine für damalige Zeitgenossen wahrnehmbare «Oligarchie der grossen Kantone». So wählte die Bundesversammlung im Jahr 1848 Repräsentanten der fünf grössten Kantone in die Landesregierung. Altermatt spricht hier von einem «kantonalistischen Denken». Eine diskriminierende Ausnahme von dieser Grössenregel war der Ausschluss des im Sonderbundkriegs unterlegenen früheren katholischen Vororts Luzern. Auch amtierten in dieser Phase «zwei Klassen» von Bundesräten, was sich darin zeigte, dass nicht alle das Amt des Bundespräsidenten bekleiden konnten, der in seiner einjährigen Amtsperiode das Eidgenössische Politische Departement leitete. Beim geschaffenen Präsidialamt handelt es sich um eine Anlehnung an die Funktion des Landammanns aus der Mediations- und Restaurationsphase. Um diese Position des Bundespräsidenten fanden zu dieser Zeit Wahlkämpfe im Gremium statt mit dem Ergebnis, dass gewisse Bundesräte in kurzen Rhythmen das Ehrenamt bekleideten, während andere gar nie zum Zuge kamen. Die prädominanten Bundesräte waren die jeweiligen Führer der beiden Regierungsparteien und bildeten eine Art Duumvirat (Furrer und Druey, Furrer und Stämpfli, Dubs und Schenk, Welti und Schenk), wie dies der Oppositionspolitiker aus dem katholisch-konservativen Lager, Philipp Anton von Segesser, beschrieben hatte. Dessen Befürchtungen jedoch über eine stille Etablierung einer Präsidentschaft im amerikanischen Stil der USA sei zu pessimistisch, wie Altermatt bemerkt, wenn sie auch ein Körnchen Wahrheit enthalte. Altermatt spricht hingegen hypothetisch von einer versteckten oder lavierten semipräsidialen Periode in dieser frühen Phase des modernen Bundesstaates. Einen Einfluss auf die Bundesratswahlen hatte zudem die sogenannte Komplimentswahl, bei der wieder kandidierende Bundesräte als Voraussetzung für eine Wiederwahl vorher in den National- oder Ständerat gewählt werden mussten, was beispielsweise zur Abwahl des «Gründervaters» Ulrich Ochsenbein führte.

Wie aus der vorliegenden historischen Analyse hervorgeht, bedarf insbesondere das Schlüsselnarrativ des dominanten Freisinns im modernen Bundesstaat, das durch den kulturkämpferischen Antagonismus mit dem politischen Katholizismus gar noch kumuliert worden ist,

einer kritischen Überprüfung. Es handelt sich hier um eine im Nachhinein geprägte und vereinfachende parteipolitische Zuordnung, die einer genaueren Betrachtung mit Bezug zur Quellenbasis nicht standhält. Die siegreiche freisinnige Parteifamilie zerfiel nach 1848 in lose Fraktionen, die sich bereits ab Mitte der 1850er-Jahre als zwei Parteiformationen, die Radikalen und die Liberalen, verstanden und sich vor allem im Ausschluss der konservativen Sonderbundspartei einig waren. Zeitgenössische Medien unterteilten in eine «Linke» (Radikale, später Freisinnige), eine «Mitte», später das «Zentrum» (Liberale) und eine «Rechte» (Konservative katholischer und protestantischer Observanz). Der damalige Bundesrat setzte sich folglich aus einer Zweiparteienkoalition aus Radikal-Demokraten und Liberalen zusammen, wobei die «liberale Mitte» in wechselnden Allianzen mit gemässigten Radikalen und mit oppositionellen Konservativen die grossen Linien der damaligen Bundespolitik zu bestimmen wusste. Mit Blick auf das erste Bundesratskollegium zeigt sich auch die Schlüsselposition, die die «liberale Mitte» um den ersten Bundespräsidenten, Jonas Furrer, einnahm. Urs Altermatt bezieht sich hier auf eine bereits von Erich Gruner vorgenommene Zuteilung, um so der historischen Wirklichkeit von 1848 bis 1874 gerecht zu werden.

Mit Blick in diese frühe Phase des schweizerischen Regierungssystems rückt Urs Altermatt vorschnelle Annahmen zurecht und deckt Entwicklungen auf, die in Vergessenheit geraten sind. Damit schärft er auch den Blick für aktuelle Entwicklungen im Bundesrat. Altermatt umschreibt am Schluss den Bundesrat als «kollektive Wahlmonarchie», die er als metaphorisches Wortspiel versteht, denn die Schweiz war und blieb eine Republik. Die entscheidenden Weichen für die Weiterentwicklung der Schweizerischen Bundesregierung, einer in Europa von 1848 durchaus einzigartigen institutionellen Schöpfung, wurden in der Periode von 1848 bis 1874 gestellt, wie dies in diesem Buch offensichtlich wird.

Horw Markus Furrer

Credo. Une cartographie de la diversité religieuse vaudoise, ed. **Eva Marzi**, avec la collaboration de **Brigitte Knobel, Irene Becci, Aude Zurbuchen et Chloé Berthet**, Lausanne, Éditions Antipodes, 2020, 253 S.

Aufgrund des kantonal sehr unterschiedlich geregelten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat variieren Bedeutung und Rolle, die den verschiedenen christlichen wie nichtchristlichen Religionsgemeinschaften im staatlichen Gemeinwesen zukommen, von Kanton zu Kanton beträchtlich. Wie Philippe Gardaz 2015 pointiert formuliert hat, ist «Anerkennung» in diesem Zusammenhang «der Schlüsselbegriff, das Zauberwort des schweizerischen Staatskirchenrechts». Doch die Anerkennung von Religionsgemeinschaften kann ganz unterschiedlich ausgestaltet sein, im engeren Sinne namentlich als öffentlich-rechtliche, «grosse» Ankerkennung, wie sie in vielen Kantonen (insbesondere in der deutschsprachigen Schweiz) die sogenannten «Landeskirchen» geniessen, oder als öffentliche, «kleine» Anerkennung, wie sie eine Handvoll Kantone zumindest als Möglichkeit auch für andere als die traditionellen christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften vorsieht. Der Kanton Basel-Stadt, der diesbezüglich eine Vorreiterrolle einnimmt, hat die evangelisch-reformierte, die römisch-katholische und die christkatholische Kirche sowie die Israelitische Gemeinde Basel öffentlich-rechtlich und die Christengemeinschaft, die Neuapos-

tolische Kirche und die Alevitische Gemeinschaft Basel-Stadt öffentlich (kantonal) anerkannt; der öffentlichen Anerkennung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Basel und Nordwestschweiz hat der Grosse Rat im Januar 2021 zugestimmt.

