

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 allgemainsgeschichtlich 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 zehnsseitigen 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-

alter‘ verpackt, ist in der Tat ein vieldimensionaler Komplex von Zeiten, Räumen, Bewegungen und Antriebskräften mit je eigenem Gewicht, die nicht speziell und selektiv evangelischen Leserinnen und Lesern als ihre Vorgeschichte schmackhaft gemacht werden könnten, sollten oder müssten. Sie gehören zum kulturellen Erbe und Gedächtnis aller Europäer, und diesem weiten Zugschnitt wird L.s Buch durchaus gerecht, indem es – trotz der anfänglichen Engführung und über den konzeptionellen Rahmen der Lehrbuchreihe hinaus – allen, die an der Christentumsgeschichte des Mittelalters interessiert sind, wichtige, religiös vielseitige und herausfordernde Informationen bietet.

Zu den herausfordernden Besonderheiten des Buches gehört vor allem die methodische Absicht, Kirchengeschichte als Christentumsgeschichte, diese als Religiositätsgeschichte und diese – in Aufnahme der Kategorien moderner Semiotik – als Geschichte „religiöser Zeichensysteme“ zu schreiben (S. 13 f.). Das klingt kompliziert und artifiziell, ist aber im Grunde frappierend einfach, sofern es in einer Darstellung religiöser Glaubenshaltungen, Mentalitäten, Reflexionen, Gefühle, Erinnerungen oder Praktiken nie nur um die Beschreibung von Ereignissen und Objekten auf der reinen Sachebene gehen kann, sondern immer um die Erfassung von Kommunikations- und Deutungsvorgängen. Problematisch ist in diesem Zusammenhang allerdings der Systembegriff, der stringente Kohärenz suggeriert. Gemeint ist ja eher ein Nebeneinander und eine Abfolge von kontingenten Zeichengefügen, d. h. eine Pluralität von Sinngefügen, die im Mittelalter vom Bewusstsein getragen sind, dass die gesamte Schöpfung als Zeichenträger bedeutungs- und sinnbeladen ist: *Omnis creatura significans* (wie es Alanus ab Insulis im 12. Jahrhundert formuliert hat). Problematisch ist ebenfalls, wie L. in seiner methodischen Grundlegung den Unterschied der Begriffe ‚Religiosität‘ und ‚Frömmigkeit‘ bestimmt (S. 14): „Im Unterschied zu ‚Frömmigkeit‘ ist Religiosität zunächst ein deskriptiver Begriff, der durch die Nähe oder Ferne zum religiösen Zeichensystem, nicht aber durch eine (unterstellte) innere Intensität bestimmt ist. Daher wird im Folgenden zwar nicht generell auf den Begriff der Frömmigkeit verzichtet, dem der Religiosität aber der Vorzug gegeben.“ Mit dieser Formulierung und Weichenstellung fällt L. hinter den gegenwärtigen Stand der historischen Frömmigkeitsforschung zurück. ‚Frömmigkeit‘ gilt dort mittlerweile als ein deskriptiver Begriff, der – sowohl individuelle als auch kollektive, innere und äußere, intensive und extensive –

Phänomene des Lebensvollzugs und der Lebensgestaltung von Glaubenshaltungen beschreibt. In diesem Sinne ist die Meditationspraxis eines Mönchs ebenso ein Frömmigkeitszeugnis wie das Rosenkranzgebet einer Bürgerfrau oder die Altarstiftung einer Dorfgemeinde. Der allgemeinere Begriff ‚Religiosität‘ hingegen umfasst alle möglichen Phänomene des menschlichen Transzendenzbezugs, einer Jenseitsbezogenheit, die implizit oder explizit alle Bereiche des mittelalterlichen Gemeinwesens vom Kaiser bis zum Tagelöhner prägt, z. B. die Symbolik der Reichskrone, die von L. (S. 188–191) treffend gedeutet wird. In der konkreten Stoffbearbeitung seines Buches orientiert sich L. an dieser pragmatisch-phänomenologischen Verhältnisbestimmung von Frömmigkeit und Religiosität und nicht an den methodischen Vorüberlegungen seiner Einleitung – so beispielsweise, wenn er treffend von ‚Repräsentationsfrömmigkeit‘ spricht (S. 286 f.).

