

KLAUS SCHREINER

Mittelalterliche Religiosität in religionsgeschichtlichen Zusammenhängen*

Es ist ein großes und großartiges Buch, das Arnold Angenendt, der Münsteraner Kirchenhistoriker, geschrieben und zum Druck gebracht hat, um einsichtig und anschaulich zu machen, was Religiosität im Mittelalter eigentlich war, welche Wandlungen sie durchmachte und welche Wirkungen von ihr ausgingen. Mit der »Skizzierung« seines Forschungsvorhabens, schreibt der Autor einleitend, habe er vor zwanzig Jahren begonnen. Nachdem sein Manuskript einen Umfang von nahezu tausend Druckseiten erreicht hatte, habe er die Feder aus der Hand gelegt, »um nicht Leser und Verlag zu verprellen«. Wer das Buch vollständig liest oder als Nachschlagewerk für bestimmte Fragen und Probleme benutzt, gewinnt eine Vorstellung davon, wie viel Zeit und Kraft der Autor aufbrachte, um das »opus magnum« zu konzipieren, zu schreiben und in eine gedruckte Form zu bringen. Angenendts »Geschichte der Religiosität im Mittelalter« gefällt durch seine theologische Reflexion, seine wissenschaftsgeschichtlichen Ortsbestimmungen und Bilanzen und nicht zuletzt durch eine Sprache, deren argumentative und erzählerische Möglichkeiten der Autor souverän zu handhaben versteht.

Was bei seinen Bemühungen um eine wissenschaftliche und lesbare Vergegenwärtigung religiöser Vorstellungs- und Lebenswelten aus der Zeit des Mittelalters herauskam, ist eine Summe von bewundernswerter Gelehrsamkeit und Gestaltungskraft, eine Synthese, die in der Mediävistik von heute ihresgleichen sucht. Aus thematisch unterschiedlichen Wissensbeständen formt Angenendt ein Gesamtbild von bemerkenswerter Kohärenz und Dichte. In seiner Vorgehens- und Darstellungsweise verbindet er begriffliche Schärfe mit konkreter Anschaulichkeit. Dem Autor ging es nicht um die Rekonstruktion lebens- und erfahrungsferner Dogmengeschichten, sondern um die Erforschung und Darstellung von Zusammenhängen zwischen theologischem Nachdenken und frommer, emotional geprägter Heilssuche.

Religiosität benutzt der Autor als synthetischen Begriff, der zwischen Theologie und religiöser Erfahrung vermittelt. Auf den verschiedenen Themen- und Problemfeldern Verbindungen zwischen theologischer Theorie und frommer Praxis kenntlich zu machen, gehört zu den konsequent durchgehaltenen Leitfragen und Gestaltungsprinzipien des von Angenendt verfassten Buches. Angenendt befasst sich nicht nur mit dem alt- und neutestamentlichen Begriff von Sünde; er beschreibt eingehend die Formen kirchlicher Bußpraxis. Er behandelt nicht nur die christliche Theologie des Todes; er schildert Sterberituale (letzte Ölung, Sterbebuße, *viaticum*, *commendatio animae*, Sterben im Mönchsgewand), Beerdigungsliturgie und Bestattungsbräuche (Totenmahl, Totenmesse, Armenspeisung). Anhand der Grabplastik zeigt er überdies, in welcher Weise Todes- und Gottesauffassungen verbildlicht wurden. In der Bestattung von Königen, Fürsten und Adeligen in Kirchen und Klöstern verschränkten sich religiöse Heilssorge und ge-

* Besprechung von Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt: Primus-Verlag 2. überarbeitete Auflage 2000. XIII, 896 S., 16 Tafeln. EUR 68,-.

sellschaftliches Rangdenken. »Adelswürde verlangte, nicht unter den Gemeinen beerdigt zu werden, sondern an bevorzugter Stelle in der Kirche, obwohl das kanonistisch verwehrt war« (S. 682). Religiosität, wie sie der Autor versteht, bezieht sich gleichermaßen auf theologische Grundfragen, liturgische Rituale und fromme Verhaltensweisen sowie auf Artikulationsformen sozialer Selbstdarstellung im Medium religiöser Texte, Bilder und Gebräuche.

