

Einleitung

Ausgangspunkt, Forschungsstand und Fragestellung

Im Hermetschwiler Gebetbuch, einem erst jüngst edierten, mittelhochdeutschen Text aus dem ersten Viertel des 15. Jahrhunderts,¹ findet sich eine Szene, die interessante Einblicke in einen, wenn nicht *den* zentralen Aspekt von Religion gewährt: Der Text berichtet von einem Gläubigen (*gûter mōnſch*), der die Muttergottes täglich mit 700 Ave Maria und ebenso vielen Kniebeugen angebetet habe. Die Angebetete² habe dem fleißigen Beter jedoch in einer Vision offenbart, dass sie ein kürzeres, dafür aber andächtiges (*andechtklich*) Gebet mit nur sieben Ave Maria und Kniebeugen präferieren würde, was der Text anschließend notiert.³

Der Text macht ein zentrales Merkmal von Religion sinnfällig: Religiöse Akteure kommunizieren nicht nur *über* Gott, das Göttliche, bzw. allgemeiner: die Transzendenz, sondern auch *mit* diesen Entitäten.⁴ Und jene eigentümliche Kommunikation mit dem Göttlichen wird keineswegs als eindimensional, sondern als dialogisches, reziprokes Geschehen konzipiert. Konkreter: Menschen beten nicht nur zu Gott und den Heiligen, sondern zuweilen antworten diese transzendenten Entitäten auch.⁵

1 Zur Datierung und zum Entstehungskontext vgl. *Wiederkehr*, Hermetschwiler Gebetbuch (2013), 238–255.

2 Streng theologisch argumentiert, wird die Muttergottes bekanntermaßen nicht angebetet, sondern lediglich angerufen, um von ihr Fürsprache bei Gott zu erbitten. Letzterer ist also auch der Fluchtpunkt der Kommunikation mit den Heiligen, weshalb diese Kommunikationsform im Folgenden ebenfalls unter die Titalkategorie gefasst wird.

3 *Ein gûter mōnſch uobte alle abent venie und bettete. Er nidergienge siben hundert Ave Maria und als meng venie und do zû einem mal erschein im ünser frōwe Sant Marian und sprach: ‚So du min über iar dienest, daz ist mir nut geneme.‘ Do sprach der mōnſch: ‚Frōw Sant Maria, wie sol ich dir denne dienen, daz es dir geneme si?‘ Do antwurt im ünser frōw und sprach: ‚Du solt mir siben Ave Maria betten mit siben venie und solt es andechtklich sprechen. Daz erst ist, du solt sprechen: (...)‘. Hermetschwiler Gebetbuch. Ed. *Wiederkehr*, 353. Fast dieselbe Passage findet sich auch noch in einem anderen mittelhochdeutschen Manuskript, dem sog. Engelberger Gebetbuch (Cod. 155, fol. 63v–64v), was Fragen zur textuellen Relation beider Gebetbücher sowie zur Toposhaftigkeit jener versatzstückartigen Passage aufwirft. Außerdem findet sich der Text noch in einer ähnlichen Form in einer Berliner Handschrift, die Ende des 15. Jahrhunderts entstand. Vgl. Berlin, Staatsbibliothek, mgo 224, fol. 47r. Vgl. auch den kodikologischen Befund auf dem online-Portal Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/9227> (Zugriff: 26.03.2025).*

4 Vgl. zu diesem Aspekt *Rüpke*, Religionsforschung (2007), 35; *Holzem*, Wissensgesellschaft (2013), 257.

5 Mirko Breitenstein hat jüngst einen Text ediert, der diesen Aspekt ebenfalls sinnfällig macht. Vgl. *Breitenstein*, Unterredung (2019), 249–268.

Sicherlich dürfte dies nicht der Normalfall sein bzw. der Alltagserfahrung Betender entsprechen, die wohl meistens keine unmittelbare Antwort des angesprochenen Gegenübers erwarten, wie jüngere Forschungsarbeiten gezeigt haben.⁶

Dieser Sachverhalt ist allerdings nicht erst modernen Beobachtern aufgegangen, sondern wurde bereits von den Zeitgenossen thematisiert – wenn auch mit einer anderen Wortwahl. Der berühmte Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux († 1153) konfrontiert seinen Leser etwa in einer seiner Predigten mit dem Umstand, dass sich der im Gebet adressierte Kommunikationspartner meist ausschweigt, das Gebet also meist unbeantwortet bleibt – eine Erfahrung, die er bei seinem potentiellen Leser als bekannt voraussetzt: „Aber sooft ich vom Gebet spreche, so scheint es mir, sind in eurem Herzen gewisse Worte zu vernehmen, wie sie menschlichem Denken entsprechen; ich habe sie häufig auch von anderen gehört, und zuweilen auch in meinem Herzen erfahren: Denn wie kommt es, dass kaum einmal einer von uns, obwohl wir niemals vom Gebet ablassen, zu erfahren scheint, worin die Frucht seines Gebetes besteht? Wir scheinen so, wie wir zum Gebet schreiten, davon auch wieder zurückzukommen: niemand erwidert uns ein Wort, niemand schenkt uns etwas, sondern wir scheinen uns vergeblich abgemüht zu haben.“⁷

Mit dieser von ihm freilich nur rhetorisch erhobenen Frage lässt der Abt von Clairvaux seinen Leser allerdings nicht allein. Es geht Bernhard selbstredend nicht darum, den Sinn des Betens grundsätzlich in Frage zu stellen oder gar den Glauben seines Lesers zu erschüttern. Bernhards Anliegen ist kein religionskritisches. Um es anders zu formulieren: Der Abt von Clairvaux ist kein mittelalterlicher Kant, Schleiermacher, Nietzsche oder Luhmann – auf Letzteren wird noch zurückzukommen sein.⁸

6 Vgl. Breitenstein/Schmidt, Einleitung (2019), 279. Der Umstand, dass sich das Gebet meist nicht an ein antwortendes Gegenüber richtet, wurde jüngst auch von der historischen Dialogforschung betont. Vgl. Miedema/Schrott/Unzeitig, Einleitung (2012), 6: „Denn das Sprechen zu Gott, insbesondere die Gebete, sind Redeformen, bei denen in aller Regel kein antwortender Adressat angesprochen wird bzw. bei denen nicht, wie in Alltagsdialogen, eine unmittelbare verbale Antwort erwartet wird.“

7 *Verumtamen quoties de oratione loquor, verba quedam humanae cogitationis audire mihi videor in corde vestro, quae et ab aliis frequenter audiui, et nonnumquam expertus sum in corde meo. Quid enim est quod, licet numquam ab oratione cessemus, vix umquam experiri videtur aliquis nostrum quis sit orationis suae fructus? Sicut ad orationem accedimus, sic et redire videmur: nemo nobis respondet verbum, nemo quidquam donat, sed laborasse videmur incassum.* Bernhard von Clairvaux, Sermones in Quadragesima. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, 374, Nr. 5. Vgl. auch die Übersetzung von Josef Schwarzbauer in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 7, 485.

8 Unter den Philosophen haben sich insbesondere Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher und Friedrich Nietzsche gegen den Nutzen des Gebets ausgesprochen, wobei sie nicht wenig polemische Töne angeschlagen haben. Oft zitiert ist das Diktum von Immanuel Kant, dem das Gebet als regelrechte Wahnvorstellung gilt: „Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wün-

Vielmehr appelliert Bernhard im weiteren Verlauf seiner Predigt an den Glauben seines Lesers, dass der himmlische Gesprächspartner nicht nur jedes Wort jedes einzelnen Gläubigen höre, das an ihn gerichtet werde, sondern auch tatsächlich erhöre – selbst wenn dies nicht immer so geschehe, wie es sich der Beter vielleicht erhofft haben mag: „Aber niemand von euch, Brüder, schätze sein Gebet gering. Ich sage euch das deshalb, weil auch der, zu dem wir beten, es nicht geringschätzt. Noch bevor es unseren Mund verlassen hat, gibt er Anweisung, es in seinem Buch zu verzeichnen. Und wir dürfen zweifelsfrei auf eine von zwei Möglichkeiten hoffen: entweder wird er uns das geben, worum wir bitten, oder das, was er für noch brauchbarer für uns hält.“⁹

Bernhards Diktum ist nicht nur aus einer theologischen Perspektive von Interesse, sondern auch aus kommunikationsgeschichtlicher Warte höchst aufschlussreich. Der Zisterzienser setzt hier nämlich die Kommunikabilität des himmlischen Gesprächspartners voraus, und erklärt die Kommunikation mit Gott damit für sinnvoll, ja heilsmäßig.

Mit dieser Position steht der berühmte Zisterzienserabt im Mittelalter keineswegs allein, sondern die Kommunikabilität Gottes wurde auch in der zeitgenössischen Literatur (stillschweigend) vorausgesetzt, wie die historische Dialogforschung aufgezeigt hat: „Der Mensch als zu einem Anderen sprechendes Wesen kann sich auch Gott als ‚dem Anderen‘ nur dialogisch nähern und erfasst Gott als dialogisch agierenden Zuhörer und Gesprächspartner.“¹⁰

schen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan und also keine von den Pflichten, die uns als Gottes Gebote obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedacht wird.“ *Kant*, *Religion* (1793, ND 1968), 194 f. Ebenso deutliche Worte gegen das Gebet – und die Betenden – hat Friedrich Nietzsche angeschlagen, die bereits als unzitierbare „Schimpftiraden“ bezeichnet wurden. *Matter*, *Einführung* (2020), 10. Doch nicht nur von philosophischer Seite wurde der Nutzen des Gebets grundsätzlich in Frage gestellt. Auch ein bekannter Bielefelder Soziologe fragte sich angesichts des Schweigen Gottes die Frage nach dem Wozu: „Ich verkenne nicht, daß es für viele von uns, besonders in Notlagen, das Bedürfnis geben kann, mit Gott zu kommunizieren. Aber wozu? – wenn man ihn weder über etwas informieren kann, was er noch nicht weiß, noch erwarten kann, daß die Kommunikation ihn zu etwas motivieren könnte, was er andernfalls nicht tun würde.“ *Luhmann*, *Kommunikation mit Gott* (1985), 45.

9 *Nemo vestrum, fratres, parvi pendat orationem suam. Dico enim vobis, quia ipse, ad quem oramus, non parvi pendit eam. Priusquam egressa sit ab ore nostro, ipse scribi eam iubet in libro suo. Et unum e duobus indubitanter sperare possumus, quoniam aut dabit quod petimus, aut quod nobis novit esse utilius.* Bernhard von Clairvaux, *Sermones in Quadragesima*. Ed. *Leclercq/Rochais/Talbot*, 374 f., Nr. 5.

10 *Miedema/Schrott/Unzeitig*, *Einleitung* (2012), 5. Ähnliche Beobachtungen vermerkt bereits Thomas Lentjes: „Wenn die Jenseitigen wie Menschen agierten, was lag dann näher, als den Kontakt mit ihnen nach Art menschlicher Rede zu beschreiben. Gott, Jesus und alle Heiligen, sie hatten einen Körper wie die Menschen, und folglich konnten sie auch sprechen und hören. Alle mittelalterlichen Definitionen des Gebetes setzen dies voraus: Die monastische und mystische Definition beschrieb das Gebet als

Die von Bernhard aufgeworfene Frage, ob man Gott als kommunikationsfähiges und -williges Gegenüber voraussetzen dürfe, hat bis in die vermeintlich entzauberte Moderne nichts an Relevanz eingebüßt. Bis heute diskutieren Theologen lebhaft über die Frage, inwiefern man Gott als Kommunikationspartner voraussetzen und wie man mit ihm kommunizieren könne.¹¹

Doch nicht nur in der Theologie wird diese Frage diskutiert. Auch einer der einflussreichsten Soziologen des letzten Jahrhunderts, Niklas Luhmann, stellte sich die Frage, ob Kommunikation mit Gott grundsätzlich möglich sei – und seine Antwort fiel eindeutig negativ aus: „Und um nun gleich mit der schlimmen Botschaft, dem Dysangelium, zu kommen: Es gibt also keine Kommunikation mit Gott. Weder kann man sich Gott vorstellen als jemanden, der zu Noah, Abraham, Jakob oder anderen spricht; noch kann man ihn denken als jemanden, der angerufen werden kann (wenn man nur seinen Namen weiß). Und in letzter Konsequenz heißt dies schließlich, daß weder Offenbarung noch Gebet als Kommunikation zu denken sind.“¹²

So reizvoll es sein mag, sich auf Luhmanns Kommunikationsofferte einzulassen, die Nietzsches berühmtem Diktum vom Tode Gottes weder in Prägnanz noch Provokanz nachstehen dürfte, so muss sich die Geschichtswissenschaft dieser Frage nichtsdestoweniger enthalten.¹³ Denn mit ihrem Methodenkasten wird sich die – letztlich essentialistische – Frage kaum klären lassen, ob Kommunikation mit Gott *an und für sich* möglich ist.¹⁴ Hier gilt es einen Grundsatz zu beherzigen, den Clifford Geertz bereits vor einen halben Jahrhundert aufgestellt hat und der bis heute wohl nichts von seiner Gültigkeit für die Kulturwissenschaften im Allgemeinen und die historische Religionsforschung im Speziellen eingebüßt haben dürfte: „Natürlich gibt es auch weiterhin die sicher wichtigen Fragen, ob eine bestimmte religiöse Aussage wahr, eine bestimmte religiöse Erfahrung echt ist oder ob wahre religiöse Aussagen und echte

Gespräch zwischen Gott und den Menschen, und die rhetorische Definition verlegte sich auf die Rede.“ *Lentes*, Gebetbuch, Bd. 1 (1996), 28.

¹¹ So haben etwa die beiden Theologen Bernd Hilberath (Tübingen) und Matthias Scharer (Innsbruck) der Frage nach der Kommunikabilität Gottes ein eigenes Kapitel („Gott – ein kommunikatives Wesen?“) in ihrem Standardwerk gewidmet. Vgl. *Hilberath/Scharer*, *Kommunikative Theologie* (2012), 152–161.

¹² *Luhmann*, *Kommunikation mit Gott* (1985), 43.

¹³ Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass der Bielefelder Soziologe durchaus die Abhängigkeit seiner Aussagen von einem gegebenen theoretischen Modell, konkret: der Theorie sozialer Systeme, herauszustellen wusste. Dennoch hinderte dieses Eingeständnis den Soziologen keineswegs daran, den Sinn des Betens grundsätzlich in Zweifel zu ziehen, wie folgendes Zitat aus demselben Artikel zeigt: „Ich verkenne nicht, daß es für viele von uns, besonders in Notlagen, das Bedürfnis geben kann, mit Gott zu kommunizieren. Aber wozu? – wenn man ihn weder über etwa informieren kann, was er noch nicht weiß, noch erwarten kann, daß die Kommunikation ihn zu etwas motivieren könnte, was er andernfalls nicht tun würde.“ *Luhmann*, *Kommunikation mit Gott* (1985), 45.