Das zu besprechende Buch fügt sich in diese Anerkennungsthematik ein, beschränkt sich jedoch auf den Kanton Waadt und geht das Thema nicht staatskirchenrechtlich, sondern religionswissenschaftlich an. Dennoch soll zum besseren Verständnis zunächst der juristische Kontext erläutert werden: Mit der neuen Waadtländer Kantonsverfassung von 2003 wurden die evangelisch-reformierte und die römisch-katholische Kirche öffentlich-rechtlich («comme institutions de droit public dotées de la personnalité morale») und die Communauté israélite de Lausanne et du canton de Vaud (CILV) öffentlich («comme institution d'intérêt public») anerkannt. Die öffentliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften ist in § 171 KV ausdrücklich vorgesehen und wird im Ausführungsgesetz von 2007 (BLV 180.51) und im Ausführungsreglement von 2014 (BLV 180.51.1) ausführlich geregelt. So müssen Religionsgemeinschaften, die eine Anerkennung als Institution öffentlichen Interesses anstreben, kantonal organisiert sein, eine mindestens 30-jährige Präsenz im Kanton nachweisen, religiöse Aktivitäten auf dem gesamten Kantonsgebiet anbieten, eine soziale und kulturelle Funktion erfüllen, sich für den gesellschaftlichen und religiösen Frieden einsetzen, am interkonfessionellen/-religiösen Dialog teilnehmen, die schweizerische Rechtsordnung, die Grundrechte und demokratische Prinzipien respektieren sowie finanzielle Transparenz gewährleisten. Der mehrjährige Anerkennungsprozess beginnt mit der Unterzeichnung einer Verpflichtungserklärung durch die antragstellende Religionsgemeinschaft und endet mit dem Inkrafttreten eines kantonalen Gesetzes, das für jede öffentlich anerkannte Religionsgemeinschaft separat erlassen werden muss und gegen welches das Referendum ergriffen werden kann. Der Detaillierungsgrad der gesetzlichen Bestimmungen und die Voraussetzungen für eine öffentliche Anerkennung sind also reichlich hoch. Zudem hat eine öffentliche Anerkennung in erster Linie gesellschaftliche und symbolische Bedeutung; finanzielle Abgeltungen sind nur für jene Aufgaben vorgesehen, die gemeinsam mit den beiden öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen wahrgenommen werden. Zurzeit sind Anerkennungsgesuche von drei Religionsgemeinschaften hängig: der Fédération des Églises dans le canton de Vaud signataires de l'Accord de Bonn de 1931, in welcher sich fünf anglikanische und die christkatholische Gemeinde im Kanton Waadt zusammengeschlossen haben, der Fédération évangélique vaudoise (FEV) und der Union vaudoise des associations musulmanes (UVAM).

Wie der vorliegende Band festhält, setzt Anerkennung Kenntnis voraus: «Reconnaître une communauté religieuse, c'est d'abord commencer par la connaître.» (11) Wegen unvollständiger Daten zur Religionslandschaft erteilte der Kanton Waadt dem Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC), einer von verschiedenen Kantonen finanzierten, in Genf angesiedelten Stiftung, den Auftrag, sämtliche religiöse Gemeinschaften im Kanton Waadt zu erfassen und zu kartographieren. Die mittels dokumentarischer Recherche, Fragebögen, Telefoninterviews, persönlicher Gespräche, Feldforschung und audiovisueller Dokumentation in den Jahren 2017/2018 durchgeführte Erhebung bildete die Grundlage für eine Ausstellung mit dem Titel «Credo» im Lausanner Espace Arlaud im Herbst 2018 und für die gleichnamige, im Herbst 2020 erschienene Buchpublikation, die die Soziologin Eva Marzi hauptverantwortet und weitere Autorinnen mitverfasst haben. Im Unterschied zu den Daten beispielsweise des Bundesamts für Statistik (BFS), die sich

primär auf die individuelle Religionszugehörigkeit und -praxis beziehen, werden hier explizit religiöse Gemeinschaften in den Blick genommen, definiert als «groupe[s] de personnes qui partagent les mêmes croyances et se réunissent régulièrement dans le même lieu de culte» (12 + 21). Ein solcher Fokus auf Gruppen statt auf Individuen scheint angesichts der oben skizzierten Anerkennungsthematik im Kanton Waadt durchaus sinnvoll, führt allerdings dazu, dass sich die erhobenen Daten nicht direkt mit den Volkszählungsdaten vergleichen lassen, sondern sich zu diesen bestenfalls komplementär verhalten (11–12). Die Zahl erfasster Gruppen einer bestimmten Religionsgemeinschaft sagt weiter nichts über deren Mitgliederzahl aus. So sind zum Beispiel 3% aller im Rahmen dieser Erhebung erfassten religiösen Gemeinschaften im Kanton Waadt muslimisch, während der Anteil der Musliminnen und Muslime an der Waadtländer Bevölkerung bei 5% liegt (53). Umgekehrt erhalten kleine Gemeinschaften wie einige esoterische oder neoschamanistische Gruppen möglicherweise ein überproportional grosses Gewicht. Insgesamt verwendet die Erhebung einen weit gefassten, deskriptiven statt normativen Religionsbegriff und schliesst nur Gruppen mit hauptsächlicher Onlinepräsenz oder mehrheitlich zahlungspflichtigen Angeboten aus.

Im Rahmen der Erhebung wurden im Kanton Waadt 785 religiöse Gemeinschaften gezählt – das Nationale Forschungsprogramm 58 war 2011 für die ganze Schweiz auf 5734 gekommen –, welche elf grossen religiösen Traditionen bzw. rund 40 Untergruppen zugeordnet werden können und sich durch eine beträchtliche Vielfalt auszeichnen: «Loin de disparaître avec la sécularisation, les collectivités religieuses fleurissent; elles sont nombreuses, actives et diversifiées.» (13) 91% der erfassten religiösen Gemeinschaften sind freilich christlich (52). Das religiöse Mosaik im Kanton Waadt wird im Buch auf verschiedene Weise visualisiert, wobei eine interaktive Karte mit Detailinformationen zusätzlich im Internet verfügbar ist (https://cf-geo.maps.arcgis.com/apps/webappviewer/index.html?id=97c87a226b9c464fb483582092b497b9).

Der Band setzt sich aus einer Einführung (Kapitel 1), religionspolitischen und methodischen Erläuterungen (Kapitel 2–3), einer Übersicht über die empirischen Befunde (Kapitel 4), einem dazwischengeschobenen Fotoessay von Studierenden der ECAL, ausführlichen Porträts der im Kanton Waadt vertretenen grossen religiösen Traditionen, die alphabetisch, nicht systematisch geordnet sind (Kapitel 5), und einer Schlussbetrachtung von Irene Becci zusammen. Im Anhang finden sich unter anderem Erhebungsbögen und eine Bibliographie, jedoch weder ein Abbildungsverzeichnis noch ein Stichwortregister.

Im Vergleich zu ähnlichen Publikationen aus anderen Kantonen (TI: Michela Trisconi De Bernardi, 2007; FR: Institut Religioscope, 2012) adressiert «Credo» eine breitere Öffentlichkeit, was sich nicht zuletzt an der Doppelverwertung in Form einer Ausstellung und einer Buchpublikation zeigt. Das attraktiv gestaltete Buch vermag auch religionswissenschaftlich wenig bewanderte Leserinnen und Leser anzusprechen, wird doch jede der grossen religiösen Traditionen relativ ausführlich – und von Grund auf – vorgestellt. Dadurch kommen allerdings die konkreten im Kanton Waadt vertretenen religiösen Gemeinschaften, die oft lediglich exemplarisch dargestellt werden, etwas zu kurz, was schade ist und dem Buch einen eigenartigen Mischcharakter zwischen wissenschaftlichem Forschungsbericht und populärer Einführung verleiht. Ärgerlich ist ferner der äusserst unsorgfältig gestaltete wissenschaftliche Apparat, insbesondere die vielen fehlenden Literaturangaben und fehlerhaften -verweise. Die Stärke des Buches liegt im unvoreingenommenen

ethnographischen Zugriff aufs Thema, der für verschiedene religiöse Gemeinschaften im Kanton Waadt interessante Erkenntnisse zutage fördert.