Die einzelnen Probleme, die Angenendt zum Gegenstand seines theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Nachdenkens macht, erweitert er zu Rezeptions- und Wirkungsgeschichten, die vom Neuen Testament und der Alten Kirche bis ins späte Mittelalter und in die beginnende Reformation reichen. Das letzte Wort hat gemeinhin Martin Luther. In sachlicher und methodischer Hinsicht ist aus Angenendts Buch unendlich viel zu lernen. In der Art und Weise, wie der Autor seinen schier grenzenlosen Stoff gliedert, gedanklich durchdringt und sprachlich aufbereitet, wird evident, was interdisziplinär angelegte Fragestellungen und Vorgehensweisen zu leisten vermögen. Durch ausführliche Personen- und Sachregister wird es vorbildlich erschlossen. Die Themen, die der Autor in sieben Teilen und 23, wiederum in sich gegliederten Kapiteln behandelt und darstellt, reichen von der Gotteslehre und Christologie über anthropologische und politisch-soziale Grundfragen bis zur Sterbeliturgie und zum End- und Weltgericht am Jüngsten Tag. Die Lehre von Himmel und Hölle schließt das Buch ab. Indem der Autor rekonstruiert, was in den Köpfen und Herzen mittelalterlicher Theologen, Kleriker und Laien vor sich ging, wenn sie über Wege zeitlichen und ewigen Heilsgewinns nachdachten und von den rituellen Heilsangeboten der Kirche Gebrauch machten, sucht er weder zu idealisieren noch will er um jeden Preis Recht haben. Er argumentiert mit sympathischer Offen- und Gelassenheit. Stärken und Schwächen, Licht- und Schattenseiten, Wege und Abwege mittelalterlicher Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte bringt er gleichermaßen zur Sprache. Die Überzeugungskraft seiner Gedankengänge, Thesen und Urteile verdankt sich enormer Sach-, Quellen- und Literaturkenntnis. Er verliert sich weder in kurzatmiger Apologetik noch in polemisch zugespitzten Urteilen über vermeintliche oder tatsächliche Deformierungen des authentisch Christlichen.

Zu dem weitgespannten thematischen Spektrum von Angenendts Kompendium gehören überdies theologisch-anthropologische Grundfragen (wie das Verhältnis zwischen Leib und Seele oder das Verhältnis zwischen Mann und Frau) sowie Muster gesellschaftlicher Selbsteutung. Was er in diesem Zusammenhang über Stammes-Origo, Abstammungssagen und Genealogie, über adelige Hochgeburt und freiheitsbeschränkende Sklaverei schreibt, ist ein eindrucksvolles Lehrstück, aus dem zu erfahren ist, was christliche Theologie zur Umdeutung, Ausbildung und Rechtfertigung von Geschlechts- und Herkunftsmythen sowie zur Legitimation sozialer Ungleichheit beigebracht hat. Das Buch ist überdies eine Fundgrube für interessante sozial- und kulturgeschichtliche Sachverhalte. Es informiert über Musik, Tanz und Spiel in religiösen Kontexten, über die religiöse Werthaltigkeit von Lachen, Weinen und Singen, über Patenschaft und Patenpflichten, desgleichen über Namengebung, »ein sozial- wie religionsgeschichtlich gleichermaßen bedeutsames Phänomen« (S. 475). Von dem Autor ist in diesem Zusammenhang überdies zu erfahren, wo die Namen »Hinz« und »Kunz« herkommen, die im heutigen Sprachgebrauch zu einer Bezeichnung für »alle« geworden sind. Er thematisiert Erscheinungs- und Ausdrucksformen der mittelalterlichen »Adelskirche«, behandelt »adelige Ehr- und Rachmentalität«, die auch im hohen, aus dem Adel stammenden Kirchenklerus Platz griff, sowie Verstrickungen von Bischofskirchen in Kontroversen und Konflikten rivalisierender Adelsgruppen.

