Rita Voltmer

Jean Delumeau (1923–2020) und die Entdeckung des „pays de la peur“

Abstract: Die Werke des französischen Mentalitäts- und Religionshistorikers Jean Delumeau gehören zum kanonisierten Bestand der Kulturgeschichte. *La peur en l'Occident* (1978) und der Nachfolgebund *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)* (1983) werden als pauschale Nachweise für ein verdüstertes Spätmittelalter sowie eine noch finstere Frühe Neuzeit herangezogen. Mit seinen Thesen vom halb-paganen Mittelalter und einer erst frühneuzeitlichen Christianisierung durch Reformation, Gegenreformation und Konfessionalisierung gehörte Delumeau zur Avantgarde der französischen Annales-Schule, obwohl oder weil seine als provokant und polemisch kritisierten Behauptungen heftigen Widerspruch auslösten. Der vorliegende Beitrag hinterfragt die Genese von *La peur en l'Occident*, die Art der dort präsentierten Quellen und deren methodische Erschließung. Nach knappen biographischen Notizen zum Autor und seinen Netzwerken wird sich dem von Delumeau gelieferten Entstehungsnarrativ und seiner persönlichen Mission als bekennender Katholik zugewandt, um dann seine Arbeitsweise unter die Lupe zu nehmen. Ein letzter Abschnitt beschäftigt sich mit der Rezeption des Angst-Paradigmas. Auf der Grundlage der neuesten Forschung dürfen Delumeaus Deutungen nicht mehr zur Annahme verleiten, die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften seien von endzeitlich-existentieller Paranoia geschüttelt gewesen. Das Reden, die Diskurse, die Texte und Bilder über Angst, Schrecken und Bedrohungen liefern keine quantitativ validen empirischen Befunde über die dahinterliegenden Phänomene individueller oder kollektiver Ängste. Die „Angst im Abendland“ hat es mithin nicht gegeben.

The work of Jean Delumeau, famous protagonist of the French history of mentalities and religion, belongs to the canonized stock of cultural history. Both *La peur en l'Occident* (1978) and its sequel *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)* (1983) still count as general proof for the „doom and gloom“ scenarios of late medieval and early modern times. The ongoing success of *La peur en l'Occident* is partly owed to Delumeau's narrative about his personal obsession with the topic and his specific design of a „géographie de la peur“. Delumeau belonged to the avantgarde of the French Annales-school. However, his main thesis about the still pagan Middle Ages, which was cristianized with the help of Reformation and Counter-Reformation, found many critics. The chapter scrutinizes the onset of *La peur en l'Occident*, its

source material and Delumeau's methodological approach. After some short biographical notes, we analyse his networks, his mission and his work as a confessing Catholic historian, facts, which took a vital impact on the discovery of „the land of fear“. A final paragraph focusses at the reception of his history of fear. In the light of recent research, his methods in selecting and interpreting his source material are sending out a ponderous warning: The mere wording of fear gives no valid evidence neither for the quantity nor the quality of individual or collective fears in the past. Delumeau's „fear in the Western world“, thus, historically has never existed.

1 „Le pays de la peur“ – erste Erkundungen

Am 13. Januar 2020 ist der französische Historiker Jean Delumeau im Alter von 96 Jahren verstorben. Während diese Nachricht in der französischen Presse entsprechend kommentiert und ein von ihm für diesen Anlass vorbereiteter Text publiziert wurde, fand sein Tod in den deutschsprachigen Medien zunächst nur ein geringes Echo.¹ Immerhin galt Delumeau seit seiner 1978 in französischer Sprache erschienenen Studie als Experte in existentiellen Fragen zur *Angst im Abendland*. Noch vor knapp zwanzig Jahren, kurz nach dem Millennium und angesichts der von Osama bin Laden ausgesandten Terrorandrohungen, hatte die ZEIT den renommierten Wissenschaftler unter dem Titel „Das Abendland hat eine Höllenangst“ zu vergangenen und aktuellen Gefühlslagen des Westens interviewt. Dort betonte Delumeau, Seuchen stellten für die Menschen des späten Mittelalters – und man muss hinzufügen erst recht für die globalisierte Welt der Gegenwart – „die größte vorstellbare Bedrohung“ dar. Letztlich sei jedoch Angst „ein ständiger Begleiter der Menschheit. Jede Angst ist letztlich Todesangst“. Allerdings seien die heutigen westeuropäischen Gesellschaften „so dechristianisiert“, dass sie „der Angst nur materielle Antworten entgegensetzen“ könnten (Hénard 2001).²

Mit diesen Statements hatte Delumeau einmal mehr auf Hauptaussagen seiner Studien zur vormodernen Angst verwiesen, die zu den kanonisierten

---

¹ Rasch aktualisiert wurde der einschlägige Artikel im deutschsprachigen wikipedia; https://de.wikipedia.org/wiki/Jean_Delumeau (17.12.2020); zu den französischen Nachrufen siehe https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Delumeau (17.12.2020).

² Im Laufe der Covid-19 Pandemie erinnerte man sich an Delumeaus Thesen in Verknüpfung mit dem Ausbruch von Seuchen wie der spätmittelalterlichen Pest; vgl. SPIEGEL 13, 21.03.2020, 33; oder Schmidbauer: 2020.

Werken der Kulturgeschichte zählen. Uneinigkeit herrscht allerdings darüber, ob der als Sozial-, Mentalitäts- und Religionshistoriker etikettierte Delumeau auch als ein Vorläufer der neueren Emotionsgeschichte anzusprechen ist. Sicher gilt er als ein Historiker im Fahrwasser von Johan Huizinga (Schnell 2015: 899–905).³ Jenseits dieses Klassifizierungsgerangels werden Delumeaus voluminöse Monografien *La peur en l'Occident* (1978) – in fünfzehn Sprachen übersetzt (Dichtfield 2020: 339) – und der 1983 erschienene Nachfolgeband *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*⁴ gerne als pauschale Nachweise für die „doom and gloom mentality“ (Holt 1993: 535; Langmuir 1992: 657) eines verdüsterten Spätmittelalters sowie einer noch finstereeren Frühen Neuzeit zitiert. Auch wenn der entsprechende Artikel eines rezenten Handbuchs zur Emotionsgeschichte inzwischen kritisch mit den Thesen Delumeaus umgeht (Bähr 2019a: 158)⁵, so finden sich dessen Darlegungen in einem Handbuch zur Angstforschung weiterhin als verbindliche Diagnosen vergangener Gefühlswelten (Koch 2013: 7–8, 71, 149, 172, 183, 201, 288). Gleichfalls wertet ein Handbuch zur Religionssoziologie die Arbeiten von Delumeau als „quellensatte Standardwerke“, deren Resultate allerdings „genauer zu akzentuieren“ seien (Eßbach 2014: 106, 107). Der Verweis auf *La peur en l'Occident* dient dabei gleichsam als Chiffre für eine von Angstrhetorik und Angstkultur infizierte Vergangenheit. Die Renaissance war demnach kein Ort heiterer, diesseitiger Freuden und der Entdeckung des Individuums, sondern eine Epoche der Gewissensängste, in der Pessimismus, Melancholie und Schuldneurosen regierten, welche in Paniken und Pogrome gegen Hexen, Juden, Ketzler und den konfessionellen Gegner mündeten.⁶

Zum andauernden Erfolg von *La peur en l'Occident* hat sicher beigetragen, dass der Autor seine Beschäftigung mit abendländischen Ängsten und den Entwurf einer „géographie de la peur“ (1978a: 390) in eine Erzählung einbettete, die bis heute Psychologen, Geschichtsdidaktiker oder Historiographen beschäftigt (vgl. hier Abschnitt 3). Zumindest in der Einleitung bemühte sich Delumeau – „ganz einer freudianisch grundierten Psychohistorie verpflichtet“ (Bähr

3 Zu den „Paradigmen der Gefühls- und Emotionsgeschichte“ vgl. Bähr 2019b: 301, 308 (zu Delumeau).

4 *La peur en l'Occident* umfasst im französischen Original 485, in der deutschen Übersetzung 650 Seiten. Der Folgeband wurde noch umfangreicher: *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)* zählt 742, die englische Übersetzung 677 Seiten.

5 Eine Einführung zur Emotionsgeschichte setzt sich gleichfalls kritisch mit Delumeau auseinander; Plamper 2015: 51–52, 58, 243.

6 Zur kritischen Einordnung von Delumeaus Thesen in den Kontext der Annales-Geschichtsschreibung vgl. vor allem Raphael 1994: 373–374.

2019b: 301) – um begriffliche Eindeutigkeit. So unterschied er zwischen diffuser Angst („angoisse“) und der auf konkrete Bedrohungen bezogenen, individuellen wie kollektiven Furcht („peur“) (1978a: 15). Diese, letztlich auf Søren Kierkegaard zurückgehende Differenzierung forderte Delumeau auch später nochmals ein: „Unsere Zeitgenossen gehen schludrig mit den Begriffen um: Angst ist die tiefe innere Unruhe bei einer unbestimmten Gefahr, Furcht dagegen ist objektbezogen.“ (Hénard 2001).⁷ Die von Delumeau betonte Differenzierung zwischen „angoisse“ (Angst) und „peur“ (Furcht) wurde schon im französischen Original nicht immer stringent beachtet. In der deutschen Ausgabe verschwindet sie völlig, da die beiden Übersetzerinnen unter Rekurs auf Mario Wandruszka die Bezeichnungen „Angst“ bzw. „Ängste“ generell bevorzugten (1985a: 29), geschuldet dem Befund, dass einer strikten begrifflichen Trennung von Angst und Furcht der Sprachgebrauch entgegenstand (und steht), da beide Bezeichnungen „sowohl in der Literatur wie in der Alltagssprache nahezu synonym verwendet werden“ (Schüz 2016: 25).⁸ Ein reflektierter semantischer Zugriff sowohl auf die von Delumeau zitierten Quellenauszüge als auch auf deren Analysen bleibt der Leserschaft so jedoch verwehrt.

Delumeaus Thesen zur „Angst im Abendland“ lassen sich kurz zusammenfassen: Mitverantwortlich für die kollektiven Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts waren sowohl katholische und protestantische Theologen, Kleriker, Gelehrte, Juristen sowie Vertreter der Obrigkeit, die „police chrétienne“ (1978a: 403), die mit ähnlichem Eifer und vergleichbarer Zielsetzung endzeitliche, jenseitige Horrorvisionen propagierten, um die indigene, halb pagane, superstitiöse, in einem animistisch-magischen Weltbild verfangene Bevölkerung zur Internalisierung der christlichen Religion (in jeweiliger konfessioneller Ausgestaltung) zu zwingen. Erst Reformation und Gegenreformation brachten daher jene Christianisierung, die zuvor in den mittelalterlichen Jahrhunderten nur oberflächlich stattgefunden hatte. Die von den Geistlichen und Predigern aller konfessioneller Lager bewusst perfide geführte Waffe im Kampf für eine stärkere christliche Disziplinierung und Akkulturation hieß deshalb Todsünden-Didaktik (Schade 1986), hieß die Stimulation von Teufelsfurcht, das Ausmalen schrecklichster Qualen im Fegefeuer bzw. in der Hölle, die drohten, wenn

⁷ Zu Versuchen der begrifflichen Trennung von ‚Furcht‘ und ‚Angst‘ vgl. Bähr 2008: 294–295.

⁸ In seiner Diskussion zum „Problem der klassischen Unterscheidung von Angst und Furcht“ kommt Schüz (gestützt auf Wandruszka) zu dem Ergebnis, dass eine „einheitliche Definition und Symmetrie in der Angst-Furcht-Debatte [...] zumal auf internationaler Ebene“ nicht existiert, weshalb eine „Differenzierung von Angst und Furcht [...] zuweilen mehr verwirrt als nützt“ (2016: 25–26).

der Christenmensch nicht ein den jeweiligen konfessionellen Regeln entsprechendes Leben führte und keine korrekte Beichte seiner (Tod-)Sünden ablegte. Zu den Aktionen der obrigkeitlich geführten Christianisierungskampagnen gehörte der rigoros geführte Feldzug gegen die Unzucht, die außereheliche, nur von Sinneslust gesteuerte Sexualität. Sünde und Schuldbewusstsein sowie Beichte, Buße und Sühne lauteten die missionarischen Großthemen, in deren Mittelpunkt die pastoral-pädagogisch stimulierte Furcht („la pastorale de la peur“) vor dem Wirken des Satans, seiner Dämonen und Helfershelfer stand. Missverständlich bezeichnete Delumeau die sowohl durch Luthers Schriften als auch die Medien gesteigerte Teufelsangst als „satanisme“ (1978a: 232–253).⁹ Prediger und Missionare, selbst obsessiven Ängsten anheimgefallen, hatten in ihren Texten die Feinde des Christentums als Agenten des Satans markiert. Delumeau ließ diese teils realen, teils fiktiven Gruppen als Kollektivakteure auftreten: „idolâtres et musulmans“ (1978a: 254–272), „le Juif, mal absolu“ (1978a: 273–304), und „la femme“ (1978a: 305–345). Als Folge dämonisierter Weiblichkeit trat das „énigme historique“ auf, „la grande répression de la sorcellerie“ (1978a: 346–388).

Delumeau benannte unter anderem drei Kategorien von Ängsten: 1. jene Ängste, die lediglich bei den Eliten ausgelöst wurden, wie beispielsweise durch das Große Schisma oder die Türkengefahr, 2. jene Ängste, denen hauptsächlich das „Volk“ anheimfiel, wie beispielsweise die Furcht vor Teuerung und Hunger, sowie 3. jene Ängste, die von beiden Entitäten geteilt wurden. Grundsätzlich sprach er von „peurs spontanées“, denen nahezu die gesamte Bevölkerung anheimfiel, und den „peurs réfléchies“, die von den „directeurs de conscience de la collectivité“ ersonnen worden waren (1978a: 22; 1985a: 38). Zwei Kapitel widmete er dem Gefühl von Unsicherheit und Angst als Auslöser von Aufständen (1978a: 143–194; 1985a: 200–274). Darüber hinaus galt es zwischen permanenten (z. B. Natur, Unwetter, das Meer, die Finsternis, Gespenster) und zyklisch auftretenden Ängsten (z. B. Seuchen) zu unterscheiden (1978a: 21–23; 1985a: 38–39). Nach Delumeau teilten alle Schichten der Bevölkerung die Furcht vor Schadenzauber, wobei besonders der einfache Bauer sich den Wirkungen von Magie ausgesetzt glaubte. Diese Ängste wurden von Theologen und

---

⁹ Nicht besser ist die deutsche Übersetzung, die von „Satanismus“ spricht (1985a: 358–386); übernommen wird die Bezeichnung auch von Hamm 2011 (zuerst 1999): 7; vgl. auch Eßbach 2014: 337. – Satanismus bedeutet „the worship of Satan or the powers of evil“ oder „a travesty of Christian rites in which Satan is worshiped“ (Stephens 2006: 1001). Historisch gesehen, war „Satanismus“ mithin die Unterstellung, der Vorwurf gegenüber (vermeintlichen) Häretikern und Hexen, einen solchen Satanskult zu praktizieren. Delumeau meinte mit „satanisme“ jedoch obsessiv geschürte und durchlebte Ängste vor dem Wirken Satans und seiner Agenten.

Juristen nicht nur geteilt, sondern umgewandelt in das Konzept der diabolischen Hexerei und re-implementiert in die animistisch-magische Weltdeutung des einfachen Volkes. Damit nehmen die Überlegungen zum so genannten Aberglauben, zu Teufelsfurcht, Magie und Hexerei einen nicht unbeträchtlichen Teil in Delumeaus Werk ein (1978a: 54–74, 232–253, 305–388 u. ö.).