Bern David Zimmer

V. Transversale Themen: Religion und globale Fragen zwischen Epidemien und Alltagskultur

Olaf Blaschke/Francisco Javier Ramón Solans (Hg.), *Weltreligion im Umbruch: transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung* (Religion und Moderne), Frankfurt a.M., Campus, 2019, 507 S.

Mit der Karriere der Globalgeschichte in jüngster Zeit stand auch das Thema Religion auf der Agenda. Bemerkenswerterweise wurde es jedoch – bis auf Jürgen Osterhammel – in den bekannten Überblicksdarstellungen von Christopher Bayly und Emily Rosenberg äußerst knapp behandelt. Der vorliegende Band geht auf eine Tagung im Jahr 2016 im Rahmen des Exzellenzclusters «Religion und Politik» an der Universität Münster zurück. Die Herausgeber, der Münsteraner Historiker Olaf Blaschke und Francisco Javier Ramón Solans (Münster/Zaragoza) gehen mit der Literatur davon aus, dass Religionen erstens Akteure in der Globalgeschichte waren und dass sie zweitens ihrerseits von der Globalisierung grundlegend verändert wurden. Der Untersuchungszeitraum ist das lange 19. Jahrhundert, die Phase der sogenannten ersten Globalisierung. Die Autoren fragen nicht nach «großkategorialen Prozessen mit abstrakten Strukturen», sondern untersuchen zumeist katholische Akteure, die an bestimmten Orten zwischen den Philippinen und Brasilien, Nordeuropa und Afrika spezifische Verflechtungen eingehen und mit benennbaren Mitteln Netzwerke knüpfen (22). Gleichzeitig veränderten sich die Religionen grundstürzend unter dem Einfluss der Globalisierung. Sie bildeten neue Muster der Attraktivität aus, scheiterten aber auch vielmals in der nichtwestlichen Welt und grenzten sich gegen andere Weltreligionen ab, was einen Neokonfessionalismus auslöste (23).

Der Band gliedert sich in drei etwa gleich große Teile: globalhistorische Perspektiven auf das Christentum, katholische Akteure in der Globalgeschichte des 19. Jahrhunderts und katholische und protestantische Reaktionen auf die Globalisierung. Abgeschlossen wird jeder dieser Teile von einem Kommentar (Detlef Pollack, Thomas Großbölting, Volkhard Krech). Zu den genuin christlichen Themen, die die Globalgeschichte behandelt, zählen die Missionen (protestantische Missionen: Reinhard Wendt), die Debatte um Modernismus und Antimodernismus im Katholizismus um 1900 (David Rüschenschmidt) und Pilgern und Religionstourismus am Beispiel Palästinas (Hannah Müller-Sommerfeld). Abgerundet wird dieser erste Teil von zwei begrifflich-theoretischen Beiträgen von Thies Schulze und Peter Beyer. Dabei wird die notorische Unbestimmtheit des Globalisierungsbegriffes wieder deutlich, auf die die Herausgeber in der Einleitung bereits hingewiesen haben. Was genau war an den afrikanischen Missionen der Rheinischen Missionsgesellschaft global außer der Tatsache, dass sie große Entfernungen überwanden? Was genau war global am

katholischen Antimodernismus? Detlef Pollack nimmt dies zum Anlass, in seinem Kommentar einen Rückgriff auf die viel gescholtene Modernisierungstheorie nahezulegen. Bereits Jürgen Osterhammel hatte auf die Systemtheorie Niklas Luhmanns als mögliche Suchoptik des Globalen hingewiesen: zumal der Kommunikationsbegriff eignet sich, um grenzüberschreitende Prozesse der Globalisierung zu beschreiben. Peter Beyer benutzt konsequent die Modernisierungstheorie zur Analyse des «Global Religious Systems» und arbeitet Prozesse der Ausweitung durch Differenzierung heraus.

Diese Fragestellung ist der Gegenstand des zweiten Teiles zur globalisierenden Wirkung christlicher Institutionen und Akteure. Im Mittelpunkt stehen hier wieder protestantische Missionen (Klaus Koschorke), deutsche und belgische Ultramontane (Bernhard Schneider, Jan de Maeyer) sowie die katholische Kirche in Lateinamerika und ihre Kulturkämpfe mit dem Staat. Silke Hensel zeigt auf, dass die Kulturkämpfe kein Alleinstellungsmerkmal Europas waren, sondern genauso heftig in Lateinamerika ausgefochten wurden. Thomas Großbölting erkennt in den verschiedenen Gegenständen und Perspektiven dieses Teiles ein mehrdimensionales Bild, «das von vielfältigen Verflechtungen und gegenseitigen Bezugnahmen, gegenseitigen Rückwirkungen des Globalen, Nationalen und Lokalen in die jeweiligen Lebenswelten, gelegentlich auch analogen Transformation im Startpunkt Westen und den vielfältigen Fluchtpunkten in aller Welt» geprägt ist (370).

Der dritte Teil gilt den Reaktionen christlicher Institutionen und Akteure auf die Globalisierung. Reaktionen, Grenzen und Abwehrreflexe zeigen sich in der protestantischen deutschen Auslandsgemeinde in Brasilien (Frederik Schulze), bei Johann Wichern und seinem Diakoniekonzept (Sven Henner Stieghorst) und dem Ultramontanismus in Asien (Adrian Hermann). Auch hier stellt sich die Frage, was daran Globalisierung war. Das Transnationale und das Globale, oft synonym gebraucht, kommen sich hier ins Gehege. Wenn deutsche Protestanten in Brasilien sich als Projekt des «Deutschtums» verstehen, dann ist das sicher ein transnationaler Zusammenhang. Global und imperial daran ist der religiöse Anspruch, kaum aber die Kommunikation heim ins Reich. Im gleichen Sinne ist das Titelbild der Missionskarte der Baseler Mission (vollständig auf den Seiten 44–45) nicht transnational, weil sie keine nationalstaatlichen Grenzen enthält, sondern ein Ausdruck religiöser Globalisierung, weil sie die weltweite Verteilung der Religionen aufzeigt. Dass der Zusammenhang von Religion, Globalisierung und Gender seine Fallstricke birgt, zeigt der Literaturüberblick von Yvonne Maria Werner und Katharina Kunter, die durch den Bezug aller drei Themen auf außerreligiöse Fragen in der Gefahr stehen, die Religion aus dem Blick zu verlieren. Wie ambivalent die Reaktionen auf die Globalisierung sein können, machen Globalisierungsängste deutlich, die selbst ein Teil der Globalisierung sind (Volkhard Krech, 486). Gemeinsam war allen diesen Gegenständen, dass mit der religiösen Globalisierung die Diversität des Religiösen zunahm. Unter Globalisierungsbedingungen wurden Religionen seit ca. 1990 zunehmend reflexiv, weshalb allerorten «Theologien der Religionen» entstanden. Kaum ein Detail zeigt sprechender den eingetretenen Wandel an. Dieser hervorragende Band ist allen zu empfehlen, die sich mit dem Thema «Religion und Globalisierung» beschäftigen.