¹⁴ Eine ähnliche Position vertritt auch *Stolz*, *Aufeinandertreffen* (2014), 56.

religiöse Erfahrungen überhaupt möglich sind. Doch diese Fragen können im Rahmen der Grenzen, die sich die wissenschaftliche Perspektive selbst gesetzt hat, nicht gestellt, geschweige denn beantwortet werden.¹⁵

Selbiges gilt auch für alle normativen Zugänge zur Thematik. Welche Form der Liturgie, welche Gebethaltung, welche Gefühlslage etc. angemessen – oder unangemessen – ist, um den himmlischen Gesprächspartner zu adressieren, gehört nicht in den Fragehorizont der Geschichtswissenschaft. Dennoch bedeutet ein solches methodologisches Wissenschaftsverständnis, das in der Tradition Max Webers steht, keineswegs, dass sich die Historikerin bzw. der Historiker der Thematik gänzlich enthalten müsse oder auch nur könne.

Sie oder er muss vielmehr an einer anderen Stelle ansetzen. Denn das, was sich von einer kulturwissenschaftlichen Warte aus beobachten lässt – mithin einem Beobachtungsmodus zweiter Ordnung –, sind „[...] Formen der Symbolisierung, sind Formen literarischer oder künstlerischer Gestaltung, in denen der Mensch das Handeln Gottes und damit auch sein Interagieren mit dem Göttlichen imaginiert.“¹⁶ Mit anderen Worten muss die historische Religionsforschung die Frage, ob – und falls ja wie – Kommunikation mit Gott möglich ist, den Zeitgenossen überlassen und den Blick auf ihre Antworten konzentrieren – und wie sich diese Antworten im Lauf der Zeit (und im Spannungsfeld zwischen den religiösen Akteure) verändert haben.¹⁷

15 Geertz, Religion (¹⁴2009), 92. Eine ähnliche methodologische Grundannahme, wie sie Geertz in dem Zitat tätigt, wurde jüngst von Volkhard Krech konstatiert und als „methodologischer Agnostizismus“ bezeichnet: „Religiöse Wahrheitsfragen kann Wissenschaft nicht beantworten, und zeitlos gültige Aussagen vermag sie nicht zu treffen. Beides muss sie jedoch auch nicht leisten. Stattdessen beruht die Religionsforschung auf einem methodologischen Agnostizismus und beschränkt sich darauf, Religion in wissenschaftlicher Perspektive ebenso zeitabhängig wie zeitgemäß zu beschreiben.“ Krech, *Evolution der Religion* (2021), 15. Eine ähnliche Position wird auch von dem bekannten Kirchenhistoriker Berndt Hamm vertreten: „Wieweit (...) Mystik in ‚realen‘ und ‚echten‘ Erfahrungen wurzelt oder nur eine Diffusion mystischer Topoi, Stilisierungen und Reflexionen bietet, halte ich für eine fruchtlose Fragerichtung, (...). Denn was sich in der erlebten Erfahrung der damaligen Menschen wirklich zutrug, ist für den Historiker nicht zugänglich.“ Hamm, „Gott berühren“ (2007), 134.

16 Stolz, *Aufeinandertreffen* (2014), 56. Dass der Forscher bei der „kulturellen Ausgestaltung“ ansetzen muss, um das in Rede stehende Phänomen zu beobachten und zu beschreiben, hat auch die Kirchengeschichte erkannt. Laut einem ihrer bekanntesten Vertreter, Andreas Holzem, müsse sich die historische Religionsforschung den Repräsentationen religiöser Kommunikation zuwenden: „[...] nämlich jene kanonisierte, gelehrte, medialisierte, ins Bild gebrachte, gespielte, ritualisierte, implizit praktizierte Kommunikation, die von den Akteuren als Repräsentation des Verhältnisses und der Beziehung von Mensch und Welt zum Göttlichen (et vice versa) aufgefasst wurde – das ist Gegenstand jener Wissensbereiche, die als ‚religiös‘ zu klassifizieren sind.“ Holzem, *Wissensgesellschaft* (2013), 257.

17 Dieser Punkt wurde bezeichnenderweise von Luhmanns Nachfolger Hartmann Tyrell stark gemacht: „Andererseits kann (und will) die Luhmannsche Exkommunikation Gottes die Religionssoziologie nicht abhalten, nun erst recht danach zu fragen, wie denn in den ‚varieties of religious communication‘ (um den Jamesschen Titel zu variieren) die ‚Kommunikation Gottes‘ und die ‚Kommunikation

Letztlich macht sich die Forschung damit ein grundsätzliches Dilemma religiöser Kommunikation zu Nutze. Denn religiöse Akteure sahen und sehen sich in ihrem Bestreben, einen „Direktkontakt mit Gott“¹⁸ herzustellen, mit dem Umstand konfrontiert, dass es „keine transzendenzadäquaten immanenten Ausdrucksmittel“¹⁹ gibt, so haben es Niklas Luhmann und Peter Fuchs einmal formuliert.²⁰ Oder mit den Worten des Papstes und Kirchenlehrers: „Jeder Menschenmund ist für den Geist zu eng.“²¹ Doch das, was sich für Generationen von Mystikerinnen und Mystiker als geradezu unhintergebares Dilemma darstellte, erweist sich für die Religionsforschung als Chance.²² Denn erst in ihrer kulturellen Konkretisierung wird die Kommunikation mit Gott für sie greifbar, richtiger: beobachtbar. Mit anderen Worten: Die Forschung muss dort ansetzen, wo religiöse Akteure danach streben, Unverfügbares in Verfügbares zu transformieren, was bereits im Titel dieser Arbeit anklingt: Die Verfügbarkeit des Unverfügbaren.

Diese titelgebende Programmatik weist Ähnlichkeit zu einer prominenten Arbeit des Jenaer Soziologen Hartmut Rosa auf, ja ließe sich gar als Anspielung auf jenes Werk verstehen, dessen ebenso schlichter wie prägnanter Titel mit nur einem einzi-

mit Gott‘ jeweils konzipiert, vorgestellt und gesellschaftlich möglich (und folgenwirksam) gemacht wird.“ Tyrell, *Religiöse Kommunikation* (2002), 46. Auch ein anderer Forscher hat daher zu Recht eingewandt, dass es nicht ausreiche, festzustellen, „dass alle Transzendenz immer von der Immanenz her gedacht ist, es kommt darauf an zu beschreiben, wie Transzendentes im Modus der Vermittlung und zugleich als dessen Grenze erscheint.“ Kiening, *Einleitung* (2009), 9 (Sperrung im Original). Auch Michael Stolz kommt zu einem vergleichbaren Urteil: „Die (...) angestellten Untersuchungen gingen von dem methodischen Problem aus, dass die Interaktion zwischen Mensch und Gott mit den Instrumenten geistes- und kulturwissenschaftlicher Forschung nur schwer fassbar ist, da sich das Agieren Gottes einem aufgeklärten Wissenschaftsverständnis letztlich entzieht. Was die Geistes- und Kulturwissenschaften zu beschreiben vermögen, sind Formen der Symbolisierung, sind Formen literarischer oder künstlerischer Gestaltung, in denen der Mensch das Handeln Gottes und damit auch sein Interagieren mit dem Göttlichen imaginiert. Die Überprüfung des Realitätsstatus der Interaktion zwischen Gott und Mensch kann hingegen mit wissenschaftlichen Mitteln, deren sich die historisch-philologischen Disziplinen bedienen, schwerlich geleistet werden.“ Stolz, *Aufeinandertreffen* (2014), 56.

18 Luhmann/Fuchs, *Reden und Schweigen* (1989), 84.

19 Ebd., 92.

20 Volkhard Krech hat anschließend an Luhmann das religiöse Grunddilemma folgendermaßen beschrieben: „Religion hat es mit dem Problem zu tun, wie man *prinzipiell nicht darstellbare* Transzendenz mit immanenten Mitteln symbolisieren, also Unverfügbares in Verfügbares transformieren kann. (...) Deshalb muss Religion auf andere Modi des Transzendierens zurückgreifen – und so ist sie auf Kultur verwiesen.“ Krech, *Sinn und Unsinn* (2012), 576 f. (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Ders., *Dynamics* (2012), 24.

21 (...) *angustum est spiritui omne os hominis*, (...). Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*. Ed. Adriaen, 104.

22 David von Augsburg († 1272) hat sich beispielsweise in seinem Gebetstraktat über diese Unhintergebarkeit der Vermittlung bitter beklagt. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1711.

gen Wort auskommt: Unverfügbarkeit.²³ Mit der nämlichen Begrifflichkeit bezeichnet der Jenaer Forscher all jene Bereiche, die prinzipiell jenseits der menschlichen Einflussphäre und -möglichkeit liegen, die Rosa jedoch seit der Moderne einem zunehmenden Prozess der „Verfügbarmachung der Welt“ ausgesetzt sieht, was ihm als Dilemma der Gegenwart gilt.²⁴ Entscheidender als die Frage, ob diese gegenwartspessimistische Diagnose wirklich zutreffend ist, ist hier die Feststellung, dass der Soziologe in seiner Monographie auch das Gebet behandelt, nämlich als Versuch bewertet, mit Gott in Kontakt zu treten, ohne damit jedoch die grundsätzliche Unverfügbarkeit Gottes aufheben zu können: „Auch und gerade wenn Gott im Sinne einer tendenziell negativen Theologie als prinzipiell *unverfügbar* gedacht wird, ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch doch als eines der wechselseitigen Erreichbarkeit oder Bezogenheit konzipiert: Der Mensch soll auf Gott oder sein Wort *hören*, und Gott lässt sich im Gebet erreichen – was eben nicht heißt, dass er sich in irgendeiner Form verfügbar machen ließe.“²⁵ Just um jenen Vorgang soll es in der folgenden Arbeit gehen. Anders als Rosa (oder Luhmann) ist es hier allerdings um eine dezidiert historische Perspektive zu tun, welche die Wahrnehmung der Zeitgenossen in den Mittelpunkt der Analyse rückt und diesen die Frage überlässt, ob der Versuch, das Unverfügbare verfügbar zu machen, prinzipiell (oder auch nur situativ) glücken kann – um es abermals zu erwähnen.

Mit einer solchen Analyseeinstellung wird letztlich ein methodologischer Paradigmenwechsel in der Religionsforschung mitvollzogen. Nachdem in (selbst-)kritischer Auseinandersetzung mit phänomenologischen wie auch soziologisch-funktionalistischen Religionsdefinitionen erkannt wurde, dass sich Religion nicht über ein „Wesensdiktat“ von außen definieren lässt,²⁶ wird der Blick zusehends auf die *Selbstbeschreibung* des Phänomens konzentriert.²⁷ Mit diesem methodischen Perspektivwechsel geht ein Umstellen von Was-Fragen auf Wie-Fragen einher.²⁸ Auf unser

²³ Rosa, *Unverfügbarkeit* (2018). Tatsächlich wurde die titelgebende Programmatik dieser Arbeit (Die Verfügbarkeit des Unverfügbaren) jedoch bereits während eines Fellowships im Jahr 2016 am Käte Hamburger Kolleg „Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa“ an der Ruhr-Universität Bochum gewählt, entstand also unabhängig von Rosas Monographie. Vgl. dazu die Homepage des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien an der Ruhr-Universität Bochum: <https://ceres.rub.de/de/person/tim-weitzel/> (Zugriff: 26.03.2025).

²⁴ Rosa, *Unverfügbarkeit* (2018), 25.

²⁵ Ebd., 67 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu auch Rosa, *Resonanz* (2016), 435–453, wo allerdings nur an einer einzigen Stelle der fragliche Begriff der Unverfügbarkeit fällt, nämlich um den heiklen Zusammenhang von Gewalt und Religion zu klären, den Rosa als Versuch bewertet, „das Unverfügbare verfügbar zu machen“. Ebd., 451.

²⁶ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 15.

²⁷ Vgl. ebd., 309; 320–356. Vgl. zu diesem erkenntnistheoretischen Ansatz auch Rüpke, *Religionsforschung* (2007), 15–32.

²⁸ Vgl. Luhmann, *Identität* (1999), 15–30.

Thema angewandt, lautet die Frage dann nicht (mehr), *was* Kommunikation mit Gott ist oder ob sie prinzipiell möglich ist, sondern *wie* jene Kommunikation von den religiösen Akteuren beschrieben, definiert und ausgehandelt wurde.

Es versteht sich (fast) von selbst, dass eine solche Leitfrage nicht für alle Religionen beziehungsweise Kulturen gleichermaßen relevant ist. Denn längst nicht alle Religionen kennen, richtiger: praktizieren eine solche Art der Kommunikation, interagieren also mit dem Göttlichen – eine Erkenntnis, die wir den vergleichenden Religionswissenschaften verdanken.²⁹ Es gilt also, sich vor allzu eurozentrischen Verallgemeinerungen bzw. Pauschalierungen zu hüten.

Andererseits darf die Forschung die Relevanz der fraglichen Kommunikationsform auch nicht unterschätzen – was allzu oft und allzu lange geschehen ist. Der Hamburger Historiker Hans-Werner Goetz hat in einer Publikation auf die Omnipräsenz des Kommunizierens mit Gott im mittelalterlichen Christentum hingewiesen: „Schließlich findet auch ständig eine Kommunikation mit Gott statt: durch Rituale (wie Taufe, Weihe und Eucharistie), Gebete, Traumvisionen, Zeichen und Wunder. Den Höhepunkt bildet die Gottesschau, die nach mittelalterlicher Vorstellung sogar das Ziel des Menschen bleibt und sich nach dem jüngsten Gericht verwirklichen wird.“³⁰

Mit dieser Randnotiz im Fazit seines Buches hat Goetz – fast beiläufig – auf die enorme Relevanz jener Kommunikationsform für die Geschichte des mittelalterlichen Christentums hingewiesen und damit für unser Verständnis derselben – ist dem Thema dann aber nicht weiter nachgegangen, was ebenfalls bezeichnend ist. Denn die Geschichtswissenschaften haben das Thema bisher weitestgehend ignoriert beziehungsweise immer nur beiläufig behandelt, jedoch nicht zum Kern der Fragestellung erklärt. Auch heute noch dürfte der Befund des bekannten Ethnologen Marcel Mauss weitgehend zutreffen: „Außerdem muß hinzugefügt werden, daß die Historiker unserem Thema [sc. dem Gebet] nicht immer das Interesse entgegengebracht haben, das es verdient.“³¹ Dieses Desiderat ist bedauerlich, weil bei der Erforschung der Kommunikation mit Gott nicht zuletzt eine, wenn nicht *die* Kernkompetenz der Geschichtswissenschaften gefragt wäre: die Historisierung.

²⁹ Vgl. Pollack, *Was ist Religion?* (1995), 168; *Ders.*, *Rückkehr des Religiösen?* (2009), 62.

³⁰ Goetz, *Gott und die Welt*, Bd. 1 (2011), 284.

³¹ Mauss, *Gebet* (1909, ND 2012), 479. Siehe auch den grundsätzlichen Skeptizismus des Ethnologen hinsichtlich der historischen Arbeitsweise: „Doch der Historiker befaßt sich vor allem mit der Beschreibung. Er sucht weder nach Prinzipien noch nach Gesetzen. Er legt dar, worin das Gebetssystem in dieser oder jener Religion besteht, er untersucht weder eine bestimmte Art von Gebeten noch das Gebet im allgemeinen. Die Beziehung, die er zwischen den Tatsachen herstellt, sind im wesentlichen, wenn nicht ausschließlich chronologischer Art. Er stellt weniger Ursachen fest als Antezedenzen.“ Ebd., 478 f.