Über die Vielfalt der von Angenendt behandelten Themen und Probleme berichten zu wollen, lässt der für eine Rezension vorgesehene Umfang nicht zu. Man muss das Buch lesen und benutzen, um sich von seinem Gedanken- und Materialreichtum anregen und belehren zu lassen. Um das m. E. Besondere und Innovative des Buches zu Gesicht zu bringen, möchte ich mich auf einige Leitgedanken beschränken. Der Autor bilanziert einleitend Forschungsrichtungen, die unterschiedliche Mittelalter-Bilder hervorgebracht haben. Seine Erkenntnisinteressen richten sich auf »historische Weg- und Wendemarken« (S. 87) in tausend Jahren Mittelalter; er will wissen, welche Rolle die Christlichkeit als Lebens- und Deutungsmacht in dieser Zeit gespielt hat. Verpflichtet weiß er sich dem »Ziel einer religionsgeschichtlichen Mittelalterdarstellung« (S. 24). Was, um geistigen Herausforderungen an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert gerecht zu werden, seines Erachtens Not tut, »ist eine religionsgeschichtliche Betrachtung, der Versuch, die mittelalterliche Religiosität mit religionsgeschichtlichen Kategorien anzugehen« (S. 25). »Im ganzen«, so der Verfasser abschließend, »soll versucht werden, die mittelalterliche Religiosität im Lichte der Religionsgeschichte zu betrachten« (S. 27). Dies ist ihm glänzend gelungen.

Kontextualisierung, ein vom Verfasser konsequent und souverän gehandhabtes methodisches Prinzip, schärft den Blick für das Zeitgebundene und geschichtlich Gewordene an der christlichen Religion und Kirche. Angenendt benennt religionsgeschichtliche Vorstellungen und Rituale, die durch mittelbare oder unmittelbare Rezeptionen Eingang in die christliche Glaubenswelt und in den kirchlichen Kult gefunden haben. Ausgewählte Beispiele sollen das Gemeinte verdeutlichen. Die Deutung und Verehrung der Person Christi erfolgte bereits in urchristlicher Zeit unter Bildern und Metaphern, die außerchristlichen Religionen entstammten. Es war insbesondere der zwischen Göttern und Menschen agierende »Gottmensch« und »göttliche Mensch«, dessen Wesen und Wirken auch das Bild beeinflusste, das sich Theologen und Hagiographen der christlichen Kirche von Jesus und von Heiligen machten. Angenendt erörtert nicht nur »religionsgeschichtliche Voraussetzungen« des Glaubens an Engel und Teufel (S. 148), er erinnert auch daran, dass das Neue Testament »mit der Antike den damals weit verbreiteten Dämonenglauben« teilt – eine Tatsache, die zur Folge hatte, dass in den ersten drei Evangelien Jesus als Exorzist von sich reden machte. Unbestritten ist, dass das Christentum Anteil an der Ethisierung der Religion in der »achsenzeitlichen Wende« (S. 518) hatte. Folgt man jedoch den einleuchtenden Argumenten des Verfassers, fand im Umbruch zum Frühmittelalter eine »Rearchisierung« des Religiösen statt, die sich insbesondere darin zeigte, »daß das Urverlangen nach Segen die offizielle Liturgie zu durchdringen begann« (S. 400). Religion im Sinne des *do-ut-des* als Austausch- und Vertragsverhältnis zwischen Gott und den Menschen zu begreifen, bezeichnet er als »fundamentales Religionsgesetz« (S. 373). Als solches prägte es das religiöse Denken und Verhalten der Christen, obschon es mit der christlichen Gnadenauffassung nicht zu vereinbaren war. In solchen Anpassungen und Rezeptionen folgte die mittelalterliche Christenheit religionsgeschichtlichen Grundströmungen, nicht den Normen und Weisungen des Neuen Testaments, das mit dem Ausgleich, der zwischen Menschen und Göttern durch Gaben und Gegengaben stattfindet, radikal gebrochen hatte. Die Vorstellung, dass ein Gott, der gerecht bestraft, auch gerecht entlohnen muss, war dem Christentum von Grund auf fremd. Es erwies sich jedoch als nicht stark genug, ihm zu widerstehen.

