

spricht? Zu einer Einführung gehört zunächst umfassende Information. Das Buch bietet sie. Immer wieder gelingt es der Autorin, interessante Einzelheiten über die mittelalterliche Mystik vorzustellen. Dabei werden weitgehend die üblichen Allgemeinplätze über die mittelalterliche Mystik, die sich in vielen populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen finden, vermieden. Eine extrem feministische oder kirchenkritische Sicht findet man in dieser Einführung nicht. Einige interessante Querbezüge der Mystik zu anderen mittelalterlichen Bewegungen lassen aufhorchen. – Von einer Einführung erwartet man, daß sie auch für Nichtfachleute verständlich geschrieben ist und zu weiterem vertieftem Beschäftigen mit der Mystik anregt. Auch in diesem Punkt entspricht das Buch voll den Erwartungen. Es eröffnet z. B. einen guten, leicht lesbaren Zugang zu dem so schwierigen Sachverhalt der Vernunftsmystik, wie sie vor allem bei Meister Eckhart einen Höhepunkt gefunden hat.

Auch wenn man mit keiner Vollständigkeit rechnen kann, darf man bei einer Einführung doch einen guten Überblick über Personen und Sachverhalte der Mystik erwarten. Hier wird man eher Defizite feststellen können: Die Schilderung von Vertretern der Deutschen Mystik überwiegt. Innerhalb der Frauenmystik fehlen z. B. alle Vertreterinnen der flämischen Mystik, Katharina von Siena und Birgitta von Schweden. Selbst unter den deutschen Mystikerinnen sind die Frauen aus Helfta, Gertrud die Große und Mechthild von Hackeborn, und damit die Herz-Jesu-Mystik, ausgespart. Aber auch wichtige Sachverhalte einzelner Mystiker werden nicht erwähnt. Kann man über Meister Eckhart schreiben, ohne dessen Vorstellung von der Geburt Gottes im Menschen ausführlich zu erklären? Überhaupt liest man von der trinitätstheologischen Grundlegung fast der gesamten mittelalterlichen Mystik nichts. – Eine Einführung sollte nur von der Forschung allgemein anerkannte Urteile wiedergeben und möglichst eigene, nicht ausdiskutierte Wertungen vermeiden, da Nichtfachleute, an die sich eine solche literarische Gattung wendet, über den Wert solcher Thesen nicht urteilen können. Leider findet man aber in diesem Buch immer wieder als solche nicht gekennzeichnete subjektive Urteile. (Beispiele, die sich leicht vermehren ließen: Seuse war selbstgerecht, weil er sein eigenes Leben als Heiligenleben aufgeschrieben hat (19). Frauenklöster haben Beginengemeinschaften als lästige Konkurrenz angesehen (40). Heinrich von Nördlingen hat keinen originellen Gedanken hinterlassen (58). Der Stufenweg des Rulman Merswin „ist nicht einmal Theologie, sondern reine Religionsübung“ (88). Das Werk dieses Autors ist „theologische Stümperei“ (88). Diese Behauptungen mindern den Wert dieser sonst lezenswerten Einführung.

B. WEISS

ANGENENDT, ARNOLD, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. 986 S.