Auch wenn L. bisweilen Konzessionen an antiquierte Lehrbuchmeinungen macht, liegt doch die Stärke seines Buchs unter anderem gerade darin, dass es sich auf ganz verschiedenartigen Gebieten – und nicht nur in den Bereichen, zu denen er selbst wichtige Studien vorgelegt hat (wie besonders zu Wilhelm von Ockham und seiner Ära) – auf der Höhe der gegenwärtigen Mittelalterforschung und ihrer aktuellen Diskurse bewegt. Das gilt, um nur einige Beispiele herauszugreifen, für seinen Umgang mit dem gesamten Ideologiekomplex einer angeblichen ‚Germanisierung des Christentums‘ (S. 81 f.), für seine vorsichtig relativierende Handhabung der konventionellen Lehrbuchbegriffe ‚Eigenkirchenwesen‘ (S. 66–68) und ‚Ottotonisches Reichskirchensystem‘ (S. 193 f.), für seine subtil abwägende Darstellung des Entstehungsprozesses der sogenannten ‚Konstantinischen Schenkung‘ (S. 117 f.), für seine ernüchternde Deutung des Canossageschehens, die sich mit Johannes Fried von traditionellen Überhöhungen des kaiserlichen Bußgangs abwendet (S. 225), für seine kritische Zurückhaltung gegenüber der weitreichenden Theorie einer ‚Theologie der gotischen Kathedrale‘ (S. 236 f.), für seine errisierende Dekonstruktion der idealtypischen Gegenüberstellung von ‚monastischer‘ und ‚scholastischer‘ Theologie (S. 254 und 312), für seine Überwindung der im Anschluss an Jacob Burckhardt Mode gewordenen Entgegensetzung von Renaissance und Christentum (S. 424), für seine sorgfältig differenzierende Anwendung des Humanismusbegriffs (S. 432–439) oder auch für seine Aufnahme des neueren Begriffs der ‚Frömmigkeitstheologie‘ als Beschreibung eines im 15. Jahrhun-

dert dominant werdenden Theologietyps, der die traditionelle scholastische und mystische Theologie im Blick auf die Frömmigkeits- und Bildungsbedürfnisse von Laien, Bürgerfrauen und Beginen sowie ungelehrten Priestern und Ordensleuten umformt (S. 426 f.); von da aus fällt auch neues Licht auf das literarische, ‚frömmigkeitstheologische‘ Wirken des Dominikaners Silvester Mazzolini Prierias in den Jahren vor seiner Auseinandersetzung mit Luther (S. 427).

Statt dieser Aufzählung noch weitere wichtige Sachkomplexe hinzuzufügen, bei denen L. kundig, prägnant und klug abwägend die Erträge neuerer und gegenwärtiger Forschungsdebatten verarbeitet oder (wie im Falle des Silvester Prierias) die Forschung selbst vorantreibt, seien noch einige kritische Einwände und Anfragen formuliert. Auffallend ist, dass L. in dem Abschnitt über die Kreuzzugsbewegung (S. 268–272) auf konventionelle Weise den (erst im 17. Jahrhundert aufkommenden) Kreuzzugsbegriff auf bewaffnete Jerusalemwallfahrten eingrenzt und sich dabei der üblichen Zählung von Kreuzzügen anschließt, ohne auf die gegenwärtige Kritik solcher Nummerierungen einzugehen und zu berücksichtigen, dass man sinnvollerweise den Kreuzzugsbegriff in der neueren Forschung durch eine Definition ausgeweitet hat, die etwa so lauten kann: Kreuzzüge sind heilige Kriege, die gegen Feinde der Papstkirche geführt werden und mit besonderen religiösen Vergünstigungen (insbesondere einem Ablass des Papstes) verbunden sind. Solche Kreuzzüge führen nicht nur Richtung Jerusalem, sondern z. B. auch nach Südfrankreich gegen die Albigenser, gegen die muslimischen Araber in Spanien oder gegen die Slawen im Nordosten Europas. An anderer Stelle seines Buches hat L. allerdings diesen weiteren Kreuzzugsbegriff im Blick, indem er den ‚Albigenser-Kreuzzug‘ thematisiert (S. 297).