Er fasste zusammen: „Die Häufung von Aggressionen, die auf die abendländischen Völker von 1348 bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts einströmten, bewirkte in allen Gesellschaftsschichten eine tiefgreifende seelische Erschütterung, von der sämtliche Ausdrucksformen jener Zeit, Texte und Bilder, Zeugnis ablegen. Ein ‚Land der Angst‘ entstand, in dessen Innern eine Kultur sich ‚unbehaglich‘ fühlte und das sie mit krankhaften Phantasiegebilden bevölkerte.“ (1985a: 39; 1978a: 22). Die Angst regierte die gesamte europäische Gesellschaft, sie befahl Menschen jeden Alters, Geschlechts und sozialer Herkunft, sie besaß weder kultur- noch siedlungsräumliche Differenz oder Prozesshaftigkeit. Für Delumeau war und blieb die Angst eine anthropologische Grundkonstante, ein „fait social total“, eine Interpretation, der die moderne Emotionsforschung inzwischen vehement widerspricht (Bähr 2019a: 155; 2019b: 308–309). Die Leserschaft mochte sich indes bereits 1978 gefragt haben, warum die Bevölkerung des „pays de la peur“ bzw. der „cité assiégée“ angesichts tatsächlicher Bedrohungen, „fantasmes morbides“ (1978a: 22) und tiefster Gefühlsverwirrungen nicht bereits im 16. Jahrhundert den kollektiven Selbstmord vorgezogen hat.

La peur en l'Occident (mit oder ohne den nachfolgenden Band *Le péché et la peur*) hat eine breite Rezeption in der französischen Mentalitäts- und Religionsgeschichte gefunden.¹⁰ Delumeau gehörte mit seinen Thesen vom quasi paganen Mittelalter und einer erst frühneuzeitlichen Christianisierung durch Reformation, Gegenreformation sowie Konfessionalisierung zur Avantgarde der französischen Annales-Schule, obwohl oder weil seine als provokant und polemisch kritisierten Behauptungen heftigen Widerspruch auslösten.¹¹ Ihm wurde vorgeworfen, wenig Kenntnis spätmittelalterlicher religiöser Kulturen und

¹⁰ Vgl. nur Lebrun 1979; Cuchet 2010. – In seiner Studie zu den französischen Religionskriegen hat insbesondere Denis Crouzet es geschafft, das von Delumeau so verdüsterte Bild weiter zu schwärzen. Mack Holt fasste diesen Eindruck pointiert zusammen (1993: 535): „One gets the distinct impression from this book (as from Delumeau's) that every French man and woman at every social level during every waking minute of their lives seemed to be haunted by this apocalyptic anguish“; zur kritischen Rezeption von Delumeau und Crouzet vgl. auch Bernard 2010: 36–37, 55–60, 256–271.

¹¹ Vgl. unter anderem Hamm 2011 (zuerst 1999): 3–5; Greyerz 2000: 99–102; de Boer 2009: 371–376; Greyerz 1984: 17, 22–25, 28, sowie Hendrix (2000, 2004), dessen eigene Thesen detailliert diskutiert werden in Johnson & Maxwell 2012.

Frömmigkeitstheologie zu besitzen (vgl. nur Van Engen 1986; Grosse 1994; Worcester 1999; Dinzelbacher 2010: 507). Stuart Clark (1983) und Lutz Raphael (1994) hoben darüber hinaus die methodischen Schwächen der von Lucien Febvre geprägten und von Jean Delumeau fortgeführten Mentalitätsgeschichte im Kontext der Annales-Schule hervor. Anglo-amerikanische Historiker setzten sich weniger mit *La peur en l'Occident*, als mit dem in englischer Übersetzung erschienenen Nachfolgebild auseinander, lobten dabei die überbordende Fülle an Quellenzitaten, bemängelten gleichwohl deren Redundanz und Konzentration auf Frankreich (Bornstein 1994: 299; Langmuir 1992: 658; zusammenfassend Ditchfield 2020: 340–341). Delumeaus düster ausgemaltes „doom and gloom“-Szenario von einer frühneuzeitlichen Gesellschaft, die sich tiefster Melancholie, Zerknirschung, übersteigter Furcht vor Todsünden und einem internalisierten Schuldkomplex hingab, fand in ihrer Einseitigkeit gleichfalls Kritik.¹² Fokussiert auf die *longue durée* religiöser Kollektivmentalitäten hat Delumeau darüber hinaus das Handlungsfeld ‚Politik‘ nahezu völlig ausgeklammert, was J. K. Powis bemängelte (1992: 366, 372–373). Scharf ging Peter Burke mit dem zweiten Teil von Delumeaus Angstgeschichte ins Gericht, indem er ihm nicht nur mangelnde Transparenz bei Auswahl und Präsentation sowie fehlende kritische Bewertung der Quellen bescheinigte, sondern auch feststellte: „Delumeau’s study is thin on ideas [...] His book is essentially descriptive. Despite its concern with sin and damnation, it is curiously bland“ (1985: 130, 131).¹³ In eine ähnliche Richtung hatte bereits der Mediävist Ferdinand Seibt in seiner Besprechung von *La Peur en l'Occident* geurteilt, den „abendländischen Umfang des Titels“ (1982: 426) sowie Delumeaus letztlich unbewiesene Annahme einer gleichzeitigen und einheitlichen Ausprägung des Phänomens ‚Angst‘ angezweifelt. Die Frühneuzeithistorikerin Barbara Stollberg-Rilinger bemerkte: „Die Beliebigkeit der Materialauswahl verhindert, daß die interessanten Thesen des Autors wirklich argumentativ verfochten und nachdrücklich belegt werden [...] D. ignoriert die Methodenprobleme, die sich aus der Übertragung einer historischen Fragestellung auf einen Gegenstand der Psychologie und Anthropologie ergeben [...] Die verschiedenen Ansätze zur Deutung des Materials bleiben vielmehr vage und bewegen sich nicht selten auf einer vortheoretischen Ebene allgemeiner common-sense-Überlegungen. [...] Insgesamt verrät das Buch mehr antiquarischen

¹² Stellvertretend vgl. nur Langmuir 1992: 659; Luria 1992: 437; Stearns 1992: 158; Bornstein 1994. Ausführliche kritische Besprechungen von Delumeaus Werk liefern zum Beispiel Bireley 1991, und Powis 1992.

¹³ Die scharfe Kritik scheint zu keiner größeren Missstimmung geführt zu haben, denn Peter Burke veröffentlichte 1989 in einem von Delumeau herausgegebenen Sammelband.

Sammeleifer, als das aktuelle Etikett ‚Mentalitätsgeschichte‘ vermuten lassen würde“ (1988: 99).

Rezent kam Andreas Bähr zu einer kritischen Bewertung jener innerhalb der Mentalitäts- und Psychohistorie geführten Forschungsdebatte um Delumeaus Thesen (2008, 2013a: 23–33, 2019a, 2019b). Demnach könnten die angenommenen Entitäten Angst und Furcht jenseits der Texte (im Sinne von Sprache und Bildern) weder beschrieben noch ermessen werden. Von anthropologischen Konstanten könne mithin nicht gesprochen werden. Vielmehr müssten Furcht und Angst als „soziale und diskursive Konstruktionen aufgefasst werden“, die stets „kontextabhängig konzeptualisiert“ wurden (Bähr 2019a: 159).

Vor diesem Hintergrund soll es im Folgenden nicht um die Identifizierung mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Ängste quasi hinter den Diskursen gehen. Vielmehr gilt es, die Genese von *La peur en l'Occident*, die dort präsentierten Quellen und deren methodische Erschließung zu hinterfragen. Nach knappen biographischen Notizen zum Autor werden wir uns dem von Delumeau gelieferten Entstehungsnarrativ und seiner Mission zuwenden, um dann seine Arbeitsweise unter die Lupe zu nehmen. In einem letzten zusammenfassenden Abschnitt wird auf die Folgen eingegangen, welche die Rezeption des Angst-Paradigmas für die Erforschung des späten Mittelalters sowie der Frühen Neuzeit gezeitigt hat.

2 Jean Delumeau – biographische Notizen

Geboren 1923 in Nantes, wurde Jean Delumeau streng katholisch erzogen und besuchte unter anderem ein Internat der Don Bosco Salesianer.¹⁴ Zwischen den Jahren 1940 und 1942 erhielt er Unterricht an einer konfessionsungebundenen Schule in Marseille, wo er nach eigenen Aussagen ein tolerantes Christentum kennen und schätzen lernte. Ab 1947 unterrichtete er das Fach Geschichte an Gymnasien in Bourges und Rennes, unterbrochen von einem Forschungsaufenthalt in Rom. 1955, im Alter von 32 Jahren, promovierte er in Paris. Zwischen 1955 bis 1970 lehrte er in Rennes, dann bis 1975 als Professor für *L'histoire moderne* an der Sorbonne (Paris I). Gleichzeitig war er zwischen 1963 und 1978

---

¹⁴ Zu Delumeaus Biografie, Karriere und Schaffen vgl. Ditchfield 2020; Delumeau 2010; Worcester 2010; Comerford 1999; Raphael 1994: 158, 244, 297, 348–350, 373–374; Burke 1990: 70–71.

directeur d'études an der *École pratiques des hautes études* (VI^e section).¹⁵ 1975 wurde er zum Professor am *Collège de France* ernannt. Bis 1994 hatte er dort den Lehrstuhl *Histoire des mentalités religieuses dans l'Occident moderne* inne. Im Ruhestand konnte Delumeau seine Publikationstätigkeit bis 2017 fortsetzen. Gleichzeitig blieb er bemüht, seine Thesen und Ideen einem größeren Publikumskreis zu präsentieren. Unter anderem betreute er als Autor und Frontmann ab 1996 eine 46 Teile umfassende Reihe im französischen Privatfernsehen unter dem Titel *Les religions et les hommes* (Ditchfield 2020: 342).¹⁶

Bei Fernand Braudel und *de iure* Gaston Zeller verfasste er seine Dissertation zu den ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnissen im Rom des ausgehenden 16. Jahrhunderts (Ditchfield 2020: 337–338), publiziert auf über tausend Seiten in den Jahren 1957 und 1959 (*Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI^e siècle*). Es folgte 1962 eine weitere wirtschaftshistorische Arbeit auf Anraten von Fernand Braudel (*L'alun de Rome XV^e-XIX^e siècle*). Der Einfluss der Annales-Schule wird hier deutlich. Das zweite Vatikanische Konzil brachte zwischen 1962 und 1965 eine erhebliche Öffnung des Katholizismus, nicht zuletzt da die Frontstellung gegenüber anderen Konfessionen und Religionen sowie Nicht-Gläubigen aufgegeben wurde. Den überzeugten, an Ökumene interessierten liberalen Katholiken Delumeau hat diese Richtungsänderung offenbar so beeindruckt, dass er sich seit dem fast ausschließlich religionshistorischen Fragestellungen widmete.

In retrospektiver Bewertung seines Werdeganges stellte Delumeau seine Wandlung vom Wirtschafts- zum Religionshistoriker als eine Eingebung „out of the blue“ dar (2010: 438).¹⁷ Neben anderen Faktoren soll ihn besonders die Erinnerung an seinen protestantischen Lehrer in Marseille, der als Widerstandskämpfer der Resistance getötet worden war, zur Abfassung des religionshistori-

---

¹⁵ 1975 machte sich die *Sixième Section* als *École des hautes études en sciences sociales* selbstständig. Delumeau blieb dem Institut ab 1978 als *Directeur associé* verbunden.

¹⁶ Zur Liste von Ehrungen und Preisen, die Jean Delumeau zu teil wurden, vgl. <https://www.college-de-france.fr/site/jean-delumeau/index.htm> (19.12.2020); eine Bibliografie seiner Werke inklusive der Herausgeberschaften, Aufsätze, Rezensionen, Vorworte und Interviews liefert die *Bibliothèque interuniversitaire Sorbonne* (Delumeau 2020). Auf eine vollständige Listung seiner hier nur genannten Werke wurde daher verzichtet.

¹⁷ Zur allgemeinen Entwicklung der Religionsgeschichtsschreibung in Frankreich sowie zum Einfluss der Religionssoziologie (Gabriel Le Bras) auf Vertreter der Annales-Schule vgl. Julia 2010; O'Malley 2000: 100–105, 120. – Mit seinem 1963 publizierten Essay „Déchristianisation, mot fallacieux“ hat Le Bras maßgeblich Delumeau beeinflusst (Cuchet 2010: 147–148); zur Diskussion von Begriff und Phänomen „Dechristianisierung“ vgl. nur Eßbach 214: 416–427; Holzem 1998 (ohne Erwähnung von Delumeau).

schen Werkes *Naissance et affirmation de la réforme* gebracht haben (1965). Ihm folgte 1971 *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. In Einklang mit den Maximen von Vatikan II wollte seine Darstellung des Konfessionalisierungsprozesses eine Diffamierung protestantischer Positionen vermeiden. Gleichzeitig negierte er marxistische Interpretationen und betonte die Ähnlichkeiten zwischen den katholischen wie protestantischen Reformversuchen. Offensiv vertrat er die These von der verspäteten, erst seit dem 16. Jahrhundert erfolgenden Christianisierung Europas, verstanden als von den Kirchen und ihren Agenten betriebene Akkulturation, deren fatale Folgen letztlich seit dem 18. Jahrhundert und nach Aufklärung sowie Französischer Revolution in die Dechristianisierung der neuzeitlichen westlichen Welt führen sollte. Eben deren Überwindung galt die, eine grundlegende Reform der katholischen Kirche propagierende Mission Delumeaus, der er nach 1965 folgte; denn, wie er es mit eigenen Worten beschrieben hat, „the work I chose was often a combination of my personal interests and chance.“ (Delumeau 2010: 438).

3 Die Entdeckung des „pays de la peur“, die Bewältigung eines Traumas und die Mission des Jean Delumeau

Im Jahr 2012 bemerkte der emeritierte Didaktik-Professor Peter Schulz-Hageleit, es gäbe „nur wenige Texte, die das Zusammenspiel von lebensgeschichtlicher Erfahrung und geschichtswissenschaftlicher Arbeit so eindrucksvoll schildern“ würden wie die Einleitung zu *Angst im Abendland* (122). Denn hier berichtet Delumeau unter „L’historien à la recherche de la peur“ (1978a: 1–28) von eigenen Kindheitserfahrungen: Der plötzliche Tod eines noch jungen Freundes seines Vaters hatte den kleinen Jungen derart traumatisiert, dass er drei Monate nicht zur Schule gehen konnte. Später lebte der streng katholisch aufgewachsene Delumeau dann in einem Internat der Salesianer, wo es jeden Monat eine lange Todeslitanei zu beten galt, in der die Schrecken des Sterbens ausgemalt wurden und die Schüler um einen leichten Tod bitten sollten. Delumeau sprach in diesem Zusammenhang von einem traumatisierenden und beunruhigenden „discours religieux sur la mort“, der ihn während seiner Schulzeit lehren sollte, nicht den unausweichlichen Tod, wohl aber die Sünde und deren Bestrafung zu fürchten. Wollte der gläubige Christ daher der angedrohten ewigen Verdammnis entgehen, musste er unbedingt die Sünde meiden bzw. die kirchlich angezeigten Remedien echter innerer Zerknirschung, vollständiger Beichte und Buße

anwenden. Diese Lektion seiner geistlichen Erzieher, so Delumeau, „donne la clé de mon livre“ (1978a: 27; dazu auch Delumeau 2010: 439).