Fribourg Siegfried Weichlein

Philippe Martin, *Les religions face aux épidémies. De la peste à la Covid-19*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2020, 288 p.

Cet ouvrage aborde le sujet d'actualité principal depuis un ou deux ans: la crise sanitaire de la Covid-19. Plus précisément, il interroge l'approche que les «religions» ont eue des épidémies à travers l'histoire. Initié lors du premier confinement, ce livre ne bénéficie guère d'une recherche en archives (18). Son auteur, Philippe Martin, professeur à l'Université de Lyon II, montre que l'histoire des épidémies est aussi ancienne que celle des hommes. Peste de Justinien (541–750, 25–50 millions de morts), peste noire (1346–1353, 50–70 millions de morts), choléra, grippe espagnole (1918–1920, 50 millions), grippe de Hong Kong (1968–1969, 4 millions)…: avec 4 millions de morts, la Covid-19 est loin d'être la plus mortifère, comme le reconnaissent d'ailleurs ceux qui voudraient y voir le déclencheur du *Great Reset* (Klaus Schwab/Thierry Malleret, *Covid-19: The Great Reset*, Centerport 2020, 247).

Le premier chapitre de cet ouvrage évoque la question des origines épidémiques (23–62), qu'elles soient réelles ou imaginaires (superstitions, boucs-émissaires…). Il s'agit surtout de s'interroger sur l'interprétation dominante au cours du temps. La conception de l'épidémie comme punition divine ou appel à la conversion paraît être la plus répandue. On la trouve dès le XIVe siècle avant notre ère chez les Thébains (25), jusqu'à nos jours chez près de deux tiers des Américains croyants (51), elle est partagée tant par des catholiques (31–33 et 39–41 et 44), des protestants (33–36 et 41–42) que des musulmans (52–53), même parmi les médecins (35–38), bien qu'elle tende à reculer à partir du XVIIIe siècle, tandis que la notion de contagion se développe (38–39 et 42).

Le second chapitre traite de l'attitude des représentants religieux face aux épidémies (63–100). Si les fuites sont une réalité (65–66), des religieux se destinent au dévouement auprès des pestiférés, comme les capucins (80–81), certains devenant médecins (67–75). Mais le rôle du prêtre est avant tout de continuer son ministère, en faisant preuve de courage et d'ingéniosité. L'exemple de saint Charles Borromée (1538–1584), évêque de Milan, lors de la peste de 1576 est topique: il s'assure que tous les fidèles puissent assister à la Messe chaque jour, fait administrer et administre lui-même les sacrements aux pestiférés, tout en organisant des Messes en plein air pour éviter la contagion, renforçant même les mesures sanitaires prises par le gouverneur de Milan (76–78).

Le troisième chapitre aborde les relations entre «Églises et États» (101–134). Si le clergé respecte généralement les mesures sanitaires, les devançant même à l'occasion, il peut s'y opposer lorsque celles-ci portent atteinte au salut des âmes. Cependant, jusqu'au XIXe siècle, les restrictions religieuses imposées par les pouvoirs publics sont peu importantes (109). Elles apparaissent en France lors de la grippe espagnole (1918–1920), attirant protestations ou désobéissances passives d'une partie du clergé (109). Elles ne se généralisent qu'avec l'actuelle pandémie (encore qu'avec de notables exceptions), provoquant soumissions ou résistances au sein de différentes confessions religieuses un peu partout dans le monde (113–132).

Le quatrième chapitre montre que les épidémies ont souvent été l'occasion d'un sursaut de ferveur religieuse collective (135–184). Elles suscitent l'instauration de nouveaux rituels comme la Messe pour la peste (137–138), de nouvelles dévotions comme celle de saints protecteurs (139–142 et 148), etc. Les cérémonies religieuses sont éventuellement adaptées (Messes en plein air, mesures barrières...), mais elles sont intensifiées plutôt que confinées (143–144 et 153), augmentées parfois de processions (149, 152–153 et 156–157), jusqu'à

l'actuelle crise sanitaire, dont la «principale nouveauté a été de mettre à l'arrêt, ou essayer de le faire, pour plusieurs semaines des pans entiers de l'expérience religieuse» (183), bien que pas partout dans le monde (160–161).

Le cinquième chapitre insiste davantage sur la dimension individuelle des dévotions instaurées en temps d'épidémies (185–217). De nouvelles prières sont rédigées. Auparavant, elles reconnaissaient souvent implicitement le caractère punitif des épidémies infligées par Dieu pour les péchés des hommes (187–195). De nos jours, elles ont parfois une portée mondiale (213–214). Les guérisons concernent une minorité des miracles répertoriés aux Temps modernes (195–197). À côté des saints thaumaturges universellement invoqués comme saint Sébastien et saint Roch contre la peste et le choléra (198–206) mais dans une moindre mesure contre la Covid-19 (206–207), quelques autres sont implorés épisodiquement et localement (197–198).

Le sixième chapitre s'intéresse aux superstitions et magies (219–252). Le concept même de superstition naît au XVIe siècle. Pour autant, on trouve déjà des excommunications de distributeurs d'amulettes au Moyen-âge (227). L'offensive est néanmoins plus organisée aux Temps modernes. L'Inquisition espagnole condamne tant les pratiques superstitieuses qu'ambigües (230–232), alors même que des médecins sont moins catégoriques (228 et 230). Les superstitions ne disparaissent pas. Ainsi, au XIXe siècle des européens font revivre d'anciennes superstitions pendant que des anthropologues s'intéressent à celles d'autres continents, tandis que de nos jours quelques youtubeurs épiloguent sur le chiffre 19 accolé au mot Covid (232–240).

Le septième chapitre porte sur la fin des épidémies, en même temps qu'il conclut le livre (253–274). Lorsqu'une épidémie recule, «le premier réflexe est de remercier Dieu et de se souvenir» (255). Les deux peuvent être liés: les ex-voto et la construction de croix et de chapelles étaient actions de grâce, ils sont maintenant mémoires des guérisons et cessations d'épidémies (255 et 259–263). Mais les deux peuvent également être dissociés: l'action de grâce est l'occasion de fêtes (Messes solennelles, pèlerinages, Te Deum…) qui ne laissent pas forcément de traces, tandis que des monuments (colonnes de la peste…) gardent le souvenir d'épidémies passées (258–259). Certaines épidémies ne génèrent pas ou peu de mémoire, comme le montre le cas de la grippe espagnole (270).