Denn ebenso wenig wie es „den mittelalterlichen Menschen“ oder „den mittelalterlichen Glauben“ gab,³² so wenig gab es *die* Kommunikation mit Gott. Ganz im Gegenteil, muss davon ausgegangen werden, dass keineswegs alle Menschen der fraglichen Epoche mit Gott kommunizierten oder sie es gar auf ein und dieselbe Art und Weise taten. Selbst wenn man einmal die grundsätzlichen Glaubenszweifel außer Acht lässt, die es zu jener vermeintlich so religiösen Zeit³³ sicherlich auch gab,³⁴ also die Gruppe der Nicht-Beter ausklammert, und den Blick nur auf diejenigen Texte und Bilder konzentriert, die uns eine Perspektive auf die Kommunikation mit Gott vermitteln, besteht noch immer ein immenser Differenzierungsbedarf.

Denn bekanntermaßen beschreiben die drei abrahamitischen Religionen, also Judentum, Christentum und Islam, die Offenbarung jeweils anders und jede dieser Religionen hat distinkte Formen ausgebildet, um mit Gott zu kommunizieren: eigene Ge-

32 Dieser Einwand wurde von dem bekannten Berliner Historiker Michael Borgolte gegen seinen nicht minder renommierten Kollegen Gert Melville eingewandt, der der fraglichen Zeit „unbekümmert“ eine einheitliche Kultur zugeschrieben habe. *Borgolte*, *Mittelalter in der größeren Welt* (2012), 46. Borgoltes Kritik bezieht sich auf: *Melville*, *Wege zum Heil* (2010), 388–392. Demgegenüber wurde von Borgolte in mehreren Monographien und Aufsätzen auf den Differenzierungsbedarf jener Epoche hingewiesen, was nicht nur, aber vor allem auch die Religionsgeschichte des Mittelalters betrifft. Vgl. etwa *Borgolte*, *Europa entdeckt seine Vielfalt* (2002); *Ders.*, „Europa ein christliches Land“ (2000), 1061–1077. Zur Komplexität der mittelalterlichen Religionsgeschichte vgl. auch *Keene/Nagy/Szende* (Hrsg.), *Segregation* (2009); *Weltecke*, *Jenseits des „christlichen Abendlandes“* (2010); *Lilie*, *Stellung* (2012), 301–315; *Weltecke* (Hrsg.), *Zu Gast bei Juden* (2017); *Dies.*, *Über die drei Ringe* (2021), 523–544. Auch Gert Melville hat seinerseits zur Sensibilisierung der Forschung für die Komplexität der mittelalterlichen Religionsgeschichte beigetragen – dies gilt es, angesichts der oben zitierten Kritik an dem Dresdener Historiker herauszustreichen –, indem er auf den Facettenreichtum der monastischen Lebensform hingewiesen hat, die er in Übereinstimmung mit der jüngeren Ordensforschung nicht als Einheitskultur, sondern als ein Spannungsfeld oftmals konkurrierender Konzepte auffasst. Vgl. *Melville*, *Welt der mittelalterlichen Klöster* (2012). Ähnlich auch jüngst *Vanderputten*, *Medieval Monasticisms* (2020).

33 Einigen Forschern gilt das Mittelalter gar als „Zeitalter des Glaubens“ schlechthin. Vgl. *Durant*, *Story of Civilization* (1950); *Dinzelbacher*, *Handbuch der Religionsgeschichte* (2011), 11. Vgl. dazu auch *Goetz*, *Wahrnehmung anderer Religionen* (2013), 9: „Mit der religiösen Vorstellungswelt aber erfassen wir die zentrale Perspektive einer weithin religiös geprägten Gesellschaft in einer Epoche, in der im Abendland das Christentum vorherrschend gewesen ist und Glaubenselemente das Leben und Denken der Menschen durchgreifend bestimmt haben.“

34 Vgl. dazu *Weltecke*, *Narr* (2010). Zu pauschal fällt etwa das Urteil des Latinisten Fidel Raedle aus, der kurzerhand jeden mittelalterlichen Menschen zu einem Gläubigen erklärt hat und dabei auch die hier im Fokus stehende Thematik berührte: „Die Kommunikation zwischen dem einzelnen Individuum, der einzelnen ‚Seele‘, und Gott war etwas, was auch dem einfachsten mittelalterlichen Menschen als selbstverständlich einleuchtete und was jeder zu üben von Jugend auf gewohnt war. Alles Denken, Sprechen und Handeln war, zumindest indirekt (nämlich vermittelt durch die Kirche), an Gott orientiert, um nicht zu sagen: an Gott adressiert. So war Gott – im besten Fall als tröstender Erlöser, in jedem Fall als gefürchteter Richter – jedem stets gegenwärtig, und dieses Bewußtsein wurde durch die pastorale Praxis so zuverlässig genährt und gesteuert, daß Er zum alles überragenden, alles an sich ziehenden Kommunikationspartner des Menschen werden mußte.“ *Raedle*, *Reden Gottes* (2001), 31.

bete, eigene Rituale und so fort.³⁵ Der fragliche Modus operandi oszilliert jedoch nicht nur zwischen den unterschiedlichen Religionen und Konfessionen, sondern gewinnt zumal in temporaler Dimension an Komplexität. Denn obwohl die tradierten Kommunikationsmodi von den religiösen Akteuren oder Texten oftmals als etwas Gottgegebenes dargestellt werden – hier sei nur an das einleitende Fallbeispiel aus dem Hermetschwiler Gebetbuch erinnert –, muss aus einer religionshistorischen Perspektive die grundsätzliche Historizität und Variabilität der Gott-Mensch-Kommunikation konstatiert werden: Welche rituelle Praktik, welcher habituelle Gestus oder welche Gefühlslage jeweils als akzeptabel und angemessen gilt, um Gott zu adressieren, entscheidet sich an und verändert sich mit dem historischen Kontext und ist damit historisch erklärungsbedürftig – so lautet der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen.

Mit anderen Worten ist davon auszugehen, dass die Kommunikation mit Gott, wie Kommunikation generell, ein „jeweils historisch-konkret ablaufendes, also kontextabhängiges Geschehen“ ist.³⁶ Folgerichtig lässt sich über die Kommunikation mit Gott nichts Zeitloses oder Kontextfreies sagen. Dem fraglichen Phänomen ist also nicht auf einer theoretischen Ebene beizukommen, also gleichsam *sub specie aeternitatis*, um eine berühmte Formel Spinozas aufzugreifen.³⁷ Vielmehr gilt auch für diese spezielle Kommunikation das Postulat der Historisierung.³⁸ An dieser Stelle ist mithin historische Tiefenschärfe gefragt. Es sind mithin die unterschiedlichen Disziplinen der historischen Religionsforschung gefordert.

Zumindest in Deutschland wurde die Kommunikation mit Gott jedoch lange Zeit fast ausschließlich von Kirchenhistorikern bearbeitet. Evangelischerseits haben sich insbesondere Volker Leppin und Berndt Hamm bestimmter Aspekte bzw. medialer Formen der Thematik angenommen. Letzterer hat unter anderem einen vielbeachteten Beitrag zur „Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter“ vorgelegt, der auch für die hiesige Thematik von Relevanz ist. Zwar ist der „Leitbegriff“ von Hamms For-

35 Aus der Fülle an Literatur, die jenen Aspekt ausleuchten, sei an dieser Stelle nur auf einen jüngst erschienenen Sammelband verwiesen, der sinnfällig macht, wie komplex die Gebetspraxis der frühen Christen war, die nicht nur von jüdischen Vorbildern, sondern auch von gnostischen und griechisch-philosophischen Einflüssen geprägt wurde. Vgl. *Pachoumi/Edwards/Dillon* (Hrsg.), *Praying and Contemplating* (2018).

36 *Luhmann*, Gesellschaft der Gesellschaft (2015), 70.

37 Dass man die Kommunikation mit Gott wie auch jeden anderen Aspekt der Religionsgeschichte nicht *sub specie aeternitatis* analysieren kann, sondern vielmehr historische Tiefenschärfe gefragt ist, ist in der historischen Religionsforschung spätestens seit Herbert Grundmann bekannt. Diesen Grundsatz hat Grundmann im Hinblick auf die mittelalterliche Mystik formuliert: „Erst wenn man die religiösen Kräfte erkennt, von denen diese Verwirklichung der Mystik ausgeht und getragen wird, tritt die Deutsche Mystik aus den Abstraktionen der Philosophiegeschichte heraus als eine konkrete Gestalt in der Geschichte der mittelalterlichen Religion und Frömmigkeit.“ *Grundmann*, Grundlagen der deutschen Mystik (1934), 421.

38 Vgl. *Welskopp*, Bewegungsdrang (2015), 198–213.

schung nicht Kommunikation, sondern jener der „nahen Gnade“,³⁹ jedoch ist die von ihm bearbeitete Problemstellung ebenfalls – und zwar genuin – kommunikationsgeschichtlich ausgerichtet. Ihm geht es nämlich um die „Arten einer zeichengestützten Mitteilung und Vermittlung in jenem Kommunikationsgeschehen, durch das die göttliche Gnade an den Menschen herangetragen wird und durch das er Zugang zum Heil sucht.“⁴⁰ Kurzum, auch Hamm ist es um die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen zu tun. Außerdem hat der Forscher – wenn auch nur implizit – noch auf etwas anderes aufmerksam gemacht, was es hier ebenfalls zu berücksichtigen gilt: Bei der Erforschung der Kommunikation mit Gott gilt es, nicht nur Textquellen heranzuziehen, sondern auch Bildnisse bzw. Illuminationen auszuwerten.

Volker Leppin hat hingegen eine wichtige Studie zur mittelalterlichen Mystik vorgelegt, wobei es sich – dies ist bereits im Diktum von Hans-Werner Goetz angeklungen – um eine mediale Form der Kommunikation mit Gott handelt.⁴¹ Sodann hat Leppin zusammen mit Mariano Delgado jüngst einen Konferenzband herausgegeben, der eine weitere Form der Gott-Mensch-Kommunikation in den Fokus rückt: das Gebet.⁴² Zudem wurde von dem Forscher jüngst auf etwas hingewiesen, das aus methodologi-

39 Hamm, *Medialität* (2009), 21. Was Hamm unter diesem Leitbegriff versteht, hat er an anderer Stelle folgendermaßen gefasst: „Wenn ich von ‚Gnade‘ spreche, meine ich alle möglichen Vorstellungen, Erwartungen und Angebote von Güte, Huld und Erbarmen, Segen, Befreiung und Rettung, Heiligung und Stärkung, Hilfe und Schutz. Im Blick ist damit die Wesens- und Wirksphäre Gottes, Gottvaters, Jesu Christi und des Heiligen Geistes, einschließlich der Mitwirkung Marias und der Heiligen, eine Art von schützender Heiligkeit, die in barmherziger Zuwendung dem hilfsbedürftigen Menschen nahe kommt, um ihn vor irdischem und jenseitigem Schaden zu bewahren, ihm zeitliches Wohlergehen und/oder ewiges Heil zu schenken.“ Hamm, *Gnade* (2010), 541. Die weitreichende Frage, inwieweit theologisch so stark besetzte Begrifflichkeiten wie jener der ‚Gnade‘ oder eben des ‚Heils‘ als Heuristik taugen, kann hier nur aufgeworfen, nicht aber geklärt werden. Es sei jedoch zumindest angemerkt, dass die Verwendung objektsprachlicher Begrifflichkeiten immer Gefahr läuft, die Sichtweise religiöser Akteure lediglich zu duplizieren. Damit soll freilich nicht in Abrede gestellt werden, dass sich auch emische Begrifflichkeiten zu analytischen Kategorien umdeuten lassen, wie dies die Forschung etwa im Anschluss an Weber mit dem Charisma-Begriff getan hat, der anfänglich ebenfalls ein rein theologischer Fachterminus war. Vgl. dazu zuletzt Weitzel, *Charisma*, 255–278.

40 Hamm, *Medialität* (2009), 21. Hamm unterscheidet bei jener Typologie der Gnadenmedialität mehrere Ordnungszahlen. Als „Medialität erster Ordnung“ gilt Hamm das „Heilsgeschehen Jesu Christi“ sowie das „gnadenreiche Mitwirken“ der Heiligen und Engel, was er auch als „Basismedialität“ bezeichnet. Hiervon unterscheidet er eine Heilsmedialität zweiter Ordnung, die er auch als Partizipationsmedialität verstanden wissen will, wodurch sich der meditierende Mensch die Basismedialität subjektiv aneignen könne, wie sich Hamm ausdrückt. Vgl. Hamm, *Medialität* (2009), 34 f. Der dritte Typ der Medialität des Heils besteht Hamm zufolge nun in einem „medialen Transfer der fernen und mühsam zu erreichenden römischen Gnade in eine nahe, mühelos verfügbare Gnade vor Ort.“ Ebd., 41. Folgerichtig bezeichnet Hamm jenen dritten Typus auch als „Erleichterungs- oder Hilfsmedialität der Gnade“. Ebd. Vgl. dazu auch Ders., *Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität* (2011), 43–84.

41 Leppin, *Ruhen in Gott* (2021).

42 Delgado/Leppin (Hrsg.), *Homo orans* (2022).

scher Werte wichtig für diese Untersuchung ist: „(...) Glaube ist immer mehr als soziale Praxis. Dabei soll deren Bedeutung ebenso wenig wie der Wert der deskriptiven Quellen, durch welche sie erfasst wird, in Frage gestellt werden. Aber es soll und muss doch vor einem anthropologischen Reduktionismus gewarnt werden, der aus der Gleichsetzung von Religion und sozialer Praxis folgt.“⁴³ Vielmehr wird man auch für das religiöse Feld von einem reziproken Verhältnis zwischen Norm und Praxis ausgehen müssen, also einem Wechselspiel zwischen den Normen einer religiösen Traditionsgemeinschaft und ihren Praktiken.⁴⁴ Aus diesem wichtigen Caveat kann, ja muss geschlossen werden, dass bei der Erforschung der Kommunikation mit Gott sowohl normative Quellen als auch solche berücksichtigt werden müssen, die die soziale Praxis spiegeln.

Seitens der katholischen Theologie hat vor allem Arnold Angenendt wichtige Arbeiten zu Teilaspekten beige-steuert. Aus dem breiten Oeuvre des kürzlich verstorbenen Kirchenhistorikers seien hier nur jene Arbeiten hervorgehoben, die die Kommunikation mit Gott direkt betreffen. Besonders einflussreich war eine Studie, die sich des Phänomens der „Gezählten Frömmigkeit“ angenommen hat, die Angenendt zusammen mit seinen Schülern publizierte. Einer jener Schüler, Thomas Lentjes, hat in seiner vielbeachteten Dissertationsschrift außerdem gezeigt, dass die Abfolge von *lectio* und *oratio* in der mittelalterlichen Liturgie als Dialog mit dem Göttlichen konzipiert wurde: In der Schriftlesung und Psalmodie wird der Mensch – im Sinne des Theologumenons der Schriftinspiration – durch das Wort Gottes angesprochen, worauf jener im Gebet Antwort gibt.⁴⁵ Diese Beobachtung des Kirchenhistorikers ist für diese Arbeit insofern wegweisend, als sich daraus ableiten lässt, dass man die unterschiedlichen medialen Formen der Kommunikation mit Gott nicht isoliert in den Blick nehmen darf, weil diese in der Vorstellung der Zeit erst in ihrem Zusammenspiel den Kommunikationsprozess zwischen Gott und der Menschheit bilden.

