

bessern. Die *horrors* sind, so die Antwort auf das *local argument*, die Folge der in Gen 3 geschilderten Trennung des Menschen von Gott. Sie lassen die Menschen erfahren, dass etwas mit der Welt, in der sie leben, nicht in Ordnung ist. Würde Gott alle *horrors* beseitigen, so würde er seinen Plan vereiteln, die Menschen wieder mit sich zu verbinden. Indem Gott einige *horrors* zulässt, handelt er wie Dorothees Arzt, der ihr das bestimmte Medikament nicht gibt, um sie zu motivieren, mit dem Rauchen aufzuhören und abzunehmen.

Aber auch damit sind noch nicht alle Argumente aus dem Übel beantwortet. Lange bevor es Menschen auf dieser Welt gab und lange bevor die Geschichte von Gen 3 sich ereignen konnte, gab es Tiere, die gelitten haben. Ihr Leiden steht also in keinem Zusammenhang mit dem Handeln der Menschen; hier kann der Theist also nicht mit einer Form des *free will defense* antworten. Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung steht die Frage: Haben wir Gründe anzunehmen, dass ein allmächtiges Wesen eine Welt schaffen könnte, in der die höheren Lebewesen ohne Schmerzen, d. h. in einem hedonistischen Utopia, leben? Nur wenn diese Frage bejaht werden kann, ist das nicht von Menschen verursachte Leiden von Tieren ein Einwand gegen die Existenz Gottes. Der Versuch, eine solche Welt zu entwerfen, führt zu dem Ergebnis: Eine solche Welt wäre eine „massively irregular world“ (114), d. h. eine Welt, in der einige Naturgesetze nicht gelten würden. Wir haben daher keinen Grund anzunehmen, dass ein allwissendes und allmächtiges Wesen eine Welt, in der Tiere nicht leiden, schaffen könnte, ohne damit zugleich eine „enorm ungeregelte Welt“ zu schaffen. Damit stehen wir vor der Frage: Was ist besser: eine enorm ungeregelte Welt oder eine Welt, in der Tiere leiden? V. I. schlägt zwei Antworten vor. (a) Nach allem, was wir wissen, ist eine enorm ungeregelte Welt das größere Übel. (b) Wir sind nicht imstande, beides miteinander zu vergleichen; wir verfügen über keine Intuitionen, die es uns erlauben würden, in diesen „kosmischen Angelegenheiten“ (122) ein Werturteil zu fällen, das Vertrauen verdient.

Durch ihre Unterscheidungen sind die Vorlesungen ein wichtiger Beitrag zur Diskussion über das Argument aus dem Übel. Sie beanspruchen dabei keine inhaltliche Vollständigkeit; so kommt, worauf v.I. eigens hinweist (89), die Frage des Ijob, wie das Leiden der Unschuldigen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren ist, nicht zur Sprache. Die zahlreichen Einschübe in Klammern machen die Lektüre nicht leichter; sie gehen offensichtlich auf die (unter dieser formalen Rücksicht nicht ganz gelungene) Überarbeitung des Vorlesungstextes zurück. Das Buch will, wie immer wieder betont wird, keine Theodizee, sondern eine Verteidigung sein; es arbeitet deshalb nicht mit zwingenden, sondern mit plausiblen Gründen und mit vielen Beispielen. Verschiedentlich klingt ein im guten Sinn skeptischer Unterton an; der Verteidiger braucht die Unschuld des Angeklagten nicht zu beweisen; er kann einen Schuldspruch bereits dadurch verhindern, dass er begründete Zweifel an der Argumentation des Anklägers vorträgt. In der Religionsphilosophie haben also auch skeptische Argumente ihre Bedeutung.

F. RICKEN S. J.

LEDERER, DAVID, *Madness, Religion and the State in Early Modern Europe: A Bavarian Beacon*. New York: Cambridge University Press 2006. XIX / 361 S., ISBN-13: 978-0-521-85347-7.

Wenn eine Monographie Verrücktheit und Religion im frühneuzeitlichen Bayern untersucht, weckt das sofort das Interesse des Kirchenhistorikers. Man assoziiert freudig mit dem Thema Martin del Rios „*Christus Psychiatricus*“, wird dann aber aufgrund der zahlreichen fragwürdigen Studien doch etwas reserviert. Doch zu Unrecht bei dem vorliegenden Werk von David Lederer (= L.), Professor an der National University of Ireland in Maynooth. Mit fundierter Quellenkenntnis geht Verf. daran, das Phänomen Verrücktheit im Kontext der in der Frühen Neuzeit üblichen *spirituellen Physik*, die verschiedene geistliche Rituale entwickelt hatte, um von Geisteskrankheiten (sog. „Gemütskrankheiten“) zu heilen, zu beleuchten. Dabei beschränkt sich der Verf. auf das Gebiet Altbayerns, um in einem einheitlichen Raum die Versorgung mental Erkrankter detailliert zu studieren.

