

Arnold Angenendt, *Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer* (= Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen 101), Münster: Aschendorff 2013, kt., 15 + 562 S., ISBN 978-3-402-11264-9.

Arnold Angenendt hat nunmehr eine große Synthese seiner Forschungen zur mittelalterlichen Messe vorgelegt, dem wohl wichtigsten Akt gemeinsam vollzogener christlicher Frömmigkeit; an ihm lassen sich religionsgeschichtliche Umbruchprozesse und Entwicklungstendenzen ablesen, so dass die Messe für Angenendt ein Seismograph für mittelalterliche Religiosität schlechthin wird. Die grundlegende religionsgeschichtliche These ist zunächst, dass im Hellenismus und im Frühjudentum, besonders durch Jesus von Nazareth und im frühen Christentum, das Opfer als zentrale rituell-kultische Handlung bzw. materielle, oftmals blutige Gabe an das Göttliche in Erwartung einer Gegengabe vergeistigt und ethisiert worden sei. Gott oder die Götter werden zu ethischen Repräsentanten, die nicht mehr primär kultische Reinheit und exaktes Ritual fordern, sondern die innere, geistige Selbsthingabe in der Reinheit des Herzens bzw. der Gesinnung. Das christliche, eucharistische Opfer bestand so ursprünglich in der Selbsthingabe Jesu im Abendmahl, mit der er sich seinen Jüngern einverleiben wollte und die in der Eucharistie dankend und lobend vergegenwärtigt wurde. Die Eucharistie war also ein geistiges Lob- und Dankopfer (*logikē latreia*, Röm 12,1) für die Selbsthingabe Jesu, an der alle Christen ohne Unterschied im Mahl Anteil haben und das sie in der eigenen Selbsthingabe an Gott geistig opfernd und zugleich sozialkaritativ, dem Nächsten gebend, mitvollziehen. In der Spätantike und dann nochmals verstärkt im Frühmittelalter habe dann aber eine Entwicklung eingesetzt, die man umschreiben kann mit a) vom Symbolismus zur Wandlung, b) von der Freiheit zur rituellen Formel, c) von der ethischen zur kultischen Reinheit und vor allem d) vom geistigen zum materiellen Opfer mit seiner Logik von Gabe und Gegengabe. In gewisser Weise ist der römische Messkanon noch Zeugnis dieser Entwicklung, wo die beiden Memento-Einschübe für die Lebenden und Toten die ursprüngliche Struktur (Dank, Abendmahlsbericht, Anamnese und Epiklese) sprengen, zugleich aber Zeugen der neuen Opferlogik sind. Leib und Blut Christi werden nunmehr selbst dargebracht, nicht mehr nur empfangen, so bereits J.A. Jungmann. Angenendt deutet den Übergang zum Frühmittelalter als „religionsgeschichtlichen Umbruch“. In der Konkurrenz der Opfer mit den germanischen und slawischen Kulte wurde die Eucharistiefeyer zur