Im scharfen Kontrast zu jener Aufmerksamkeit, die die Kommunikation mit Gott seitens der Kirchengeschichte bzw. historischen Theologie erfuhr, stand lange Zeit das Desinteresse weiter Teile der Kulturwissenschaften. Dies änderte sich erst, als es im Zuge der umstrittenen „Wiederkehr der Götter“⁴⁶ und der durch die Ereignisse des 11. Septembers 2001 angestoßenen Entwicklungen zu einem *religious turn*⁴⁷ in den Kulturwissenschaften kam. So wurde von einem führenden Vertreter der mediävisti-

⁴³ Leppin, Sakramentalität (2021), 239.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. Lentjes, Gebetbuch, Bd. 1 (1996), 28. Vgl. auch Angenendt, Geschichte der Religiosität (⁴2009), 477; Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 241 f. Zur dialogischen Struktur des Gebets vgl. auch Arens, Liturgisches Handeln (2014), 84. Zur dialogischen Struktur des Psalmengebets bzw. Psalmodie vgl. Beyerle, Dialog der Beter (2018), 9–36.

⁴⁶ Graf, Wiederkehr der Götter (2004).

⁴⁷ Vgl. Nehring/Valentin (Hrsg.), Religious Turns (2008).

schen Germanistik, Christian Kiening, bereits postuliert, dass die Erforschung der Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz nicht nur eine theologische und religionssoziologische Herausforderung sei, „(...) sondern auch eine kulturwissenschaftliche, medienhistorische, ja ästhetikgeschichtliche“.⁴⁸

Tatsächlich wird (spätestens) seit diesem Postulat von Kiening erkannt, dass die Erforschung des fraglichen Phänomens nicht nur eine theologische Herausforderung darstellt, sondern Interdisziplinarität erfordert. Einer der ersten Sprachwissenschaftler, der sich des Themas angenommen hat, dürfte der Latinist Fidel Raedle gewesen sein.⁴⁹ Zuletzt hat sich auch die historische Dialogforschung mit dem Thema unter dem Titel „Sprechen mit Gott“ auseinandergesetzt und gleichsam als Resultat der Studien auf die grundsätzliche Dialogizität des Sprechens mit Gott abgehoben.⁵⁰

Ein jüngst publizierter Sammelband hat unterschiedliche kulturwissenschaftliche Ansätze versammelt, die alle eine mediävistische Schwerpunktsetzung verbindet und das Ziel eint, das Gebet in den Fokus kulturwissenschaftlicher Forschung zu rücken,⁵¹ und zu neuen Forschungen anzuregen,⁵² was sicherlich begrüßenswert ist – auch wenn geschichtswissenschaftliche Beiträge immer noch unterrepräsentiert bleiben.⁵³

Dieser Befund ist insgesamt symptomatisch für die Forschungslandschaft. Von wenigen Ausnahmen⁵⁴ abgesehen, wurde und wird die Thematik von den meisten ‚Profanhistorikern‘ eher gemieden.⁵⁵ Auf die Gründe für dieses Desiderat wurde bereits an anderer Stelle eingegangen.⁵⁶ Hier genügt es daher festzustellen, dass sich die

48 Kiening, Einleitung (2009), 9. Zwar spricht Christian Kiening hier nicht direkt von der Kommunikation mit Gott, sondern von der Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz, wozu man aber auch, ja vielleicht sogar vornehmlich, die Kommunikation mit Gott zählen darf.

49 Vgl. Raedle, *Reden Gottes* (2001), 31–44.

50 Miedema/Schrott/Unzeitig (Hrsg.), *Sprechen mit Gott* (2012).

51 „Das vorliegende Heft möchte zu diesen Impulsen beitragen und das Gebet als einen Gegenstand profilieren, dessen kulturgeschichtliche Relevanz und dessen Potenzial für interdisziplinäre Fragestellungen noch zu entdecken sind.“ Breitenstein/Schmidt, Einleitung (2019), 277.

52 Vgl. ebd., 282.

53 Breitenstein/Schmidt (Hrsg.), *Medialität und Praxis des Gebets* (2019). Ähnliches gilt auch für einen Konferenzband, der jüngst von Mariano Delgado und Volker Leppin herausgegeben wurde und der ebenfalls das Gebet in den Fokus eines interdisziplinären Programms rückt. Unter den 21 Autoren des Bandes befindet sich nur ein einziger ‚Profanhistoriker‘, nämlich Mirko Breitenstein. Vgl. Delgado/Leppin (Hrsg.), *Homo orans* (2022).

54 Hier sei etwa auf die Habilitationsschrift von Peter Dinzelbacher aus dem Jahr 1981 zu Visionen und Visionsliteratur im Mittelalter hingewiesen. Dinzelbacher, *Vision* (1981).

55 So lautet auch der Befund von Breitenstein/Schmidt, Einleitung (2019), 277: „Das in der Vormoderne allgegenwärtige Phänomen des Gebets bleibt im Forschungsdiskurs bislang ein Randphänomen.“ Auch Matthias Pohligh hat jüngst konstatiert, dass die meisten Historikerinnen und Historiker die Kommunikation mit Gott aussparen und ihre Aufmerksamkeit allein auf menschliches Kommunizieren richten würden. Vgl. Pohligh, *Mit Menschen kommunizieren* (2022), 167.

56 Vgl. Weitzel, *Kommunikation mit Gott* (2022), 233–260.

Situation gegenwärtig ändert. In einer Ringvorlesung, die im Sommersemester 2021 an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten wurde, wurde auch die hier im Fokus stehende Thematik berührt, und zwar unter der übergeordneten Problemstellung: „Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne.“⁵⁷ Neben der Kommunikation mit Tieren und Gegenständen, Fabelwesen, Geistern sowie weiterer nicht-menschlicher Gesprächspartnern wurde in der Vorlesungsreihe auch die Kommunikation mit Gott in einem Beitrag thematisiert – und zwar von dem Historiker Matthias Pohligh.⁵⁸

Gleichsam als Schlusswort seiner Überlegungen fordert der Historiker ein generelles Umdenken der Forschung ein: „Doch eine Sozial-Geschichte der Vormoderne, die Gott nicht als zentralen Akteur mitbehandelt oder ihn nur als Hintergrundinstanz oder Projektion mitlaufen lässt, läuft Gefahr, einen entscheidenden Akteur zu übersehen. Es wäre daher eine vielversprechende Perspektive die frühneuzeitliche Religionsgeschichte als Geschichte der Redeweise der Menschen nicht nur über Gott, sondern auch *mit* Gott zu rekonstruieren. Und es wäre interessant, auch über den engen Bereich der Frömmigkeit hinaus, Gott als adressablen Akteur der vormodernen Sozialgeschichte erst zu nehmen, als eine methodologisch-atheistische Sicht dies üblicherweise tut. Die historiographischen Konsequenzen dieses Perspektivwechsels sind noch unabsehbar.“⁵⁹

Das Diktum des Berliner Historikers macht (einmal mehr) deutlich, dass sich die Forschungslage heutzutage anders darstellt als noch zu Mauss' Zeiten: Längst nicht mehr alle Historikerinnen und Historiker kehren der Kommunikation mit Gott den Rücken oder gar dem Religiösen generell.⁶⁰ Doch der Ausspruch des Berliner Historikers zeigt noch etwas anderes: Die Erforschung des fraglichen Phänomens steht noch

57 Pohligh/Schlieben (Hrsg.), *Grenzen des Sozialen* (2022). Das gesteigerte Interesse von Historikerinnen und Historikern an der hier gewählten Thematik sowie damit verknüpfter Fragen manifestiert sich auch in einer im Oktober 2024 in Tuscaloosa (Alabama) veranstalteten, internationalen Konferenz, deren Beiträge indessen noch nicht publiziert sind. Vgl. aber Schmidt, Tagungsbericht: *The Divine Between Heaven & Earth* (2024).

58 Pohligh, *Mit Menschen kommunizieren* (2022), 145–167.

59 Ebd., 167 (Hervorhebung im Original).

60 Um dies zu belegen, genügt es, sich einige Titel jüngerer Datums vor Augen zu führen. Aus der großen Masse sei hier nur das zweibändige Werk des Hamburger Mediävisten Hans-Werner Goetz exemplarisch herausgegriffen, das unter dem vielsagenden Titel „Gott und die Welt“ steht und sich im ersten Teilband des Gottesbildes und im zweiten der materiellen Schöpfung bzw. Kosmos und Welt annimmt. Vgl. Goetz, *Gott und die Welt* (2011–2012). Von Micheal Borgolte wurde in einem mittlerweile zum Standardwerk avancierten Handbuch nicht nur die „Kirche als Institution“, sondern gleich „alle Äußerungen des Glaubenslebens“ zum Forschungsgegenstand der Geschichtswissenschaften erklärt. Borgolte, *Kirche* (2004), 61. Abschließend sei an dieser Stelle noch auf die jüngste Monographie von Gerd Althoff verwiesen, welche der Münsteraner Historiker unter den vielsagenden Titel: „Gott belohnt, Gott straft“ gestellt hat. Althoff, *Gott belohnt* (2022).

ganz am Anfang. Vor allem stehen die unterschiedlichen Vorarbeiten zur Thematik momentan noch recht isoliert nebeneinander und wurden bisher noch nie in einen monographischen Interpretationsrahmen gestellt. Genau an dieser Stelle möchte die nachfolgende Studie ansetzen, indem sie die *Kommunikation mit Gott im lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters* in den Mittelpunkt eines Forschungsprogramms stellt. Hierfür erscheint es zunächst geboten, einen näheren Blick auf den Kommunikationsbegriff zu werfen.

Vorüberlegungen zum Kommunikationsbegriff

Obwohl der Kommunikationsbegriff zweifellos einer der zentralsten Begriffe der Sozial- und Kulturwissenschaften ist, ja bereits zum „Arsenal gesellschaftlicher Leitbegriffe“⁶¹ gezählt wurde, herrscht in der Forschung keineswegs Einigkeit darüber, was mit jenem Begriff eigentlich bezeichnet wird.⁶² Neben dem Alltagsverständnis der fraglichen Kategorie steht eine Vielzahl an wissenschaftlichen Modellen, die hier nicht einmal cursorisch erfasst werden können. Allenfalls einige berühmte Namen können hier aufgezählt werden, um einen Eindruck von der Breite (und Divergenz) der Definitionsangebote zu vermitteln. Die Liste reicht von Ferdinand de Saussure über George Herbert Mead, Erving Goffman, Thomas Luckmann und Jürgen Habermas bis hin zu Niklas Luhmann, die alle eine eigene Definition vorgelegt haben.⁶³ Es liegt eine gewisse Ironie in dem Umstand, dass aus dieser illustren Runde ausgerechnet das Kommunikationsmodell von Niklas Luhmann – dessen Exkommunikation Gottes wir bereits kennengelernt haben – als besonders tragfähig erscheint, um das hier in Rede stehende Phänomen zu erfassen, eben die Kommunikation mit Gott.

Luhmann entwickelt seinen Kommunikationsbegriff im Rahmen seiner Systemtheorie, die eine ausgesprochene Kommunikationstheorie ist, da sie die fragliche Kategorie als den Grundbaustein, als die basale Einheit der Gesellschaft begreift: „Das Gesellschaftssystem wird demnach nicht durch ein bestimmtes ‚Wesen‘, geschweige denn durch eine bestimmte Moral (...) charakterisiert, sondern allein durch die Operation, die Gesellschaft produziert und reproduziert. Das ist Kommunikation.“⁶⁴ Letztere besteht laut Luhmann aus drei Komponenten: 1) Information, 2) Mitteilung und 3)

⁶¹ Nothdurft, Kommunikation (2007), 25.

⁶² Bereits 1977 war das Definitionsangebot beträchtlich. Klaus Merten zählte in jenen Tagen bereits 160 verschiedene Definitionen des fraglichen Phänomens, ein Befund, der sich heute sicherlich eher vergrößert als verkleinert haben dürfte. Vgl. Merten, Kommunikation (1977), 29.

⁶³ Vgl. das Standardwerk zur soziologischen Kommunikationstheorie von Schützeichel, Soziologische Kommunikationstheorien (2004).

⁶⁴ Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (2015), 70. An anderer Stelle bezeichnet Luhmann Kommunikation als „kleinstmögliche Einheit eines sozialen Systems, (...)“. Ebd., 82.

Verstehen.⁶⁵ Jeder Bestandteil dieser Trias wird dabei als Selektion verstanden, wobei etwas ausgewählt wird – der Systemtheoretiker spricht vom Bezeichnen – und anders nicht. Zunächst muss eine *Information* aus dem Horizont an möglichen Informationen ausgewählt werden („Heute gestehe ich ihr endlich meine Liebe und spreche nicht wieder über das Wetter oder die Nachrichten“). Sodann muss eine weitere Selektion getroffen werden, nämlich die Wahl der *Mitteilung* („Besser sag ich nichts, sondern blicke ihr nur ganz tief in die Augen“). Doch damit ist noch nicht das Wesentliche des Luhmann’schen Kommunikationsbegriffs erfasst. Denn erst das dritte Moment im dreiteiligen Selektionsprozess schafft gleichsam *ex post* Kommunikation, wenn nämlich eine mitgeteilte Information auch als solche *verstanden* wird, was ebenfalls eine Selektion voraussetzt („Dieser bedeutungsschwangere Blick will mir doch etwas sagen, so guckt der sonst nie“). Kommunikation ist also eine Synthese aus drei Selektionen, die erst in der letzten Selektion ihren Abschluss findet. Oder mit Luhmanns eigenen Worten: „Erst das Verstehen generiert nachträglich Kommunikation.“⁶⁶

Zwar ist die Trias von Information, Mitteilung und Verstehen der Bauplan jeglicher Kommunikation, aber die Systemtheorie unterscheidet durchaus unterschiedliche Arten von Kommunikation. So wird etwa im Wirtschaftssystem anders kommuniziert als im Religionssystem. Diesen Unterschied macht Luhmann an den jeweiligen systemspezifischen Codes fest, wobei es sich immer um eine binär strukturierte Leitunterscheidung handelt. Religiöse Kommunikation orientiert sich dabei an der Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz, wohingegen andere Kommunikationsformen entlang anderer Leitunterscheidungen verlaufen, etwa zahlen/nicht-zahlen im Wirtschaftssystem oder wahr/falsch im Wissenschaftssystem. Das heißt, Kommunikation lässt sich laut diesem Modell immer dann als religiös bezeichnen, wenn sie „Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet“, um Luhmanns eigene Worte zu bemühen.⁶⁷

Der religiöse Code muss dabei im Zusammenhang mit dem zentralen Bezugsproblem des Religionssystems gesehen werden, das Luhmann vor allem in seinem religionssoziologischen Hauptwerk aus dem Jahr 1977 herausgearbeitet hat. Religion wird hier über seine gesellschaftliche Funktion bestimmt, wie bereits der Titel des Werks verrät: „Funktion der Religion“.⁶⁸ Diese Funktion sieht der Soziologe in der Bearbei-

⁶⁵ Vgl. Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft* (2015), 72.