Dabei wird in einem ersten Kap. (1–48) das Forschungsfeld ausgeleuchtet und aufgezeigt, wie die liberale Geschichtsschreibung die moderne Psychiatrie aus einer wissenschaftlichen Revolution gleichsam *ex nihilo* entstehen lässt, ohne auch nur einen Hinweis auf die Vielfalt der in der Frühen Neuzeit vorhandenen psychiatrischen Behandlungsmethoden zu geben. Dass die spirituelle Physik (*spiritual physic*) vor politischer Inanspruchnahme nicht gefeiert war, liegt auf der Hand. Sie war aber durchaus differenziert und hat nicht einfach jeden Erkrankten als besessen bezeichnet, sondern erkannte sehr wohl die Möglichkeit innerweltlicher Ursachen für Geisteskrankheiten. Diese Art der Behandlung erwächst aus einer Renaissance der *de anima*-Lehre des Aristoteles und der Kasuistik. Moral und spirituelle/mentale Gesundheit sind in der Frühen Neuzeit aufs engste verwickelt. Das auf den ersten Blick so inkonsistenteste System der spirituellen Physik bietet „in Wahrheit eine interne Logik einer eigenen Kategorie – oder zumindest eine solche wie wir sie von der modernen Psychiatrie und ihren untereinander konkurrierenden Schulen erwarten“ (11). Der Priester ist daher nicht nur Sakramentsspender, sondern auch Heiler und zuständig für die mentale Gesundheit seiner Pfarrangehörigen. Allerdings sind auch Laien zu finden, die ohne offiziellen Auftrag zu heilen versuchten und später mit der Obrigkeit in Schwierigkeiten gerieten. Letztere verstand es nämlich, die spirituelle Physik für ihre Zwecke einzusetzen, etwa durch den Zwang zur Osterbeichte. Die Wahrnehmung der Behandlungsweisen innerhalb dieser „Physik“ vermittelt dem Historiker einen Einblick in die Übersetzung religiöser Kosmologie und medizinischer Ideologie in die Mentalität der „gemeinen“ Bevölkerung (11). Anstatt aber die im 17. Jhd. zunehmende Kritik kirchlicher Amtsträger, die zuvor in der spirituellen Physik eine wirksame Waffe gegen Aberglauben und Häresie erblickt hatten, auf den sich verbreitenden Cartesianismus zurückzuführen, meint L., dass die Ursache für diese Distanzierung aufgrund der Politisierung von Wallfahrtswesen und Exorzismus durch die staatliche Gewalt erfolgt ist, welche man nicht gewillt war mitzutragen.

L.s. Untersuchung analysiert speziell bayerische Wallfahrten zu Gnadenorten (Kap. 2–4, 49–198), denen eine spezielle Heilungskraft von Gemütskrankheiten und mentalen Symptomen sowie Besessenheit zugeordnet wurde, wie etwa St. Anastasia in Benediktbeuern. An die 2000 Fälle hat L. aus *Mirakelbüchern* und anderen Quellen ausgewertet. Dabei wird deutlich, dass der Staat die ursprünglich unterstützten Wallfahrten nur schwer politisch nutzbar machen oder kontrollieren konnte. Daher wurden sie zunehmend reduziert und die Gläubigen von ihnen abgehalten. Denn ihre Dynamik war für die geschlossene Gesellschaftsordnung ein „Schlupfloch“, um der Sozialdisziplin wenigstens für eine kurze Zeit zu entinnen.

Nachdem der Bedarf an Exorzismen von etwa 1560 bis 1650 dramatisch angestiegen war, begannen die Theologen Adam Tanner SJ und Bernhard Frey SJ, sich gegen die Hexenverfolgung und die weitverbreiteten Exorzismen zu engagieren. Frey argumentierte dabei für eine eigene Kategorie der „Geistesgestörtheit“, die es erlaubte, Besessene und Hexen nicht länger als Gefahr für die Religion anzusehen, sondern – salopp gesagt – als Fälle für die Psychiatrie (Kap. 5, 197–241). Das sechste Kap. (242–282) widmet sich hauptsächlich der Behandlung des Suizids. Fälle davon traten in Altbayern vor allem in Jahren von Ernteaussfällen häufig auf. Die seit dem Dreißigjährigen Krieg und seinen hohen Selbstmordzahlen toleranter gewordene Einstellung gegenüber suizidalen Personen, v. a. ihr Begräbnis auf dem kirchlichen Friedhof, rief aber den Protest der Bevölkerung hervor. Das Kirchenvolk musste an die neuen Leitlinien erst gewöhnt werden. Suizid wurde eher als Geistesstörung denn als „spirituelle Verzweiflung“ angesehen. Es dauerte aber bis zum Einsetzen der katholischen Aufklärung im 18. Jhd., ehe der Selbstmord von den staatlichen Behörden säkular gesehen und behandelt wurde (Kap. 6).

L. stellt souverän das System der spirituellen Physik dar, wie es sich im 16. und 17. Jhd. präsentierte. Dieses war darin erfolgreich, die Gläubigen von der spirituellen Natur ihrer mentalen Krankheiten zu überzeugen und zugleich Strukturen für ihre Heilung aufzuzeigen. Trotz der Kritik der staatlichen Autoritäten kommt dieses System nur langsam ins Schwanken, da es von der Öffentlichkeit – wie etwa die Verweigerung der Begräbnisse bei Suiziden zeigt – weiterhin unterstützt wurde. Die flüssig geschriebene und ausgewogen urteilende Studie ist nur zu empfehlen.

U. L. LEHNER