Ein weiterer Kritikpunkt gilt L.s Charakterisierung des sogenannten ‚späten Mittelalters‘ (ca. 1300–1500, S. 375–440) mit der durchgängigen Kategorie der ‚Polarität‘, z. B. der Polarität innerhalb der Frömmigkeitskulturen zwischen Veräußerlichung und Verinnerlichung, innerhalb der kirchlichen Sozialgestalt zwischen einer forcierten Klerikalisierung und einer zunehmenden Laienverantwortung für Heilsgewinn und Kirchenreform oder auf der kirchenpolitisch-institutionellen Ebene zwischen der Stärkung eines zentralisierenden Papalismus und dezentralisierenden Kräften wie dem Konziliarismus oder sich verselbständigenden Nationalkirchen und territorialen wie städtischen Kirchentümern. Solche Antago-

nismen werden von L. treffend beschrieben, und sie sind in der Tat für die beiden Jahrhunderte vor der Reformation charakteristisch; doch treten die spätmittelalterlichen Spannungsverhältnisse selten als duale Polaritäten, sondern meist in Mehrfachkonstellationen in Erscheinung, z. B. (im Falle der kirchlichen Sozialgestalt) als klerikaler Machtanspruch gegen Laienkompetenzen, als Förderung von geistlicher Laienbildung und -verantwortung durch Kleriker, als zunehmendes Eingreifen von Laien in kirchliche Zuständigkeitsbereiche, ohne an der devoten Hochschätzung klerikaler und klösterlicher Heilsmittlung, ohne an der geringsten Zweifel zu lassen, als schärfste Kritik bestimmter Laien (z. B. von Humanisten) am Verhalten von Priestern und Ordensleuten bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer sakralen und sakramentalen Sonderstellung oder als wirklicher Antiklerikalismus, der den Stand von Priestern und Ordensleuten radikal desakralisiert (wie etwa John Wyclif und seine Anhänger oder die im Untergrund lebenden Reste des Waldensertums). Vermutlich ließ sich L. durch seine Wahrnehmung der konfessionellen Polaritäten zwischen Protestanten und Katholiken im 16. Jahrhundert dazu verleiten, analoge Polaritäten ins 14. und 15. Jahrhundert zurückzuprojizieren. Vertritt er doch die Auffassung, dass sich die spätmittelalterlichen Polaritäten durch einen Transformationsprozess hindurch in das Gegeneinander der neuzeitlichen Konfessionen hinein verwandelten. Er nennt das in einer früheren Publikation (2008) den „Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten“.

Der Transformationsbegriff ist die terminologische Lieblingskategorie L.s, um historische Veränderungsvorgänge zu beschreiben. Sie durchzieht den gesamten Band: Der Übergang von der Spätantike zum Mittelalter vollzog sich als Transformation (S. 103); innerhalb des Mittelalters fand eine Kette von Transformationen statt; und auch „die Änderungen, die das 16. Jahrhundert brachte, sind vornehmlich als Transformationen zu verstehen: Veränderungen der christlichen Landschaft, die in vielen Bereichen eher aus dem Mittelalter herauswuchsen, als mit ihm zu brechen“ (S. 441). Der organologische Begriff des ‚Herauswachsendens‘ ist bezeichnend. L. verwendet in Verbindung mit Transformation auch gerne die in der Geschichtswissenschaft mittlerweile fragwürdig gewordenen Begriffe ‚Prozess‘ und ‚Entwicklung‘, und die damit gemeinten historischen Vorgänge charakterisiert er durchgängig durch die Eigenschaft der Allmählichkeit: Historische Veränderungen sind kontinuierliche Entwicklungspro-