Nach gut vierzig Jahren fand sich der Historiker – so das von Delumeau lancierte Narrativ – dann bei der Arbeit an seinem Buch erneut mit den Schrecken seiner Kindheit konfrontiert, die ihn dazu antrieben, das festgestellte Schweigen über die von der „Kirche als Machtapparat“ (1985a: 46) stimulierte Angst zu brechen. Sein Credo lautete: „Le thème que j'étudie dans les pages qui suivent ne renvoient guère à la charité, à la piété et à la beauté chrétiennes, qui ont aussi existé malgré la peur. Mais pour autant fallait-il, encore une fois, faire le silence sur celle-ci? Il est temps que les chrétiens cessent d'avoir PEUR [!] de l'histoire“ (1978a: 28; vgl. dazu Ditchfield 2020: 340; Worcester 2010: 149). Damit scheint Delumeau gleichsam mit therapeutischem Impetus versucht zu haben, sein eigenes Trauma durch das Schreiben zu überwinden. Im 1983 erschienenen, zweiten Teil seiner Angstgeschichte (*Le péché et la peur*), auf deren Entstehung er bereits 1978 hingewiesen hatte (10, 24, 27), konzentrierte er sich dann auf jene Strategien, mit denen Vertreter der Kirche, selbst getrieben von Obsessionen, die Angst gegen einen neuen Feind, nämlich das eigene Ich, einpflanzten, Schuldgefühle weckten und die Furcht vor ungesühnten Todsünden sowie ewiger Verdammnis evozierten („guiltification“; 1990b: 425). Die klerikale Indoktrination löste eine regelrechte „surculpabilisation“ (1990b: IX), eine Hypersensibilisierung für Schuld, aus: „A global anxiety, broken up into ‚labeled‘ fears, discovered a new foe in each of the inhabitants of the besieged city, and a new fear – the fear of one's self“ (1990b: 1). Auf diese Weise verband sich die Kultur der Angst untrennbar mit einer tief in der kollektiven Mentalität internalisierten Kultur der Schuld. Noch einmal betonte Delumeau im Vorwort seine persönliche Verflechtung mit dem Thema: „I myself cannot hide my own feelings on the documents that are discussed here, and thus I prefer to say things clearly. I think that sin exists, I feel its presence in me.“ (1990b: 4).

Später sollte er die Entstehung seiner Angstgeschichte in einen noch weiteren Horizont einbetten; demnach hatte er bereits 1972 mit der Arbeit begonnen, den zweiten Teil aber fast eingestellt aus Furcht, ein derart düsteres Bild des westlichen, katholischen wie protestantischen, Christentums zu publizieren. Doch hätten ihn mehrere „devout priests“ davon überzeugt, mit seinen Enthüllungen fortzufahren, da die Konfrontation mit dieser dunklen Tradition der Angst bei vielen eine therapeutische Wirkung entfalten werde. Mithin scheint es in Delumeaus Absicht gelegen zu haben, nicht nur sein eigenes, sondern das Trauma aller katholischen (möglicherweise auch protestantischen?) Gläubigen zu beheben. In der Retrospektive, und weitgehend ohne die wissenschaftliche Kritik an seinen Thesen zu berücksichtigen, blieb es für Delumeau klar: „I con-

cluded that this ‚pastoral of fear‘ was a major factor in dechristianization“ (Delumeau 2010: 439–440).¹⁸

Jenseits dieses Entstehungs-Narrativs gilt es jedoch, weitere Perspektiven zu eröffnen: Beeinflusst von Fernand Braudel und der Annales-Schule, hat Jean Delumeau sich zunächst und vor allen Dingen auf Themen der Wirtschaftsgeschichte konzentriert. Wie die von Lutz Raphael untersuchten Vorlesungsverzeichnisse zeigen, verlegte er sich schon seit 1963 auf Themen der Religions- und Mentalitätsgeschichte (Raphael 1994: 349). 1967/68 lehrte er unter anderem zu „La religion entre sorcellerie et l’incroyance en France du 17^e siècle“, 1971/72 zu „Peurs, divertissements et religion en Occident (16-18^e siècles)“, 1973/74 zu „Le vécu religieux quotidien: l’exemple de la France d’Ancien Régime“ und 1974/75 zu „La christianisation en Occident à l’époque moderne“. Deutlich zu erkennen ist der thematische Bezug zu jenen Werken, die Delumeau – geradezu einem Masterplan folgend – ab 1965 zur Religions- bzw. Mentalitätsgeschichte veröffentlichen bzw. herausgeben sollte (so auch Ditchfield 2020: 337). Gemeinsam bilden sie eine mehrbändige, geradezu enzyklopädisch angelegte Publikationsserie. Ihr lag ein Forschungsprojekt ‚langer Dauer‘ zugrunde, das Delumeau nicht erst 1975 mit seiner Berufung an das *Collège de France* angedacht hatte.¹⁹ Zunächst erschien 1965 *Naissance et affirmation de la réforme*, als dessen Nachfolgebänd sich 1971 *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* verstand, wie Delumeau im Vorwort enthüllte. Dort präsentierte er seine Thesen, mit deren Ausarbeitung er eine völlig neue Lesart der abendländisch-frühneuzeitlichen Geschichte einleiten wollte: „Pour moi, le ‘Moyen Age chrétien’, au niveau des masses – essentiellement rurales –, est une légende qui a la vie dure. Et, si légende il y a, les deux Réformes – celle de Luther et celle de Rome – constituèrent, en dépit des excommunications réciproques, deux aspects complémentaires d’un même processus de christianisation dont il reste à mesurer l’impact et les limites. Adopter ce point de vue, que devrait confirmer l’étude du mental collectif, c’est entreprendre une lecture neuve de toute l’histoire mo-

---

18 Geradezu auf den Spuren Delumeaus gibt der Religionssoziologe Wolfgang Eßbach seinem Kapitel zu den frühneuzeitlichen Glaubenskriegen die Überschrift „Trauma, erste Hilfe, eine andere Religion“, wobei er als „dominierende Zeiterfahrung der Glaubenskriege die Rolle der Angst genauer zu spezifizieren“ versucht; Eßbach 2014: 105.

19 In seiner Antrittsvorlesung vom 13. Februar 1975 pointierte Delumeau – unter Berufung auf Lucien Febvre und Gabriel Le Bras – sein Projektvorhaben zu einer Geschichte religiöser Mentalitäten und alltäglicher Religionspraktiken; Ditchfield 2020: 336–337.

derne de l'Occident (1971: 5–6).²⁰ Angekündigt wurde gleichfalls eine große Studie zur Mentalitätsgeschichte, die dann 1978 mit *La peur en l'Occident* erscheinen sollte.

Aus den von ihm gehaltenen Seminaren und betreuten Abschlussarbeiten am *Centre de recherches d'histoire moderne* an der Sorbonne (Paris I) ging bereits 1976 eine Publikation hervor, in der sämtliche mentalitätsgeschichtlichen Leit motive seiner späteren Angststudien anklangen. Unter dem vielsagenden Titel *La mort des pays de Cocagne* wurden die Unterdrückung der paganen Volkskultur (Akkulturation), der Kampf der christlichen Kirchen (insbesondere mit Hilfe der Predigt) gegen so genannten Aberglauben, Magie und die Festkultur des einfachen Volkes, die stimulierten Ängste gegen Hexen, Juden, Außenseiter und schlussendlich die Dechristianisierung angesprochen. Das „pays de la peur“ wurde bereits hier als Gegenpart zum „pays de Cocagne“ (dt.: Schlaraffenland; vgl. Voltmer 2010) stilisiert.²¹

Erneut präsentierte Delumeau seine These „quasi-provocatrice“ (paganes Mittelalter – Christianisierung während Reformation und Gegenreformation – Dechristianisierung), ohne dabei die darüber geführten kritischen Debatten zu berücksichtigen. Hingegen blieben Delumeau und seine Studierenden bemüht, die fraglichen Behauptungen mit zusätzlichem Quellenmaterial zu untermauern (Venard 1978: 113). Bereits während seiner Zeit an der Sorbonne wurden somit Vorarbeiten für das große Projekt einer Mentalitätsgeschichte geleistet, das Delumeau dann gemeinsam mit seinen Seminarteilnehmern am *Collège de France* (ab 1975) weiterbetreiben sollte und auf deren beigesteuertes Material er

---

²⁰ Fast vierzig Jahre später schätzte Delumeau in einer Selbstbeschreibung seiner Karriere – nicht zuletzt aufgrund zahlreicher Kritiken – das Diktum einer „legend of the Christian Middle Age“ als zu provokant ein (2010: 444).

²¹ Verarbeitet hat Delumeau, unterstützt von Roger Chartier und Michel Fontenay, 16 Abschlussarbeiten von 21 Studentinnen und Studenten, die in den Jahren 1971–1974 entstanden waren (Delumeau 1976: unpag., „Mémoires de maîtrise cités ou utilisés“). Die Titel der Arbeiten zeigen deutlich, welche Schwerpunkte in den Seminaren behandelt worden waren, zum Beispiel Élisabeth Belmas & Élisabeth Lenormand, *Les péchés d'autrefois à travers les manuels de confession de la Contre-Réforme* (1971); Annie Brulé & Michèle Mousseron, *Les grands thèmes de la prédication en France du XV^e au XVIII^e siècle* (1971); Laurent Couder, *Les Réformateurs et l'Univers des mentalités magiques: superstition, astrologie, sorcellerie* (1972); Giselle Deshouillères, *La lutte contre les fêtes païennes et les divertissements en Occident aux XVI^e et XVII^e siècles* (1973); Marie-Thérèse Fouillade & Nicole Tutiaux, *La peur et la lutte contre la peur dans les voyages de découvertes au XV^e et au XVI^e siècles* (1972); Marièle Leclerc, *La crainte de la fin du monde pendant la Renaissance, XV^e-XVI^e siècles* (1973); vgl. dazu auch die Rezension von Venard 1978.

in der Widmung der französischen Ausgabe von *La peur en l'Occident* verwies.²² Von einem zu bewältigenden persönlichen Angsttrauma war 1976 noch nicht die Rede. Ein Jahr später machte Delumeau sich Gedanken darüber, ob das Christentum langfristig aussterben würde (*Le christianisme va-t-il mourir?*). Obwohl dieses Buch im gleichen Jahr preisgekrönt wurde (Worcester 2010: 148–149), mangelte es nicht an harscher „polémique“ gegen seine Aussagen (Delumeau 1978a: 27).

In schneller Folge publizierte Delumeau dann *La peur en l'Occident* (1978) und den zweiten Teil der Angstgeschichte (*Le péché et la peur*, 1983), begleitet von der Herausgabe einer zweibändigen *Histoire vécue du peuple chrétien* (1979) sowie eines Sammelbandes mit eigenen, größtenteils bereits publizierten Aufsätzen (*Un chemin d'histoire: Chrétienté et christianisation*, 1981). In allen Bänden wurden seine inzwischen sattem bekannt und umstrittenen Thesen wiederholt, was manche Rezension gelangweilt hervorhob und ihm den Vorwurf einbrachte, vom Historiker zum Propheten zu mutieren (Léger 1982: 201; Viguerie 1983: 498). Mit *La peur en l'Occident*, gefolgt von *Le péché et la peur*, wollte Delumeau ausdrücklich auf die Kritik an seinen Dechristianisierungsthese antworten (1978a: 27). Vor diesem Hintergrund verliert die Geschichte vom Kindheitstrauma an Bedeutung. Problemlos ließe sie sich als Authentifizierungsstrategie lesen, um mithilfe der persönlichen Betroffenheit des Autors den nachfolgenden Thesen einen ‚Sitz im Leben‘ und eine zusätzliche Glaubwürdigkeit zu verleihen. Die beiden Bände waren mithin weniger als Therapie für Delumeau und seine Leserinnen bzw. Leser gedacht, vielmehr als provokant-polemische Streitschriften, ja als Manifeste (Venard 1984: 538).

In Form eines monumentalen Dossiers setzte Delumeau die Reihe der einschlägigen Publikationen fort, zunächst mit dem dritten Band seiner Angstgeschichte, wo er jene Remedien und Rituale vorstellte, welche die christlichen Kirchen zur Überwindung der (zuvor evozierten) Angst und zur spirituellen Sicherheitserzeugung bereitstellten (*Rassurer et protégé*, 1989). Selbst kritische Rezensenten, welche zuvor die Christianisierungs- und Akkulturationsthese abgelehnt hatten, bescheinigten dieser Monografie, sie sei „far more satisfying than his earlier works, as it is far more coherent and less polemical, and is a much better read“ (Holt 1991: 853). Delumeau ließ eine weitere Publikation aus

---

²² „Je tiens à exprimer ma gratitude à mes auditeurs du Collège de France et aux chercheurs de mon séminaire. Ils trouveront dans ces pages mention des documents qu'ils m'ont adressés ou indiqués et des enquêtes qu'ils poursuivent. Ils ont donc contribué avec moi à la réalisation de ce projet historiographique“ (Delumeau 1978a: Vorsatzblatt). – In der deutschen Ausgabe fehlt diese Widmung.

dem Umfeld von Beichte, Buße und Sühne (*L'aveu et le pardon*, 1990a) sowie eine dreibändige Abhandlung zur Geschichte des Paradieses folgen.²³ Noch 2003 beschäftigte er sich erneut mit dem Entwurf eines *christianisme pour demain*. Der nicht französischsprachigen Leserschaft bleibt das thematische Triptychon um Angst, Schuld und der Suche nach Sicherheit (meint schlussendlich die himmlische Erlösung) nicht selten verborgen,²⁴ denn außer *La peur en l'Occident* wurde keines der diesbezüglichen Werke Delumeaus in die deutsche Sprache übertragen. Eine englische Übersetzung liegt nicht für *La peur en l'Occident*, wohl aber für den zweiten Teil der Angstgeschichte vor, der unter dem Titel *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries* im Jahr 1990 erschienen ist.²⁵

Aufgrund der fehlenden Übersetzungen blieb manchem Leser ebenfalls die hinter dem enzyklopädischen Mehrteiler liegende christliche Botschaft verborgen. Wie Reden, Interviews und seine an eine Bekenntnisschrift erinnernde Publikation *Ce que je crois* (1985b) oder die von ihm herausgegebenen Sammelbände *Le savant et la foi: des scientifiques s'expriment* (1989b) und *L'historien et la foi* (1996) offenbaren, verfolgte der unermüdlich schreibende Delumeau äußerst beflissen und ernsthaft die Mission eines bekennenden Katholiken (Bireley 1991: 79), welcher erstens im Sinn von Vatikan II einen Ausgleich suchte mit katholischen Hardlinern, den protestantischen Konfessionen und Nicht-Gläubigen, darunter auch Kommunisten und Sozialisten. Zweitens wollte Delumeau ein ökumenisches, tolerantes, von der Angst befreites liberales Chris-

---

23 *Une histoire du Paradis. I: Le Jardin des délices* (1992) = *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition* (1995); *Une histoire du Paradis. II: Mille ans de bonheur* (1995); *Une histoire du Paradis. III: Que reste-t-il du Paradis?* (2000).

24 Powis betonte in seiner kritischen Sammelrezension zu *La peur en l'Occident*, *Le péché et la peur* und *Rassurer et protéger*, dass „fear, guilt, and the search of security [...] at the heart of Delumeau's understanding both of popular Christianity (or „Christianity“) and of the reforming projects undertaken by Catholic and Protestant evangelists“ stünden (1992: 367). Guillaume Cuchet stellte Delumeau erneut in die Tradition des Religionssoziologen Gabriel Le Bras und benannte als die drei fundamentalen Thesen Delumeaus: 1. die verspätete Christianisierung des Abendlandes im 16. und 17. Jahrhundert, 2. die Christianisierung als „pastorale de la peur“; und 3. die daraus folgende zunehmende Dechristianisierung seit dem 18. Jahrhundert (2010: 147–150).