En définitive, cet ouvrage apporte une réponse historique aux questionnements religieux que soulève la Covid-19, contribuant à discerner les continuités et différences avec les autres épidémies. Écrit pendant le premier confinement, cet ouvrage s'adresse au grand public. Ce faisant, il ne rencontre pas toutes les exigences scientifiques. On peut regretter l'absence de limites temporelles et surtout géographiques précises. L'ouvrage semble être construit sur le postulat critiquable selon lequel les divergences d'attitude par rapport au phénomène épidémique se situent uniquement au sein des «religions», non entre elles. Les fautes orthographiques ou autres ne manquent pas (98, 132, 177, 194, 198…). Néanmoins, cet ouvrage a le mérite de renouveler un objet d'étude historique peu étudié.

Lille François Pierrard

Maoz Azaryahu, *An Everlasting Name. Cultural Remembrance and Traditions of Onymic Commemoration*, Oldenburg, De Gruyter, 2021, 203 S.

Während die nicht wenigen Forschungs- und Diskussionsbeiträge zu Erinnerung und Gedenkweisen sich während den letzten Jahren zumeist um Fragen der politischen Funktionen und der kulturellen Identität drehen oder den Legitimierungscharakter des Erinnerns und Gedenkens zum Thema machen, haben sich einige wenige Autoren und Autorinnen der Bedeutung des Onymischen, das heisst der Macht der Namen im Vorgang der Erinnerung zugewandt. Onymisches Gedenken, das Erinnern von Namen, mit Namen und durch Namen, ist eine zeitlos scheinende Technik, Gedenken zu transportieren und Erinnerung zu schaffen. Zu den bemerkenswerten Beiträgern dieser Forschung gehören Karen Radner, Thomas W. Laquer und Maoz Azaryahu. Letzterer öffnet mit seiner jüngsten Publikation «An Everlasting Name – Cultural Remembrance and Traditions of Onymic Commemoration» ein Panorama an Einsichten und Belegen, die seine eindrückliche Beschäftigung mit dem Thema dokumentiert. Das zeigt sich schon daran, dass dieser Autor auf seinen Wegen rund um den Globus vielerlei Orte, Stätten und Plätze aufgesucht hat, an denen er sein Material sammeln konnte, um es zu einer auch theoriekondensierten Darstellung zu verdichten. Seine Beobachtungen stammen von Reisen, die den Kulturgeographen der Universität Haifa nach Basel, Berlin, Budapest, Madrid, New York, Prag, Rom, Sizilien, St. Petersburg, Trier, Triest, Wien, Wroclaw geführt haben – nicht zu vergessen an Orte in Israel wie Haifa, Jerusalem und vor allem der Stadt Tel Aviv, zu der Azaryahu eine kulturgeschichtliche Mythographie als Beispiel einer urbanen Moderne verfasst hat.

Dass in *Everlasting Name* eine grosse Materialfülle auf präzis gefasste, generalisierbare Aussagen kontextualisiert worden ist, bemisst sich am wohltuend knappen Umfang dieses 200-seitigen Buches. Azaryahu bietet trotz solcher Verknappung Anschaulichkeit in der Darstellung komplexer Wirkungen. Beispielhaft mag dies die Geschichte unter dem Titel «Wer ist Baruch Jamili» verdeutlichen, deren Mehrschichtigkeit schon aus der Erzählung evident wird. Ein aus dem Unabhängigkeitskrieg von 1948 stammendes Graffiti «Erinnert euch an Baruch Jamili», angebracht auf einem Wasserreservoir an der Strasse zwischen Tel Aviv und Jerusalem, hält die Todesangst eines unbekannten Soldaten am Vorabend kriegerischer Auseinandersetzung fest. Inzwischen führt dort die ausgebaute Autostrasse vorbei, an denen offizielle Gedenkmale an den Krieg erinnern. In den 1970er recherchiert ein Journalist in einem Beitrag eines Lokalblattes den Namen des vermeintlich gefallenen Soldaten, der sich aber nicht als tot, sondern lebendig erweist und der als Klempner in einer Provinzstadt lebt. Weitere zehn Jahre später dichtet ein Rocksänger, der sich auf seinen Autofahrten vom Graffiti offenbar inspiriert fühlte, die «Ballade von Baruch Jamili», ohne freilich überhaupt etwas über die Vorgeschichte zu wissen. Weitere zwanzig Jahre später greift dank Internet der neugierige Veranstalter eines Open-Air-Festivals die vergessene kurze Geschichte des Journalisten auf, und so kommt es, dass der nunmehr leibhaftig «entdeckte» Baruch Jamili als geladener Ehrengast dem Konzert der besagten Rockband beiwohnt. Inzwischen aber ist das Graffiti verblasst, das Wasserreservoir brüchig geworden, und so plant die Wasserbehörde seinen Abriss, um es durch einen Neubau zu ersetzen. Dies führt zu Protesten der Rockband und der israelischen Kulturszene sowie Jamili selber, sie deuten das Verschwinden der Grafitti des «unbekannten Soldaten» als Angriff auf ihre gesellschaftliche Rolle als Musiker. Eine Intervention der Denkmalbehörde resultiert alsdann darin, dass das alte Wasserreservoir unter Schutz gestellt wird – und damit auch das

Graffiti des Baruch Jamili und seiner Rockballade, die nunmehr ikonischen Status erlangt haben.

Azaryahu demonstriert an dieser Geschichte, die nicht frei von Ironie ist, den Komplex der Aufladungen und Deutungsgehalte onymischen Gedenkens. Er zögert nicht, an diesem und weiteren Beispielen den Leser, die Leserin auch in Texte und Graffiti der Antike oder des Mittelalters zu führen und dann von Neuem in die Kontexte der Modernen zurück zu gelangen, um den Blick für theoriegebundene und kritische Erklärungen zu ermöglichen. «Gedenkt meines Namens» ist ein viel zitierter Satz aus alten ägyptischen, mesopotamischen, biblischen, griechischen und römischen Quellen, der seither vielfach abgewandelt seine Fortschreibung bis in die Zeit von uns Heutigen feiert – getragen vom Wunsch, sich unsterblich zu machen, über den moralischen Anspruch, mit Namensgebungen Gerechtigkeit zu üben, bis hin zur damnatio memoriae, die nach 1945 beispielsweise zur Umbenennung von Örtlichkeiten in unseren Städten geführt hat. Der Mittel und Wege onymischen Erinnerns, Gedenkens und Vergessenmachens sind nicht wenige: das Schreiben von Biografien, die Benennung und Umbenennung von Strassen oder Flughäfen, das Aufstellen von Erinnerungstafeln mit den Namen von Gefallenen oder Ermordeten, das Abhalten von Ritualen im Namen derer, die sich als unsterblich sehen wollen oder als unsterblich erklärt werden oder als verschollen gelten. Die Fortschreibung entsprechender Strategeme zu analysieren ist Anliegen dieser Untersuchung, die sich auch nicht weniger literarischer Zeugnisse dazu annimmt. Deutlich wird, dass die offenkundige oder verdeckte Rede von der Unsterblichkeit nicht nur ein symbolischer, vielmehr ein eminent politischer Akt sein kann.

