

mulierung im Pelagianischen Streit gerecht wird. Zwar ist Homberts Analyse nicht so eng geführt, wie es eine Darstellung der Erbsündenlehre Augustins anhand von Röm 5,12 wäre, aber es bleibt doch die Gefahr, das Profil der späten Gnadenlehre Augustins in das Verständnis der früheren Schriften einzutragen. Daß 1. Kor 1,31 und 4,7 einen wichtigen Grundzug augustinischer Frömmigkeit bezeichnen, kann nach Homberts Analysen keine Frage mehr sein. Berechtigt scheint mir aber die Frage zu sein, ob damit auch inhaltlich der entscheidende Punkt der Gnadenlehre getroffen ist. Es könnte ja sein, daß 1. Kor 1,31 und 4,7 zwar sehr genau die Haltung angeben, in der Augustin zufolge Theologie betrieben werden muß, daß der zu bedenkende Inhalt davon aber noch einmal verschieden ist. Hombert selbst verweist ja in seinem systematischen Teil auf die Christologie als das für die Gnadenlehre entscheidende Lehrstück und spricht sogar vom Christozentrismus (504 u.ö.). Nun besteht zwischen der Dialektik von *gloria* und *humilitas*, wie sie Hombert anhand von 1. Kor 1,31 und 4,7 entwirft, und der Christologie eine innere Entsprechung, und hierin liegt eindeutig eine Stärke von Homberts Ansatz. Doch führen die Konzentration auf 1. Kor 1,31 und 4,7 und der damit verbundene Rekurs auf die Christologie dazu, daß z.B. die Pneumatologie in der systematischen Rekonstruktion fast keine

Rolle spielt, obwohl ihr im historischen Teil immer wieder Aufmerksamkeit geschenkt wird (etwa bei der Analyse von *spir. et litt.* oder der Juliankontroverse 273–279). Ähnlich verhält es sich mit dem Gesetzes- und dem Erbsündenbegriff, die im systematischen Teil nicht auftauchen. Damit fehlen aber entscheidende Grundpfeiler augustinischen Denkens, für die zumindest zu prüfen ist, ob und welchen Einfluß sie auf die Formulierung der Gnadenlehre haben.

Hombert ist ohne Zweifel ein außergewöhnlich gutes Buch gelungen, das jeder, der sich mit Augustin beschäftigen möchte, unbedingt lesen sollte. Homberts Analysen sind reich an Details und führen immer wieder direkt an zentrale Texte Augustins. Seine Verarbeitung der Sekundärliteratur ist umfangreich, fundiert und hilfreich. Fragen bleiben hinsichtlich der Konzentration auf 1. Kor 1,31 und 1. Kor 4,7, gerade für die Darstellung der Gnadenlehre in der Frühzeit und im Pelagianischen Streit. Auch die Stimmigkeit zwischen historischem und systematischem Teil ist nicht immer ganz gegeben (Pneumatologie, Gesetz- und Erbsündenbegriff). Für die Forschung ist festzuhalten, daß 1. Kor 1,31 und 4,7 die Haltung angeben, in der man Theologie betreiben muß, und dies gilt in erster Linie für Augustin selbst, aber vielleicht auch für den Leser.

Münster Volker Henning Drecoll

## Mittelalter

Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt (Primus; Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1997, XIII, 986 S., 19 Abb., geb., ISBN 3-89678-017-4.

Mit seinem inzwischen zum Standardwerk gewordenen Buch *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (Stuttgart u.a. 1990, 2. Aufl. 1995) hat Angenendt bereits nach Hans von Schubert die erste Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921) seit langem vorgelegt. Ihr läßt der renommierte Münsteraner Kirchenhistoriker nun als opus magnum eine Geschichte der Religiosität im Mittelalter folgen. Er hat sich damit eine Aufgabe gestellt, an die sich in der letzten Zeit keiner

mehr herangewagt hat. Und das aus verständlichen Gründen, denn zu behandeln sind tausend Jahre, deren reicher Quellenniederschlag in einer unüberschaubaren Menge an Forschungsliteratur in immer wieder neuen Anläufen beackert worden ist. Unermeßlich erscheint darüber hinaus die Zahl der zu berücksichtigenden Themen. Aber durch seine zahlreichen auch methodisch wegweisenden Arbeiten zur Kirchengeschichte und speziell zur Liturgiegeschichte des Mittelalters dürfte kaum einer so gerüstet sein für diese Mammutaufgabe wie Angenendt. Die Arbeit daran begann vor zwanzig Jahren. „Nach nunmehr tausend Seiten ist,“ so Angenendt im Vorwort, „um nicht Leser und Verlag zu verprellen, ein Schlußpunkt geboten. Fast alles wäre noch wei-