25 Im Folgenden wird *Le péché et la peur* nach der englischen Übersetzung zitiert, die unter Mitwirkung von Delumeau angefertigt wurde und mithin als Ausgabe letzter Hand zu gelten hat. – In englischer Sprache erschien 1977 *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation* mit einem Vorwort von John Bossy, gleichfalls bekennender Katholik; zu den unterschiedlichen Forschungspositionen von Delumeau und Bossy hinsichtlich Reformation und Gegenreformation vgl. knapp Ditchfield 2020: 338–339.

tentum als Religion der Hoffnung in der gegenwärtigen Gesellschaft verankern (Ditchfield 2020: 336; Worcester 2010: 152). Bei seinem Werk scheint er Ermunterung und Unterstützung katholischer Priester gefunden zu haben, die an seinen Seminaren teilnahmen und mit denen er sich austauschte.

Sein spätestens seit 1965 verfolgtes Hauptziel blieb dabei, mit historischen Argumenten gegen die gerade in den 1970er Jahren diagnostizierte De-Christianisierung (oder Säkularisierung) anzutreten. Das Konstrukt eines (vermeintlich) mehr oder weniger paganen Mittelalters bildete für sein Argumentationsgebäude die notwendige tragende Basis, auf dem die Annahme einer durch Reformation und katholische Reform forcierten Christianisierung ruhte, in deren Rahmen die pastoral stimulierte Angst vor Tod und Höllenstrafen, die Furcht zunächst vor äußeren Feinden, gefolgt von der Furcht vor den inneren Dämonen des Selbst zu einer unerträglichen Steigerung des Schuldbewusstseins und der Gewissensnöte geführt hätte. Dieser übergroße mentale Druck soll dann im Laufe des 18. Jahrhunderts zu Widerstand und Abkehr vom Christentum geführt haben, begleitet bzw. verschärft durch Aufklärung und Französische Revolution. Dieser Prozess blieb unumkehrbar, obwohl die kirchlichen Institutionen sich bemüht hätten, Remedien gegen die evozierte Angst bereitzustellen und so ein Gefühl der Sicherheit zu schaffen. In seiner letzten Vorlesung am *Collège de France* im Jahr 1994 wollte Delumeau noch einmal klarstellen, dass *Angst im Abendland* im Kontext seines gesamten Œuvres gelesen werden müsse, in dem er der Sicherheit einen großen Raum gewidmet hatte. Jetzt in Ablehnung der Freud'schen Thesen behauptete er, nicht die Libido treibe den Menschen an, sondern die Suche nach Sicherheit in einer feindlichen Umwelt (Worcester 2010: 157). Noch 2010, in der Selbstdarstellung seiner Karriere, und 2015, in einem Interview zum Erscheinen eines letzten Buches²⁶, bedauerte Delumeau, dass die katholische Kirche noch immer nicht auf den Weg der Ökumene und der Reformen (zum Beispiel die bessere Beteiligung von Laien und Frauen sowie die Aufhebung des Zölibats) gefunden habe, stattdessen weiter jener „besieged citadel“ gleiche, die er 1978 in *La peur en l'Occident* vorgestellt hatte (2010: 447). Mit diesem hartnäckig beibehaltenen Reformstau hatte die katholische Kirche selbst seine Missionspläne durchkreuzt.

Mehrere Impulse haben daher Delumeaus Entdeckung und kartographische Erfassung des finsternen „pays de la peur“ ermöglicht. Das Narrativ der eigenen Trauma-Überwindung ebenso wie das Narrativ einer individuellen als auch

---

26 *L'avenir de Dieu* (2015); vgl. das Interview „Face à la mort, Jean Delumeau invite à l'espérance“, <http://religions.blogs.ouest-france.fr/archive/2015/11/01/face-a-la-mort-jean-delumeau-invite-a-l-espérance-14960.html> (19.12.2020).

kollektiven Therapie zur Befreiung des aktuellen christlichen Glaubens von überkommener Angstretorik bildeten dabei nur Teile eines größeren Vorhabens, welches das gegenwärtige Christentum mit neuer Vitalität stärken wollte. Delumeau wurde getragen von einem ganz besonderen Sendungsbewusstsein und einem spezifischen Aufklärungsimpetus, der ihn fast immun machte gegen wissenschaftlich fundierte Kritik.²⁷ Statt sich intensiv mit den Gegenargumenten auseinanderzusetzen, bevorzugte Delumeau es Monografie auf Monografie zu türmen, in denen ausführlich zitierte Quellen quasi für sich selbst bzw. seine Thesen sprechen sollten. Gedacht als Manifeste, ja Streitschriften gegen seine Kritiker, lösten sie in ihrer Redundanz jedoch nicht selten Langeweile aus.

Es mangelte ihm vielleicht, wie Peter Burke festgestellt hatte, an Ideenreichtum, nicht aber an der guten Absicht. Angesichts der von Historikerinnen und Historikern erwarteten Distanz zum Objekt ihrer Analysen mag dies höchst befremdlich wirken. Der Vorwurf, er habe die Geschichtsschreibung (möglicherweise unbewusst) im Dienst der eigenen religiösen Überzeugungen instrumentalisiert, ist nicht von der Hand zu weisen (Julia 2010: 33, 46). Jedoch kann man Delumeau zugutehalten, dass er sein *Movens* nie verschwiegen, sondern in unzähligen Publikationen offengelegt hat. Zum Ende seiner Zeit am *Collège de France* ließ er 24 Kolleginnen und Kollegen darüber diskutieren, ob und in welcher Weise sich deren (und seine) eigene religiöse Überzeugung auf die historisch-kritische Arbeit auswirkten (*L'historien et la foi*, 1996). Unter anderem sollte eine Antwort gefunden werden auf das paradox erscheinende Phänomen, dass die seit dem 18. Jahrhundert verschärfte Entchristianisierung auf einen aktuellen Boom der Religionsgeschichte traf, die jetzt allerdings nicht mehr in den Händen klerikaler Spezialisten lag. Dies zeigt erneut: *La peur en l'Occident* bildete nur einen Baustein in Delumeaus monumentalem Bollwerk gegen eine völlige Säkularisierung. Auswahl, Präsentation und Analyse seiner Quellen zeigen hinlänglich, mit welchen Methoden die Entdeckung des „pays de la peur“ ermöglicht wurde.

---

²⁷ Immerhin modifizierte er in dem 1996 nochmals erschienenen Band *Catholicisme entre Luther et Voltaire* die provokante Formulierung zur Legende vom christlichen Mittelalter (Cuchet 2010: 149).

4 Die Kartographie des „pays de la peur“ – Methoden, Quellen, Forschung

Mit seiner Geschichte der Angst wollte Delumeau vordergründig eine neue Perspektive öffnen. Nicht die Ängste der Eliten sollten im Mittelpunkt stehen, sondern insbesondere die des Volkes, dem durch Zwang und Indoktrination die Dogmen der post-tridentinischen katholischen und protestantischen Konfessionen mit Panikpredigten eingebläut worden waren. Das „Volk“ blieb dabei merkwürdig diffus, es gab keine Spezifizierung der sozialen Milieus nach Siedlungsraum, Region, Stadt und Land, Geschlecht, Alter, Beruf oder Konfession. Ahistorisch homogen traten ebenfalls die „Eliten“ auf. Da half die Annahme wenig, dass beide Kollektivakteure die meisten der propagierten Ängste geteilt haben sollen.

Die von Delumeau (und seinen Studierenden) propagierte Volk-Elite-Dichotomie schuf die Grundlagen für jene inzwischen obsolet gewordene Akkulturationsthese von der Disziplinierung des einfachen Volkes und der Zerstörung seiner indigenen, über die mittelalterlichen Jahrhunderte hinweg geretteten paganen Kultur („dépaganisation“). Diese gleichfalls von Robert Muchembled – einem jüngeren Weggefährten Delumeaus – vorgebrachte These ist inzwischen ad acta gelegt worden (Holzem 2010: 106–111; Grosse 2010: 357, 359; Briggs 2006; Eiden 2005; Clark 1997: 509–525; Walter 2019: 488–535; Lüsebrink 1995). Hingegen muss von der Pluralität populärer (religiöser) Kulturen ausgegangen werden, die einem ständigen Transformationsprozess unterlagen, geprägt von Kommunikation, Übersetzung, Interaktion, Austausch sowie Teilhabe an anderen Kulturen und Subkulturen. Dafür hat Peter Burke „the metaphor“ einer „cultural translation“ benutzt (2009: 70–71).²⁸

Grundsätzlich besteht kein Zweifel daran, dass reformierende Missionare, Prediger und Theologen eine Disziplinierung im Sinne der jeweils eigenen Konfession verfolgten. Jedoch ging es eben nicht um „Christianisierung“, denn die hatte bereits in den mittelalterlichen Kulturen stattgefunden und ihre jeweils eigenen, als christlich verstandenen Praktiken und Rituale von Frömmigkeit ausgebildet. Vielmehr ging es um „Re-Christianization“ (Scott Hendrix), um die Purifikation der jeweiligen Konfession von als abergläubisch, heidnisch oder ketzerisch (weil Bestandteile der jeweils gegnerischen Konfession) klassifizier-

---

²⁸ Einen Einblick in die Diskussion um den schillernden Begriff der „popular religion“ (unter Einbeziehung bekannter Protagonisten wie Jean Delumeau, Keith Thomas oder John Bossy) liefert Frijhoff: 2008.

ten Inhalten und Praktiken. Dieser Wille zur Reformierung manifestierte sich in „acculturation by text“ (u. a. Visitationsprotokolle, Missionsberichte, Predigten, Traktate), letztlich also in einem vielstimmigen Diskurs, der eine entsprechende Indoktrination, Purifikation (auch durch Verfolgungen) und Vereinheitlichung legitimieren sollte (Clark 1997: 509–525). Die allzu simple Annahme einer Akkulturation und Christianisierung im Sinne Delumeaus, vorangetrieben durch nachtridentische Reformtheologen, Geistliche und Prediger, lässt gleichfalls unbeachtet, dass sich die Institutionen und Angehörigen des vorreformatorischen Klerus derlei Modernisierungsversuchen nicht weniger als das „Volk“ widersetzen (Forster 1993: 313).

Was tatsächlich von diesen Bemühungen bei den Objekten der Disziplinierung angekommen und umgesetzt, welche Gefühle dabei ausgelöst wurden, entzieht sich oft der historischen Analyse. Letztlich bleibt Delumeau meist jene Nachweise zu den Reaktionen des so oft bemühten Volkes auf die Versuche von Akkulturation und Depaganisierung schuldig, vor allem da er konzedieren musste, dass sich dieses „Volk“ nicht selten hartnäckig weigerte, klerikale Entwürfe zu übernehmen (Burke 1985: 130; Stearns 1992: 157–158; Luria 1992: 437). Überbetont wurden hingegen Hinweise auf eine widerständige „civilisation du blasphème“ (Delumeau 1978a: 400–403). Anders als Huizinga, aber dessen Denkweise folgend, wertete Delumeau Flüche und Gotteslästerungen als Zeichen für mangelnde Christianisierung und Atheismus.²⁹

In seiner Gegenüberstellung von Volk und Elite war es Delumeau hauptsächlich darum zu tun, die Stimmen des (vermeintlich) verängstigten Volkes hörbar zu machen. Darunter verstand er meist die Bewohner der *campagne*, des platten Landes und dies möglichst noch in den von nordfranzösischer Sprache und Kultur kaum berührten Peripherien wie der Bretagne. In Ermangelung von Ego-Dokumenten der meist illiteraten Bevölkerung des „pays de la peur“ schienen Sprichwörter eine Möglichkeit zu bieten, des Volkes Stimme zu vernehmen. Delumeau zog sie weitgespannt von „der Antike bis zum 19. Jahrhundert und von der Bretagne bis nach Russland“ heran, um der Angst vor dem Meer, vor der Nacht, vor den Wölfen, vor der Frau nachzuspüren (1985a: 49, 50, 74, 92, 104, 129, 491–503). Wenngleich die Sprichwortsammlungen meist von Klerikern angelegt worden waren, so sprächen aus ihnen doch die Gefühle des Volkes

---

²⁹ Zur Kritik an Delumeaus Begriffsbildung (darunter auch „Akkulturation“) und Quellenauswahl vgl. Favret-Saada 2015: 271–273; zur Bewertung seiner Thesen vor dem Hintergrund aktueller Forschung vgl. Reutner 2009: 163–170. – Vgl. auch den von Delumeau herausgegebenen Sammelband *Injures et Blasphèmes* (1989a), wo er das Schlagwort von der „civilisation de blasphème“ erneut benutzte.

(Delumeau 1978a: 338; 1985a: 501). Damit erschöpften sich seine quellenkritischen Bemerkungen.³⁰

In seiner „top down history“ benutzte Delumeau Traktate, Katechismen, Predigten, Missionsberichte und andere Texte religiös-klerikalen Ursprungs, die Zeugnis ablegen sollten von Glauben, Verhalten und Alltag der ‚kleinen Leute‘.³¹ Es bleibt seine bereits in vorangegangenen Werken wie auch im zweiten Band der Angstgeschichte angewandte Technik, lange Zitate aneinanderzureihen, ohne sie quellenkritisch zu bewerten oder zu kontextualisieren. Seine einseitige Nutzung der *Ars moriendi* (Ross 2005; Pabel 2013) oder von Predigten wurde bereits scharf kritisiert. Delumeau ließ nur solche Passagen zu Wort kommen, die seine Annahme eines „terror in the pulpit“ stützten, wie Thomas Worcester am Beispiel der Predigten des französischen Bischofs Jean-Pierre Camus zeigen konnte (Worcester 1997: 1–3, 23, 39, 66–67, 70, 94, 73, 121, 152, 242 und öfter). Zu ähnlichen Ergebnissen, die dem von Delumeau und Crouzet entworfenen „doom and gloom“ Szenario widersprechen, kam gleichfalls Larissa Taylor in ihren Untersuchungen zur französischen Predigt (1997: 121; 1992: 9–10, 93, 97–98, 138, 142).³² Auch Corrie M. Norman kritisierte – diesmal anhand italienischer Predigten – die von Delumeau mit Verve vertretene Ansicht, die frühneuzeitliche „culture of preaching“ sei eine reine „culture of fear“ gewesen (Normann 2001: 176–178; 1998: 97, 100–104, 106).

Methodisch unterläuft Delumeau bei Predigten, Katechismuserläuterungen, Bußkatalogen, Beichtspiegeln, Missionsberichten oder Dämonologien, in denen sich lange Listen mit Klagen über die superstitiösen, magischen bzw. paganen Glaubensverirrungen und Praktiken des einfachen Volkes finden, jene klassische Fehlinterpretation, welchen Kollegen wie François Lebrun, Emmanuel Le Roy Ladurie oder Robert Muchembled gleichfalls aufgesessen sind. Gerne wurden jene Texte als ethnographische Berichte, als Fenster zur „Volkskultur“ gewertet. Diese Fehlsicht gilt es jedoch zu korrigieren; denn was in diesen Texten präsentiert wurde, waren mitnichten Augenzeugenberichte, sondern eine „cultural caricature“ aus einer jeweils spezifischen gelehrten, klerikalen oder juristischen Perspektive (Clark 1997: 511; Voltmer 2011).

---

30 Aus der Fülle an Literatur zur Interpretation von Sprichwörtern vgl. nur Bässler 2003: 59–73 (zu französischen Sprichwortsammlungen des 16. Jahrhunderts).

31 „This top down history at its worst seeks to use massive evidence from Christian intellectuals to convince us that ordinary Christians were paralyzed by their fears of death and damnation“ (Stearns 1992: 157; ähnlich Langmuir 1992: 657).