⁶⁶ Ebd., 72. Vgl. dazu auch die Ausführungen von Rainer Schützeichel, der das Verstehen als die „schwierigste“ der drei Komponenten des Luhmann’schen Kommunikationsbegriffs bezeichnet, weil die Systemtheorie ‚Verstehen‘ anders auffasse als die übliche Bedeutung: „Verstehen heißt: Unterscheiden von Information und Mitteilung. Damit wird nicht ausgeschlossen, dass es auch um das Verstehen der Information selbst gehen kann, aber es geht vor allem um die Differenz von Information und Mitteilung.“ Schützeichel, *Soziologische Kommunikationstheorien* (2004), 249.

⁶⁷ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 77.

⁶⁸ Luhmann, *Funktion der Religion* (1977).

tung eines Problems gegeben, nämlich der sinnhaften Kontingenz der Welt. Luhmann zufolge erfüllt das Religionssystem für die Gesellschaft den Zweck, die Sinnhorizonte zu schließen, und somit Ungewissheit in Gewissheit und Unsicherheit in Sicherheit zu überführen. Die Funktion der Religion lautet also mit einem Wort: Kontingenzbewältigung. Auch wenn in den Religionswissenschaften heutzutage Einigkeit darüber herrscht, dass Luhmann damit einen wichtigen Beitrag zur Religionssoziologie geleistet hat,⁶⁹ so wurde doch andererseits auch drauf hingewiesen, dass Kontingenzbewältigung keineswegs eine exklusive Funktion von Religion sei, da auch in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen Kontingenz bearbeitet werde,⁷⁰ womit sich die weitergehende Frage ergibt, wie sich religiöse Antworten auf das Kontingenzproblem von nicht-religiösen Kontingenzbewältigungsstrategien unterscheiden. In seinem erst posthum veröffentlichten Werk „Die Religion der Gesellschaft“ hat Luhmann daher versucht, seinen funktionalen Ansatz mit der Innenperspektive zu verschränken, also die Selbstbeschreibung des Phänomens stärker zu berücksichtigen,⁷¹ die in seinem früheren Werk noch ausdrücklich zugunsten einer gegenstandsdistanzierten Begrifflichkeit zurückgewiesen worden war.⁷² Wie unschwer zu erraten ist, erklärt Luhmann das Spezifikum religiöser Antworten auf das Kontingenzproblem in seinem Spätwerk mit dem Code religiöser Kommunikation, womit Innen- und Außenperspektive aufeinander bezogen werden. Oder mit den Worten Detlef Pollacks: „Der Code gibt dem funktionalen Bezugsproblem eines sozialen Systems die spezifische Fassung.“⁷³ Während die Funktionsbestimmung durch einen äußeren Beobachter (also durch den Soziologen) erfolgt, wird der Code auf der Systeminnenseite – in historisch variierender Fassung – benutzt. Konkret nennt Luhmann das Dual vertraut/unvertraut⁷⁴ sowie nah/fern⁷⁵ für die frühe Religionsgeschichte, wohingegen in späteren Zeiten das Abstraktionsniveau der Transzendenzvorstellung zunehme und die älteren Auffassungen als unzureichend durchschaut würden. Die Transzendenz werde nun als das Gegenteil der Immanenz begriffen, die ins Unbegrenzbare ausfließe.⁷⁶ Luhmann kann daher auch sagen, dass sich Religionen durch die „Ausmalung der Transzendenz“ unter-

69 Vgl. Pollack, Probleme (2001), 11: „Es besteht kein Zweifel, daß Luhmann damit eine überzeugende gesellschaftstheoretische Herleitung des die Religion beschäftigenden Bezugsproblems gelungen ist.“

70 Dass es auch Funktionsäquivalente zur religiösen Antwort auf das Bezugsproblem der Kontingenz gebe, darauf hat schon Luhmann selbst hingewiesen. Vgl. etwa Luhmann, Funktion der Religion (1977), 286; Ders., Religion der Gesellschaft (2000), 127; 141 Anm. 34.

71 Vgl. Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 320–356.

72 Vgl. Luhmann, Funktion der Religion (1977), 10.

73 Pollack, Probleme (2001), 9.

74 Vgl. Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 75.

75 Vgl. ebd., 77 f.; 81; 83.

76 Vgl. ebd., 80.

scheiden.⁷⁷ Dabei sehe sich das Religionssystem jedoch dem unhintergehbaren Problem ausgesetzt, dass die Transzendenz prinzipiell unverfügbar, unbeobachtbar sei – sonst wäre sie nicht transzendent.⁷⁸ Es begegne diesem Problem mittels einer Paradoxie: Es mache das Unverfügbare verfügbar, ziehe also die Transzendenz gleichsam in die Immanenz, um sie damit beobachtbar zu machen.⁷⁹ Luhmann bezeichnet diesen Vorgang in seinem Spätwerk auch (etwas kryptisch) als die Einführung der Form in die Form oder kurz als re-entry⁸⁰, womit „die Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar beobachtbar gemacht“ werde, wie Luhmann sich ausdrückt.⁸¹ Wie Detlef Pollack gezeigt hat, garantiert ein solcher Vorgang zwar einerseits „die Verfügbarkeit der Transzendenz in der Immanenz“, verletze aber zugleich deren Unzugänglichkeit.⁸² Wie unschwer zu erkennen ist, ist die Kommunikation mit Gott ein solcher Fall, da hier eine Grenze (zumindest situativ) gekreuzt und damit (zeitweise) beobachtbar wird, eben jene zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem, zwischen Immanenz und Transzendenz. Die Systemtheorie deckt also die Kommunikation mit Gott als Form des re-entry durchaus ab – auch wenn sie diese für prinzipiell paradox,⁸³ ja letztendlich unmöglich hält, wie wir bereits sahen.

Inwiefern bedeutet all dies nun einen Erkenntnisgewinn, ein heuristisches Surplus für die hier im Fokus stehende Thematik? Die Antwort auf diese Frage mag sich

77 Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 85. Detlef Pollack hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Zusammenhang zwischen dem metasprachlichen Code und der objektsprachlichen Konkretisierung desselben nicht ganz klar bei Luhmann sei: „In welchem Verhältnis Fremd- und Selbstbeobachtung stehen, wird indes allerdings kaum systematisch erörtert. Vielmehr scheinen in der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, also im Code der Religion, Innen- und Außenperspektive zusammenzufallen, ohne daß sich Luhmann doch von dem Selbstverständnis seines Gegenstandes abhängig machen will.“ Pollack, *Probleme* (2001), 18.

78 Vgl. Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 88; 127. Dass dieser Umstand auch von religiösen Akteuren selbst völlig ungeschönt angesprochen wird, sahen wir bereits. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 21.

79 Doch auch das Gegenteil kann der Fall sein, wenn religiöse Kommunikation nämlich versucht, Immanentes dem Bereich des Beobachtbaren zu entheben, es also gleichsam in die Transzendenz verschiebt und damit mit Kontingenz versetzt. Vgl. dazu Pollack, *Probleme* (2001), 13–15.

80 „Von re-entry kann mit Bezug auf sehr verschiedene Unterscheidungen die Rede sein (...). Im Falle der Religion geht es (...) um ein re-entry der Unterscheidung beobachtbar/unbeobachtbar ins Beobachtbare.“ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 32.

81 Ebd., 34 (Hervorhebung im Original). Und an anderer Stelle spricht er von dem „Wiedereintritt einer Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene“. Ebd., 83.

82 Pollack, *Probleme* (2001), 12.

83 „Das re-entry ist eine paradoxe Operation, da es zwei Unterscheidungen als dieselbe benutzt (...).“ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 32. An einer Stelle bezeichnet Luhmann Jesus Christus als „Inkarnationen des Paradoxes“, weil er als wahrer Gott und wahrer Mensch, wie es das Chalcedonensische Dogma definiert, die Einheit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz markiere. Ebd., 83.

nicht auf den ersten (oder auch zweiten) Blick erschließen. Zugegebenermaßen mag es zugänglichere und weniger voraussetzungsreiche Definitionen geben, die sich zumal leichter in den Duktus der Geschichtswissenschaften überführen lassen. Der Vorteil des Luhmann'schen Kommunikationsmodells besteht darin, dass es anders als beim Alltagsverständnis des Phänomens und laut zahlreicher konkurrierender Kommunikationsmodelle nach diesem Modell, das, um es zu wiederholen, Kommunikation vom Verstehen her definiert,⁸⁴ unerheblich ist, ob eine Information tatsächlich so gemeint war, wie sie beim Empfänger ankommt – ja, es muss nicht einmal eine Kommunikationsabsicht beim Mitteilenden bestanden haben. Für das Zustandekommen von Kommunikation ist es laut diesem Modell völlig ausreichend, dass jemand *glaubt*, ihm sei etwas zu verstehen gegeben worden.⁸⁵ Auch das Schweigen kann daher in bestimmten Situationen durchaus als „Anzeichen“ verstanden werden und somit zu Kommunikation werden – eben wenn es als etwas Zeichenhaftes verstanden wird. Man denke nur an das Schweigen Gottes, womit wir bereits beim Thema wären. Erst durch diesen Kommunikationsbegriff wird es überhaupt möglich, Phänomene wie Visionen, Mystik, Epiphanien oder Flüche als Kommunikation zu begreifen.⁸⁶ Oder mit den Worten von Hartmann Tyrell: „Religiöse Kommunikation liegt also auch da vor, wo das Gewitter als Mitteilung des göttlichen Zorns ›verstanden‹ oder die ›Zeichen Gottes‹ – als Zeichen mit Handlungskonsequenzen – aus Träumen entnommen werden“.⁸⁷

Trotz der Denkanstöße, die unbestreitbar von Luhmanns Soziologie für diese Arbeit ausgehen, muss hier auch auf einige Kritikpunkte und Operationalisierungsprobleme hingewiesen werden, die einer unkritischen Übernahme der Systemtheorie durch den Kulturwissenschaftler entgegenstehen. Damit sind keineswegs nur die oberflächlichen Barrieren gemeint, welche die – zuweilen etwas begriffsscholastisch anmutende – Systemtheorie (auch) unter Historikerinnen und Historikern in Verruf

⁸⁴ So fassen auch Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch die Eigentümlichkeit des Kommunikationsbegriffs: „Kommunikation vollzieht sich überall dort, wo etwas zu *verstehen* gegeben wird, bzw. wo jemand zumindest meint, es werde oder es sei ihm etwas zu verstehen gegeben.“ Tyrell/Krech/Knoblauch, *Religiöse Kommunikation* (1998), 28 f. (Hervorhebung im Original).

⁸⁵ Vgl. Tyrell, *Religiöse Kommunikation* (2002), 50.

⁸⁶ Vgl. ebd., 50.

⁸⁷ Tyrell, *Religiöse Kommunikation* (2002), 50 Anm. 32. Dass diese kommunikationstheoretische Analyseperspektive einen heuristischen Mehrwehrt für Problemstellungen, wie die hier untersuchte, bedeutet, wurde jüngst auch von dem Soziologen Florian Muhle konstatiert, da sie es dem Forscher ermögliche, „ergebnisoffen und vergleichend zu untersuchen, wie verschiedene Gesellschaftsformationen die Möglichkeit der Beteiligung an Kommunikation und damit die Adressabilität von Entitäten in der Umwelt der Kommunikation je spezifisch variieren.“ Muhle, *Adressabilität* (2022), 71.

gebracht haben.⁸⁸ Vielmehr gibt es eine ganze Reihe an grundsätzlichen Bedenken, die sich in den letzten Dekaden in der Luhmann-Rezeption herauskristallisiert haben.

Von Seiten der Geschichtswissenschaften wurde vor allem auf die Probleme des historischen Verlaufsmodells innerhalb der Systemtheorie hingewiesen, das eine Entwicklung von einer auf Stratifikation, also auf Schichtung, basierenden Gesellschaftsstruktur im Mittelalter hin zur modernen Gesellschaft konstatiert, die auf dem Strukturprinzip funktionaler Differenzierung basiere.⁸⁹ Diverse Mediävisten, allen voran Otto Gerhard Oexle, haben gezeigt, dass ein solches Mittelalterbild deswegen problematisch sei, da es der fraglichen Epoche jegliche funktionale Differenzierung abspreche,⁹⁰ ja dem Facettenreichtum des Mittelalters gleichsam „mit radikaler Komplexitätsreduktion zu Leibe“ rücke, um es mit Sita Steckel zu formulieren.⁹¹ Problematisch sei das differenzierungstheoretische Verlaufsmodell fernerhin, weil es letztendlich dem Modernisierungsparadigma verhaftet bleibe⁹² und somit eine Teleologie impliziere: Ein Prozess steigender sozialer Komplexität.⁹³

All dies muss aber nicht *a limine* bedeuten, dass Luhmanns (religions)soziologischen Ausführungen keine Resonanzen für die Mittelalterforschung im Allgemeinen und diese Studie im Speziellen erzeugen könnten. Dies setzt allerdings einen kritisch-reflektierten Umgang mit den in die Kritik geratenen, ja sogar als „gefährlich“ bezeichneten Prozessbegriffen voraus, derer sich in Luhmanns Oeuvre be-

⁸⁸ Frank Becker hat den Duktus der Systemtheorie als „abstrakt und hermetisch“ bezeichnet. Becker, Einleitung (2004), 7. Zu den hohen Hürden zwischen der Systemtheorie und der Geschichtswissenschaft vgl. auch Schlögl, Historiker (2001), 23 f.

⁸⁹ Vgl. Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (⁹2015), 743–776; Ders., Funktion der Religion (1977), 276: „Das Gesellschaftssystem selbst ändert die Form seiner primären Differenzierung, es stellt sich von Schichtung auf funktionale Differenzierung um.“

⁹⁰ Vgl. Oexle, Luhmanns Mittelalter (1991), 53–66.

⁹¹ Steckel, Differenzierung (2013), 308. Luhmann hat diese Komplexitätsreduktion in einem akademischen Schlagabtausch mit Oexle selbst eingeräumt, was jedoch keineswegs als Schuldeingeständnis gemeint war, sondern dem Soziologen vielmehr als wissenschaftliche Notwendigkeit gilt: „Es liegt mir (...) ganz fern, den Phänomenreichtum des Mittelalters zu unterschätzen, nur kommt man, wissenschaftlich gesehen, nicht sehr weit, wenn man versucht, all dies unter dem Begriff des Mittelalters zusammenzufassen.“ Luhmann, Mein Mittelalter (1991), 69.

⁹² So spricht Luhmann etwa in seinem Hauptwerk von „Entwicklungssequenzen, die auf vorherigen Errungenschaften aufbauen und in der modernen Gesellschaft (...) noch einmal überboten werden.“ Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (⁹2015), 609. Andreas Reckwitz hat die Theorie funktionaler Differenzierung Niklas Luhmanns daher auch als „letzten Sproß“ der Modernisierungstheorie bezeichnet. Vgl. Reckwitz, Logik der Grenzerhaltung (2004), 237.