terzuschreiben. Unschwer werden Kritiker Lücken und Unwuchten entdecken, gewiß auch Fehler.“ Das ist sicherlich so, aber wäre es nicht beckmesserisch, danach zu suchen? Wer in einigen Detailproblemen mehr weiß, muß noch lange nicht zur das gesamte Mittelalter umgreifenden Synthese fähig sein. Deshalb soll auch hier zuerst gewürdigt werden, daß Angenend sich überhaupt an die Arbeit gemacht hat. Herausgekommen ist dabei ein vorzügliches Handbuch, das aufgrund seiner detaillierten Gliederung (V–XII; 23 Kapitel mit 152 Unterabschnitten) leicht benutzbar und – was keineswegs selbstverständlich ist – auch gut zu lesen ist.

Methodisch wird in den einzelnen Abschnitten in der Regel so vorgegangen, daß die Thematik entwicklungsgeschichtlich und chronologisch entfaltet wird. Ausgangspunkt und damit auch Fundament für wertende Einschätzungen ist der jeweils kurz skizzierte biblische Befund, vielfach ergänzt um religionsgeschichtliche Voraussetzungen sowie antike Vorstellungen. Davon ausgehend wird dann in präzisen Schritten die Entwicklung von den Kirchenlehrern über das Früh- und Hochmittelalter bis zur Scholastik, zum Herbst des Mittelalters und dem Vorabend der Reformation nachgezeichnet. In teilweise sehr ausführlichen Zitaten aus den Quellen und der Sekundärliteratur (meist petit gesetzt; lateinische Texte sind stets übersetzt) werden zahlreiche Zeugen für das sich ergebende Bild beigebracht. Natürlich sind es vornehmlich diejenigen, die die religiösen Vorstellungen ihrer Zeit geprägt haben (neben Augustinus erscheinen besonders häufig Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux, Franziskus von Assisi und Thomas von Aquin). Die Anmerkungen (ca. 5700!) stehen am Schluß des Bandes (759–848), es handelt sich um reine Nachweise mit Kurztiteln, die im Quellen- (849–861) und Literaturverzeichnis (862–939; an die 2000 Titel) aufgelöst werden. Wer also die Belege heranziehen möchte, ist zu beständigem Hin- und Herblättern genötigt. Die Diskussion mit kontroversen Standpunkten der Forschung wird so freilich nur für Kundige erkennbar.

Der Aufbau des Werkes folgt weitgehend der üblichen Einteilung des dogmatischen Stoffes von der Gotteslehre bis zur Eschatologie. Vorgeschaltet ist der einleitende erste Teil, „Das „Religionsgeschichtliche“ Mittelalter“, der die Fragestellung umreißt und einen Überblick über die Epochen und Bewegungen des Mittelalters gibt. Als „Die überirdischen Mächte“