Messe, zum Opfer zur Erlangung von Bittintentionen. Dieser Logik entsprach die Multiplizierung und Privatisierung der Messfeier, besonders charakteristisch hierfür ist die nunmehr entstehende „Votivmesse“. Neben dem Bittcharakter war es der sündentilgende Sühnecharakter der Messe, dem eine zentrale Bedeutung zuwuchs, der derselben Opferlogik entsprach. Getragen wurde dieser Prozess von einer enormen Stiftertätigkeit; das mittelalterliche Mönchtum und die große Zahl von Klerikern fußen im Mittelalter auf dieser materiellen Opferlogik, konnten diese doch mit den „reinen“, nicht durch Körperflüssigkeiten und Sexualstoffe befleckten, Händen am wirkmächtigsten bei Gott bitten und sühnen. Der Gottesdienst wurde Klerusliturgie, obwohl im *Canon Romanus* die Erinnerung aufgespeichert war, dass die gesamte Gottesdienstgemeinde opfere (*nos tui servi et plebs tua sancta*). Auch der Engel, der die Opfergaben zur Heiligung auf den himmlischen Altar tragen solle, spiegelt noch altkirchliches Verständnis, das in der Folge mit der imperatorischen und propitiatorischen, konsekrierenden Deutung der Abendmahls- als Wandlungsworte verloren ging. Kultraum und Kultgeräte wurden nun sakralisiert, der Altar gab auch Rechtsakten und Urkunden sakrale Verbindlichkeit, die Zahl der Altäre wurde vermehrt, das Mönchtum zum klerikalisierten Kultmönchtum, reich bedacht mit Schenkungen und Stiftungen durch Laien, ein System, das in Cluny seinen bedeutendsten Höhepunkt gefunden habe. Seit dem 8. Jahrhundert setzte sich das Messstipendium durch. Damit veränderte sich auch der konkrete Kult. Der antike Opfergang wurde aufgespalten: Zwar opferten im römischen Ritus weiter alle, die reinen Opfergaben für die Eucharistie durfte aber nunmehr der Klerus darbringen, die Laien durften den Chorraum nicht mehr betreten. Mit dem *Suscipe sancta Trinitas* erhielt das Offertorium eine opfertheologische Deutung in Anlehnung an das Hochgebet, ja konnte als „kleiner Kanon“ bezeichnet werden. In Auseinandersetzung mit Michel Andrieu und vor allem Gary Macy deutet Angenendt die Ausdrücke *presbyterae* und *diaconae* in frühmittelalterlichen Weihetexten als Weihe zum diakonalen Dienst der Gabendarbringung zum Altar, wozu Witwen und Nonnen (kultische Reinheit) ordniert wurden. Wie die Gabenbereitung wurde auch die Kommunion immer mehr aufgespalten, ging aus Scheu vor Unreinheit der Kommunionempfang der Laien noch mehr zurück, dafür bürgerte sich der Empfang des Eulogiebrotes und – als Ersatz für die Kelchkommunion – des Ablutionskelches, ein. Der immer dominanter werdenden Opferlogik entsprach die Entwicklung des christlichen Toten-Ge-

denken und die Ausbildung von Jenseitsvorstellungen, die es erlaubten, den Verstorbenen Hilfe zukommen zu lassen, wobei nach Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* Kap. 29, Nr. 110, dann die *Dialogi* Gregors des Großen zentrale Meilensteine waren hin zu den Seelen- und Totenmessen, der Visionsliteratur, den Gebetsverbrüderungen und zur mittelalterlichen Fegfeuerlehre, verbunden mit einer korrespondierenden Stiftungstätigkeit.

Im Frühmittelalter, so Angenendt, überlagerte und verformte somit eine archaische religiöse Logik den christlichen Gottesdienst. Seit dem 12. Jahrhundert setzte mit Verstädterung, zunehmender Bildung und intensivierter Christianisierung aber auch eine Gegenbewegung hin zu Individualisierung, Ethisierung, Rationalisierung und Reformen ein. Der zweite Teil des Werks fragt also danach, inwiefern dies die Feier der Messe verändert hat. Das 12. und 13. Jahrhundert mit der sich ausbildenden scholastischen Theologie hat vor allem zu einer Systematisierung und Neudefinition des Sakramentsbegriffs geführt, unter dessen Leitvorstellung die Zahl der Sakramente auf sieben restringiert wurde. Seither erhob sich Kritik an Veräußerlichung und Fiskalismus in Bezug auf die Messefeier; eine Liturgiereform ist daraus aber nicht hervorgegangen. Vielmehr galt die überlieferte Liturgie als sakral, das Bewusstsein der historischen Entwicklung fehlte weitgehend; so wurde die Liturgie in die scholastische Theologoumena und Begrifflichkeiten eingeordnet und vielfach umgedeutet. Durch die Anwendung des aristotelischen Hylemorphismus auf das Sakramentsverständnis waren wirklich zentral nur noch die Konsekrationsworte; dadurch wurde nicht nur die Einheit des Hochgebets aufgesprengt, sondern auch die Opferidee umgeformt: das Opfer bestand nun darin, dass Jesus Christus dem Vater im Akt der Wandlung geopfert wird. Zwar wollte die Transsubstantiationslehre eine hyperrealistisch-materielle Interpretation der Gegenwart Christi gerade verhindern, dennoch stieg die Zahl der überlieferten Wandlungswunder schlagartig an. In den Liturgietraktaten kam es zu einer allegorisch-symbolischen Reinterpretation der Messe (besonders der Kanon-Kreuze, eine Folge war der Usus der *missa sicca*). Die Zisterzienser wollten die cluniazensische Logik von Gabe und geistlicher Gegengabe durchbrechen, das liturgische System blieb aber weitgehend bestehen; auch bei den Prämonstratensern hielten Memorialmessen bald wieder Einzug, die inkorporierten Pfarreien wurden meist nicht mehr selbst pastoriert. Noch schärfer wandten sich die Kartäuser gegen Stiftungen, näherten sich aber bald ebenfalls wieder Cluny in liturgischer Hin-