zesse, und diese sind allmähliche Transformationen. So wendet sich L., um nur ein Beispiel zu nennen, mit Recht gegen das in der traditionellen deutschen Historiographie verbreitete Verständnis von Canossa 1077 als „Wendepunkt der Geschichte“, indem er erklärt: „Tatsächlich handelt es sich um eine Etappe im lange währenden Ringen zwischen König und Papst [,] um die allmähliche Transformation der Verhältnisbestimmung beider Gewalten.“ (225) Der Transformationsbegriff, wie er üblicherweise in der Geschichtsforschung verwendet wird, ist vieldeutig: Er kann sowohl sprunghafte, abrupte, plötzliche oder revolutionäre Metamorphosen meinen als auch langfristige, allmähliche, kontinuierliche und evolutionäre Umgestaltungen. L. hingegen legt den Begriff generell auf die Bedeutungsvariante der fließenden Allmählichkeit im Gegensatz zu Umbruch, Abbruch, Sprung oder Wende fest. Damit aber kann er all diejenigen Veränderungsvorgänge des Mittelalters nicht angemessen beschreiben, die beides waren: sowohl ein tiefgreifendes Umbruchsgeschehen als auch ein länger andauerndes, nicht abrupt, sondern allmählich voranschreitender Umbau von Religiosität, Frömmigkeit, Theologie und Kirche – so wie auch die mit Luthers Biographie verwobenen Anfänge der Reformation ein Allmählichkeitsvorgang und ein Umbruchsgeschehen zugleich waren.

Es gab in den mehr als tausend Jahren, die L. trotz seiner anfänglichen Relativierung von Epochengrenzen ohne tiefere terminologische Anfechtung als kohärente Ära des ‚Mittelalters‘ gelten lässt und damit als großen Kontinuitätszusammenhang von allmählichen, nicht umbruchhaften Transformationen versteht, mehrere bedeutende Umbrüche der Christentumsgeschichte, die mit der epochalen Wende vom traditionell katholischen zum reformatorisch-protestantischen Christentum vergleichbar sind. Man denke etwa an die immense Verdichtung kulturell-religiöser Neuaufbrüche im 12. und frühen 13. Jahrhunderts, so dass man – anknüpfend an das bahnbrechende Werk von Charles Homer Haskins: *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927) – diesen Zeitraum geradezu als Achsenzeit oder Wasserscheide des Mittelalters verstehen konnte. Es war die Ära, in der das Rittertum durch die Kreuzzüge eine neue, geistliche Zielbestimmung erfuhr, in der die Städte, das frühkapitalistische Geldwesen, die Gotik, die scholastische und kanonistische Wissenschaft und die Universitäten aufblühten, in der es in Verbindung mit der Rezeption jüdischer und arabischer Philosophie zu einer geradezu revolutionären Aristoteles-Renaissance kam,