werden dann die Vorstellungen von Gott, Jesus Christus, Engel und Teufel sowie dem Gottesmenschen erörtert. Der dritte Teil setzt sich mit ‚Offenbarung und Lehre‘ auseinander, konkret der Nutzung der Heiligen Schrift, der Entwicklung der Theologie sowie dem Thema Ketzerei, Toleranz und Inquisition. Der vierte Teil beschreibt ausführlich ‚Welt und Menschen‘, zunächst Raum und Zeit, dann Mensch und Familie (aufgeteilt in Leib und Seele, Mann und Frau, die Ehe und das Kind) und schließlich Gemeinde und Gemeinschaft (Christliche Einheit und Universalität, Gemeinschaft der Heiligen, Kaisertum und Papsttum, Parochia und Monasterium sowie die mittelalterliche *Origo gentis*). Der umfassendste Teil ist der fünfte über die Liturgie. Er beschreibt zuerst eingehend Art und Wirken (z.B. Opfer und Blut, Wort und Bild, Gabe und Gegengabe, Segen und Fluch, Befleckung und Reinheit, Gebärden und Zeichen) sowie Zeit und Ort, sodann den Liturgien, die Initiation, Predigt und Gebet und schließlich das Herrenmahl. Von ‚Gnade und Sünde‘ handelt der sechste Teil. Er stellt das göttliche Handeln (Herabstieg Gottes, Aufstieg des Menschen, Berufung und Nachfolge) dem menschlichen gegenüber (Askese, Verdienst, Caritas, Feindesliebe und Friedensbereitschaft) sowie die Sünde als Aufstand gegen Gott der Buße und der Beichte. Der letzte Teil ist ‚Sterben, Tod und Jenseits‘ überschrieben und beschäftigt sich mit dem Tod und seiner Liturgie (Tod, Sterbebestand, Beerdigung), dem Interim zwischen Tod und Auferstehung (darunter Jenseits-Visionen und Hilfe fürs Jenseits durch Gebetsbünde, Almosen und Stiftungen) und abschließend dem Jüngsten Tag. Am Anfang dieses langen Weges steht die Gottesvorstellung, an seinem Ende „der Himmel als ewige Glückseligkeit“ (750).

Was ist nun das Grundprinzip in Angenendts Betrachtungsweise? „Im ganzen soll versucht werden, die mittelalterliche Religiosität im Lichte der Religionsgeschichte zu betrachten“ (27). Ausgangspunkt ist die Steigerung der Gottheit durch Ethisierung der Religion, wie sie sich nach Karl Jaspers und Arnold Toynbee in jener ‚Achszeit‘ ereignet habe, die das mythische Zeitalter durch die Herausbildung der Hochreligionen abgelöst habe. Weil das Gottesbild transzendierte, brauchte man fortan „keine Opfer mehr darzubringen oder Gebete zu sprechen, um Gott am Leben zu erhalten... Opfer und Gebet wandelten sich zur Anerkennung dieses Hochgottes und zur Bitte um

gnädige Fügung. Voraussetzung war dafür das eigene gute Verhalten der Menschen. Göttliche Gnade und menschliches Ethos begannen zu korrespondieren“ (14). Das Christentum hat diese Entwicklung durch die Selbsthingabe Jesu Christi und die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch noch übersteigert. Diese Besonderheit der Hochkulturen kann allerdings durch Kultureinbrüche wieder verloren gehen. Vor diesem Hintergrund wird die tausendjährige Epoche zwischen Spätantike und Reformation beschrieben, und zwar von der Dekomposition der römischen Welt durch die Entstehung gentiler Reiche und der damit einhergehenden ‚Rearchaisierung‘ des Christentums bis zu der neuen europäischen ‚Achsenzeit‘ des zwölften Jahrhunderts, die zumindest partiell die ethisierenden und subjektivierenden Vorgaben der Bibel wieder zum Vorschein kommen ließ und zu Spätmittelalter und Reformation überleitete.

Die Geschichte der Religiosität des Mittelalters war demnach von zwei großen Umbrüchen geprägt: Im Frühmittelalter „Abschied von der spekulativen Theologie und Hinwendung zu einfachen Religionsformen“ (34) und im Hochmittelalter das „Ende der archaischen Welt“ (46) durch Wiedergewinnung der Theologie. Das Spätmittelalter war demgegenüber doppelgesichtig: „sowohl Vulgarisation wie Belehrung, sowohl Gipfel der Spiritualität wie zugleich ein Ozean der Volksfrömmigkeit“ (72). Die damit verbundenen Entwicklungsprozesse zeigt Angenendt meisterlich an den verschiedenen Feldern der Religiosität. Beispielsweise an der Eucharistie, die in altchristlicher Zeit vor allem ein Gedächtnismahl gewesen ist (1 Kor 11,24; Lk 22,19). Im Frühmittelalter führte die Veränderung des Opfergedankens dazu, „daß der Priester als der eigentlich Feiernde und Opfernde galt, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, so daß sich die Gemeinde ihm nur noch anschließen konnte und nicht mehr eigentliches Subjekt der Feier war, wie es die Alte Kirche verstanden hatte“ (495). Konsequenter weitergedacht, wurden dadurch die Himmelsgnaden der Meßfeier sogar käuflich. Hinzu kam durch den Verlust der Urbild / Abbild-Interpretation „eine folgenreiche theologische Verschiebung. Es ging nicht mehr primär um die Realpräsenz der Person Jesu Christi, sondern um die Realpräsenz seines historischen Fleisches und Blutes und erst in deren Gefolge auch seiner Person. Zugleich drängte sich damit der Gedanke eines neuen Opfers auf, weil nämlich die Messe