Jenseits des nominalen Nachlebens bleibt die Frage, wer die Menschen waren, denen onymisches Gedenken oder Vergessen zukommt. Sie werden zuweilen in Spiel- oder auch Dokumentarfilmen «sichtbar» gemacht oder sollen in Biografien kritisch, doch anschaulich dargestellt werden. Auch in solcher Weise wird der Macht der Namen von Neuem legitimierende Deutungen zugeführt, um dem Vergessen zu entgehen oder ein bestimmtes Gedenken durchzusetzen. Dass man aber dem Paradox des Onymischen nicht entkommt, war bereits den Alten bewusst, wie dies ein Satz aus dem Buch Kohelet (das in Griechisch Ecclesiastes, in Deutsch Prediger genannt wird) verdeutlichen mag, wenn er uns auf die Grenzen allen Erinnerns verweist: Auch derer, die auf die Nachfolgenden dereinst noch nachfolgen werden, wird nicht gedacht werden (Kohelet 1,11). Was bleibt ist allenfalls ein Name, und dessen unter den Nachfahrenden zu gedenken, ist stets ungewiss.

Wir haben es beim onymischen Gedenken erstrangig mit Posterioritäten zu tun, und es bedarf, um dieses Phänomen zu verstehen, auch in den entsprechenden politischen Ambitionen par excellence, einer genaueren und kritischen Analyse der Wirkungen und Mechanismen in Zeiten und Räumen. Dazu liefert die Lektüre dieses schlank und klug geschriebenen Buches dicht und anschaulich präsentierte Einsichten.

Zürich Jacques Picard

Jiří Rajmund Tretera/Záboj Horák (eds.), *Spiritual Care in Public Institutions in Europe* (Kirche & Recht, Beihefte 3), Berlin, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2019, 140 S.

Rechtliche Voraussetzungen sind für die Implementierung von Spiritual Care entscheidend, ja im wahrsten Sinne des Wortes «Grund»-legend. Gesetze, Normen, Vereinbarungen und Richtlinien entstehen nicht im luftleeren Raum, sie fallen nicht vom Himmel. Vorliegendes mit 140 Seiten kompaktes Buch, das einen implizit komparativen Überblick für neun europäische Länder und Systeme (Deutschland, England, Frankreich, Schweiz, Österreich, Ungarn, Polen, Slowakei und die Tschechische Republik) bietet, macht deutlich: Geschichtliche und kulturelle Voraussetzungen prägen bestehenden Recht und somit den Möglichkeitsraum von und für Spiritual Care in öffentlichen Institutionen. Dazu ist die Rechtsentwicklung vielerorts (erfreulich) dynamisch.

Der Umgang mit den in der europäischen Kulturgeschichte bedeutsamen, zumeist christlichen Religionsgemeinschaften sowie der ihnen je zugemessene Status und Spielraum spiegeln sich im rechtlichen Rahmen für spirituelle Begleitung bzw. Versorgung. Das Buch fasst verschiedene Ausprägungen von Seelsorge ins Auge, in Institutionen wie dem Militär, Gefängnissen, Gesundheitseinrichtungen, Bildungsinstituten wie Schulen und Universitäten, Asylunterkünften, der Polizei etc., also «abgegrenzten» und nach einer Eigenlogik funktionierenden staatlichen «Räumen», d.h. «Public Institutions». Dazu fehlen Exkurse wie z.B. zu privaten Firmen nicht (34: «Oil Chaplaincy»). Konzeptionell und terminologisch wird von «Spiritual Care» gesprochen, nicht durchgehend, aber insbesondere für den postkommunistischen Bereich.

Die Idee der positiven, individuellen Religionsfreiheit ist dabei seit der Sattelzeit der Französischen Revolution federführend – gerade im seit 120 Jahren laizistisch geprägten Frankreich: Einem religiösen oder spirituellen Menschen soll(te) in einem «abgesonderten» Raum wie einer Kaserne, einem Gefängnis oder einem Spital die Möglichkeit zur freien Religionsausübung geboten oder die Beanspruchung seelsorgerlicher Betreuung möglich gemacht werden (z.B. 13, 39). Als Anspruchsrecht verbürgt der demokratisch-liberale Rechtsstaat diesen Zugang, für Frankreich sind bekannterweise muslimische Gläubige im Fokus.

Insbesondere in den Beiträgen zu Mitteleuropa wird deutlich, dass die Religionsfreiheit im kommunistischen Machtbereich über vierzig oder mehr Jahre keine Berücksichtigung fand. In den Jahrzehnten vom Zweiten Weltkrieg bis 1989 war die bekannte Verdrängungs- bzw. Verfolgungslogik in Religionsfragen vorherrschend, welche gerade, unmittelbar und zuerst die Seelsorge in staatlichen Institutionen betraf. «Spiritual Care in Public Institutions» kam an ein Ende. Seit den 1990er Jahre etablierten sich neue Kooperationsmodelle zwischen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften auf der einen wie den staatlichen Gesetzgebern auf der anderen Seite, so z.B. über die «religionsfreundliche» Polnische Verfassung von 1997 (86), sodass nun Spiritual Care einen neuen Ort fand und findet.

Im Buch wird die These vertreten, dass Spiritual Care einen essenziellen Beitrag zu einer liberal-demokratisch-partizipativen Gesellschaft leistet (37, Marc Hill QC) bzw. andersrum: Ausdruck einer solchen ist. Am Beispiel der Tschechischen Republik wird dies eindrücklich aufgezeigt. Ein Viertel des Buches ist dieser jungen Republik und ihren dynamischen Entwicklungen im Bereich der Seelsorge gewidmet (107–140). Aus dem Blickwinkel einer stärker westeuropäischen Perspektive ist es bemerkenswert, was sich in Mittel-

bzw. Osteuropa in letzter Zeit verdichtet getan hat. Gerade in einem juristischen staatskirchlichen Kontext entstanden und entstehen neue Kooperationsformen, ohne grosses mediales oder wissenschaftliches Echo. Dabei ist einiges im Fluss, wird kontrovers diskutiert und politisch hart ausgefochten – die jüngere Vergangenheit wirkt auch da nach.

Neben der in verschiedenen gesetzlichen Regelungen zum Ausdruck kommenden engen christlich-ökumenischen Kooperation zeigt sich ein spezieller katalytischer Effekt, der von römisch-katholischen Konkordaten oder spezifischen Verträgen von Bischofskonferenzen in den jeweiligen Ländern ausgeht. Solche «Staat-Kirche»-Vereinbarungen, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert eine Blüte erlebten, sind bei weitem nicht nur für die römisch-katholische Glaubensgemeinschaft bedeutsam und richtungsweisend (z.B. 95). Dies gilt jedenfalls für die im Band behandelten zentraleuropäischen Länder Österreich, Ungarn, Polen, Slowakei und die Tschechische Republik. In diesem Raum bildeten traditionell die römisch-katholischen Bevölkerungsteile eine absolute bzw. relative Mehrheit. Konkordate als völkerrechtliche Verträge setzen Massstäbe, Vereinbarungen mit Bischofskonferenzen Marksteine, die aufgrund des Diskriminierungsverbotes neu nicht hintergangen werden können. Ist so die katholische Kirche, in diesem Zusammenhang, ein Motor der Religionsfreiheit?