gleichzeitig aber auch zu nicht minder umbruchhaften religiösen Laien-, Armut-, Ordens- und Frauenbewegungen auf dem schmalen Grat zwischen häretisierender Ausgrenzung und kirchlicher Approbation, das Zeitalter einer neuartigen, verinnerlichenden Rationalitäts-, Affekt- und Kompassionskultur, die mit einem tiefgreifenden Wandel des Christusbildes und einer neuen Zentralstellung der Passion und der Kindheit Christi verbunden war. Man könnte diese Liste um viele weitere Punkte wie etwa den Umbruch der Eschatologie durch die Geburt des Fegefeuers oder die Entstehung einer neuartigen abendländischen Mystik erweitern. Die meisten dieser Punkte tauchen in L.s Darstellung auf. Aber es wird bei ihm selten erkennbar, was mit diesen Veränderungen für die Kirchen- und Christentumsgeschichte auf dem Spiel stand, dass hier nicht nur Bisheriges linear-kontinuierlich transformiert wurde, sondern dass Traditionsabbrüche, Neuaufbrüche, radikale Forcierungen des Christlichen und vor allem auch kirchen-, wissenschafts-, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Richtungsveränderungen stattfanden. L. nimmt selbstverständlich Neuartiges wahr, aber er ordnet es seiner Allmählichkeits- und Kontinuitätsperspektive unter, thematisiert es eher selektiv, niederschwellig und verstreut, ohne die Zusammenhänge, etwa zwischen einem neuen Bußideal, den Kreuzzügen, der aufkommenden ritterlichen Minnekultur, dem neuen Christusverständnis, den neuen laikalen Frömmigkeitskulturen, den Neuaufbrüchen im Ordenswesen und der Entstehung der Inquisition, zu thematisieren. Nicht erkennbar wird, dass das Verbindende zwischen den religiösen Innovationen vor allem in einer neuartigen Dominanz von Kräften liegt, die zwischen 1100 und 1250 alle einen gesteigerten Anspruch auf Überordnung des Geistlichen über das Weltliche legen, d.h. auf wahre, christusförmige Verchristlichung des ganzen Lebens, auf kirchliche Herrschaft über alles Zeitliche, auf vertiefte Aneignung des Heilsgeschehens durch die Liebe ebenso wie durch rational-wissenschaftliche Bewältigung, auf eine Hochschätzung christlicher Militanz und Gewalt gegenüber Nicht-Christen oder Häretikern und auf eine neue triumphale Formgebung des Christlichen.

Indem L. auf die Verdeutlichung solcher Innovationschübe und -zusammenhänge im Vergleich mit Phänomenen starker Traditionsbindung mittelalterlicher Christlichkeit verzichtet, gewinnt in seiner Darstellung ein relativ geschlossenes Mittelalterbild die Oberhand gegenüber einer anderen Darstellungsmöglichkeit, die diverse und gegenläu-

fige Religiositätsgefälle hervorheben könnte. Die Gliederung des Buches und die Zusammenfassungen der fünf Kapitel unterstreichen diese starke Kohärenz. Auch in anderer Hinsicht halte ich die gliedernde Gestaltung des Inhaltsverzeichnisses für problematisch. Da das Buch leider kein Sachregister hat, ist man zur Auffindung bestimmter Sachverhalte auf das Inhaltsverzeichnis angewiesen. Dieses lässt den Suchenden aber oft in Stich, indem es wichtige Themen unter einer Sammelüberschrift versteckt. So werden unter der Überschrift „Laikale Frömmigkeitskulturen“ etwa folgende, nicht im Inhaltsverzeichnis genannte (allerdings durch Stichwörter am Rand hervorgehobene) Themen verhandelt: Transsubstantiationslehre, Repräsentationsfrömmigkeit, Verehrung von Hostien, Reliquien und Bildern, Patronatsvorstellung, Fälschungen, Wallfahrten, Ablässe, Armutsbewegung, Waldenser, Katharer, Albigenserkreuzzug, Inquisition, Humiliaten, Dritter Orden, Liebe und Sexualität, Troubadoure, Templerorden, Militia Christi, Johanniter, Deutscher Orden, Gerechter Krieg, Höfischer Roman, Gral, Mainzer Hoffest (S. 285–304). Es ist eine wenig stringente Kombination vieler heterogener Aspekte unter einem fragwürdigen Oberbegriff. Ein anderes Beispiel: Unter der Überschrift „Theologische Neuorientierung in nationalen Kontexten“ verbergen sich Sachverhalte wie die Bewegung John Wyclifs oder der von Jan Hus ausgehende Böhmisches Sonderweg (S. 383–390) – also weitere historische Phänomene, die man mit einem weichen Transformationsbegriff, der das Revolutionär-Umbruchscharaktere in der Geschichte ausschließt, kaum adäquat erfassen kann. Was L. inhaltlich sehr gelungen darstellt, waren tatsächlich Reformationen vor der Reformation. Und in einem kleingedruckten Anhang (S. 390) zur Frage, ob man im Blick auf die hussitische Bewegung nicht vom neuen Phänomen einer rechtlich anerkannten ‚Konfession‘ sprechen kann, bedient sich L. ausnahmsweise einmal der Deutungskategorie des ‚Sprungs‘: „so ist [bei den Hussiten] der qualitative Sprung gegenüber der Situation der verfolgten Waldenser und anderer devianter Gruppierungen deutlich und ein Gebrauch des Konfessionsbegriffs möglich“. Angesichts des fehlenden Sachregisters wäre es sinnvoll gewesen, die den Inhalt erschließenden Randstichwörter in die Gliederung des Inhaltsverzeichnisses aufzunehmen, um so den Benutzern eine leichte, überblickshafte Orientierung zu ermöglichen.