Auch in der christlichen Blutfrömmigkeit, die dem Blut und Tod Jesu sühnende und versöhnende Kraft zuschreibt, bleibt der »religionsgeschichtliche Hintergrund« unmittelbar präsent (S. 365). Die Waage, mit der im Endgericht die Seelen der Toten gewogen werden, geht auf »urales Material« zurück (S. 733), das bereits von den alten Ägyptern

benutzt wurde. Die Hölle ist ebenfalls keine christliche Neuentdeckung; als Strafort gehört sie zu den Jenseitsvorstellungen außerchristlicher Religionen (S. 735f.). Religionsgeschichtliche Wurzeln hat auch die vom Verfasser beobachtete und scharfsinnig herausgearbeitete Ritualisierung der christlichen Liturgie. Als ein die christliche Liturgie und Frömmigkeit prägender Faktor erwies sich die »in der Religionsgeschichte weithin grundlegende Vorstellung vom selbstwirkenden Ritus« (S. 381). Maßgebend für das theologische Denken und die liturgische Praxis des frühen und hohen Mittelalters war nicht mehr der von den Kirchenvätern vertretene Grundsatz, »daß eine in Glauben und Ethos nicht realisierte Taufe wirkungslos für das Heil sei« (S. 380). Vielmehr setzte sich eine Auffassung durch, »welche die Akzente wieder zur rituellen Selbstwirksamkeit hin verschob, auf den sofortigen und unwiderruflichen Effekt, wobei der menschlich-subjektiven Beteiligung eine nur noch nachgeordnete, aber nicht mehr konstitutive Wirkung zukam« (S. 380).

Das antike und mittelalterliche Christentum ist aber nicht nur von seiner religiösen Umwelt geprägt worden, es war auch selber ein »Entwicklungsfaktor«, von dem Impulse ausgingen. Nimmt man die »Steigerung von Subjektivität und Internalität« als Parameter für die Herausbildung von Hochreligionen, »dann ist das Mittelalter eine religionsgeschichtliche Entwicklungsphase intensiver Art« (S. 755).

Frommsein im Mittelalter beschreibt der Autor als ganzheitliches Verhalten, an dem Geist, Gefühl und Körper gleichermaßen beteiligt waren; gleichermaßen sollte es der Seele und dem Körper Heil und Heilung bringen. Der »Zweck von Religion« bestand darin, »lebenssichernd und heilbringend zu wirken« (S. 387). Wer betete, suchte nicht nur Verzeihung seiner Sünden, sondern auch Hilfe »für die Gesundheit wie gegen Hunger, für Freunde und gegen Feinde, bei der Ernte und im Gewitter, für eheliche Liebeskraft und Kindersegen« (S. 557). Der ganzheitlichen Funktion entsprachen ganzheitliche Formen der Religiosität. Gebetet hat sowohl die Seele als auch der Leib: »Man beugte die Knie oder streckte sich ganz zu Boden, hielt die Arme hoch, breitete sie aus und verweilte in Kreuzeshaltung; manche auch geißelten sich oder bestürmten den Altar bzw. den Heiligenschrein« (S. 545).

Zu beten war jedoch immer mehr als eine Gott geschuldete Pflicht. Als persönliches Gebet bewährte es sich als Formkraft von Innerlichkeit, Personalität und Subjektivität (S. 487). Verinnerlichte Frömmigkeit, die auf Gottes Gnade baut und den einzelnen Christen aus seiner Verantwortung für sein Heil nicht entläßt, war im Mittelalter jedoch nicht der Normal- und Regelfall. Neben der zeitgemäßen verinnerlichten Frömmigkeit, der *devotio moderna*, gab es im späten Mittelalter immer noch eine, wie der Autor darlegt, »hochgesteigerte Kirchenfrömmigkeit«, die die objektiven, durch sich selbst wirkenden Heilsangebote der Kirche (Sakramente, Fürbitten, Segnungen, Ablässe) zu Vermittlern und Garanten ewigen Heils machte. Ablesbar sind diese unterschiedlichen Formen mittelalterlichen Frommseins nicht zuletzt an der Mitfeier der hl. Messe und den dieser zugeschriebenen Wirkungen. Die Anhörung der Messe, so der Dominikanertheologe und Wiener Universitätslehrer Johannes Nider († 1438), schützt gegen den Verlust an Lebenszeit, die Menschen altern läßt; sie stellt die Gesundheit wieder her, befreit Seelen aus dem Fegfeuer und bewirkt die Vergebung der Sünden. Im Gegensatz dazu werden in einer deutschsprachigen Messerklärung des späten 15. Jahrhunderts die »Meßfrüchte« folgendermaßen beschrieben: Es steht *zu gotes gnaden und zu der messe kreften*, den Christen, der an der Messfeier teilnimmt, *leiplich gluck oder ungluck, schad oder nütz* zuteil werden zu lassen (S. 498).