sicht. Überall blieb das Doppelsystem von Frühmesse und Hochamt, die Zusatzoffizien ebenso wie die Privatmessen; die Laien drängten weiterhin nach Beerdigungen im Kloster und stifteten für ihr Seelenheil und das der Angehörigen, eine Dynamik, der sich auch die Bettelorden nicht entziehen konnten. Der Zusammenhang von gottwohlgefälligem Gottesdienst und sexueller Reinheit bestimmte das ganze Mittelalter; im Hochmittelalter wurde das religionsgeschichtliche alte Verlangen nach Bild und Schau vorherrschend. Kritik kam aber auf an der mit der Quantifizierung verbundenen Begünstigung der Reichen; die Kritik wuchs im Spätmittelalter, wo die intensiviertere, emotionalisierte und ethisch-verinnerlichte Frömmigkeit zu Reformverlangen und neuen Frömmigkeitspraktiken auch in Bezug auf die Messe führte. Übersetzungen der Messtexte und Messandachten wollten diesem Bedürfnis entgegenkommen, der Gedanke der Selbsthingabe anstatt materieller Gaben wurde wiederentdeckt, so in der *Imitatio Christi*. Auf der anderen Seite steigerte sich die Stiftungs- und Opferpraxis noch einmal, wuchs so die Zahl der Niederkleriker, ja eines schlecht ausgebildeten, armen Klerusproletariats. Diese Steigerungen standen in der Kritik der verinnerlichten und essentialisierten neuen Frömmigkeit.

Angenendts Synthese einer langjährigen Forschungsarbeit schließt eine klaffende Lücke der Forschung; sie besticht durch eine eindeutige, stringent durchgehaltene Grundthese, die mit einer Fülle von Quellen belegt wird, so dass eine durchdacht aufgebaute, facettenreiche Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Messe entstanden ist. Während in Bezug auf das Frühmittelalter die Deutung Jungmanns fortgeführt und ausgebaut wird, kann er für das Spätmittelalter die neue historische Sicht auf Epoche und Frömmigkeit liturgiegeschichtlich nutzbar machen, was die Liturgiewissenschaft bislang so gut wie gar nicht getan hat. Ohne explizit darauf zu rekurrieren, ist Luthers Kritik an der Messopferpraxis umfassend historisch belegt worden: die Logik des einmaligen Opfers Christi, für das wir danken und geistig uns selber darbringen, und die religionsgeschichtlich archaische Logik von stets zu wiederholender materieller Gabe und geistlicher Gegengabe, vom endlichen Wert der Messopferfrüchte in Hinsicht auf Bitte und Sühne, waren schwer miteinander vereinbar, auch wenn diese archaische Auffassung die ursprüngliche Opferidee im Mittelalter überlagert habe. Vielleicht kann man aber darin auch eine Leistung sehen, tiefliegende humane religiöse Bedürfnisse aufgenommen und integriert zu haben; vielleicht war jenseits der Texte der Liturgien und der Theologen der Kirche

der ersten Jahrhunderte die Praxis des Volkes in dieser Zeit doch schon dem Mittelalter verwandter, als es auf den ersten Blick erscheint. Vielleicht ermöglichte die Denkform der *particatio* dem Mittelalter doch, das eine Opfer und die vielen Messen zusammenzudenken.

Regensburg

Klaus Unterburger

Leppin, Volker: Geschichte des mittelalterlichen Christentums. 1. Aufl. (Neue Theologische Grundrisse). Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 459 S., ISBN 9783161506772 (Broschur).