Zum Formalen sei noch angemerkt, das L.s Buch eine sorgfältigere Lektorierung ver-

dient hätte. Die gerade erwähnten Randstichwörter sind bisweilen fehlerhaft (z. B. S. 115: im Text Dionysius von St. Denis, am Rand Dionysios Areopagita; S. 143: Johannes Scouts [statt Scotus] Eriugena), oft unvollständig (z. B. fehlt auf S. 250 f. Rupert von Deutz, auf S. 263 f. Bernhard von Clairvaux) und fallen auf manchen Seiten sogar völlig aus. Die Bildunterschriften sind oft kurios. So beginnt auf S. 156 eine Bildunterschrift mit der Angabe: „Taf. 29“, obwohl L. seine Bilder sonst nicht nach Tafeln zählt. Diese Angabe wurde unverändert aus der Buchvorlage, aus der die Abbildung stammt, übernommen. Ähnlich irreführend sind auch andere Unterschriften. Bilder oder Karten sind bisweilen falsch platziert; so gehört die Karte von S. 129 (Die Pippinsche Schenkung) zu S. 116–118. Generell hätte man dem Buch mehr Bilder, Karten und Schemata gewünscht. Unklar ist, worauf sich beim Stichwort ‚Universalienlehre‘ L.s Formulierung „die erwähnte Pariser Verurteilung von 1474“ (S. 431) bezieht – offensichtlich auf die Verordnung des französischen Königs Ludwigs XI. gegen den Nominalismus vom 1. März 1474, ohne dass man diesen Sachverhalt in L.s Text auffinden kann. Das Buch enthält nicht selten Flüchtigkeitsfehler wie Wort-Zusammenschreibungen und grammatisch-syntaktische Fehler, z. B. S. 72 („hat die Stellung der Päpste dem ihnen zugeordneten Einflussbereich erheblich unterhöhlt“), S. 91 („die Mission [...] kam in einen Raum, in dem mangels Katechumenat und aufs Innere gerichtete Verkündigung und Kenntnisse des Christentums allenfalls marginal gegeben und seine Internalisierung kaum vorangekommen war“) oder S. 367 („verstand auch dieser ‚Voluntarismus‘ Gottes Handeln nicht etwa um Willkür“).

Alle kritischen Einwände und Verbesserungsvorschläge ändern nichts daran, dass L.s Buch sowohl den Studierenden als auch den Lehrenden und darüber hinaus allen, die einen gut informierenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der religionsgeschichtlichen Mittelalterforschung suchen, zur vielfach bereichernden Lektüre empfohlen werden kann. Es ist – auch im internationalen Vergleich – gegenwärtig die beste Gesamtdarstellung der Geschichte des mittelalterlichen Christentums im Abendland. Die besondere Stärke des Buches liegt insbesondere darin, dass es nicht nur die historischen Sachverhalte und Personen in treffender, klug abwägender Weise darstellt, sondern auch die neuen Forschungsdebatten verständnisvoll präsentiert und in ihnen argumentativ überzeugend Position bezieht.

Erlangen/Ulm

Berndt Hamm