Immer wieder weist der Verfasser daraufhin, dass das 12. Jahrhundert als theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Zäsur von weitreichenden Wirkungen zu betrachten ist. Passionsfrömmigkeit und affektive Mystik, die Gefühle freisetzen und Gefühle zu

ihrem Recht kommen lassen, sind Errungenschaften der im 12. Jahrhundert gepflegten Theologie und Frömmigkeit. Einer der »großen Initiatoren« dieser Emotionalisierung, in der sich neue religiöse Inhalte, insbesondere Passionsfrömmigkeit und Brautmystik ausdrücken, war Bernhard von Clairvaux (S. 537). Den gekreuzigten Christus rückte er ins Zentrum christlichen Frommseins. Die neue Theologie des 12. Jahrhunderts nahm dem endzeitlichen Weltenrichter seine gestrengen, unversöhnlichen Züge. Der wiederkommende Christus tritt nicht mehr als unbarmherziger Richter auf, der den zum Gericht erscheinenden Sünder nach dessen Werken belohnt und bestraft. »Die Predigten Bernhards von Clairvaux († 1153) suchen die Angst vor dem richtenden Christus zu mildern, ja Vertrauen dadurch zu wecken, daß der zum Gericht Wiederkommende als Mensch aufträte« (S. 730). Das Verhältnis zwischen Bräutigam und Braut, wie es im Hohen Lied geschildert wird, deutet Bernhard als Liebesverhältnis zwischen Christus, dem Bräutigam, und der minnenden Seele, seiner Braut. Das gegenseitige Verhältnis wird von ihm »geradezu erotisch in Liebesbeweisen beschrieben: Koseworte, Küsse, Indie-Augen-Blicken, Sich-Berühren, Saugen an den Brüsten, Verzückung, Leidenschaftlichkeit, Genießen, Umschlungensein, Am-Herzen-Ruhen, ungestörtes Schlafen mit dem Bräutigam und dergleichen mehr« (S. 549).

Von frömmigkeitsprägender Relevanz ist überdies die Tatsache, dass die im Frühmittelalter »ins Massenhafte gesteigerten« Bußwerke ihre Heilswirkungen einbüßen; »es zählen allein die Intention, die Compassio und die Nächstenliebe« (S. 649). Die Wiederentdeckung der Intention als Maßstab sittlichen und religiösen Handelns hatte auch Auswirkungen auf die Beurteilung von Rechtsvergehen. Seitdem wurde wiederum nach der Intention des Täters gefragt. Dadurch verlor die moralisch indifferente Tathaftung ihre bis dahin bestehende Geltungskraft. Und nicht zuletzt: Die im 12. Jahrhundert getroffene Unterscheidung zwischen gnadenhaften, von Gott eingegossenen Tugenden und natürlichen Tugenden, die auf eigener Anstrengung beruhen, markiert einen »Wendepunkt in der mittelalterlichen Ethik« (S. 580). Nicht zu übersehen ist jedoch auch dies: Zunehmende Rationalität, welche die Vernunft zu einer »Auslegungskraft des Glaubens« machte (S. 186), hatte »Negativfolgen für die Religiosität« (S. 188). Eine auf begriffliche Distinktionen ausgerichtete Schultheologie führte zu einem Verlust an metaphorischer Sprache, derer es bedurfte, um innere Andacht und emotionale Ergriffenheit auszudrücken.