aufgrund der realidentischen Materie die am Kreuz geschehene Opferung wiederholte und nicht nur gegenwärtig setzte“ (504). In rearchisierenden Formen verlangte man nach realem Opferfleisch und -blut (vgl. 366). Dadurch wiederum war die konsekrierte Hostie „die Gottespräsenz schlechthin und damit die wirksamste Heilmaterie. Hostien dienten als wichtigste Gnadenträger, aber auch als Medizin und Zaubermittel“ (505). Die scholastische Theologie bemühte sich dann um eine theologische Lösung dieser Entwicklung und formulierte die Transsubstantiationslehre, die später in gewisser Weise von Luther übernommen worden ist.

Ein anderes Beispiel ist die Wiederkehr des fundamentalen Religionsgesetzes ‚do ut des‘. Das Neue Testament hatte dieses Prinzip von Gabe und Gegengabe durch das überreiche Gnadengeschenk Gottes durchbrochen. Es erwartete keine Aufrechnung, sondern die freiwillige Weitergabe der von Gott empfangenen Gaben durch den beschenkten Menschen an seinen Nächsten. Schon bei den Kirchenvätern meldete sich jedoch das Ausgleichsdenken, die Verschiebung von der Gnade zum Entgelt, wieder (vgl. 375). Im Mittelalter entwickelte sich daraus eine Art Heilsegoismus, der etwa nicht aus Liebe zu den Armen handelte, sondern „zur Selbstbeförderung in den Himmel“ (376). Wer Almosen gab, erwartete selbstverständlich, daß der Beschenkte für seinen Wohltäter zu beten hatte. Diese Vorstellung mußte auch das Bußwesen ändern: „Wie man genau weiß, daß keine Sünde ungestraft bleibt, so weiß man auch, wie hoch der zur Wiederherstellung des Gleichgewichts erforderliche Bußtarif ist“ (ebd.). Nach der jeweiligen Sünde ließ sich also die Buße genau berechnen. Das hatte einerseits den Vorteil einer scheinbaren Sicherheit, förderte andererseits aber den Effekt der rituellen Selbstwirksamkeit. „Nicht die menschliche Bereitwilligkeit, sondern der formgerecht durchgeführte Ritus erbringt Wirkung“ (380). Bei der Buße konnte es aufgrund des Ausgleichsdenkens konsequenterweise dann auch belanglos erscheinen, wer die Wiedergutmachung leistete, so daß der Einsatz eines stellvertretend Büßenden möglich war (vgl. 639). Die Scholastik betonte demgegenüber, daß das bloße Werk nichtig sei, „es zählen allein die Intention, die Compassio und die Nächstenliebe“ (649). Nicht mehr Aufrechnung, sondern Besserung standen nun im Vordergrund. Der Ablass fiel hinter diese Entwicklung wie-

der zurück, er bleibt „ein historisch verwunderliches Phänomen“ (657).

Diese knappen Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, wie ertragreich Angenendts konsequenter religionsgeschichtlicher Zugang ist. Er läßt vor allem erkennen, daß es trotz der Rearchisierungsschübe immer wieder auch neue Anstöße zum Aufbruch gab, weil sich „die mittelalterliche Religiosität auf den Maßstab der Bibel und insbesondere des Neuen Testaments wie auch der Patristik verpflichtet sah“ (755). In dem Epilog seines Werkes erinnert er an die das Mittelalter diffamierende Finsternis-Metapher der Aufklärung und stellt dann fest: „Tatsächlich ist bei allem Fortwirken aufklärerisch-emanzipatorischer Argumentation in der modernen Forschung doch der Sinn für das Eigene, ja das Fremde des Mittelalters, auch des religiösen, gewachsen“ (ebd.). Dazu trägt Angenendts in jeder Hinsicht großes Buch entscheidend bei.