Nach seinem Standardwerk über das Frühmittelalter liefert Arnold Angenendt nun auf 758 Textseiten nicht weniger als einen profunden Gesamtüberblick über praktisch alle wesentlichen Aspekte des religiösen Lebens im abendländischen Mittelalter (MA), dazu mit einer eigenen Perspektive und Fragestellung. – Diese Fragestellung kommt zunächst im ersten Teil zur Geltung, welcher eine tausendjährige Epoche, in sich reich an tiefgreifenden Veränderungen, in sich und in ihrer inneren Periodisierung vorstellt („Das religionsgeschichtliche MA“, 1–88). A. beginnt mit den forschungsgeschichtlichen Problemstellungen („Germanisierung“, „Archaisierung“, im Zusammenhang mit letzterem partielles Zurück hinter die „Achszeit“), die schon in seinem Buch über das Frühmittelalter den Einstieg boten. Ist das Verständnismodell der „Germanisierung“ heute längst überholt, so bleibt, gerade vom Religionsgeschichtlichen her, das Problem des Rückfalls in „archaische“ Religiosität die Grundfrage an die Kontinuität des Christlichen im MA. Die Grundthese des Autors, dann im Laufe der Darstellung in vielen einzelnen Aspekten entfaltet, lautet: Die mythisch-archaische Rückbesinnung auf den eigenen Ursprung führte im MA immer wieder gerade vom Mythischen weg und zum Historischen (22f.). Denn (so im Epilog am Schluß): „Da sich aber die mittelalterliche Religiosität auf den Maßstab der Bibel und insbesondere des Neuen Testaments wie auch der Patristik verpflichtet sah, die allesamt Charakteristika von teilweise extrem hochreligiöser Art aufwiesen, erfolgten immer wieder neue Anstöße zum Aufbruch. 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 Gewissenerforschung bei den spätmittelalterlichen Devoten, das Gebet als Gott darzubringende Pflichtleistung und doch auch interiorisierende Erschließung des Herzens. Wahre „Durchbrüche“ hat es dabei gegeben, aber zumeist waren es adaptierte Wiedererweckungen des Altchristlich-Antiken“ (755). Daher weist das MA zwar zahlreiche archaische Züge auf, jedoch kein geschlossenes archaisch-mythisches Weltbild. Kennzeichnend ist immer wieder das spannungsreiche Miteinanderringen archaisch-mythischer und „achsenzeitlicher“ Momente (25) und das allmähliche Sich-Durchsetzen der letzteren, d.h., des Personalen, Ethischen. Dabei schälen sich speziell drei Erneuerungsschübe heraus: der karolingische, der scholastische seit dem 12. Jh. und der der Renaissance.

Nach der gedrängten, aber kenntnisreichen und instruktiven Vorstellung der Epochen im 2. Kapitel des ersten Teiles („Epochen und Bewegungen“, 31–88) sind die folgenden Teile thematisch gegliedert. Der zweite Teil („Die überirdischen Mächte“, 89–166) zeigt die genannte Dynamik beim Gottesbild (Einbruch des Tun-Ergehens-Zusammenhangs, aber auch Durchbruch des christlichen Gottesbildes), beim Christusbild, bei Engeln und Teufeln und der Vorstellung des „Gottmenschen“. – Relativ kurz ist der dritte Teil („Offenbarung und Lehre“, 167–201), der sich mit Theologie, aber auch mit Ketzerei und Inquisition befaßt. – Der vierte Teil („Welt und Menschen“, 203–349) enthält relativ heterogene Kapitel wie „Raum und Zeit“, „Der Mensch und die Familie“ (darunter „Leib und Seele“, „Mann und Frau“, „Ehe“, „Kind“) und schließlich „Gemeinde und Gemeinschaft“, wozu wieder die Formen sowohl kirchlicher wie weltlicher Gemeinschaft (einschließlich der Kaiser-Papst-Problematik und der Entwicklung vom „Kloster“ zum „Orden“) gehören. Gerade im letzteren mag man vielleicht die Ausführungen etwas zu knapp empfinden (nur 4 S., 330–334, für „Kloster und Orden“); sie sind jedoch präzise, auf die neueste Literatur gestützt und enthalten alles Wesentliche. – Es folgt der fünfte Teil über die Liturgie (351–515), wobei das Bußsakrament, da vor allem in den Kontext des nächsten Teiles über Gnade und Sünde gehörend, hier ausgeklammert bleibt. Am Ende des MA ist das Segensmittel schlechthin, welches Himmel und Erde verband, für alle Nöte und Wünsche bis hin zu Liebeszauber und „Totbeten“ dienlich war, die Messe, wobei am Ende die Frage Blickles bleibt, „warum die Menschen 1515 die Hostie sehen wollen, und warum sie 1525 das reine Wort Gottes hören wollen“ (515). – Der nächste Teil über „Gnade und Sünde“ (517–658) umfaßt sowohl Grundfragen des Ethos, Gebet, Askese, Werke der Nächstenliebe wie Sündenvorstellungen, „Teufelspakt“ und schließlich „Buße und Beichte“. – Der siebte Teil ist schließlich „Sterben, Tod und Jenseitsvisionen, für die das 12. Jh. Höhepunkt und gleichzeitig Wende darstellt (703 f.).