Theologie verwandelte, begründete und begrenzte fromme Praxis. Mitunter brachten jedoch fromme, in lebensweltlichen Bedürfnissen verwurzelte Vorstellungen und Antriebe Praktiken hervor, die theologischer Begründungen entbehrten. So hat sich in der Auffassung und vielgeübten Praxis, dass Armen Seelen durch Bußleistungen geholfen werden kann, die sog. »Volksfrömmigkeit« zweifelsohne über die Theologie hinweggesetzt. Das aus Jenseitsvisionen gespeiste Verlangen, den Armen Seelen durch eine Vielzahl von Bußübungen beizustehen, vermochte die mittelalterliche Theologie nicht zu begründen. Es war Ausdruck der zwischen Lebenden und Toten bestehenden Solidargemeinschaft, entbehrte jedoch eines theologischen, auf den christlichen Offenbarungsquellen beruhenden Fundaments.

Einschneidendere Wirkungen gingen von der Wiederkehr des Rituellen und Kultisch-Sakralen im frühen Mittelalter aus. Das frühe Christentum hatte die für die griechische Philosophie und das israelitische Prophetentum charakteristische »Spiritualisierung der Kultgegenstände und der Kulthandlungen« aufgenommen und radikalisiert (S. 432). In den ersten drei Jahrhunderten des Christentums gab es deshalb keine christliche Sakralarchitektur. In der zunehmenden Errichtung und Weihe von Altären sowie im Bau und in der Weihe von Kirchen »verdinglichte sich der altchristliche Spiritualismus« (S. 434). Hält man sich an die Kirchweihriten des 8. Jahrhunderts musste der ge-

samte Kirchenraum »von teuflischem Einfluß gereinigt und zugleich geheiligt werden« (S. 434). Hand in Hand damit verlief eine zunehmende Ritualisierung der kirchlichen Sakramente. Bis auf den Buchstaben genau mussten die Wandlungsworte bei der Messe oder die trinitarische Taufformel bei der Taufe gesprochen werden, um die erhofften und angestrebten sakramentalen Wirkungen, die Wandlung der eucharistischen Gaben bei der Messe und die Heiligung des Täuflings bei der Taufe, zu erreichen. Falsch ausgesprochene Formeln und Texte ließen Zweifel an der Gültigkeit der Sakramentspendung aufkommen.

Im Falle der priesterlichen Enthaltensamkeit, des Zölibats, haben sich allgemein-religiöse Vorstellungen von kultischer Reinheit und Unreinheit durchgesetzt, die biblisch nicht zu begründen waren. Verheiratete Priester verfügten demnach nicht über die erforderlichen »reinen Hände«, um heilige Handlungen vornehmen zu können. Den Wortführern der Kirchenreform in der Zeit des Investiturstreites »mußte es verabscheuungswürdig erscheinen, daß sie beim Treueid und bei der Entgegennahme von Stab und Ring, den Zeichen der geistlichen Anvermählung mit der Kirche, die Hände der weltlichen Herrscher berühren mußten, die aber wegen ihres Verheiratetseins und ihres Schwertdienstes in doppelter Weise befleckt waren« (S. 458). Insofern könne das »mittelalterliche Motiv für den Zölibat«, das Enthaltensamkeit für all jene fordert, die an der Bereitung der Eucharistie beteiligt sind, »nicht neutestamentlich, nur religionsgeschichtlich sein« (S. 461). Nur im Bereich des Begräbniswesens ist es der christlichen Kirche gelungen, sich ihren Handlungsspielraum nicht durch christentumsfremde Reinheitsvorstellungen einengen zu lassen. Um einen Leichnam in christlichen Formen zu bestatten, »mußte eine starke religionsgeschichtliche Barriere durchbrochen werden: die Angst vor kultischer Befleckung bei Berührung des Toten« (S. 677).