32 Taylor kritisierte gleichfalls Delumeaus Thesen über ein angeblich paganen Mittelalter.

In den von Missionaren, Predigern und generell Klerikern als Vertretern der Gelehrtenkultur gelieferten Beschreibungen des so genannten Volkes, heißt der ländlichen Bevölkerung sowie der städtischen Laien, wurde der arme oder Gemeine Mann als ungebildet, dumm, leichtgläubig, verfangen in Aberglauben und Heidentum konstruiert und zugleich diskreditiert. Je hartnäckiger die Verstocktheit dieser Objekte reformerisch-disziplinierender Bemühungen dargestellt wurden, umso verdienstlicher musste ihre erfolgreiche Missionierung erscheinen. Agierten noch bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts besonders Franziskaner und Dominikaner auf breiter Front gegen den vermuteten Unglauben des Volkes, sollten nach der Reformation auf katholischer Seite die Missionare aus den Reihen der Jesuiten dessen Fährte aufnehmen. Ihre Aufgabe hier wie in den Kolonien blieb die Missionierung im Sinne der nachtridentinischen katholischen Konfession, wobei das „Volk“ in den Pyrenäen, in den Abruzzern, in der Bretagne oder auf Sizilien gleichsam als ‚Wilde‘, als ‚Indianer‘, als der bedrohliche ‚Andere‘ wahrgenommen wurde. Die beobachtende Perspektive blieb dabei diejenige des sich überlegen glaubenden Priesters. Was diese Missionare im Kontakt mit der indigenen Bevölkerung wahrnahmen, beschrieben sie in den ihnen geläufigen Narrativen der überseeischen so genannten Heidenmission. Protestantische Missionare kämpften oft an mehreren Fronten gegen Pagane, Papisten und – je nach Konfession – gegen Lutheraner oder Calvinisten (Voltmer 2017: 20–22, 2011).

Ein gutes Beispiel für den getunnelten klerikalen Blick auf katholischer Seite liefert das Journal des Jesuiten Julien Maunoir, das er über seine Missionsreisen in der Bretagne (1631–1683) verfasst hatte. Wohl vertraut mit den Klassikern der Dämonologie (*Malleus maleficarum*, die Traktate von Henri Boguet und Martin Delrio), konnte Maunoir sein Umfeld nur mehr gefiltert und entsprechend den bekannten Narrativen als unzüchtige, abergläubische, dem Teufel verfallene Menschen wahrnehmen. Wie nicht anders zu erwarten, entdeckte er deshalb eine (vermeintlich) weitverbreitete Hexensekte, die sich regelmäßig zum Sabbat traf (Lebec 1997: 10–11, 13, 42, 122, 132, 138–139, 155, 160, 163–165).³³ Delumeau bezog sich häufig auf den Katechismus in bretonischer Sprache, den Maunoir verfasst hatte, sowie auf dessen Journal, das unter anderem eine Anleitung für Beichtväter enthielt (1971: 200–201, 238, 256, 276–277, 279; 1978a: 96, 187, 257–258, 380–382, 386, 467–468; 1985a: 117, 137, 263, 391, 559–563, 567; 1990b: 331–337, 340, 374, 473, 487). Allerdings stützte er sich dabei nicht auf die

---

³³ Zu Maunoir und seinem Wirken in der Bretagne vgl. Tingle 2005, 2012. – Unter anderem weist sie für die Bretagne Delumeaus These von einer nur wenig christianisierten Bevölkerung zurück (2012: 13–14).

Originale, sondern meist auf eine Abschlussarbeit zum Magiegllauben in der Bretagne, die 1969 an der Universität Rennes bei ihm angefertigt worden war (Delumeau 1978a: 467; 1985a: 639).

Ein weiteres Beispiel für die unkritische Verwendung von Quellen muss genügen: Ohne den Autor, den spezifischen Entstehungshintergrund, die Motivation und die Argumentation zu beachten, dient der so genannte Hexenhammer (*Malleus maleficarum*) des Dominikaners Heinrich Kramer als Nachweis für die Ängste der Eliten als auch des Volkes, wie zum Beispiel für das sorgenvoll verstörte, misstrauische Klima der Angst innerhalb der Nachbarschaften (Delumeau 1978a: 50–51, 53–54, 246, 249, 261, 283, 322–323, 348–349, 360, 381, 385). Heinrich Kramer hatte jedoch den Hexenhammer nicht verfasst, um einen Sozialreport über die Ängste seiner Zeitgenossen abzuliefern, sondern um seine Leser vor den von ihm selbst obsessiv wahrgenommenen Gefahren der Hexerei zu warnen. Dabei schmückte Kramer seine Argumentation mit traditionellen Exempeln wie mit Prozessbeispielen aus, um jene Ängste zu stimulieren, die endlich in die von ihm ersehnten schweren Hexenverfolgungen münden sollten. Denn – im Gegensatz zu Delumeaus Annahmen – Obrigkeit und Gerichte sowie das gemeine Volk zeigten sich viel zu gelassen gegenüber dem Hexereidelikt, viel zu nachlässig in der Hexenjagd. Mithin ist Kramers Traktat eher ein Beleg für den Widerstand, der den klerikal propagierten Ängsten entgegengebracht wurde, als eine Fundgruppe für verbreitete Neurosen. In gleicher Weise geht Delumeau mit Referenzen aus den dämonologischen Traktaten von Jean Bodin, Henri Boguet, Nicolas Rémy oder Martin Delrio um.

Beredete Einblicke in die Vorgehensweise Delumeaus zeigen seine Auslassungen über die Angst vor dem so genannten Nestelknüpfen, der er gleich mehrere Seiten widmete (1978a: 54–61; 1985a: 80–89). Darunter versteht man einen Impotenzzauber mit Hilfe einer Art von Kastrationsknoten. Ohne empirische Grundlage, jedoch wieder gestützt auf Exempla, Sprichwörter, Jean Bodin und den *Traité des Superstitions* des katholischen Geistlichen Jean-Baptiste Thiers kommt Delumeau zu dem Schluss, im 16. Jahrhundert hätten weite Teile der bäuerlich-männlichen Bevölkerung unter Impotenz gelitten, insbesondere in der Hochzeitsnacht. Delumeau nennt drei Gründe dafür: erstens die durch Hunger und Not bedingte chronische Unterernährung, zweitens jene durch den „discours antiféministe des prédicateurs et des démonologues“ (1978a: 58) ausgelöste Angst vor der Sexualität, welche in psychisch bedingten Hemmungen mündete. Und drittens hätten die katholischen wie protestantischen Verbote der vor- und außerehelichen Sexualität zu einem gefährlichen Anstieg der Masturbation geführt. Derart ausgezehrt, hätten die jungen Ehemänner nur versagen können, was wiederum in einer vermehrten Furcht vor dem Nestelknüpfen

resultiert und damit den Teufelskreis gleichsam geschlossen hätte. In dieser Interpretation lassen sich zweifelsohne Spuren der strengen katholischen Erziehung herauslesen, die Delumeau im Internat erleben musste. Hinzu kam sein allzu unkritischer Umgang mit den Quellen geistlicher Provenienz. Sein Interesse an diesem speziellen Schadenzauber teilte er übrigens mit seinen Weggefährten François Lebrun (1976) und Emmanuel Le Roy Ladurie (1981).³⁴

Neuere Untersuchungen offenbaren einen anders gelagerten Zusammenhang. So wertete Jean Bodin den Schadenzauber des Nestelknüpfens als direkten Angriff auf den Unterbau des Staates, die Familie. Die beim Ehemann nur gegenüber seiner Angetrauten ausgelöste Impotenz führe zum Ehebruch und – mittelbar durch die verhinderte Empfängnis – zum Kindermord. Jean Bodin nutzte mithin den Verweis auf das Nestelknüpfen, um die staatstragende Funktion der katholischen Institution Ehe hervorzuheben (Lattmann 2019: 186–187). Ähnlich argumentierte man im anderen konfessionellen Lager: So schrieb 1591 der reformierte Geistliche Louis Hesnard in seinem *Traité de l'enchantement* von der in La Rochelle grassierenden Furcht vor dem Nestelknüpfen, das von hugenottischen Pfarrern ausgeübt würde (Robbins 1997: 71–75). Auch in diesem Traktat ging es vornehmlich um die Bedeutung der Ehe.³⁵ Weder Bodin noch Hesnard hatten einen ethnographischen Bericht über individuelle oder kollektive Ängste im Sinn, sondern sie traten ein für die Implementierung und den Schutz der Institution Ehe als Keimzelle des Staates, wenn auch unter jeweils unterschiedlichen konfessionellen Vorzeichen.

Bei genauem Hinsehen entpuppt sich der von Jean-Baptiste Thiers verfasste Traktat über den Aberglauben, wo dem Nestelknüpfen ein breiter Raum gewährt wird, als ein kompiliertes, mehrfach ergänztes literarisches Werk. Keineswegs kann es als „contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle“ (Lebrun 1976) gewertet werden.³⁶ Thiers diente der Hinweis auf seine vermeintliche Erfahrung lediglich als Authentifikationsstrategie, um den paganen, blasphemischen ‚Aberglauben‘ des ungebildeten Volkes anzuprangern (Cameron 2010: 287–290; Grosse 2010: 359; Negré 2014; Lüsebrink 1995: 37–38; Goulemot 1984: 25–28; 1987). Wieder haben wir es mit einer „cultural caricature“ aus der

---

³⁴ Zur Kritik an diesen und ähnlichen Thesen, die Delumeau und andere französische Mentalitätshistoriker zum frühneuzeitlichen Sexualverhalten und dessen Repression entworfen haben, vgl. ausführlich Walter 1998: 269–270, 296, 307, 379, 408, 488–532.

³⁵ Zum Diskurs um das konfessionalisierte Institut der hugenottischen Ehe (inklusive der Warnungen vor Impotenz-Zauber) vgl. Must 2017: 140–172.

³⁶ Cameron bringt es auf den Punkt: „Thiers was not an ethnographer: he made no attempt to locate beliefs within their cultural context, or to distinguish between current and ancient practices.“ (2010: 289).

top down Perspektive zu tun. Dessen ungeachtet benutzten Delumeau (und seine Schülerinnen bzw. Schüler) den Traktat und andere Werke des Abbés als Reiseführer durch das „pays de la peur“.³⁷ Das Korpus der herangezogenen Quellen bestand neben den erwähnten Sprichwörtern, Predigten oder Traktaten ebenfalls aus bildlichen Darstellungen. Auch in diesem Fall verarbeitete Delumeau die Ergebnisse einer Abschlussarbeit (1978a: 461).³⁸

Das mediale Geschäft mit der Angst vor dem Teufel und seinen Agenten, welches zur Produktion einschlägiger Flugblätter und Schriften führte, hat Delumeau durchaus richtig erkannt (1978a: 237–242; 1985a: 367–371; Eßbach 2014: 355), wenngleich er den Zweck so genannter Teufelsbücher (*Theatrum Diabolorum*; 1569, 1575, 1587) falsch einschätzte (Walter 1998: 166). Gemäß Delumeau förderten die Produzenten solcher und ähnlicher publizistischer Erzeugnisse die Verbreitung von Teufelsfurcht, eine Einschätzung, die bereits frühneuzeitliche Beobachter des Nachrichtenmarktes geteilt hatten. Dahinter stand jedoch nicht allein ein konzertierter Versuch des „constructing fear“ (Warfield 2019: 1102–1104). Autoren, Künstler, Drucker und Verleger versprachen sich vielmehr aus der Stimulation von Sensationsgier und Angstlust einen sozialen wie finanziellen Profit. Empirisch verlässliche Informationen für das Ausmaß oder die Verinnerlichung tatsächlich stimulierter Angstgefühle liefern derlei Zeugnisse kaum (Voltmer 2017: 17–33).

Delumeau wurde bei der Quellenauswahl streng von seiner Mission geleitet, das „pays de la peur“ mit entsprechenden Szenarien auszugestalten. Quellengattungen, die seine These nicht stützten, hat er – gemäß dem im Vorwort formulierten Diktum – beiseitegelassen.³⁹ Die dem „pays de Cocagne“ zugeordnete alternative Attitüde des distanziert-spöttischen, spielerischen, parodierenden Umgangs mit den pastoral evozierten Ängsten durften im „pays de la peur“ keine Rolle spielen, denn als medizinisch geradezu indiziertes Remedium vertrieb das Lachen ja die teuflische Verzweiflung, die Melancholie, die gottlose Ängstlichkeit (vgl. Pfister 1990; Rieche 2007; Wolff 2009; Voltmer 2014/2015: 148–149). Selbst den ironisch-satirischen Romanzyklus um die beiden Riesen Gargantua und Pantagruel des François Rabelais bemüht er als bestätigende

³⁷ So zum Beispiel in Beiträgen des Sammelbandes *La mort des pays de Cocagne* (1976: 15, 18–29, 107–113, 116–117), in *La peur en l'Occident* (1978a: 10, 56–60, 65, 73–74, 83) oder in *Sin and Fear* (1990b: 280, 610–611).

³⁸ Sarah F. Matthews-Grieco übersetzte später Teile von *Le péché et la peur* ins Englische (1990b: X); bis 2017 war sie Professorin für „History, Women and Gender Studies“ an der Syracuse University in Florenz.

³⁹ Vgl. nur Hendrix 2004: 7 (zum Wolfenegger Hausbuch), Choné 2000: 133 (zur Emblematik), oder Gerok-Reiter 2007: 128–130 (zur mittelhochdeutschen Epik).

Quelle für frühneuzeitliche Angstszenarien (1978a: 33, 35, 37, 39, 57, 75, 253 u. ö.; 1985a: 52, 54–55, 60 u. ö.). Delumeau konzentrierte sich insbesondere in *La péché et la peur* auf jene Texte, welche einen richtenden Gott, einen Jesus Christus ohne Lachen und ein asketisches Leben ohne weltliche Vergnügungen propagierten (1990b: 296, 446–462).

Wegen des Fehlens von Verzeichnissen in beiden Teilen seiner Angstgeschichte bleibt es schwierig, den gesamten Fundus an benutzter Forschungsliteratur zu identifizieren und zu verifizieren, wie schon Peter Burke bemängelt und Thomas Worcester verwundert festgestellt hat (1999: 169–170). Dies ist umso bedauerlicher, als Delumeau nach Ausweis der Quellen- und Literaturverzeichnisse vorangegangener Publikationen über einen breiten Wissenshorizont und eine große Belesenheit verfügte.⁴⁰ Wenig überraschend, stützte er sich, wenn er das französische „pays de la peur“ verlassen und (selten genug) in das Heilige Römische Reich deutscher Nation wechseln musste, auf das achtbändige Werk des katholischen Geistlichen Johannes Janssen.⁴¹ Zwischen 1878 und 1894 mit klar kulturkämpferischer Absicht verfasst und mehrfach erweitert aufgelegt, war dessen 14. Auflage bereits zwischen 1887 und 1914 in die französische Sprache übertragen worden, versehen mit einem Vorwort von Guillaume-Alfred Heinrich. Janssen und sein erzkatholischer Schüler Ludwig von Pastor, Autor einer mehrbändigen Geschichte des Papsttums, haben in der Tat eine wahre Materialflut verarbeitet, darunter heute nicht mehr nachweisbare Quellen. Trotz seines unbestrittenen Bemühens um Objektivität blieb Janssen von der Idee beseelt, insbesondere die Wirren der Reformation hätten beim einfachen Volk Teufelsfurcht, Sittenlosigkeit und Verrohung gefördert. Zwar wusste Delumeau um Janssens Parteilichkeit, schätzte jedoch den priesterlichen Kollegen und dessen umfangreiches Werk bei seiner eigenen kartographischen Erfassung des „pays de la peur“. Dabei übernahm er nicht nur die von Janssen präsentierten Quellen, sondern auch dessen spezifische Deutungen (Delumeau 1965: 277; 1971: 232, 235, 249–250; Voltmer 2017: 4).

Delumeau folgte durchaus dem aktuellen Forschungsdiskurs; das zeigt exemplarisch sein Dossier und das „essai d’interprétation“ zu den Hexenverfolgungen (1978a: 346–388).⁴² So zog er die Ausführungen von Alan MacFarlane,

⁴⁰ Vgl. die Literaturverzeichnisse in *Naissance et affirmation de la réforme* (1965: 7–42) und *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (1971: 10–30). *La peur en l’Occident* verfügt über keine Bibliografie der benutzten Quellen und Literatur, ebenso wenig wie *Sin and Fear*.