Es gibt Bereiche, in denen die Überwindung des „Archaischen“ bis zum Spätmittelalter praktisch nicht gelingt. Dies gilt für die Dämonenvorstellung, wo die Überwindung eigentlich nur theologisch-spekulativ, existentiell-religiös nur bei den Mystikern geschieht (158 f.), für den (nur theoretisch geforderten) Konsens der Frau in der Ehe (279), für die Pollutio-Vorstellungen (287). In anderen Bereichen geschieht zwar eine ansatzhafte Überwindung; es bleiben jedoch schwere Hypothesen, die im katholischen Bewußtsein bis ins 20. Jh. ihre Narben hinterlassen. Signifikativ in dieser Beziehung ist die mittelalterliche Bußgeschichte. Ist nicht hier das MA, vor allem durch die reine Tathaftung, wie sie in der irdischen Buße hervortritt, sowie in der Bußleistung als Herstellung eines Gleichgewichts (Tarifbuße), ein eklatantes Zurück hinter die „Achsenzeit“ (619, 633)? Ja und nein, ist die Antwort des Autors. Verloren geht die Dominanz des Bewußt-Intentionalen, z. B. (hier trotz der weitschauenden Antwort des sonst so hochgeschätzten Gregor I.) bei nächtlicher Pollution. Zwar wußte man in den Bußbüchern um das Entscheidende der Intention, berücksichtigte dann jedoch in der Bußzuteilung in erster Linie den äußeren Tatbestand (635). Es war aber auch ein anderes Verhältnis von Seele und Leib: Der Mensch sündigt auch mit dem Leib und wird daher am Leib gestraft. Eine erste Wende und einen entschiedenen Durchbruch zum Personalen signalisiert hier Abälard, dessen Schlüsselstellung übrigens an mehr als einer Stelle hervortritt, dann vor allem die hochmittelalterliche Scholastik. Jetzt aber bricht bezeichnenderweise der

quantitative Maßstab, wo die Gerechtigkeit wieder ins Gleichgewicht kommt, bei den „Sündenstrafen“ durch (646f.).

In dem sehr perspektivenreichen und mehr zu Fragen anregenden als apodiktische Antworten gebenden Epilog (751–758) folgen einige abschließende Gedanken. Jedenfalls ist es die geschichtliche Einmaligkeit Europas, die im MA grundgelegt wurde (756f.).

Was das Werk nicht zuletzt lesenswert macht, ist die Verbindung von Fülle des Materials mit Weite des Horizontes. Die Darstellung ist immer in größere kultur- und religionsgeschichtliche Perspektiven hineingestellt; gleichzeitig geschieht immer der Rückgriff auf die ganze christliche Glaubensgeschichte, das Alte und Neue Testament und die frühe Kirche. So ist es gerade auch für Studenten lesbar und vermittelt Horizonte, löst Denkanstöße aus. Die Fülle des verarbeiteten Materials wird an dem Quellen- und Literaturverzeichnis deutlich, die zusammen 90 Seiten zählen. Was von den vielfältigen Gestalten mittelalterlicher Religiosität freilich wenig, bzw. nur am Rande vorkommt, ist einerseits das Wallfahrtswesen, andererseits die Bruderschaften. Ansonsten aber dürfte das Buch für seinen Gegenstand zu einem in der nächsten Zeit kaum überholbaren Standardwerk werden.