Was den Autor überdies durchgängig beschäftigt, ist die Frage nach Beiträgen des Christentums zu einem Sozialethos, das half, Leben in einer Ständegesellschaft mit ungleichen Lebenschancen menschenfreundlicher zu gestalten. Um die Rolle des Christentums auf dem Feld des Sozialen schärfer zu erfassen, erinnert Angenendt daran: Die Götter Roms und Griechenlands waren keine Beschützer der Armen. Die antike Ethik verpflichtete nicht zur Nächstenliebe. Der in Rom und Griechenland praktizierten Sozialpolitik waren Hilfsmaßnahmen zum Wohl der Armen fremd. Das Evangelium der Christen hingegen kam einer sozialen Botschaft gleich, die eine breite Wirksamkeit entfaltete. Die Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe enthielt einen sozialetischen Imperativ, der zu mitmenschlicher Caritas verpflichtete. Der christliche Bischof verstand sich, wenn er sein Amt im Geist des Evangeliums verwaltete, als »Vater der Armen«. Die karolingische Seelsorgsliteratur betonte stets von neuem, »daß Kirchenbesitz Armengut sei und Unbarmherzige sich als Mörder betrachten sollten. Durchgesetzt wurde die Pflicht, die Kircheneinkünfte zu einem Viertel den Armen zu geben« (S. 588). Die Besitzenden und Mächtigen wurden ermahnt, die Armen nicht zu unterdrücken und sie nicht ihres Hab und Gut zu berauben. Schuldforderungen sollten sie nicht ohne Mitleid eintreiben. Kirchen und Klöster errichteten Xenodochien und Spitäler. Beim Loskauf der Gefangenen geizte die Kirche nicht mit Initiativen und finanziellen Mitteln. »Im 12. Jahrhundert spezialisierten sich die geistlichen Ritterorden zum Teil auf Krankenfürsorge, so die Johanniter, die 1099 in Jerusalem als »Diener der Armen Christi« ein Hospital gründeten, wo 2000 Kranke betreut werden konnten und sogar eine spezielle Abteilung für Geburtshilfe bestand« (S. 592). Hoch- und spätmittelalterliche Städte errichteten Hospize als Versorgungsanstalten für Arme und Alte, Wöchnerinnen und Waisen sowie für Obdachlose, Pilger, Krüppel und Geisteskranke. Die »mit dem Tod obligaten Liebeswerke«, eine Verbindung von Totengedenken und Armenfürsorge, wuchsen sich »im abendländischen Christentum zu einem so umfänglichen Dienst an

den Lebenden aus, daß sie in der Welt der Religionen kaum ihresgleichen finden dürften« (S. 713). Das christliche Liebesgebot dämpfte, wenn es beachtet wurde, das Verlangen nach Rache, zu dem sich Sippen und freie Männer verpflichtet fühlten. Die Auffassung, dass sich jeder – ob König oder Knecht, Reich oder Arm – vor Gott am Jüngsten Tag verantworten muss, hat gesellschaftliche und bildungsbedingte Schranken relativiert.

Der Autor erinnert außerdem an vom Christentum erhobene »ausweitende, aufs Universale zielende Postulate« (S. 298), die gesellschaftliche, von Bluts- und Verwandtschaftsbindungen, von geburtsrechtlichen Privilegien und »volksfremder Abwertung« (S. 297) geprägte Regulative politisch-sozialen Verhaltens sprengten. Das neutestamentliche Gottesvolk verstand sich als Gemeinschaft der aus verschiedenen Völkern Berufenen, die den Vater Jesu Christi als ihren Gott anbeten. Universale Brüderlichkeit, die an den Grenzen des eigenen Stammes und Volkes nicht Halt machte, gebot einen Abbau von Feindbildern, desgleichen die Überwindung eines Gentilismus, der denen, die nicht zum eigenen Stamm gehörten, das Menschsein absprach, und nicht zuletzt eine Universalisierung ethischer Normen, welche die Trennung zwischen Binnen- und Außenmoral aufhob. Der Gedanke der christlichen »Gleichheit vor Gott«, der die Gemeinschaftlichkeit innerhalb der christlichen Gemeinden bestimmte, habe außerhalb der Kirche keinen radikalen Wandel der sozialen Verhältnisse herbeigeführt. Soziale und rechtliche Differenzen zwischen Männern und Frauen, Freien und Sklaven seien geblieben. »Darüber darf aber nicht vergessen werden, daß christlicherseits eine grundsätzliche Neuorientierung angebahnt wurde, die langfristig auch Wirkungen hervorbrachte« (S. 301).