Das Buch des Tübinger Kirchenhistorikers Volker Leppin bietet einen souveränen, instruktiven und immer wieder mit ungewohnten Blickwinkeln überraschenden Überblick über die Christentumsgeschichte des sogenannten Mittelalters von der Völkerwanderungszeit bis zum Beginn der Reformation. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der lateinischen Christenheit, während die Geschichte der griechischen Orthodoxie und der osteuropäischen Kirchen eher am Rande zur Sprache kommt und das interreligiöse Verhältnis von Christen, Juden und Muslimen so gut wie keine Berücksichtigung findet. Die fünf Kapitel thematisieren in chronologischer Folge 1. die „Genese der christlichen Gesellschaft des lateinischen Mittelalters (ca. 500–750)“, 2. die „Verfestigung christlicher Lebensformen zwischen Diesseits und Jenseits (ca. 750–1050)“, 3. die „christliche Einheit und ihre Strittigkeit (ca. 1050–1215)“, 4. die „reale und ideale Kirche (ca. 1200–1325)“ und 5. die „Polaritäten im späten Mittelalter (ca. 1300–1500)“. L. gehört offensichtlich nicht zu den Historikern, die immer noch meinen, dass es *das* ‚Mittelalter‘ mit charakteristischen inhaltlichen Unterschieden zum Zeitalter der ‚Antike‘ und zur ‚Frühen Neuzeit‘ wirklich gegeben hat. Vielmehr gewinnt man aus seiner Einleitung (S. 11 f.) den Eindruck, dass er in solchen Epochen-Einteilungen nur nachträgliche, essentiell nicht verankerte Konstrukte und nominalistische Ordnungsformeln sieht, die aus pragmatischen Gründen der Stoffgliederung sinnvoll sein mögen, aber die Relevanz andersartiger, ebenso signifikanter Zäsuren und Kontinuitäten nicht außer Kraft setzen können. Dann ist es aber auch nicht mehr möglich, inhaltlich genau festzulegen, was ‚wesentlich‘ mittelalterlich und nicht mittelalterlich ist. Daher verwundert es, wenn L. Petrarca (im 14. Jahrhundert beheimatete) Augustinrezeption aus dem ‚Mittelalter‘ herauslöst, indem er sie so charakterisiert (S. 433): „Freilich ist der Augustin, der bei ihm begegnet, ein an-

derer als der, der dem Mittelalter präsent war.“ Und missverständlich formuliert ist dann der Satz: „Genauer muss man allgemainschichtlich von der Frühen Neuzeit sprechen“ (S. 11). Man *muss* nicht.

Das Buch L.s lässt nicht ohne weiteres erkennen, dass es von einem evangelischen Kirchenhistoriker geschrieben ist. Sein Ansatz liegt jenseits eines konfessionellen Zugriffs. Von einer traditionell katholischen Darstellungsweise unterscheidet er sich, indem er auf abwertende Kategorien wie „Aberglaube“ verzichtet, so wie er auch umgekehrt typisch protestantische Verdikte wie „magisches Denken“ hinter sich lässt. L. bietet eine historische Darstellung auf dem neuesten Stand der allgemein- und kirchengeschichtlichen ebenso wie der kulturgeschichtlichen Forschung. Ihre Lektüre ist daher für Studierende quer durch die akademischen Disziplinen gewinnbringend wie überhaupt für alle, die eine anspruchsvolle und vielperspektivische Einführung in die Geschichte der mittelalterlichen Religiosität und Kirchlichkeit, ihrer institutionellen, rechtlichen, mentalen, theologischen, frömmigkeits-, kunst- und zivilisationsgeschichtlichen Facetten suchen. Umso seltsamer erscheint es, dass L. sein Buch mit einem zehnteiligen Abschnitt über „Evangelische Zugänge zum Mittelalter“ eröffnet. Damit trägt er der Konzeption der Lehrbuchreihe ‚Neue Theologische Grundrisse‘ Rechnung, die sich an evangelische Theologiestudierende wendet. L. konstatiert auf diesen Seiten eine spezifisch evangelische Fremdheits- erfahrung; „Der erste evangelische Blick auf das Mittelalter ist der einer Fremdheit“ (S. 8) – ein Alteritätsbewusstsein, dem L. sein Urteil gegenüberstellt, dass die Ausprägungen des Christlichen im Mittelalter auch für evangelische Christen „Vertrautes“ enthalten, ja dass diese Epoche „auch für den Protestantismus dauerhaft konstitutiv geblieben ist“ (S. 9). Das klingt alles sehr konfessionell bzw. ökumenisch bemüht, während doch die Menschen des beginnenden 21. Jahrhunderts bestimmte Phänomene, Bereiche und Zeiten des mittelalterlichen Christentums ebenso wie der Religiosität des 16. oder 17. Jahrhunderts meist unabhängig von ihrer konfessionellen Zugehörigkeit als fremd oder nahe, faszinierend oder langweilig, anziehend oder abstoßend empfinden. Oder sind evangelische Theologiestudierende konfessionell wirklich noch so blockiert, dass man für sie eigens eine Einladung ins Mittelalter schreiben muss? Diese extrem lange Geschichte von tausend Jahren, die man völlig unangemessen in die nivellierende Epochenbezeichnung ‚Mittel-