Wenn sich, wie zu erwarten, länderspezifische Unterschiede zeigen, so kommt trotzdem zum Ausdruck, dass die betrachtete spezialisierte Seelsorge (abseits von Gemeinden, Pfarreien oder der religiösen Gemeinschaften selbst), auf einem Weg der Professionalisierung sich befindet. Interprofessionalität ist angesagt. Die Armeeseelsorge und die Gefängnisseelsorge agiert hier federführend und setzt Massstäbe. Sie scheint in den betrachteten Ländern am stärksten integriert. In beiden spiegelt sich, was staatlich und gesellschaftlich an «Integrationsmöglichkeiten» offeriert wird. Solche Art von Seelsorge wird geschätzt, weil sie einen sehr konkreten institutionellen Beitrag leistet, so z.B. Balázs Schanda, S. 78: «From the perspective of the secular state religious practice in penitentiaries, at the armed forces and at hospitals has a special value for the tranquility and the well-function of these institutions» (ähnliche Feststellung, 106).

Auch Krankenhausseelsorge bietet eine spezifische «Leistung» an. Sie ist aber sehr unterschiedlich aufgestellt. Rechtliche Regelungen im Gesundheitsbereich gleichen, so der Eindruck nach der Lektüre des Bandes, einem bunten Patch-Work-Teppich, gerade auch weil die Institutionen zum Teil privat geführt werden. Hier sind z.B. die vielen Einrichtungen nicht nur in Deutschland oder Österreich zu bedenken, die selbst in konfessioneller Trägerschaft sich befinden. Spirituelle Angebote sind dort mehr oder weniger fixer Bestandteil des institutionellen Alltags. Für die Situation in der Tschechischen Republik wird auch aufgezeigt, dass internationale Akkreditierungsstandards für Spiritual Care in Krankenhäusern immer wichtiger werden (107) und sich so transnationale Ebenen in der Professionalisierung sich strukturell bemerkbar machen.

Das Buch ist ein Gewinn. Über ein Raster in der Artikelstruktur stellen die Herausgeber die Vergleichbarkeit und Stringenz sicher, ohne dass Raum für je eigene Impulse und Analyse verunmöglicht wurde. Unterschiedliche Exkurse haben so gut Platz, historische Einordnungen, Anekdoten und Reminiszenzen werden ermöglicht, z. B. dass im Kommunismus die Erfahrungen mit dem totalitären Regimen Christinnen und Christen zusammengeführt hätten (119). Inhaltlich wird überzeugend die Offenheit der Seelsorge für alle sich in den Institutionen befindlichen Menschen vor Augen geführt. Das «Missionsthema» wird

zudem reflektiert behandelt. Dazu zeigt sich die zunehmende Pluralisierung von Akteuren auf der Seite der Seelsorgeanbieter und wird auch aktiv favorisiert, wie mir scheint.

Publikationen wie diese helfen, sich einen Überblick in dem komplexen Feld Spiritual Care sich zu verschaffen. So wird in einer europäischen Perspektive Spiritual Care wissenschaftlich beacktert und zumindest implizit weiterentwickelt. Dies ist eine Herausforderung, weil Seelsorger einem doppelten Anforderungsprofil gerecht werden müssen: dem ihrer Gemeinschaften und dem von staatlichen Einrichtungen (42) und zudem ihre Arbeit in den Institutionen ein freiwilliges Angebot darstellt (71). Geschichtliche Hintergründe in diesem Kontext auszuleuchten, ist ebenso reizvoll, wie über rechtliche Grundlagen nachzudenken und zu sehen, wie stark diese zurzeit im Fluss sein können. Die einzelnen Autoren vermögen dies für ihre Länder überzeugend umzusetzen.

Freiburg i. Ue./Zürich David Neuhold

Rainer Bayreuther, *Der Sound Gottes. Kirchenmusik neu denken*, München, Claudius Verlag, 2021, 250 S.

Der deutsche Musikwissenschaftler, Theologe und Philosoph Rainer Bayreuther weist in seinem Buch «Der Sound Gottes» der Kirchenmusik eine neue Rolle zu, die der veränderten Situation der Kirche und des Glaubens gerecht werden will. Er regt dazu an, sie ganz neu zu denken.

Kirchenmusik sei mit einem bequemen Ohrensessel vergleichbar, in dem wir sehr lange schon tief eingesunken sitzen, meint der Autor am Eingang seines Buches. Doch: weil wir mit schönen Werken umgeben gut gepolstert und komfortabel hören, haben wir vergessen, uns auch einmal zu rühren. Und nun tun uns bei jeder Bewegung alle Knochen weh und das führt dazu, dass wir uns lieber gar nicht mehr bewegen und alles so lassen, wie es ist.

«Alte Schlachtrösser» nennt Bayreuther die großen Werke der Kirchenmusik, die nach Art eines Kanons die Kirchenkonzerte beherrschen, und er merkt mit spitzer Feder an, dass die Phantasielosigkeit auf den kirchenmusikalischen Programmzetteln nicht das eigentliche Problem sei. «Die Kirchenmusik ist mittlerweile fündig geworden, die ganze Kirchenmusik zu bespielen. Musik aus dem Mittelalter, aus der Moderne oder aus dem Pop ist kein Tabu mehr. Wir werden sogar sehen, dass es tief im Wesen der Kirchenmusik liegt, ihr Repertoire ständig zu entgrenzen und zeitgemäß zu halten. Kirchenmusiker und Pfarrer finden selbstverständlich Händel erhebend und Mozart göttlich und geben augenzwinkernd zu, dass sie auch schon mal inkognito {zum Open Air Metal-Festival} nach Wacken fahren. Religiöse Erfahrungen machen sie hier wie dort nicht, und wenn ein ganz klein wenig doch, dann eher dort als hier.»

Aber in der Kirche? Rechnen wir tatsächlich mit einer Begegnung mit Gott in der Kirche, fragt sich der Autor und führt aus, wie allein der Messritus die Erwartung einer Gottesbegegnung bedingt. In der katholischen Kirche würde vorausgesetzt, dass der verborgene Gott in jeder Messe anwesend sei, während die evangelische Kirche ihre Gottesdienste eher wie eine Art Gedächtnisfeier betrachte. Das habe, so Bayreuther, auch gravierende Folgen für die Kirchenmusik. Im katholischen Ritus würden die Ordinariumsteile Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus und Agnus Dei wie kleine Heiligtümer betrachtet, auf die liturgisch hingesteuert würde, während im protestantischen Ritus die Stellen, an denen

Musik möglich ist, mehr offen gesehen würden. Es sei an manchen Orten ein Lied, eine ganze Kantate oder auch nur ein Gedicht möglich. Wie «Slots» seien diese Stellen angelegt, in die dann «eine passende Münze» eingeworfen werden könne. Meist seien es aber Lieder, die diese «Slots» bedienen würden. Und es seien Lieder «von Menschen für Menschen», also nicht göttlich offenbarte Musik, sondern vertonte Gedichte, die die Gemeinde belehren und erbauen sollten, das habe Reformator Martin Luther schon zu Beginn festgelegt. Und schleichend sei das evangelische Lied mit seinem protestantischen Geist auch in die katholische Messfeier gedrungen.