⁹³ Zur Kritik vgl. Steckel, Säkularisierung (2012), 134–175; Dies., Differenzierung (2013), 307–314. Gegen die Kritik, dass Luhmanns Verlaufsmodell eine Teleologie impliziere und daher deterministisch sei, hat sich Detlef Pollack verwahrt. Vgl. Pollack, Genese (2013), 277.

kanntermaßen nicht eben wenige finden.⁹⁴ Es ist also Vorsicht geboten, inwieweit sich Kausalverknüpfungen zwischen den von Luhmann konstatierten makrogeschichtlichen Entwicklungslinien – seien es nun Säkularisierung oder funktionale Differenzierung – und den Veränderungen (aber auch Kontinuitäten) der Kommunikation mit Gott im Mittelalter festmachen lassen bzw. erstere als Erklärung für letztere herangezogen werden können.

Schwerer dürfte aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive sogar noch ein anderes Problem wiegen, da es einer historischen Operationalisierung der Systemtheorie entgegensteht, nämlich die Akteurslosigkeit des Luhmann'schen Gedankengebäudes. Dieses kommt bekanntlich ganz ohne den Menschen aus. Besonders oft zitiert wurde – und wird bis heute – jenes Diktum des Bielefelder Soziologen: „Nicht der Mensch kann kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren.“⁹⁵ Und im Hinblick auf die hier im Fokus stehende Thematik: „Nur als Kommunikation hat Religion (...) eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ‚Religion‘ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.“⁹⁶

94 Vgl. Joas, *Gefährliche Prozessbegriffe* (2012), 603–622. Auch der Historiker Achim Landwehr hat ein Unbehagen der Kulturgeschichte am Prozessbegriff diagnostiziert, was er mit der Analyseeinstellung der Kulturgeschichte begründet, die „(...) zu einem sehr grundlegenden Misstrauen gegenüber allzu schlicht gehaltenen Metanarrativen historischer Vorgänge, gegenüber Meistererzählungen, die die Komplexität historischen Geschehens auf einige einfache Nenner herunterzubrechen versuchten. Ein Anliegen der Kulturgeschichte ist es demgegenüber, die Komplexität, Kontingenz und vor allem auch Widersprüchlichkeit historischer Vorgänge sichtbar zu machen.“ Vgl. Landwehr, *Prozessbegriff* (2015), 275 f.

95 Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft* (2015), 105.

96 Luhmann, *Religion als Kommunikation* (1998), 137. Ähnlich äußert sich Luhmann auch in seinem religionssoziologischen Spätwerk: „Wir können deshalb, im Kontext einer soziologischen Theorie, Religion ausschließlich als kommunikatives Geschehen auffassen. Daß auch Bewußtseinsprozesse mitwirken, soll in keiner Weise bestritten werden. Ohne Bewußtsein keine Kommunikation. Aber die Realisation von Religion, ebenso wie die Realisation sozialer Ordnung schlechthin, ist nicht als Aggregat von (jeweils in sich geschlossenen) Bewußtseinsoperationen zu begreifen.“ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 40. Vgl. dazu auch Schlögl, *Historiker* (2001), 36: „Luhmann besteht (...) wie in seiner gesamten Soziologie so auch hier [sc. der Religion der Gesellschaft] darauf, daß das Soziale in Kommunikation hervorgebracht wird, an der Bewußtsein zwar beteiligt ist, die aber in ihrem operative[n] Vollzug nicht auf Bewußtseinsvorgänge zurückgerechnet werden kann. Motive entstehen in Kommunikation selbst und werden nicht aus einem vorgängigen Bewußtsein in sie eingespeist. Subjektive Motivlagen sind daher (sofern sie das Bewußtsein im Vollzug von Kommunikation je aktuell überhaupt entwickelt) für die Folgen von Kommunikation unerheblich. Über Handlungsfolgen (und damit auch den – subjektiven! – Sinn von Handlungen) entscheidet Anschlußkommunikation.“

Um diese – nicht wenig irritierenden –⁹⁷ Worte richtig nachvollziehen zu können, muss man wissen, dass Luhmann den Menschen gleichsam in drei Bestandteile, genauer: Systeme zerlegt, nämlich in ein kommunikatives, ein psychisches und ein biologisches. Zwar sieht er diese Bereiche keineswegs völlig isoliert voneinander, sondern bezieht sie über sogenannte strukturelle Kopplungen aufeinander⁹⁸; indessen können die Systeme nicht direkt aufeinander zugreifen und sich beeinflussen, da sie über unterschiedliche Operationsweisen verfügen – soziale Systeme kommunizieren, psychische Systeme denken und biologische Systeme leben –, sie sind in der Sprache der Systemtheorie ‚selbstreferentiell‘ und ‚autopoietisch‘.⁹⁹ Deswegen kann es für die Systemtheorie auch keinen anderen Verursacher von Kommunikation geben als Kommunikation selbst.¹⁰⁰

Wenn die oben zitierten Worte Luhmanns innerhalb der Theorie also durchaus Sinn ergeben, ja unhintergebar sind, so sind sie für die historische Forschung dennoch schwere Kost. Denn wie ist Geschichtswissenschaft im Allgemeinen und Kommunikationsgeschichte im Speziellen ohne Akteure zu denken? Diese Fragen werden jedoch nicht nur in den Geschichtswissenschaften aufgeworfen, sondern auch in anderen Disziplinen diskutiert. So fragte sich etwa der Religionswissenschaftler Christoph Kleine jüngerst: „Und so kommt man am Ende wieder zu dem Hauptproblem der Luhmann’schen Systemtheorie: Kann man wirklich die Menschen so einfach heraus-

97 Zum Irritationspotential der Systemtheorie für „humanistische Gemüter“ vgl. *Reckwitz, Logik der Grenzerhaltung* (2004), 218.

98 Zur Figur der strukturellen Kopplung vgl. *Esposito, Strukturelle Kopplung* (1997), 186–189.

99 Was das heißt, lässt sich am ehesten an einem Beispiel illustrieren: Zwar gehören die Körperzellen zu den wohl wichtigsten Voraussetzungen des psychischen Systems – denn ohne Gehirnzellen keine Gedanken –, jedoch können sich die Zellen, wenn sie etwas von Krebs befallen sind, nicht direkt dem psychischen System mitteilen, sondern lediglich indirekt über (Umwelt)Reize wie Schmerzen als Irritationen auf den Gedankenfluss einwirken. Ebenso verhält es sich Luhmann zufolge mit sozialen Systemen und Bewusstseinssystemen. Letztere können nicht direkt an den Operationen sozialer Systeme teilhaben, weil Gedanken nicht an Kommunikationen anschließen können – et vice versa. Zur Autopoiesis sozialer Systeme vgl. *Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft* (92015), 96.

100 Lediglich indirekt sieht Luhmann Menschen über die Attributionsformel ‚Person‘ am Kommunikationsprozess beteiligt, wenn nämlich Kommunikation bestimmten psychischen Systemen zugerechnet, eben attribuiert wird. Anders gesagt, sind Personen für Luhmann ein Kompensat für die am Kommunikationsprozess nur indirekt teilnehmenden psychischen Systeme, die füreinander intransparent sind. Doch nicht nur das. Etwas überspitzt könnte man sagen, dass in systemtheoretisch orientierten Arbeiten immer dann von ‚Personen‘ die Rede ist, wenn andere, eher kulturwissenschaftlich orientierte Forscherinnen und Forscher zum Akteursbegriff greifen – allerdings mit der sehr weitreichenden Einschränkung, dass die Gefühle, Wünsche und das Begehren der sich hinter den Personen verbergenden psychischen Systeme nicht direkt auf den Kommunikationsprozess einwirken können, weshalb sich die Frage nach der Motivation hinter bestimmten – stets emergenten – Ereignissen oder Prozessen für Luhmann bzw. den Luhmannianer nicht stellt. Vgl. zur Attributionsformel ‚Person‘ auch die Ausführungen von *Schützzeichel, Soziologische Kommunikationstheorien* (2004), 254.

abstrahieren? Kommt man nicht irgendwann doch wieder auf die Ebene menschlicher Probleme und Befindlichkeiten, Sehnsüchte und Bedürfnisse? Was passiert mit der Theorie, wenn man sie auf die Ebene konkreten menschlichen Handelns herunterbricht?“¹⁰¹ Kleine muss eingestehen, dass es hierfür in seiner Disziplin derzeit noch keine zufriedenstellenden Antworten gebe – und Selbiges wird man wohl ebenso für die Geschichtswissenschaften behaupten dürfen: „Auf diese Fragen habe ich (noch) keine befriedigende Antwort, und ich fürchte, dass eine angemessene Übersetzung der Systemtheorie Luhmanns in die Sprache einer eher handlungstheoretisch orientierten, akteurszentrierten Religionswissenschaft vorerst ein Desiderat bleibt.“¹⁰²

All diese Kritikpunkte zeigen, dass die Historikerin oder der Historiker die Systemtheorie – ebenso wenig wie irgendein anders Theorieangebot – einfach unkritisch übernehmen bzw. auf seinen Untersuchungsgegenstand applizieren sollte. Andererseits wäre es auch verfehlt, die angesprochenen Kritikpunkte im Sinne einer wissenschaftsgeschichtlichen Schuldfrage aufzufassen und der Systemtheorie kurzerhand jeglichen heuristischen Nutzen für die historische Forschung abzusprechen.¹⁰³ Es gibt mittlerweile eine ganze Reihe an Fallstudien¹⁰⁴ sowie methodologischer Arbeiten,¹⁰⁵ die genau dieses Erkenntnispotential der Systemtheorie für die Geschichtswissenschaften demonstrieren. Allerdings setzt dies einen pragmatischen Umgang mit den einzelnen Theorieteilern voraus, derer man sich wie in einem „Steinbruch“ bedienen müsse, wie es Frank Becker ausgedrückt hat: „Wer konkret forschen möchte, hat aber immer nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit vor Augen, nie jenes Ganze, das eine Theorie vom

¹⁰¹ Kleine, Niklas Luhmann (2016), 80 f.

¹⁰² Ebd., 81. Auch die Historikerin Sita Steckel hat auf Übersetzungsprobleme zwischen der Systemtheorie und dem akteursorientierten historischen Arbeiten hingewiesen, dabei jedoch den Nutzen einer solchen Adaption geringer eingeschätzt, als Anklänge an die Feldtheorie Pierre Bourdieus zu nehmen, was freilich am jeweiligen Forschungsgegenstand zu bemessen ist. Vgl. Steckel, Differenzierung (2013), 339–349. Auch der Religionswissenschaftler Detlef Pollack hat die „handlungstheoretische Fundierung“ der Differenzierungstheorie als ein Desiderat ausgewiesen, diese „Schärfung der Differenzierungstheorie“ jedoch – wohl aus gutem Grund – nicht auf „Höhe abstrakter soziologischer Theorie“ vorgenommen, sondern stattdessen „die Verknüpfung von Handlungs- und Differenzierungstheorie anhand einer historischen Fallanalyse“ erprobt. So sympathisch es dem Historiker erscheinen mag, dass ihm hier sein Kerngeschäft, das historische Arbeiten, als Lösung für ein theoretisches Desiderat präsentiert wird, so muss nichtsdestotrotz fraglich bleiben, inwieweit historische Empirie tatsächlich als Substitut für soziologische Theoriebildung trägt. Vgl. Pollack, Genese (2013), 278.

¹⁰³ In diese Richtung scheinen mir die Überlegungen von Sita Steckel zu gehen, die sich sehr grundsätzlich gegen eine Adaption der Systemtheorie in den Geschichtswissenschaften ausgesprochen hat. Vgl. Steckel, Differenzierung (2013), 339–349.

¹⁰⁴ Bereits vor zwei Dekaden hat Frank Becker einen Sammelband vorgelegt, der neun Fallstudien vereint, die alle das Ziel eint, den heuristischen Nutzen der Systemtheorie für das geschichtswissenschaftliche Arbeiten zu demonstrieren. Vgl. Becker (Hrsg.), Geschichte und Systemtheorie (2004).

¹⁰⁵ Vgl. Becker/Reinhardt-Becker (Hrsg.), Systemtheorie (2001); Buskotte, Resonanzen für Geschichte (2006).

Zuschnitt der Luhmannschen thematisiert. Es muss also erlaubt sein, die Theorie wie einen Steinbruch zu benutzen, aus dem nur diejenigen Elemente herausgeschlagen werden, die sich auf den jeweiligen Forschungsgegenstand beziehen. Dass andere Elemente der Theorie dabei außer Acht bleiben, ist unvermeidlich.¹⁰⁶ Zumal gilt es, am jeweiligen Einzelfall abzuwägen, ob es für den gewählten Untersuchungsgegenstand bzw. die konkrete Problemstellung nicht fruchtbarere theoretische Bezugsrahmen gibt, da ansonsten die Gefahr besteht, dass die Systemtheorie als „Selbstzweck“¹⁰⁷ betrieben wird oder gar in einer „orthodoxen Luhmann-Exegese“¹⁰⁸ endet. Welchen Vorzug der Luhmann'sche Kommunikationsbegriff, der das Phänomen vom Verstehen her fasst – um es ein letztes Mal zu wiederholen –, gegenüber anderen wissenschaftlichen Modellen sowie gegenüber dem Alltagsverständnis des Phänomens für die hier im Fokus stehende Thematik besitzt, wurde bereits gezeigt. Dieses Theorieelement dient im Folgenden daher als pragmatischer Orientierungsrahmen mit heuristischer Funktion. Es fungiert aber keineswegs als die einzige theoretische Bezugsgröße. Neben dem Kommunikationsbegriff Niklas Luhmanns soll auch auf weitere kommunikationstheoretische und religionssoziologische Theorieelemente zurückgegriffen werden – etwa die Religionssoziologie eines Marcel Mauss, die praxeologische Kapitaltheorie Pierre Bourdieus sowie neuere kommunikationswissenschaftliche Modelle, wie die Kommunikationsmacht von Jo Reichertz. Außerdem wird man bei der Erforschung der Kommunikation mit Gott einen Grundsatz beherzigen müssen, den Hans-Georg Soeffner und Thomas Luckmann aufgestellt haben: „Dahinter steht die Einsicht, dass es für die Kommunikationstheorie kaum etwas Sinnloseres gibt als ein situationsloses Kommunikationsmodell oder die wissenschaftliche Konstruktion einer ‚idealen Sprechsituation‘. Beiden fehlt, was für die Kommunikation essentiell ist: die Einbettung der Kommunikation in konkrete Situationen und die praktische Konkretion kommunikativen Handelns.“¹⁰⁹ Das ist nicht nur, aber insbesondere auch für die Erforschung der Kommunikation mit Gott relevant. Zwar kennt und definiert das Neue Testament durchaus eine solche ideale Sprechsituation, die Matthäus mit dem geradezu sprichwörtlichen stillen Kämmerlein identifiziert bzw. in eben jenen Raum verlegt

106 Becker, *Einleitung* (2004), 8. Etwas anders hat Frans-Josef Arlinghaus den eklektizistischen Umgang mit der Systemtheorie bewertet. Laut seinem Dafürhalten sei ein solcher Eklektizismus unzureichend, weshalb er dafür plädiert, „immer auch das übergeordnete allgemeine Theoriekonzept im ‚Marschgepäck‘ mitzuführen.“ Vgl. Arlinghaus, *Rituale* (2004), 109.