⁴¹ So bereits in seinem Erstlingswerk zur Reformation; Delumeau 1965: 276–277, 283.

⁴² Zunächst stützte sich Delumeau in den einschlägigen Ausführungen zu Magie, Hexerei und deren Verfolgung auf Joseph Hansen, Johannes Janssen, Etienne Delcambre, Robert Mandrou und Carlo Ginzburg (1971: 237–255).

Erik H.C. Midelfort, William E. Monter, Norman Cohn oder Marie-Sylvie Dupont-Bouchat heran.⁴³ Besondere Wertschätzung zeigte er gegenüber dem Oxforder Historiker Keith Thomas und dessen 1971 erschienenen Werk *Religion and the Decline of Magic*. Er bezeichnete es als ein „livre magistral“ (1974: 451) sowie ein „grand ouvrage récent“ (1975: 8), dessen Argumentation seine eigenen Überlegungen um Akkulturation und die Unterdrückung der Volkskultur stützte. Auch diskutierte er die Thesen so nahestehender Weggefährten wie Robert Muchembled, Robert Mandrou oder Carlo Ginzburg. Dezidiert wandte sich Delumeau schon 1978 gegen jene älteren und neueren Thesen, die hinter dem Delikt der Hexerei einen uralten Fruchtbarkeitskult vermuteten. Als bekennender Katholik vermochte er wohl weder den antiklerikalen Polemiken von Jules Michelet (und deren Neuauflagen bei Jeffrey Burton Russell oder Jeanne Favret-Saada), noch den Ausführungen des angeblich katholischen Priesters und Hochstaplers Montague A. Summers oder den neopaganen Fantasien von Margaret A. Murray zu folgen. Besonders zweifelte er an den Versuchen, die Existenz eines solchen Hexenkultes aus obrigkeitlich überformten Texten (Dämonologien und Gerichtsakten) ableiten zu wollen. Derart quellenkritische Skepsis hätte man sich auch gerne bezüglich der von ihm so intensiv genutzten Predigten und Missionsberichte gewünscht. Delumeau vertrat Ansichten, die noch immer zu den Erkenntnissen der modernen Hexenforschung gehören: So habe sich der katholische und protestantische Verfolgungseifer kaum unterschieden, Männer seien gleichfalls Opfer von Hexenprozessen geworden und das Zusammenspiel der Obrigkeit mit dem „Volk“ sei bei den Verfolgungen nötig geblieben. Nach seiner Einschätzung resultierte die Hexenjagd hauptsächlich aus der obsessiven Angst geistlicher und weltlicher Obrigkeiten vor dem Wirken der Agenten des Satans, wobei sich Ängste vor der Weiblichkeit, der Sexualität und der Häresie unheimlich vermischten. Während das von Delumeau evozierte frühneuzeitliche Klima der Angst ebenso wie seine Christianisierungs- und Akkulturationsthese in der Hexenforschung mal Akzeptanz, mal Widerspruch gefunden haben, blieb seine berechnete Negation eines mythischen Hexenkultes meist unbeachtet, möglicherweise weil generell die Beschäftigung der Annales-Schule mit den historischen Hexenverfolgungen als irrelevant eingestuft worden ist (Behringer 2004: 574–576).⁴⁴

---

⁴³ Im gleichen Jahr wie *La peur en l'Occident* erschien der Sammelband von Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, Willem Frijhoff und Robert Muchembled, zu dem Delumeau das Vorwort verfasste (1978b).

⁴⁴ Delumeaus Diskussion der Thesen von Michelet oder Murray nimmt zur Kenntnis Eßbach 2014: 337–343.

Jenseits des manchmal eigentümlichen Umgangs mit den Quellen verblüffen jene Anmerkungen, in denen Delumeau seine vielen Danksagungen an Kollegen und Mitglieder seiner Seminare an der Sorbonne und am Collège de France formulierte. So finden sich in den weit über 30 Danksagungen in *La peur en l'Occident* mehrere Male Pater Willibrord Witters, ein Benediktiner und Klosterhistoriker, sowie weitere Priester aufgeführt, die Anekdoten und Hinweise beige-steuert hatten (1978a: 419, 420, 423, 424, 425, 427, 459, 467, 471). Das Zitat aus einem Hexenprozess wird nachgewiesen mit: „Communication de Mlle M. Shamay à mon séminaire“ (422). Die (angeblich) zunehmende frühneuzeitliche, bis in das 20. Jahrhundert reichende Furcht, lebendig begraben zu werden, belegt Delumeau unter anderem mit dem Verweis auf eine Information, geliefert von Madame Decornod in seinem Seminar (426).⁴⁵ Keine Überprüfung lassen ebenfalls jene Ausführungen zu, die sich in mehreren Fällen auf unpublizierte Arbeiten stützen, darunter solche, die Delumeau bereits 1976 im Sammelband *La mort des pays de Cocagne* herangezogen hatte (1978a: 420, 421, 422, 424, 444, 461, 467, 468). Auch in *Le péché et la peur* fuhr Delumeau damit fort, sich herzlich für Hinweise und Präsentationen in seinen eigenen oder den Seminaren von Kollegen zu bedanken, auf deren Unterlagen oder auf von ihm dabei selbst verfertigte Notizen er sich bezog. Wie schon im Sammelband *La mort des pays de Cocagne* stützte sich Delumeau in beiden Teilen seiner Angstgeschichte auf Abschlussarbeiten seiner Schülerinnen bzw. Schüler; dies erklärt zum Teil Materialfülle und Redundanzen in seinen eigenen Werken. Einem Rezensenten entlockten die überbordenden Danksagungen des „professeur au Collège de France“, der „fort honnêtement“ seine Bezugsquellen angegeben hatte, eine tiefe „hommage“ (Poutet 1984: 127). Delumeaus akribische Danksagungen könnten jedoch ebenfalls als Versuch gewertet werden, sich im akademischen Umfeld und im kollegialen Netzwerk rückversichernd einzubinden.

5 Das imaginierte Land der Angst

Die Ergebnisse von Delumeaus Mission prägen – mal explizit, mal implizit – bis heute das populäre Konstrukt eines finsternen, paganen und abergläubischen Mittelalters, gefolgt von einer durch Reformation, katholische Reform und Kon-

---

⁴⁵ Die Abschlussarbeit von Nicole Chirat-Decornod zu *Mentalités françaises à travers les chansons d'amour 1500-1550* (1972) war bereits in den 1976 publizierten Sammelband *La mort des pays de Cocagne* eingeflossen.

fessionalisierung zusätzlich verdüsterten Frühen Neuzeit. In der mediävistischen Rezeption seiner Thesen wurde ‚Angst‘ im eschatologischen Umfeld (Tod, Fegefeuer, Hölle), im Umgang mit Fremdheit (Monster, Juden, Sarazenen, Ketzer) oder bei der Bewältigung von Gefahren, Bedrohungen und Katastrophen (z. B. Seuchen, Hunger, Krieg) zum prägenden Gefühl vormoderner Kulturen erhoben (Kümper 2015; Connell 2015; Gardiner 2015; Snook 2015; Dintelbacher 2010).⁴⁶ Peter Dintelbacher (1996) oder Aaron J. Gurjewitsch (1997) folgten und ergänzten Delumeau. Die Kritik an dieser Form der Emotionsgeschichte ist gleichwohl nicht verstummt.⁴⁷

Delumeaus Entwürfe blieben auch für die Frühe Neuzeit relevant. So sprach der Kirchenhistoriker Berndt Hamm noch 1999 von der „Ära eines aggressiv-militanten [!] Satanismus“. Das Zeitalter sei seit dem 14. Jahrhundert geprägt worden von ansteigenden „Teufels- und Dämonenängste[n]“. Ab der Mitte des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts soll es zu einer „Eskalation [...] metaphysische[r] Angst“ gekommen sein, geprägt durch ein „Gefühl[...] von Bedrohtheit, das die Fundamente der Christenheit in Kirche, Staat und Gesellschaft durch das Wüten des Satans und seiner Agenten und die Macht der Sünde bedroht“ sah.⁴⁸ 2004 mahnte er allerdings zum vorsichtigen Umgang mit Delumeaus Angstentwürfen an, dessen Thesen über ein paganes Mittelalter er allemal als „sehr einseitig-plakativ“ eingestuft hatte.⁴⁹ Auch der italienische Literaturwissenschaftler und Anthropologe Piero Camporesi wandelte mit seinen Studien zur Höllenangst auf den Pfaden Delumeaus (Hitzer 2011: 5–6; 17–18).

In seiner Meistererzählung über das neuzeitliche „secular age“ bereitete der kanadische Philosoph Charles Taylor, selbst bekennender Katholik, 2007 die Szene mit eindeutigem Bezug auf Delumeau. Den düsteren Hintergrund versah er mit zusätzlicher schwarzer Farbe: „But first, one more general remark about this whole period. It is, as Delumeau argues, an age of anxiety. An age of great fears. Fear of magic, of outsiders, of disorders, and of course of sin, death and judgment [...] But it seems plausible that the fear was multiplied by the transitions this society was going through. Not only the slow disenchantment, but

⁴⁶ Vgl. pars pro toto Gerok-Reiter & Obermaier 2007, Bosbach 2000 sowie Lehmann 1991.

⁴⁷ „These observations render the work of historians like Delumeau problematic. Their studies turn on a theory of emotions that no longer has scientific standing“ Rosenwein 2003: 436; zu ihrer Kritik an Delumeau und Dintelbacher vgl. auch 429–434, sowie dazu Schnell 2015: 901–905.

⁴⁸ Hamm 2011 (zuerst 1999): 7.

⁴⁹ Hamm 2011 (zuerst 2004): 547; ders. 2011 (zuerst 1999), 35.

also the destabilization involved in the continuing attempts to re-order it, abolishing the familiar, and starting with something new.“⁵⁰

Zur allgemeinen Kennzeichnung der Frühen Neuzeit als Krisenzeit wird das Angst-Paradigma in der Hexen- und Magieforschung angewandt.⁵¹ Delumeaus Annahme konzentrierter Aktionen gegen den so genannten (jeweils konfessionell gefärbten) ‚Aberglauben‘, getragen von Theologen, Geistlichen und Missionaren aller konfessionellen Lager sowie Vertretern der neuen Orden (insbesondere der Jesuiten), hat gerade durch intensive Regionalstudien Bestätigung gefunden. Allerdings haben Reformbemühungen um die Purifikation des christlichen Glaubens von (angeblich) paganen, blasphemischen und häretischen Elementen bereits seit den ersten frühmittelalterlichen Missionierungen über die Verfolgungen so genannter Ketzer bis hinein ins 15. Jahrhundert stattgefunden. Reformationen, Gegenreformation und katholische Reform entfalteten eine gewichtige, aber keinesfalls alleinige Wirkmacht bei der Ausgestaltung des Hexereideliktes, der Zuschreibung von Verdachtsmomenten sowie die Ausgrenzung (*othering*) angeblicher Verdächtiger (vgl. z. B. Waite 2013; Voltmer 2019 & 2020). Die allzu einfache Dichotomie der Akkulturationsthese wird inzwischen mehrheitlich abgelehnt.

Entgegen der pauschalen Anwendung des Angst- und Krisenparadigmas gibt es neue Ansätze. So zeichnete Peter Schuster 1999 die Konjunkturen der in der Mediävistik exerzierten Krisenforschung nach. Er stellte heraus, die vermeintliche Faktizität vergangener Ängste und Krisen seien nicht zuletzt ein retrospektives historiographisches Konstrukt, welches sich den Imaginationen bzw. Befindlichkeiten der jeweiligen Gegenwart verdanke. Da das Phänomen der Kleinen Eiszeit Delumeau bekanntlich fremd geblieben war, konnte 1987 Wolfgang Behringer ohne Bezug auf dessen Entwürfe, wohl aber unter Diskus-

---

⁵⁰ Taylor 2007: 88; zu weiteren Referenzen auf Delumeau vgl. ebd.: 68, 87, 496, 499 sowie die ungezählten Hinweise auf Delumeaus Werke in den Anmerkungen. – Taylors Thesen, gestützt auf Delumeau, Keith Thomas und andere, werden kritisch diskutiert von Koenig 2015.

⁵¹ Neben Robert Muchembled erklärte Aaron J. Gurjewitsch Hexerieanklagen im Kontext von Akkulturation sowie der Konfrontation zwischen Eliten- und Volkskultur; Klaniczay 2010: 200; zur weiteren Rezeption von Delumeaus Thesen vgl. zum Beispiel in der englischsprachigen Forschung: Lerner 1981: 25–26, 162; Levack 2006: 117–119, 126–127, 136–137; Ankarloo, Monter & Clark 2002: X, 12, 60, 100, 104, 108, 109; in der deutschsprachigen Forschung: van Dülmen 1991: 386; Biesel 1997: 30–31; Eiden 2005; Brüggemann 2010: 19–29, 69, 159; Lattmann 2019: 11, 13, 55, 197, 201–203. – An dieser Stelle kann keine ausführliche Diskussion der Rezeption von Delumeaus Angst- und (De-)Christianisierung-Paradigma in der Magie- und Hexenforschung erfolgen. Dies bleibt einer späteren Publikation vorbehalten; zur Forschungsgeschichte vgl. nur Rummel & Voltmer 2012: 84–85; Nenonen 2007: 111–117, 123; Behringer 2004: 574–576.

sion der einschlägigen Thesen von Robert Muchembled, ein neues Erklärungsmodell für die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen erarbeiten. Gleichwohl entwarf Behringer ein ebenso düsteres Bild angesichts der durch den Klimawandel hervorgerufenen Krisen, darunter Teuerung, Hunger, Seuchen bei Mensch und Tier (Behringer 1987: 98–106). Zur Charakterisierung des endenden 16. Jahrhunderts prägte er, geleitet vom Paradigma „Angst durch sozialen Wandel“, folgende Schlagworte (107–121): „Verhärtung“ der Lebensumstände (besonders für die unteren Bevölkerungsschichten) bzw. „Verknöcherung der rechtlichen und gesellschaftlichen Strukturen“, „Brutalisierung der Justiz“ sowie „Verdüsterung des Weltbildes“ (bei den Eliten). Behringer attestierte damit einen ansteigenden „Angstpegel“, wenngleich „von einer generellen Angst [...] in den Quellen jedoch kaum etwas zu bemerken“ war (106, 423).

William G. Naphy bestritt hingegen für die Frühe Neuzeit, dass die von Delumeau propagierte Angst tatsächlich „the paramount feature of the age“ gewesen wäre (2006: 354). Natürlich habe es in der Zeit vor 1800 immer wieder existentielle Bedrohungen durch Krieg, Naturkatastrophen, Seuchen oder Feuersbrünste gegeben, doch hätten die Menschen nach möglichen Absicherungen gegen diese Bedrohungen gesucht. Für Naphy riefen jene imaginierten, damals jedoch als real gedeuteten Gefahren von Verschwörungen (Juden, Hexen, Täufer) entsprechende Ängste hervor. Die Menschen der Frühen Neuzeit seien jedoch nicht in Panik oder Schockstarre verfallen, sondern hätten nach Möglichkeiten gesucht, die Gefahren zu minimieren. In den entsprechenden Verfolgungsszenarien sah Naphy mithin ein Instrument, Kontrolle über die Bedrohungen zu gewinnen und Sicherheit herzustellen. Er kommt zu dem Schluss, die Neuzeit sei „weniger ein angsterfülltes als vielmehr ein Zeitalter von erstaunlicher mentaler Stärke und Widerstandsfähigkeit“ gewesen (Naphy 2005: 395).⁵² Wie intensiv Delumeau in seinem Gesamtkonzept den Aspekt jener von den christlichen Kirchen angebotenen Rituale der Sicherheitserzeugung betont hat, ließ Naphy unbeachtet. Neue Forschungen zur Sicherheit in der Frühen Neuzeit greifen inzwischen wieder auf diesen, nicht selten unbeachteten Teil von Delumeaus Thesen zur „Versicherheitlichung“ zurück (vgl. nur Mulsow 1993, 335–336; Schenk 2019: 200, 226, sowie allgemein Carl, Babel & Kampmann 2019; Kampmann & Niggemann 2013).