Was ist aber nun der «Sound Gottes»? Ist er in besonderen Momenten vernehmbar, wie Aurelianus Reomensis im 9. Jahrhundert in seiner «musica disciplina» berichtet, als er den nächtlichen Choral der Mönche für den Gesang der Engel und somit für eine Offenbarung des Gottesreiches hielt? Oder steckt der Klang Gottes in der Musik der Menschen und hebt deren Worte und Töne auf eine höhere Ebene? Ist er wie ein Pegel des Heiligen in der psychischen Erregung beim Musikhören messbar, wie Schleiermacher oder Herder definieren? Oder kann uns der «Sound Gottes» unerwartet begegnen, wie im Knacken eines Zweiges in der Stille der Natur oder im kollektiven Musik-Erleben bei einem Lobpreis-Konzert?

Nun kommt der Autor zu seiner ersten großen These: Jesus ist der Logos! Was Jesus sagt, sagt Gott. Wo Jesus ist, ist Gott. Daher ist das Wort Jesu der Sprachklang Gottes! «Wort Jesu – das ist der Sound Gottes», ruft er aus und führt dann aus, dass bereits im Judentum das Vorlesen, das laute Deklamieren, also das Hören auf das Wort Gottes eine zentrale Erfahrung war und noch immer ist. «Gottesdienst ist da, wo und wann und wie durch wen Gott sich selbst verkündet» (Karl Barth). Und deshalb muss es uns gelingen, das Gottesdienstliche, das Kultische, ja das Heilige dieser wahrhaft unbegrenzten, daher aber auch schwer greifbaren Selbstverkündigung Gottes zu fassen. «Sie hören ihren Herrn» ... «die nun gotshüldig vnd glöubig sind / die hörend allein iren herren / [...] das sy ein fröud [...] allein sin stimm zehören / unnd mit ynbrünstiger liebe schryend / Din stymm soll tönen in minen oren.» hält Huldrych Zwingli in seiner Schrift «Vom warem und valschen Glouben» fest.

Die Kirchenmusik will hier ihre Dienste anbieten. Sie will den Geist Gottes mit ihren Möglichkeiten den Menschen nahebringen, stellt Bayreuther fest. Allerdings habe sie sich lange damit abgefunden, für Gott zu tönen. Nun gehe es darum, dass Gott selber tönt. Kirchenmusik solle die Anwesenheit Gottes erfahrbar machen, seine Nähe ermöglichen, und das würde zur spannenden Aufgabe, fasst der Autor zusammen. Sie müsse die Seite wechseln! Dabei seien die Medien nicht der Kontrapunkt der Kirchenmusik, wie bisher angenommen, nein, sie hätten die Fähigkeit, den «Sound Gottes» zu transportieren.

Bayreuther führt nun in großem Bogen aus, wie die alten Griechen dem Bewegen aller Glieder (= melea) im Tanz auch die Bausteine der Musik (gleichfalls melea, Musikglieder) gleichsetzten und so zur Melea-Odie, zur gegliederten Musik, also zur ‹Melodie› kamen. Das war ein durch und durch bewegter Reigen der Musik- und Körper-Glieder in einer durch und durch erlebten Musik. Und so, meint der Autor, müsste auch ein Durchleben der Musik vor Gott sein, in dem der Mensch sich mit all seinen melea innerlich wie äußerlich bewegt und dabei gleichzeitig von Gott bewegt wird. Er sei dann nicht nur selber Akteur, sondern würde sich in der von Gott zurücktönenden Melodie bewegen.

Es sei nämlich nicht so, dass wir Christenmenschen erst Lob und Dank anstimmen müssen, und dass Gott dann schon dazukomme, sondern es sei ein Wechselspiel von menschlichem und göttlichem Klang, in dem sich der Mensch bewegt. Nur: planen, veranstalten, erwarten lasse sich so ein Rühren der melea im göttlichen Klang nicht: «Der ‹Sound Gottes› weht, wo er will. Er kommt wie ein Dieb in der Nacht (Matthäus 24,43). Er weht, wo er will (Johannes 3,8). Er kommt wie Frühregen und Spätregen, zur rechten Zeit (Jeremia 5,24)», meint der Autor.

Was wir beim Musikmachen oder -hören emotional fühlen, hängt wesentlich von unseren Wünschen ab. Wir müssen uns den Gottesklang wünschen, ihn erhoffen. Und: wenn wir uns für den ‹Sound Gottes› öffnen, sind wir empfänglicher, beweglicher, offener für seine Botschaft. Damit ändert sich allerdings die Situation der Kirchenmusik: alle (Akteure wie Hörer, Ausführende wie Anwesende) können «mit ihren Gliedern Mit(tel)glied am Ereignis werden».

Dafür sei es aber hilfreich, wenn wir die Musik aus ihrem Zusammenhang, aus ihrem Ort, aus ihrem Slot herausreißen. Die Musik stehe dann zwar unter Umständen «ungemütlich im Regen», aber wir erhielten eine Chance, sie ganz neu zu hören. «Die frische Luft wird guttun. Kirchenmusiker musiziert sie, so entfesselt ihr könnt!» – ruft Bayreuther den Musikern zu, die sich auf dieses Abenteuer einlassen wollen und er ermutigt auch, über die Grenzen der Musik-Genres zu springen: «Die Spreu wird sich vom Weizen trennen!»

Kirche und traditionelle Kirchenmusik erlebten derzeit ihre Abenddämmerung, meint er. Doch: «Auf den Abend wird ein neuer Morgen folgen, allerdings in völlig veränderter Gestalt, in der es weder ‹Kirche› noch ‹Kultus› noch ‹liturgische Musik› nach heutigen Maßstäben geben wird», so Bayreuther.

«Die christliche Religion hat das Konstrukt des immerwährenden Gottesdienstes erfunden. Dieser Gottesdienst ist natürlich keine Veranstaltung. Er ereignet sich nicht. Er ist eine Eigenschaft, die ein Mensch erwirbt, indem er seine Rechtfertigung durch Glauben annimmt. Dann hat er sie auch, immer und überall. Dank dieser Eigenschaft kann ein Christ loben und danken, weinen und klagen. Er kann konkrete Gottesdienste veranstalten und Kirchenmusik aufführen. Dass Gott offenbar und präsent ist, ist eine Bedingung der Möglichkeiten für solche Ereignisse. Und zwar die Bedingung, die nicht im Moment des Ereignisses erfüllt sein wird, sondern längst und immer schon erfüllt ist in der Person Jesus Christus», meint der Autor. In seinem Feuereifer für eine neue Art der Gottesbegegnung wünscht er sich anstelle der herkömmlichen Gottesdienste «Sound-Ereignisse»! Der Klang – ist das Gott? Dies fragt sich Bayreuther in der conclusio und regt mit seiner Schrift an, dass sich der «Sound Gottes» so oft und so eindrücklich wie nur möglich ereigne. Dieses Buch lehrt die Gott-Suche, könnte als Résumé gesagt werden.

Dornbirn Thomas Thurnher