Und wie ist das christliche Mittelalter in der Vorgeschichte der modernen Welt zu verorten? Hat es Denk- und Verhaltensmuster hervorgebracht, die modernisierend wirkten? Weil der Verfasser von der begründeten Annahme ausgeht, »daß dem Christentum selbst ein beachtliches Aufklärungspotential eingeboren war« (S. 752), kann er auf Schübe von Individualisierung, von theologischer und ethischer Rationalisierung verweisen, von denen toleranzbildende Wirkungen ausgingen. Als Quelle für »neue Anstöße zum Aufbruch« (S. 755) bewährte sich die mittelalterliche Religiosität stets dann, wenn sie sich durch theologische Wahrheiten und ethische Normen der Bibel und Patristik herausgefordert fühlte. »Die Beispiele sind zahlreich und gewichtig: Gottes Allmacht und doch menschliche Freiheit und Eigentätigkeit, Haftung für die Tat und doch wachsende Bedeutung der Intention, von der »gewissenlosen« Welt der Sagas zur skrupulösen Gewissenserforschung bei den spätmittelalterlichen Devoten, das Gebet als Gott darzubringende Pflichtleistung und doch auch interiorisierende Erschließung des Herzens« (S. 755). Gedanklicher Fortschritt und technische Entdeckungen wurden ermöglicht durch Rahmenbedingungen »eines stetig sich weiter differenzierenden Zivilisations- und Kulturapparates: insbesondere Lesen und Schreiben, Bücher und Bibliotheken, Schulen und Universitäten, Städte und Arbeitsteilung« (S. 755f.). Und nicht zuletzt und vor allem: Dem Mittelalter verdankt die Moderne die personale Würde und den personalen Wert des Einzelnen, Gesinnungsethik und Gewissensreligion, das Ethos der Arbeit und die Beherrschung einer von bösen Geistern befreiten Natur (S. 756).

Hätte der Rezensent drei Wünsche frei, würde er diese folgendermaßen konkretisieren: Wenn es zu einer weiteren Neuauflage des »opus magnum« kommt, sollte der Autor die Gelegenheit nutzen, über den Begriff »Religiosität« Rechenschaft zu geben, und seine Leser darüber aufklären, wie er entstanden ist, welche Bedeutungsveränderungen er durchmachte und wie er ihn selber als problemstrukturierenden Leitbegriff seiner Studien verstanden wissen möchte (1). Wünschenswert wäre überdies, dass der spätmittelalterlichen Stadt als einem Kultverband und einer Erinnerungsgemeinschaft »sui generis« mehr Aufmerksamkeit, im Idealfall ein eigenes ausführliches Kapitel zuteil wird (2). Schließlich: Ein nicht eigens thematisiertes Phänomen bilden in dem Buch be-

rufsbedingte Frömmigkeitsprobleme der Kaufleute, auch nicht deren Lösungen, die von spätmittelalterlichen Theologen erarbeitet wurden, um denen, die sich mit gewinnträchtigem Handel und zinsbringendem Geldverleih befassen, Wege in den Himmel zu erschließen. Wie gesagt: Bei einer Neuauflage bestünde Gelegenheit, auch diesen Wunsch zu erfüllen (3).

Desiderate, die wünschens- und erstrebenswerte Ergänzungen und Erweiterungen ins Spiel bringen, trüben nicht den Eindruck einer wissenschaftlichen und literarischen Leistung von hohen Graden. Wer sich die Zeit nimmt, Angenendts »Geschichte der Religiosität im Mittelalter« zu lesen, wird reich belehrt und belohnt. Nach dessen Lektüre vermag er genauer und begründeter zu sagen, wie es um die Geschichte und Geschichtlichkeit der christlichen Religion und Kirche bestellt ist.