Auf die neuen Einsichten von Andreas Bähr zur angeblich so verdüsterten Frühen Neuzeit wurde bereits hingewiesen. Seine Forschungen machen deutlich, dass nach zeitgenössischen Vorstellungen erst die auf teuflischen Ur-

⁵² Bähr äußert Kritik an Naphy, da dieser zwar die empirischen Grundlagen von Delumeau, aber nicht dessen psychohistorischen Ansatz anzweifelt (2013a: 29; 2013b: 271).

sprung zurückgeführte Furcht vor göttlichen Sündenstrafen die Anfälligkeit für Krankheiten, wie zum Beispiel die Pest, ausgelöst haben soll. Auf der anderen Seite hätte die „furchtlose Gottesfurcht“ geholfen, selbst Todesangst zu überwinden und als letzten Schritt ein das Leiden verachtendes Martyrium zuzulassen. „Ängste“ und „Furcht“ konnten thematisiert werden, um Distanz zu gewinnen und sie im Gottvertrauen zu überwinden (Bähr 2019a: 155–157). Die in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Texten zu findenden Semantiken der Furcht öffnen mithin keinen direkten Weg zur vermeintlichen anthropologischen Grundkonstante ‚Angst‘.⁵³

Jean Delumeau hat ein reiches historiographisches Werk hinterlassen, dessen Thesen zur verspäteten christlichen Akkulturation des Abendlandes, zu klerikal stimulierten Angst- und Schuldkulturen sowie einer bereits im 18. Jahrhundert einsetzenden Entchristianisierung als provokant-polemisch eingestuft worden sind. Seine Entdeckung des „Angstlandes“ hat die Mentalitäts- und Emotionsgeschichte durchaus angeregt. Inspirierend wirkte die kritische Auseinandersetzung mit seinen Thesen ebenfalls auf die Religionsgeschichte, die Hexen-, Krisen- und Konfliktforschung. Noch unzureichend untersucht bleibt, ob und in welchem Umfang seine extensive, wenngleich einseitige Nutzung entsprechender Texte Impulse für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Predigtforschung geliefert hat. Immerhin gehörte Nicole Bériou, Mitbegründerin der *International Medieval Sermon Studies Society* (IMSSS) zu seinen kollegialen Wegbegleitern.⁵⁴ In der Retrospektive hat es Delumeau offenbar selbst erstaunt, wie leicht seine akademische Karriere vorangeschritten ist. Insgesamt bleiben Genese und Rezeption seines gesamten Œuvres ebenso wie sein weitreichendes akademisches Netzwerk und der Kreis seiner Schülerinnen bzw. Schüler noch zu entschlüsseln. Schon jetzt bleibt festzuhalten, dass er sich um die Förderung von Historikerinnen bemüht hat.⁵⁵ Die umfangreiche, 1997 erschienene Festschrift *Homo Religiosus* ehrte Delumeau im doppelten Sinne als Religionshisto-

---

⁵³ Methoden, Thesen und Ergebnisse von Bähr, dessen Studie ohne „emotionstheoretische Explikationen“ auskommen soll, werden diskutiert von Schnell 2015: 20 (Zitat), 27, 91, 240–241, 382–384, 776, 975.

⁵⁴ Die Mediävistin Nicole Bériou promovierte bei Michel Mollat. 1992 publizierte sie in dem von Jean Delumeau herausgegebenen Sammelband *La religion de ma mère: Le rôle des femmes dans la transmission de la foi* und steuerte 1997 einen Aufsatz zu dessen Festschrift *Homo Religiosus* bei.

⁵⁵ In *La mort des pays de Cocagne* publizierte er 1976 in Auszügen die Abschlussarbeiten von 18 Studentinnen und drei Studenten. Auch die Aufsätze in der von ihm herausgegebenen Publikation *La religion de ma mère: Le rôle des femmes dans la transmission de la foi* (1992) sind mehrheitlich von Historikerinnen verfasst worden.

riker und als „homme religieux“, der – so Alain Cabantous im Vorwort – aus seiner christlichen Überzeugung keinen Hohl gemacht, davon jedoch seine kritische Vorgehensweise als Historiker nicht hätte beeinflussen lassen (1997: 9–10).

In erster Linie macht die Beschäftigung mit Jean Delumeau und dem von ihm kartographierten „pays de la peur“ deutlich, wie sehr historische Deutungsmodelle abhängig bleiben von den persönlichen Befindlichkeiten, ja der Mission ihrer „Entdecker“ und deren Einbindung in ein spezifisches akademisches Umfeld. Ohne Zweifel hat Delumeau die von Theologen, Predigern oder Missionaren aller christlicher Konfessionen propagierten Obsessionen und apokalyptischen Ängste aufgezeichnet. Ohne Zweifel hat er darin das pastorale ‚Angstmachen‘ erkannt, geboren aus dem Willen zu kontrollieren, zu disziplinieren und zu beherrschen. Bei seiner Mission, mithilfe einseitig-pointiert vortragener historischer Argumente sowohl katholische Hardliner als auch Sozialisten vom gesellschaftlichen Surplus eines vitalisierten ökumenischen Christentums zu überzeugen, hat sich Delumeau ähnlicher Methoden bedient wie die von ihm vorgeführten fanatischen Prediger der Frühen Neuzeit. Die kontextgebundenen Entwürfe von Delumeau und seiner Epigonen dürfen daher nicht zu der Annahme verleiten, die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften seien in toto von einem animistisch-magisch-aber gläubischen Weltbild dominiert, von Teufelsfurcht und Hexenangst durchdrungen sowie von endzeitlich-existentieller Paranoia geschüttelt gewesen. Das Reden, die Diskurse, die Texte und Bilder über Schrecken, Bedrohungen und Befürchtungen liefern eben keine quantitativ validen empirischen Befunde über die dahinterliegenden Phänomene individueller oder kollektiver Ängste. Es hat weder „die Angst“ noch „die Furcht“ im Abendland gegeben. Das „pays de la peur“ blieb ebenso wie das „pays de la Cocagne“ lediglich ein Ort unter vielen auf der entgrenzten Landkarte menschlicher Imagination.

Literatur

- Ankarloo, Bengt, Stuart Clark & William Monter (2002): *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe: The Period of Witch Trials*. London: The Athlone Press.
- Bähr, Andreas (2008): Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse. *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag* 16, 291–309.
- Bähr, Andreas (2013a): *Furcht und Furchtlosigkeit. Göttliche Gewalt und Selbstkonstitution im 17. Jahrhundert*. Göttingen: V & R unipress.

- Bähr, Andreas (2013b): Remembering Fear. The Fear of Violence and the Violence of Fear in Seventeenth-Century War Memories. In: Erika Kuijpers, Judith Pollmann, Johannes Müller & Jasper van der Steen (Hrsg.), *Memory before Modernity. Practices of Memory in Early Modern Europe*, 269–282. Leiden/Boston: Brill.
- Bähr, Andreas (2019a): Zu den kulturellen Funktionen von Furcht und Angst. In: Hermann Kappelhoff, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann & Christina Schmitt (Hrsg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 155–159. Berlin: J. B. Metzler.
- Bähr, Andreas (2019b): Historische Gefühlskulturen. In: Hermann Kappelhoff, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann & Christina Schmitt (Hrsg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 299–311. Berlin: J. B. Metzler.
- Bässler, Andreas (2003): *Sprichwortbild und Sprichwortschwank. Zum illustrativen und narrativen Potential von Metaphern in der deutschsprachigen Literatur um 1500*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Behringer, Wolfgang (1987): *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*. München: R. Oldenbourg.
- Behringer, Wolfgang (2004): Geschichte der Hexenforschung. In: Sönke Lorenz & Jürgen Michael Schmidt (Hrsg.), *Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland*, 485–668. Ostfildern: Jan Thorbecke.
- Bernard, Mathilde (2010): *Écrire la peur à l'époque des guerres de Religion. Une étude des historiens et mémoralistes contemporains des guerres civiles en France (1562-1598)*. Paris: Hermann Éditeurs.
- Biesel, Elisabeth (1997): *Hexenjustiz, Volksmagie und soziale Konflikte im lothringischen Raum*. Trier: Paulinus.
- Bireley, Robert (1991): Two Works by Jean Delumeau. *The Catholic Historical Review* 77, 78–88.
- Bornstein, Daniel (1994): Rezension zu „Jean Delumeau, Sin and Fear [...]“. *Church History* 63, 298–299.
- Bosbach, Franz (Hrsg.) (2000): *Angst und Politik in der europäischen Geschichte*. Dettelbach: Röhl.
- Briggs, Robin (2006): Acculturation Thesis. In: Richard M. Golden (Hrsg.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, 2–3. Santa Barbara: ABC Clío.
- Brüggemann, Romy (2010): *Die Angst vor dem Bösen. Codierungen des malum in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Narren-, Teufel- und Teufelsbündnerliteratur*. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH.
- Burke, Peter (1985): Rezension zu „Jean Delumeau, Le péché et la peur [...]“. *The English Historical Review* 100, 129–131.
- Burke, Peter (1989): L'art d'insulte en Italie. In: Jean Delumeau (Hrsg.), *Injures et Blasphèmes*, 49–62. Paris: Editions Imago.
- Burke, Peter (1990): *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-89*. Oxford: Polity Press.
- Burke, Peter (2009): Translating Knowledge, Translating Cultures. In: Michael North (Hrsg.), *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung*, 69–77. Köln: Böhlau.
- Cabantous, Alain (1997): Avant Propos. L'historien et l'homme religieux. *Homo Religiosus autour de Jean Delumeau*, 9–10. Paris: Fayard.
- Cameron, Euan (2010): *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*. Oxford: University Press.

- Carl, Horst, Rainer Babel & Christoph Kampmann (Hrsg.) (2019): *Sicherheitsprobleme im 16. und 17. Jahrhundert. Bedrohungen, Konzepte, Ambivalenzen*. Baden-Baden: Nomos.
- Choné, Paulette (2000): Angst im Spiegel der Emblemik (16.-17. Jahrhundert). In: Franz Bosbach (Hrsg.), *Angst und Politik in der europäischen Geschichte*, 133–149. Dettelbach: Röhl.
- Clark, Stuart (1983): French Historians and Early Modern Popular Culture. *Past & Present* 100, 62–99.
- Clark, Stuart (1997): *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: University Press.
- Comerford, Kathleen (1999): Jean Delumeau 1923–. French social historian of early modern religion. In: Kelly Boyd (Hrsg.), *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*, 298–299. London/Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Connell, Charles W. (2015): Foreigners and Fear. In: Albrecht Classen (Hrsg.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, 489–536. Berlin/New York: De Gruyter.
- Cuchet, Guillaume (2010): Jean Delumeau, historien de la peur et du péché. Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du 20^e siècle. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 107, 145–155.
- de Boer, Wietse (2009): An Uneasy Reunion. The Catholic World in Reformation Studies. *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, 366–378.
- Delumeau, Jean (1957, 1959): *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, 2 Bde. Paris: Bocard.
- Delumeau, Jean (1962): *L'alun de Rome XV^e – XIX^e siècle*. Paris: SEVPEN.
- Delumeau, Jean (1965): *Naissance et affirmation de la réforme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Delumeau, Jean (1971): *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Delumeau, Jean (1974): Les réformateurs et la superstition. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 451–487.
- Delumeau, Jean (1975): Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? *Archives de sciences sociales des religions* 40, 3–20.
- Delumeau, Jean (1977a): *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*. London: Burnes and Oates.
- Delumeau, Jean (1977b): *Le christianisme va-t-il mourir?* Paris: Hachette.
- Delumeau, Jean (1978a): *La peur en Occident XIV^e – XVIII^e siècles: une cité assiégée*. Paris: Fayard.
- Delumeau, Jean (1978b): Préface. In: Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, Willem Frijhoff & Robert Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVI^e – XVIII^e siècle*, 9–12. Paris: Hachette.
- Delumeau, Jean (1983): *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident XIII^e – XVIII^e siècles*. Paris: Fayard.
- Delumeau, Jean (1985a): *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Delumeau, Jean (1985b): *Ce que je crois*. Paris: Grasset.
- Delumeau, Jean (1989): *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Fayard.
- Delumeau, Jean (1990a): *L'aveu et le pardon: les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*. Paris: Fayard.

- Delumeau, Jean (1990b): *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*. New York: St. Martin's.
- Delumeau, Jean (1992): *Une histoire du paradis: le jardin des délices*. Paris: Fayard.
- Delumeau, Jean (1995): *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition*. New York: Continuum.
- Delumeau, Jean (2003): *Guetter l'aurore. Un christianisme pour demain*. Paris: Grasset.
- Delumeau, Jean (2010): The Journey of a Historian. *The Catholic Historical Review* 96, 435–448.
- Delumeau, Jean (2020): *Jean Delumeau (1923-2020). Dans les collections de la BIS ... et ailleurs* (jean_delumeau_1923-2020-1.pdf).
- Delumeau, Jean (Hrsg.) (1976): *La mort des pays de Cocagne: Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*. Paris: Sorbonne.
- Delumeau, Jean (Hrsg.) (1989a): *Injures et blasphèmes*. Paris: Editions Imago.
- Delumeau, Jean (Hrsg.) (1989b): *Le savant et la foi: des scientifiques s'expriment*. Paris: Flammarion.
- Delumeau, Jean (Hrsg.) (1992): *La religion de ma mère: les femmes et la transmission de la foi*. Paris: Editions du Cerf.
- Delumeau, Jean (Hrsg.) (1996): *L'historien et la foi*. Paris: Fayard.
- Dinzelbacher, Peter (1996): *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn/München: Schöningh.
- Dinzelbacher, Peter (2010): Eschatology. In: Albrecht Classen (Hrsg.), *Handbook of Medieval Studies. Terms – Methods – Trends*, 506–524. New York/Berlin: De Gruyter.
- Ditchfield, Simon (2020): Obituary. Jean Delumeau (1923-2020). *The Catholic Historical Review* 106, 335–343
- Dülmen, Richard von (1991): Die Dienerin des Bösen. Zum Hexenbild in der Frühen Neuzeit. *Zeitschrift für Historische Forschung* 18, 385–398.
- Eiden, Herbert (2005): Die Unterwerfung der Volkskultur? Robert Muchembled und die Hexenverfolgungen. In: Rita Voltmer (Hrsg.), *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis*, 23–40. Trier: Paulinus.
- Eßbach, Wolfgang (2014): *Religionssoziologie 1: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Walter Fink.
- Favret-Saada, Jeanne (2015): Rushdie und Co. Vorbedingungen einer Anthropologie der Blasphemie. *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 9, 267–283.
- Forster, Marc R. (1993): The Elite and Popular Foundations of German Catholicism in the Age of Confessionalism. *The Reichskirche. Central European History* 26, 311–325.
- Frijhoff, Willem (2008): Popular Religion. In: Stewart J. Brown & Timothy Tackett (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity VII: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, 185–207. Cambridge: University Press.
- Gardiner, Eileen (2015): Hell, Purgatory, and Heaven. In: Albrecht Classen (Hrsg.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, 653–673. Berlin/New York: De Gruyter.
- Gerok-Reiter, Annette (2007): Die Angst des Helden und die Angst des Hörers. Stationen einer Umbewertung in mittelhochdeutscher Epik. *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 12, 127–143.
- Gerok-Reiter, Annette & Sabine Obermaier (Hrsg.) (2007): Angst und Schrecken im Mittelalter. Ursachen, Funktionen, Bewältigungsstrategien. *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 12.