107 So lautete die Kritik eines Rezensenten an dem von Frank Becker vorgelegten Sammelband, da hier die Systemtheorie zuweilen als „Selbstzweck“ betrieben werde und deren heuristisches Potential nicht gegenüber anderen Theorien abgewogen worden sei. Vgl. Ziemann, *Rez. Becker* (2005). Vgl. dazu auch Steckel, *Differenzierung* (2013), 339–349.

108 Dass es in der Religionswissenschaft nicht um eine „orthodoxe Luhmann-Exegese“ gehen könne, wurde von Christoph Kleine postuliert. Vgl. Kleine, Niklas Luhmann (2016), 69.

109 Soeffner/Luckmann, *Objektivität des Subjektiven* (1999), 176.

sehen will (Mt 6,6), jedoch findet die hier im Fokus stehende Kommunikationsform oftmals – etwa während des Stundengebets im Kloster – in deutlich anders gelagerten Situationen statt, nämlich vor den Augen Dritter, ist also mitnichten intim. Insofern gilt für den Betenden das, was für den Kommunikationsteilnehmer generell gilt: Er sieht sich „überall den Sinneswahrnehmungen aller anderen ‚Anwesenden‘ ausgeliefert (...), die sich ihrerseits auf gleiche Art [ihm] gegenüber ausgeliefert sehen“, um es mit den Worten eines weiteren bekannten Kommunikationsforschers, Erving Goffman, auszudrücken.¹¹⁰ Die Konsequenzen dieses Umstandes wurden bereits im Mittelalter intensiv diskutiert und problematisiert. Petrus Cantor († 1197) lässt in seiner Gebetslehre¹¹¹ durchblicken, dass einige seiner Zeitgenossen nur vorgeben würden zu beten, um ihren Mitmenschen zu imponieren, genauer: vor diesen als *sancti et boni* zu erscheinen,¹¹² was der Cantor ebenso verurteilt wie eine andere Unsitte seiner Zeit: Er schilt seine Zeitgenossen dafür, bestimmte Gebetsgesten zu vermeiden, da sie diese als kompromittierend empfinden würden.¹¹³ Indirekt zeigt die Kritik des Theologen also, wie stark die Kommunikation mit Gott von dem sozialen Setting gerahmt wird, in dem sie stattfindet. Diese Rahmenbedingungen können nicht nur die körperliche Ausgestaltung jener Kommunikation beeinflussen, sondern der Kontext kann in bestimmten Situationen selbst der Primäradressat der Kommunikation mit Gott sein, womit fraglich ist, ob hier das Wort ‚Rahmen‘ oder ‚Kontext‘ wirklich den Kern der Sache trifft. In jedem Fall zeigen beide Fälle aber, dass es in der folgenden Studie ein besonderes Augenmerk auf die soziokulturellen Situationen und Konstellationen zu richten gilt, in denen die Kommunikation mit Gott stattfindet.

Zunächst gilt es jedoch darzulegen, dass ein solch weiter Kommunikationsbegriff, wie er hier im Anschluss an Niklas Luhmann vertreten wird, dem Mittelalter unbekannt war. Denn obgleich sich der moderne Terminus ‚Kommunikation‘ bekanntlich aus dem lateinischen Begriff *communicatio* entwickelt hat bzw. herleitet, ist das semantische Spektrum der lateinischen Begrifflichkeit doch signifikant anders als die Bedeutung des modernen Terminus: Im klassischen Latein meint der fragliche Begriff vor allem die *Mitteilung*, mittels derer man an einen Adressatenkreis herantritt und diesen in einer Angelegenheit zu Rate zieht bzw. daran Anteil nehmen lässt.¹¹⁴ Der *communicator* ist folgerichtig jener, der etwas mitteilt bzw. wörtlich: teilhaftig macht oder aber ein Teilhaber oder Teilnehmer. Im späteren, mittelalterlichen Gebrauch trat noch eine semantische Nuance hinzu, die vor allem die Patristik dem Begriff zugeschrieben hat. *Communicatio* bezeichnet nun auch, ja hauptsächlich die *Spendung* der

¹¹⁰ Goffman, Situation (1982), 202.

¹¹¹ Zum Entstehungskontext und zum Autor dieser Gebetslehre siehe die Ausführungen weiter unten bei Anm. 189.

¹¹² Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 212. Siehe den Text unten in Anm. 1873.

¹¹³ Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 217. Siehe den Text unten in Anm. 236.

¹¹⁴ Vgl. Georges/Baier, *communicatio* (¹⁶2013), 1026.

Gnadengaben des Heiligen Geistes, der Sakramente also, sowie konkreter: den Gang zur und Teilnahmen an der Abendmahlfeier.¹¹⁵ Diese Bedeutung spiegelt sich auch im korrespondierenden Verbum *communicare*¹¹⁶, welches bekanntermaßen der Terminus *technicus*, richtiger: das Verbum *technicum* für den Kommunionempfang ist.¹¹⁷ Es überrascht daher nicht, dass der Begriff *communicatio* im Mittellateinischen auch die (religiöse) Gemeinschaft insgesamt bezeichnen kann, die sich laut theologischer Auffassung just in der Anteilnahme (*communicatio*) an den von der Kirche gespendeten Heilsinstrumenten konstituiert.¹¹⁸

115 Vgl. Prinz/Schneider, *Communicatio* (1999), 996.

116 Das Bedeutungsspektrum des korrespondierenden Verbums *communicare* ist noch komplexer als die semantische Bandbreite des fraglichen Substantivs – und dementsprechend umfangreicher ist das Lemma im Wörterbuch. *Communicare* meint in seiner Grundbedeutung eine gemeinschaftliche Tätigkeit, sei es Arbeit, die zwischen mehreren Personen auf- bzw. verteilt wird oder eine Beratung, die dem Zweck dient, sich wechselseitig über etwas in Kenntnis zu setzen oder aber eine Verabredung, die gemeinschaftlich getroffen wird. Auch das Zusammenlegen von Besitz oder immateriellen Ressourcen wie Ruhm kann der Gegenstand des gemeinschaftlichen Tuns sein, welches das Verb umschreibt. Diese wirtschaftlichen Assoziationen kann auch das Substantiv wecken. Neben dieser transitiven Bedeutung kann das Verb aber auch stärker den gebenden Aspekt einer gemeinsamen Tätigkeit evozieren, etwa das (Mit)Teilen einer Information oder Anteil-Nehmen-Lassen an Geld oder Ruhm. Und schließlich – damit wären wir beim dritten semantischen Spektrum des Verbs *communicare* – kann das Wort auch das Verkehren bzw. den Umgang mit jemandem oder aber das Teilhaben bzw. -nehmen an etwas umschreiben, was, wie gezeigt, jedoch in der Regel einen negativen Unterton aufweist. Vgl. Georges/Baier, *communicare* (¹⁶2013), 1026 f.; Prinz/Schneider, *communicare* (1999), 998–1000.

117 Besonders deutlich wird diese Bedeutungsnuance des fraglichen Begriffs in einem Brief des karolingischen Theologen Amalar, auf den an späterer Stelle noch ausführlich zurückzukommen sein wird. Unter anderem rechtfertigt der zeitweilige Bischof in seinem Schreiben auch den täglichen Kommunionempfang, wofür er den fraglichen Begriff (*communicare*) verwendet: *Praecipitur in canonicis ut omnes ingredientes ecclesiam communicent; quod si non communicaverint, dicant causam quare non communicent, et si rationabilis extiterint, indulgeatur illis; sin autem, excommunicentur. (...). Hortatus est te Gennadius ut praecipue per dies dominicos communices. Forte non erat consuetudo illius, ut per singulos dies missam caelebraret; si enim esset, non hortaretur per solos dominicos dies potissimum communicare.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 398, Ep. 6. Siehe zu Amalar und seinem Brief an Guntard auch die Ausführungen unten in Kapitel 2.1.

118 Vgl. auch den zusammenfassenden Überblick, den Hedwig Röckelein zum Begriff gibt: „*Communicatio* meinte zunächst und vor allem die *participatio*, die Anteilnahme und Teilhabe an der religiösen, d. h. der christlichen Gemeinschaft. Aufnahme und Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft wurden symbolisiert durch die Austeilung und Spende (*largitio, datio*) gemeinschaftsstiftender Zeichen, der Taufe und der Eucharistie, im Rahmen liturgischer Zeremonien. Im weiteren Sinn war *communicatio* Synonym für *communitas* und *societas*, für die soziale und politische Gemeinschaft. Der Ausschluß aus der religiösen Gemeinschaft durch das kirchliche Rechtsinstrument der Exkommunikation zog in der mittelalterlichen Gesellschaft bekanntlich die Verstoßung aus der sozialen Gemeinschaft nach sich.“ Röckelein, *Kommunikation* (2001), 7. Zudem weiß Röckelein auch auf die ökonomischen Assoziationen hinzuweisen, die der Begriff *communicatio* im Mittelalter evozierte. Vgl. ebd.

Insofern kann das Wortfeld *communicatio* durchaus den Kontakt des Menschen mit dem in der konsekrierten Hostie realpräsent geglaubten Gottessohn bedeuten. Jedoch muss sogleich einschränkend und relativierend hinzugefügt werden, dass es – abgesehen von dieser engen semantischen Bedeutung – ansonsten weder in der Vulgata noch der patristischen Literatur oder aber in anderen mittelalterlichen Texten für den Verkehr bzw. die Interaktion des Menschen mit Gott gebraucht wird.¹¹⁹ Ganz im Gegenteil. Meist weist das Verbum *communicare*, wenn es in der Sinnrichtung des Gemeinmachens, des Umgang-Habens oder des Verkehrs verwendet wird, eine negative Konnotation auf (Vgl. Sirach 8, 5; 13, 2; Tert. de spect. 17; Augustinus c. Faust. 16, 31).¹²⁰ Mit anderen Worten: Auch wenn der fragliche Begriff eine beachtliche Bandbreite an semantischen Facetten aufrufen bzw. Sinnrichtungen abbilden kann, so umfasst er doch – anders als sein modernes Pendant – nicht den Austausch mit überindividuellen, rein abstrakten oder eben transzendenten Größen wie Gott.¹²¹ Erst der moderne Kommunikationsbegriff lässt es also zu, derartige Phänomene, wie sie das Hermetschwiler Gebetbuch beschreibt, als Kommunikation zu fassen und damit in einen Interpretationsrahmen zu stellen.

Zielsetzung, Untersuchungszeitraum und Quellenauswahl

Entgegen der Wahrnehmung vieler religiöser Akteure und trotz aller Kanonisierungsversuche sind die tradierten Formen und Strukturen der Gott-Mensch-Kommunikation keineswegs etwas Gottgegebenes, noch sind sie vom Himmel gefallen – und damit überzeitlich, invariabel und alternativlos. Die folgende Untersuchung geht vielmehr davon aus, dass die historischen Formen jener Kommunikation das kontingente Resultat spannungsvoller Aushandlungsprozesse und Machtkämpfe im religiösen Feld sind. Kurzum: Kommunikationsprodukt. Insofern erklärt es sich, weshalb die Frage, welche rituelle Praktik, Gefühlslage oder Gebärde angemessen ist, um Gott zu adressieren, eine, wenn nicht *die* offene Kernfrage des mittelalterlichen Christentums ist. Die historischen Antworten entscheiden sich jeweils an und verändern

¹¹⁹ Weder das Lemma im Neuen Georges noch der Artikel im Mittellateinischen Wörterbuch nennt Gott als Objekt oder Subjekt des fraglichen Verbs, also weder als Adressat noch Adressent von Kommunikation. Vgl. Prinz/Schneider, *communio* (1999), 998–1000; Georges/Baier, *communicatio* (¹⁶2013), 1026 f.

¹²⁰ Vgl. Georges/Baier, *communicatio* (¹⁶2013), 1027. Diese negative Konnotation spiegelt sich auch in dem Verb *κοινοῦν* im NT der κοινὴ. Für letzteren Hinweis danke ich Herrn Sieber.

¹²¹ Damit soll freilich nicht behauptet werden, dass dem lateinischen Mittelalter ein solches Konzept fremd gewesen sei, was völlig absurd wäre, wie das einleitende Beispiel aus dem Hermetschwiler Gebetbuch sinnfällig macht. Jedoch verwendete man zur Bezeichnung derartiger Phänomene andere Begriffe als das Wort *communicatio*.

sich mit dem historischen Kontext – sind also historisch erklärungsbedürftig. Mit normativen oder essentialistischen Ansätzen kommt man an dieser Stelle daher nicht weiter – dies ist bereits angeklungen. Vielmehr gilt es, ein besonderes Augenmerk auf die historischen Spezifika der Gott-Mensch-Kommunikation zu legen. Zu jener immer noch ausstehenden *Historisierung* will diese Untersuchung einen Beitrag leisten.

Um diesem Vorhaben gerecht zu werden, wurde ein weit gespannter diachroner Untersuchungszeitraum gewählt, der jene tausendjährige Zeitspanne umfasst, für die sich sowohl in der Alltagssprache als auch im wissenschaftlichen Diskurs der (nicht unproblematische) Epochenbegriff ‚Mittelalter‘ durchgesetzt hat. Für diese Rahmensetzung sprechen mehrere Vorannahmen: Zum einen lassen sich nur aus einer solchen Perspektive, welche die *longue durée* im Blick behält, überhaupt einige Spezifika der fraglichen Kommunikation in den Blick bekommen, die bei einem engeren Untersuchungszeitraum verborgen bleiben. Sodann ist im Anschluss an jüngere religionshistorische Arbeiten davon auszugehen, dass die mittelalterliche Religiosität besonders „epochenspezifisch“ war, was ebenfalls für die hier gewählte zeitliche Rahmensetzung spricht.¹²²

Obwohl sich die vorliegende Studie damit an der herkömmlichen Epocheneinteilung orientiert, gilt es andererseits auch, den generellen Bedenken gegenüber dem klassischen Periodisierungsschema Rechnung zu tragen. Die Gründe für dieses in der Gegenwart um sich greifende „Unbehagen am Epochenbegriff“¹²³ dürfen als bekannt vorausgesetzt werden – zumal die drei Hauptkritikpunkte von der Soziologin Alexandra Schauer jüngst pointiert zusammengefasst wurden: „Erstens wird auf den okzidentalen Charakter des Epochenbegriffs wie der mit ihm assoziierten Epocheneinteilung hingewiesen, die sich weder umstandslos auf den arabischen noch auf den asiatischen Raum beziehen lässt. Zweitens wird die Überakzentuierung des Bruchs problematisiert: Der Epochenbegriff stellt den Unterschied zwischen zwei Gesellschaftsformationen heraus, während in der Realität das Neue und Andere zumeist nur als Entwicklung und Folge des Vorangegangenen zu verstehen ist. Kritisiert wird der Epochenbegriff ferner drittens, weil die Akzentuierung der epochalen Brüche oftmals mit der Homogenisierung und Einebnung von Differenzen innerhalb einzelner Formationen einhergeht.“¹²⁴ Interessanterweise hält die Soziologin diesen Einwänden zum Trotz dennoch an der strittigen Epocheneinteilung fest – und zwar mit dem Hinweis, dass der Epochenbegriff eine wichtige „Selbstbeschreibung und Selbstverortung“ der Moderne sei und daher für die Analyse dieser Zeit höchst aufschlussreich.¹²⁵ Dieses Argument kann für den Mediävisten nicht im selben Maße greifen, ist „sein“

¹²² Vgl. Goetz, *Wahrnehmung anderer Religionen* (2013), 9 f.