Everswinkel Lutz E. v. Padberg

*Lutz E. von Padberg: Die Christianisierung Europas im Mittelalter (= Reclams Universalsbibliothek 17015), Stuttgart (Reclam) 1998, 307 S., kt., ISBN 3-15-017015-X.*

Der Verfasser stellt einleitend fest, daß die Fundamente Europas im Mittelalter durch die Mission gelegt worden sind (9). Das Bild ist im Detail differenziert. Die chronologische Übersicht zu Kap.1 „Die Ausgangslage“ führt von den ältesten Gemeinden in Gallien um 150 bis zum Arabereinbruch 711 (16). Kap. 2 „Der Beginn in Reims“ stellt die Taufe Choldwigs und die älteste fränkische Kirche ausführlich dar (44–62). Kap. 3 „Von den Randgebieten ins Zentrum Europas“ schildert die Lage in Irland und England (65–80); die von dort kommende Mission war die „Blütezeit der frühmittelalterlichen Christianisierungsgeschichte. Das Who is Who jener Jahre ist voll berühmter Namen“ (81). Entscheidend wurde das politische Bündnis des Frankenkönigs Pippins mit dem Papsttum in der Mitte des 8. Jahrhunderts: „Rom und das Frankenreich, das war die neue, zukunftssträchtige Achse in Europa“ (88).

Kap. 4 „Der Ausbau des christlichen Europa“ beginnt mit der Eingliederung der Friesen und Sachsen und geht danach auf die Mission bei den Slaven und Avaren ein. An Alkuins Meinung wird erinnert, „daß vor der Taufe nur ein dogmatischer

Schnellkurs erforderlich sei und die eigentlich ethische Belehrung danach erfolgen müsse“ (100). Zum Thema „Karl der Große als christlicher Herrscher“ wird formuliert, die Alte Welt sei im 8. Jahrhundert endgültig untergegangen und habe dem Mittelalter Platz gemacht. „Mit der Gründung Bagdads im Jahre 762 nahm das islamische Imperium Gestalt an und rückte dem Westen bedrohlich nahe. Ostrom wurde zu Byzanz und trennte sich politisch wie kirchlich immer mehr von der neuen, sich festigenden Achse zwischen Papsttum und Karolingern“ (102). Erinnerungen an das Wort „Achse“ vor 60 Jahren spielen für den Autor offenbar keine Rolle mehr.

Karl hatte eine Vision von einer christlichen Einheit, zumal in seinem Bildungsprogramm. Insbesondere die Bibelübersetzung Alkuins war „eine bis heute nachwirkende Meisterleistung“ und zudem „eine erstaunliche Leistung der Schreibechnik in den Klöstern“ (107). Die Einheit Europas war „fast Realität, nicht trennbar von dem Unternehmen der Christianisierung des Kontinents“ (106). Das hatte auch eine Kehrseite: „Der Täufling war zum Sakramentsempfänger geworden, über den sozusagen kirchenamtlich verfügt wurde“ (108).

Kap. 5 schildert die Mission in Nordeuropa, die Zeittafel beginnt bei Ludwig dem Frommen und endet mit der Errichtung des Erzbistums Uppsala 1164 (108–110). Hier sind die Abbildungen, die auch schon andere Kapitel boten, besonders instruktiv: Thorshammer-Anhänger mit Kreuzsignatur sind aufschlußreiche Zeugnisse für den Religionswechsel (128).

Die Kapitel 6 und 7 bieten die Mission in Osteuropa, doch soll diese „nicht mehr in all ihren komplizierten Verästelungen, sondern nur noch im Überblick erzählt werden“ (140). Wir erfahren immerhin u.a., daß die Kroaten seit dem 7. Jahrhundert von Italien aus missioniert wurden und bei Rom blieben, die Serben bildeten eine orthodoxe Nationalkirche, – Gegensätze, die bis in unsere Gegenwart nachwirken. „Europa wurde nicht einiger unter dem einen Glauben, sondern begann, sich in Nationalitäten und Christenheiten aufzuteilen. Fortan führten nicht mehr alle Wege nach Rom“ (148). Ungarn und Polen wurden eigene Kirchenprovinzen (154–160). Die Christianisierung der nordöstlichen Slavenstämme und vollends die der Einwohner des Baltikums verlief recht problematisch (170–175).

Kap. 8 „Das Bild des christlichen Europa“ stellt fest: „In ganz Europa wurde nun