- Goulemot, Jean Marie (1987): Sexual Imagination as Revealed in the *Traité des superstitions* of Abbé Jean-Baptiste Thiers. In: Robert Purks Maccubbin (Hrsg.), *'Tis Nature's Fault. Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, 22–30. Cambridge: University Press.
- Goulemot, Jean Marie (Hrsg.) (1984): *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité à l'âge classique*. Texte établi, présenté et annoté [...]. Paris: Le Sycomore.
- Greyerz, Kaspar von (1984): Religion und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit: Einführung in Methoden und Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Religionsforschung. *Bulletin Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 3, 13–36.
- Greyerz, Kaspar von (2000): *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grosse, Christian (2010): L'histoire comparée des religions. Enjeux d'une anthropologie historique appliquée au christianisme moderne. In: Philippe Büttgen & Christophe Duhamelle (Hrsg.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e – XVIII^e siècles)*, Nouvelle édition [en ligne], 353–368. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2010 (généré le 24 juin 2019). <http://books.openedition.org/editionsmsmh/14128> (10.12.2020).
- Grosse, Sven (1994): Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichte. Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frömmigkeitstheologie. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105, 178–190.
- Gurjewitsch, Aaron J. (1997): *Himmliches und irdisches Leben. Bildwelten der schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert. Die Exempel*. Amsterdam/Dresden: Verlag der Kunst.
- Hamm, Berndt (2011): *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*. Hg. v. Reinhold Friedrich & Wolfgang Simon. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hénard Jacqueline (2001): Das Abendland hat eine Höllenangst. Der französische Kulturhistoriker Jean Delumeau über die kollektiven Gefühlsqualen des Westens angesichts des Terrors. *ZEIT ONLINE* 44 https://www.zeit.de/2001/44/Das_Abendland_hat_eine_Hoellenangst/komplettansicht (07.12.2020).
- Hendrix, Scott H. (2000): Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization. *Church History* 69, 558–577.
- Hendrix, Scott H. (2004): *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*. Louisville/London: Westminster John Know Press.
- Hitzer, Bettina (2011): *Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen*. HSoz-Kult 23.11.2011, <https://www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-1221> (10.12.2020).
- Holt, Mack P. (1991): Rezension zu „Delumeau, Rassurer et protéger [...]“. *Journal of Social History* 24, 851–853.
- Holt, Mack P. (1993): Putting Religion Back into the Wars of Religion. *French Historical Studies* 18, 524–551.
- Holzem, Andreas (1998): Dechristianisierung und Rechristianisierung: Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich. *Kirchliche Zeitgeschichte* 11, 69–93.
- Holzem, Andreas (2010): Piété, culture populaire, monde vécu. Conceptualiser la pratique religieuse chrétienne, In: Philippe Büttgen & Christophe Duhamelle (Hrsg.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e – XVIII^e siècles)*, Nouvelle édition [en ligne], 99–122. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2010 (généré le 24 juin 2019). <http://books.openedition.org/editionsmsmh/14128> (10.12.2020).
- Johnson, Anna Maria & John A. Maxfield (Hrsg.) (2012): *The Reformation as Christianization. Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Julia, Dominique (2010): L'historiographie religieuse en France depuis la Révolution française. Esquisse d'un parcours. In: Philippe Büttgen & Christophe Duhamelle (Hrsg.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e – XVIII^e siècles)*, Nouvelle édition [en ligne], 13–49. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2010 (généré le 24 juin 2019). <http://books.openedition.org/editionsmsh/14128> (10. 12. 2020).
- Kampmann, Christoph & Ulrich Niggemann (Hrsg.) (2013): *Sicherheit in der Frühen Neuzeit: Norm – Praxis – Repräsentation*. Köln u. a.: Böhlau.
- Klaniczay, Gábor (2010): A Cultural History of Witchcraft. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5, 188–212.
- Koch, Lars (Hrsg.) (2013): *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Kümper, Hiram (2015): Death. In: Albrecht Classen (Hrsg.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, 314–328. Berlin/New York: De Gruyter.
- Langmuir, Gavin (1992): Rezension zu „Jean Delumeau, Sin and Fear [...]“. *Speculum* 67, 657–659.
- Larner, Christina (1981): *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lattmann, Christopher (2019): *Der Teufel, die Hexe und der Rechtsgelehrte. Crimen magiae und Hexenprozess in Jean Bodins De la Démonomanie des Sorciers*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (1981): The Aiguillette: Castration by Magic. In: Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Mind and Method of the Historian*, 84–96. Chicago: University Press. [frz. Org. 1978].
- Lebec, Éric (Hrsg.) (1997): *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir missions en Bretagne, 1631-1650*. Paris: Les Éditions de Paris.
- Lebrun François (1979): Rezension zu „Jean Delumeau, La peur en l'Occident [...]“. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 34, 1262–1266.
- Lebrun, François (1976): Le „Traité des Superstitions“ de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle. *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 83, 443–465.
- Léger, Danièle (1982): Rezension zu „Jean Delumeau, Un chemin d'histoire [...]“. *Archives de sciences sociales des religions* 54, 201–202.
- Lehmann, Angelika (1991): Angst, Gefahr und Angstbewältigung. In: Gert Kaiser (Hrsg.), *An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*, 211–236. München: Wilhelm Fink.
- Levack, Brian P. (2006): *The Witch-Hunt in Early Modern Europe. Third Edition*. London u. a.: Pearson Education Limited. [1. Aufl. 1987].
- Luria, Keith P. (1992): Rezension zu „Jean Delumeau, Sin and Fear [...]“. *Journal of Social History* 26, 435–438.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1995): Volkskultur und Elitenkultur. Mentalitätshistorische und kulturhistorische Ansätze zur Neuperspektivierung einer tradierten Dichotomie. In: Wolfgang Klein & Waltraud-Naumann Beyer (Hrsg.), *Nach der Aufklärung? Beiträge zum Diskurs der Kulturwissenschaften*, 37–50. Berlin: Akademie.
- Mulsow, Martin (1993): Rezension zu „François Ewald, L'État providence [...]; Jean Delumeau, Rassurer et protéger [...]“. *Zeitschrift für Politik* 40, 335–337.

- Must, Nicholas (2017): *Preaching a Dual Identity. Huguenot Sermons and the Shaping of Confessional Identity, 1629-1685*. Leiden/Boston: Brill.
- Naphy, William G. (2006): Fear. In: Richard M. Golden (Hrsg.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, 354–356. Santa Barbara: ABC Clío.
- Naphy, William G. (2005): Angst. In: Friedrich Jäger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 1, Sp. 393–396. Stuttgart: Metzler'sche Verlagsbuchhandlung.
- Negré, Sarah (2014): *Un travail de compilation sur les superstitions populaires des XVII^e et XVIII^e siècles: L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, par l'abbé Laurent Bordelon*. Mémoire de Master: Universitaire Lumière Lyon 2.
- Nenonen, Marco (2007): Culture Wars: State, Religion and Popular Culture in Europe, 1400–1800. In: Jonathan Barry & Owen Davies (Hrsg.), *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, 108–124. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Norman, Corrie E. (1998): *Humanist Taste and Franciscan Values: Cornelio Musso and Catholic Preaching in Sixteenth-Century Italy*. New York: Peter Lang.
- Norman, Corrie E. (2001): The Social History of Preaching: Italy. In: Larissa Taylor (Hrsg.), *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, 125–191. Leiden/Boston: Brill.
- O'Malley, John W. (2000): *Trent and all That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.
- Pabel, Hilmar M. (2013): Fear and Consolation. Peter Canisius and the Spirituality of Dying and Death. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 45, 1–32.
- Pfister, Silvia (1990): *Parodien astrologisch-prophetischen Schrifttums 1470-1590. Textform – Entstehung – Vermittlung – Funktion*. Baden-Baden: Koerner.
- Plamper, Jan (2015): *The History of Emotions. An Introduction*. Oxford: University Press.
- Poutet, Yves (1984): Rezension zu „Jean Delumeau, Le péché et la peur [...]“. *Divus Thomas* 87, 127–129.
- Powis, J. K. (1992): Repression and Autonomy: Christians and Christianity in the Historical Work of Jean Delumeau. *Journal of Modern History* 64, 366–374.
- Raphael, Lutz (1994): *Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945-1980*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Reutner, Ursula (2009): *Sprache und Tabu. Interpretationen zu französischen und italienischen Euphemismen*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Rieche, Juliane (2007): *Literatur im Melancholiediskurs des 16. Jahrhunderts. Volkssprachige Medizin, Astrologie, Theologie und Michael Lindeners ‚Katzipori‘ (1558)*. Stuttgart: S. Hirzel.
- Robbins, Kevin C. (1997): Magical Emasculation, Popular Anticlericalism, and the Limits of the Reformation in Western France circa 1590. *Journal of Social History* 31, 61–83.
- Rosenwein, Barbara H. (2003): Eros and Clio: Emotional Paradigms in Medieval Historiography. In: Hans-Werner Goetz & Jörg Jarnut (Hrsg.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, 427–441. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Ross, David (2005): *Challenging the Delumeau Thesis: Evidence from the Artes Moriendi*. Simon Frazer University, Master of Arts.
- Rummel, Walter & Rita Voltmer (2012): *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Schade, Richard Erich (1986): Todsündendidaktik: On its Function in Representational and Literary Art (Hans Sachs, Heinrich Julius, Grimmelshausen). In: Gerhild Scholz Williams & Lynne Tatlock (Hrsg.), *Literatur und Kosmos. Innen- und Außenwelten in der deutschen Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts*, 551–582. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Schenk, Gerrit Jasper (2019): Die Zukunft zähmen? Zur Entstehung eines Risikobegriffs in der Sicherheitskultur spätmittelalterlicher Städte angesichts wiederkehrender „Natur“-Gefahren. In: Benjamin Scheller (Hrsg.), *Kulturen des Risikos im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, 195–227. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Schmidbauer, Helmut (2020): Pandemien und Seuchen. Blick in die Geschichte: Als Spezialraketen angeblich Cholera verbreiteten. Merkur, aktualisiert am 29.05.2020; <https://www.merkur.de/lokales/schongau/schongau-ort29421/blick-in-geschichte-als-spezialraketen-angeblich-cholera-verbreiteten-13781895.html> (17.12.2020).
- Schnell, Rüdiger (2015): *Haben Gefühle eine Geschichte? Aporien einer History of emotions*. Göttingen: V & R unipress.
- Schüz, Peter (2016): *Mysterium tremendum: Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schulz-Hageleit, Peter (2012): *Geschichtsbewusstsein und Psychoanalyse*. Freiburg: CENTAURUS.
- Schuster, Peter (1999): Die Krise des Spätmittelalters. Zur Evidenz eines sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Paradigmas in der Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts. *Historische Zeitschrift* 269, 19–56.
- Seibt, Ferdinand (1982): Rezension zu „Jean Delumeau, La Peur en Occident [...]“. *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder* 23, 426–427.
- Snook, Ben (2015): Threats, Dangers, and Catastrophes. In: Albrecht Classen (Hrsg.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, 1634–1656. Berlin/New York: De Gruyter.
- Stearns, Peter N. (1992): Rezension zu „Jean Delumeau, Sin and Fear [...]“. *The Journal of Interdisciplinary History* 23, 156–158.
- Stephens, Walter (2006): Satanism. In: Richard M. Golden (Hrsg.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, 1001–1004. Santa Barbara: ABC Clío.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (1988): Rezension zu „Jean Delumeau, Angst im Abendland [...]“. *Historische Zeitschrift* 15, 98–99.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge/Mass./London: Harvard University Press.
- Taylor, Larissa (1992): *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*. Oxford: University Press.
- Taylor, Larissa (1997): The Influence of Humanism on Post-Reformation Catholic Preachers in France. *Renaissance Quarterly* 50, 119–135.
- Tingle, Elizabeth C. (2005): The sacred space of Julien Maunoir: The re-Christianising of the landscape in seventeenth-century Brittany. In: Will Coster & Andrew Spicer (Hrsg.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, 237–258. Cambridge: University Press.
- Tingle, Elizabeth C. (2012): *Purgatory and Piety in Brittany 1480-1720*. Farnham: Ashgate.
- Van Engen, John (1986): The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem. *The American Historical Review* 91, 519–552.
- Venard, Marc (1978): Rezension zu „Jean Delumeau, La Mort des pays de Cocagne [...]“. *Revue d'histoire de l'Église de France* 64, 112–115.
- Venard, Marc (1984): Rezension zu „Jean Delumeau, Le péché et la peur [...]“. *Revue Historique* 272, 538–540.

- Viguerie, Jean de (1983): Rezension zu „Jean Delumeau, Un chemin d'histoire [...]“. *Revue Historique* 269, 497–498.
- Voltmer, Rita (2010): Schlaraffenland. In: Friedrich Jäger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 11, 763–767. Stuttgart: Metzler'sche Verlagsbuchhandlung.
- Voltmer, Rita (2011): Volkskultur. In: Friedrich Jäger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 13, 414–421. Stuttgart: Metzler'sche Verlagsbuchhandlung.
- Voltmer, Rita (2014/2015): Im Bann des „Planetendämons“ Saturn – Zu astrologischen Deutungen des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit. *Spee Jahrbuch* 21/22, 115–150.
- Voltmer, Rita (2017): Wissen, Medien und die Wahrheit. Überlegungen zu Transferprozessen von ‚Hexenwissen‘. In: Heinz Sieburg, Rita Voltmer & Britta Weimann (Hrsg.), *Hexenwissen. Zum Transfer von Magie- und Zauberei-Imaginationen in interdisziplinärer Perspektive*, 3–46. Trier: Paulinus.
- Voltmer, Rita (2019): Debating the Devil's Clergy: Demonology and the Media in Dialogue with Trials (14th to 17th Century). *Religions* 10, Nr 12 <https://doi.org/10.3390/rel10120648>.
- Voltmer, Rita (2020): Hexenbrenner und Hexenbischöfe—Zur (De)Konstruktion eines Verfolgungsparadigmas (16.–21. Jahrhundert). In: Peter Walter (t), Wolfgang Weiß & Markus Wriedt (Hrsg.), *Ideal und Praxis. Bischöfe und Bischofsamt im Heiligen Römischen Reich 1570–1629*, 165–251. Münster: Aschendorff.
- Waite, Gary K. (2013): Sixteenth-Century Religious Reform and the Witch-Hunts. In: Brian P. Levack (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, 485–506. Oxford: University Press.
- Walter, Tilman (1998): *Unkeuschheit und Werk der Liebe. Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Warfield, Abaigéal (2019): The Witches and the Weather. The Fear of Weather Magic in German Sixteenth Century Neue Zeitungen“. *Sixteenth Century Journal* 44, 1101–1128.
- Wolff, Stefanie (2009): *Todesverlachen: Das Lachen in der religiösen und profanen Kultur und Literatur im Frankreich des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang.
- Worcester, Thomas (1997): *Seventeenth-Century Cultural Discourse. France and the Preaching of Bishop Camus*. Berlin/London: De Gruyter.
- Worcester, Thomas (1999): In the Face of Death: Jean Delumeau on Late-Medieval Fears and Hopes. In: Edelgard E. DuBruck & Barbara I. Gusick (Hrsg.), *Death and Dying in the Middle Ages*, 157–174. New York: Peter Lang.
- Worcester, Thomas (2010): Jean Delumeau (1923–). In: Philip Daileader & Philip Whalen (Hrsg.), *French Historians 1900–2000. New Historical Writing in Twentieth-Century France*, 144–163. Oxford: Wiley-Blackwell.