KL. SCHATZ S. J.

SINICYNÄ, NINA V.: *Tretij Rim. Istoki i èvolucija russkoj srednevekovoj koncepcii* (XV–XVI vv.). Drittes Rom. Quellen und Entwicklung der russischen mittelalterlichen Konzeption (15.–16. Jh.). Moskau: Izdatel'stvo „Indrik“ 1998. 410 + 4 S.

Diese bisher wohl umfangreichste Monographie zum Thema „Moskau=3. Rom“ der angesehenen Mitarbeiterin der „Russischen Akademie der Wissenschaften“ (Institut für Russische Geschichte) ist eindeutig hervorgewachsen aus ihrer regelmäßigen, aktiven Teilnahme an den jährlich (seit 1981) in Rom stattfindenden Seminaren „Vom ersten zum dritten Rom“ (51–57). Sie beginnt mit einem kritischen Überblick (7–51) über die Beurteilung dieser prophetisch-messianisch-eschatologischen Leitidee in der russischen Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie (F. I. Tjutčev, V. O. Ključevskij, A. L. Gol'dberg, aber zuvor auch V. S. Solov'ev, N. A. Berdjajev, P. N. Miljukov, G. Florovskij, A. V. Kartašev u. a.). Daran schließt sich eine Darstellung der im 15. Jh. beginnenden Autokephaliebestrebungen der russischen Kirche gegenüber Konstantinopel und Rom und deren Entsprechungen in der Staatsideologie an (58–132). Es folgt ein kürzeres Kapitel über den kodikologischen Status quo der relevanten, im Anhang edierten Quellschriften des Kreises um den Mönch Filofej (Philotheos, ca. 1523/24) des Pskover Elezarklosters (133–172), das sich vor allem um die Zuschreibung der teilweise anonymen Weiterentwicklungen des Erstraktates bemüht. Ein nächster Schritt gilt den geschichtlichen Entstehungsbedingungen der Theorie vom „3. Rom“ (174–220): Dort geht es u. a. um die Ablehnung der Astrologie, der lateinischen Theologie (in der Vermittlung des Lübecker Arztes Nikolaus Bulev, des „Deutschen“, der in Moskau auch als Übersetzer und Schriftsteller tätig war) und die Auseinandersetzung mit der Weltenderwartung. Damit ist der Boden bereitet, um die ursprünglichen Kernthesen der Theorie vom „3. Rom“ zu erörtern und deren Verhältnis zum Pseudepigraph des Methodios von Patara zu klären (221–268). Ein Schlußkapitel über die Repräsentanten des „3. Rom“ (Staat/Kirche; Moskau/Novgorod) und das weitere Schicksal der Idee, z. B. bei den Altgläubigen (269–332), leitet über zur kritischen Neuedition der zuvor behandelten Texte in allen bekannten Redaktionen (335–370). Während der Text mehrmals durch Faksimile-Seiten wichtiger Quellschriften unterbrochen wird, folgen im Anhang dann noch das alphabetische Literaturverzeichnis sowie je ein Namens- und Handschriftenindex (371–410). – Das Buch bietet ein fachlich, das heißt historiographisch ausgereiftes Gesamtergebnis (323–332), allerdings doch sehr eingeschränkt auf die russische Geisteswelt (trotz der Diskussion einiger westlicher Historiker). Selbst die von A. Tamborra schon einmal ausgezogene Fortentwicklung auf St. Petersburg ist ausgespart; ansonsten vermisst ich in der Literaturliste nur den fundierten Beitrag von Wilhelm Lettenbauer zum Thema, oder etwa den wichtigen Artikel von G. Prinzing zur Frage der Fürstenspiegel (270). Aus der nicht unwichtigen theologischen Disziplin ist nur das vor mehr als 50 Jahren erschienene, schon ein wenig veraltete Hauptwerk V. Losskijs zitiert (224,