¹²³ Schauer, *Mensch ohne Welt* (2023), 24.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd., 25.

Epochenbegriff doch gerade keine Selbstbeschreibung und -verortung der Zeitgenossen, sondern vielmehr eine alterierende Projektionsfläche der Moderne, wie die zahlreichen Arbeiten Otto Gerhard Oexles sowie anderer eindrücklich gezeigt haben.¹²⁶ Entscheidender erscheint mir hier deshalb ein anderes Argument von Schauer für die Verwendung des strittigen Epochenbegriffs. Unter Rückgriff auf eine Idee von Hartmut Rosa betont sie, dass es überhaupt erst der Epochenbegriff zulasse „(...) die soziale Organisation von Gesellschaften – allen Widersprüchen, Inkongruenzen und Brüchen zum Trotz – als Ganzes zu denken.“¹²⁷ Dem ist auch aus mediävistischer Perspektive unumwunden zuzustimmen. Freilich entbindet dies die Forscherin, die an der klassischen Epocheneinteilung festhalten will, nicht von dem Caveat, den gewählten Orientierungsrahmen kritisch zu reflektieren, indem sie dem „Wechselspiel von Kontinuität und Bruch“¹²⁸ besondere Aufmerksamkeit schenkt, wie auch Schauer eingesteht. Hierfür ist es aber notwendig, den Blick immer wieder auch über die nicht unumstrittenen (oder alternativlosen) Epochenschwellen zu richten – was auch für den hier gewählten Untersuchungsgegenstand unumgänglich ist. Denn oftmals lässt sich der mittelalterliche Diskurs über die Kommunikation mit Gott ohne das patristische Traditionsgut, das seinerseits auf biblischen Texten aufruht, nicht nachvollziehen. Dies sei hier anhand eines ebenso bekannten wie eindrücklichen Beispiels verdeutlicht: Im Mittelalter galten vor allem die alttestamentlichen Psalmen als ideale Gebete,¹²⁹ ja der Psalter wurde gar zum „Gebetbuch der Kirche“.¹³⁰ Das heißt, Beten bedeutete im Mittelalter oftmals Psalmengebet bzw. -gesang. Diese Hochschätzung des Psalters wurde bereits durch die Patristik vorgegeben, insbesondere durch den nordafrikanischen

¹²⁶ Vgl. Oexle, *Bild der Moderne* (1990), 1–22; *Ders.*, *Das entzweite Mittelalter* (1992), 7–28; *Ders.*, *Mittelalter und das Unbehagen* (1992), 125–153; *Ders.*, *Moderne und ihr Mittelalter* (1997), 307–364; *Ders.*, *Mittelalterforschung* (2003), 227–252. Vgl. dazu auch Rexroth, *Mittelalter* (2008), 12–31; Jussen, *Epochen-Imaginationen* (1999), 22–27; Kohl/Patzold, *Vormoderne – Moderne – Postmoderne?* (2016), 23–42; Jussen, *Wer falsch spricht* (2017), 38–52. Aus einer islamhistorischen Perspektive argumentierte zuletzt Thomas Bauer gegen die Verwendung des Epochenlabels ‚Mittelalter‘ im Hinblick auf islamische Gesellschaften. Vgl. Bauer, *Mittelalter* (2018). Zur anhaltenden Diskussion um die Leistungsfähigkeit des Mittelalterbegriffs als Epochenlabel vgl. den Tagungsbericht einer jüngst zur Thematik gehaltenen Konferenz, auf der nicht nur vehement dafür plädiert wurde, den Mittelalterbegriff endlich zu verabschieden, sondern auf der sich andererseits auch die „Leistungsfähigkeit als orientierende Kategorie“ gezeigt habe, die es erlaube „Fragen zu entwickeln und Zusammenhänge historisch sinnhaft zu untersuchen“, so der retrospektive Befund der Veranstalter. Vgl. De Boer, Tagungsbericht: Mediävistik und ihr Mittelalter (2022). Der Tagungsband liegt mittlerweile im Druck vor, wurde jedoch erst nach Abschluss des Manuskripts publiziert. Vgl. De Boer/Bubert/Mersch (Hrsg.), *Mediävistik und ihr Mittelalter* (2024).

¹²⁷ Schauer, *Mensch ohne Welt* (2023), 25 mit Verweis auf Rosa, Rez. Reckwitz (2018).

¹²⁸ Schauer, *Mensch ohne Welt* (2023), 27.

¹²⁹ Allgemein zum Stellenwert des Psalters im Mittelalter vgl. Van Deusen, *Place of the Psalms* (1999); Schreiner, *Psalter* (2002/03), 9–45. Siehe dazu auch die Ausführungen weiter unten in Kapitel 4.3.

¹³⁰ Schwienhorst-Schönberge, *Beten mit dem Alten Testament* (2022), 41.

Kirchenvater Augustinus von Hippo († 430), dessen Psalmenkommentar, die ‚Enarrationes in Psalmos‘,¹³¹ im Mittelalter weithin rezipiert wurden und worin nachzulesen war, dass Christus selbst aus den Psalmen spreche.¹³² Das Fallbeispiel zeigt, dass es in der folgenden Studie immer wieder patristische ebenso wie biblische Texte zu berücksichtigen gilt – vornehmlich dann, wenn die kanonischen Schriften und die Väterliteratur als Referenzgröße für eine der hier im Fokus stehenden Fragen- bzw. Problemstellungen bedeutsam wurden. Eine eigenständige Abhandlung der Kommunikation mit Gott in Bibel und Patristik kann hier – trotz der Omnipräsenz¹³³ jener Kommunikationsform in diesem Material – allerdings nicht geleistet werden, da dies schlicht den Rahmen der Studie sprengen würde, deren Fokus auf dem Mittelalter liegt.¹³⁴

Auch was die Quellenauswahl anbelangt, gilt es an dieser Stelle einige methodische Präzisierungen anzumerken, um etwaigen Vorbehalten vorzugreifen. Zum einen zwingt den Historiker, der sich der Kommunikation mit Gott annimmt, die Quellenlage immer wieder zu Einschränkungen und Differenzierungen seiner Fragestellung. Denn die Frage, ob – und falls ja – wie die Menschen im Mittelalter mit Gott kommunizierten, erschließt sich ihm immer nur mittelbar über Texte, Bilder und andere Sachquellen der Zeit. Und diese Zeitzeugnisse ermöglichen stets nur einen perspektivischen und damit notwendigerweise tendenziösen, also raum- und zeitgebundenen Blick auf jene fragliche Kommunikationsform.

Die Frage wie *das* mittelalterliche Christentum mit Gott kommunizierte oder wie es *die* Menschen im Mittelalter taten, ist also ein Ding der (methodologischen) Unmöglichkeit; es lässt sich lediglich beobachten, wie man – und weit seltener frau – sich jene fragliche Kommunikation an den Skriptorien ausmalte, was sowohl im übertra-

¹³¹ Augustinus, Enarrationes in Psalmos I–LXXII. Ed. Dekkers/Fraipont.

¹³² Besonders ausdrücklich identifiziert der Kirchenvater Christus als Sprecher der Psalmen in seiner Auslegung von Psalm 68, wo es heißt: *Christus enim hic loquitur (sed iam scientibus dicimus); Christus non solum caput, sed et corpus. Ex ipsis uerbis agnoscimus. Nam quia Christus hic loquitur, dubitare omnino non permittitur. (...) Ergo Christus hic loquitur; magisque nobis demonstrandum est ubi eius membra loquantur, ut ostendamus quia totus hic loquitur, quam dubitandum quod Christus loquatur.* Augustinus, Enarrationes in Psalmos I–LXXII. Ed. Dekkers/Fraipont, 901 f., Nr. 68, 1, 1. Zur Hochschätzung des Psalters in der Patristik vgl. auch Sieben, Schlüssel zum Psalter (2011), 9–11. In der heutigen biblischen Theologie wird hingegen König David als „exemplarischer Beter der Psalmen“ identifiziert. Schwienhorst-Schönberge, Beten mit dem Alten Testament (2022), 43.

¹³³ Man denke etwa an die Selbstoffenbarung Gottes auf Sinai, wovon das Buch Exodus handelt (Ex 3,14), das nicht spannungsfreie Zwiegespräch zwischen Mose und Gott im Buch Hiob (Hiob 38–42,1–6) oder das Enthüllungserlebnis, wovon Paulus im Galaterbrief (Gal 1,12–16) berichtet, um hier nur einige der bekannteren Stellen aus dem Neuen und Alten Testament anzuführen, die sich freilich leicht durch weitere Belegstellen aus der Bibel oder der Väterliteratur ergänzen ließen.

¹³⁴ Vielmehr sei hier auf zwei Arbeiten jüngerer Datums verwiesen, die das Gebet im Alten und Neuen Testament zum Kern der Fragestellung erklären. Vgl. Schwienhorst-Schönberge, Beten mit dem Alten Testament (2022), 41–74; Stoßberg, Formen (2022), 75–99.

genen Sinn zu verstehen ist (normativ), als auch ganz wörtliche, wie eine Illumination im Engelberger Gebetbuch zeigt, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Neben Gebetsbüchern und -traktaten, Liturgiekomentaren und liturgischen Büchern sowie bibelexegetischen Kommentaren werden in der folgenden Untersuchung auch normative Texte wie Bußbücher, Regeln, Consuetudines und Kanones ausgewertet sowie Urkunden und schließlich Briefe berücksichtigt. Da jedoch davon auszugehen ist, dass der *modus orandi* keineswegs nur an den Schreibpulten von Theologen, Kanonisten und Päpsten entschieden, sondern ebenfalls *in praxi* ausgehandelt wurde, also im Vollzug der Kommunikation mit Gott, darf der analytische Blick nicht *a limine* auf den theologischen (Experten)Diskurs verengt werden.¹³⁵ Vielmehr gilt es, die kommunikative Praxis als Konstitutionsebene der sozialen Wirklichkeit ernst zu nehmen.¹³⁶ Freilich ist auch diese Ebene dem Historiker immer nur mittelbar über Texte und (seltener) Bilder zugänglich, die oftmals an nämlichen Pulten entstanden, auf denen auch die theologischen Traktate, Libri Ordinarii oder Bußbücher geschrieben wurden. An erster Stelle ist dabei an erzählende Quellen wie die Hagiographie und Historiographie zu denken sowie die Textgattung der Visions- und Mirakelliteratur¹³⁷. Sodann gilt es auch immer wieder auf ikonographisches Material zurückzugreifen.

Genau besehen, geht es in der folgenden Untersuchung oftmals gar nicht um die Gott-Mensch-Kommunikation, sondern um Kommunikation über die fragliche Kommunikationsform, also Kommunikation zweiter (sowie dritter) Ordnung bzw. Metakommunikation,¹³⁸ die – und das erscheint wesentlich – eben nicht mit einem himmlischen Gegenüber geführt wird, sondern Menschen adressiert, also letztlich zwischenmenschliche Kommunikation ist. Sei es unser einleitendes Fallbeispiel aus dem Hermetschwiler Gebetbuch oder seien es die zitierten Worte Bernhards von Clairvaux, beide Kommunikationsofferten adressieren Menschen nicht Gott, selbst wenn sie von der Kommunikation mit ihm handeln. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass in derartigen Texten zuweilen auch Gott selbst angerufen wird, aber auch diese Partien sind zumindest auch für die Augen der Mitmenschen bestimmt.

¹³⁵ Dass die „theologische Konzeption der Gott-Mensch-Kommunikation“ keineswegs mit der Alltagspraxis eben jener Kommunikation deckungsgleich sei, wurde jüngst auch von Matthias Pohligh eingewandt. Vgl. Pohligh, *Mit Menschen kommunizieren* (2022), 145 f.

¹³⁶ Damit soll allerdings keinem „anthropologischen Reduktionismus“ das Wort geredet werden, vor dem Volker Leppin jüngst völlig zu Recht gewarnt hat. Siehe dazu auch die Ausführungen und das Zitat weiter oben bei Anm. 43.

¹³⁷ Zur Visions- und Mirakelliteratur immer noch grundlegend: Dinzelbacher, *Revelationes* (1991).

¹³⁸ Metakommunikation ließe sich im Anschluss an Gregory Bateson als die Fähigkeit beschreiben, „[...] über Kommunikation zu kommunizieren und die Bedeutung der eigenen Handlungen und der Handlungen anderer zu kommentieren.“ Bateson, *Message* (1956), 208.

Methodisches: Die erkenntnisleitenden Problemstellungen

Eingedenk der Breite des hier gewählten Untersuchungszeitraums und der Omnipräsenz des Gegenstandes sollte klar sein, dass sich ein das Thema erschöpfender Zugang im Sinne einer *histoire totale*¹³⁹ von vornherein ausschließt. Denn bei einem so weitgespannten Beobachtungszeitraum können unmöglich sämtliche Quellen zur Thematik erfasst, geschweige denn ausgewertet werden, was bei einem (sehr viel) engeren zeitlichen (oder regionalen) Fokus noch eher angehen mag.¹⁴⁰ Selbst die neuen, digitalen Möglichkeiten der Heuristik versprechen hier nur bedingt Abhilfe: Zwar können mittels der neuen Verfahren deutlich umfangreichere Datensätze durchsucht bzw. Quellenbestände gesichtet werden, als dies früheren Historikergenerationen möglich war. Die Masse der auf diesem Wege gewonnenen Informationen lässt sich allerdings allenfalls quantitativ auswerten, nicht aber qualitativ bewältigen, also mittels der Methoden der Quellenkritik und -interpretation, die in der Geschichtswissenschaft seit jeher praktiziert werden.¹⁴¹ Der Historiker muss bei allem technischen Fortschritt der Digital Humanities also nach wie vor eine Auswahl treffen, um seinen Gegenstand einzugrenzen, hier die Kommunikation mit Gott. Selektivität ist und bleibt also unhintergehrer Bestandteil jeglichen wissenschaftlichen Arbeitens. Denn, „(...) wenn man überhaupt etwas über die Wirklichkeit aussagen will, ist man gezwungen, sich Beschränkungen aufzuerlegen und eine Auswahl zu treffen.“¹⁴² Damit kommt nicht nur Kontingenz ins Spiel – also die Nicht-Notwendigkeit der Auswahl –, sondern es stellt sich zugleich ein Erklärungsbedarf ein: Nach welchen Kriterien werden bestimmte Fallbeispiele als bedeutsam ausgewählt, andere hingegen ausgeklammert? Anders

139 Zur Problematik einer auf Ganzheitlichkeit zielenden Geschichtswissenschaft vgl. *Borgolte*, Ganze (1995), 155–171; *Ders.*, „Totale Geschichte“ (1993).

140 Damit soll keinesfalls unterstellt werden, dass klassische Fallstudien, die sich eines umgrenzten Zeitrahmens oder eines regionalen Schwerpunktes annehmen, nicht ebenfalls ein kontingentes Quellencorpus aufweisen würden. Denn selbst diese Arbeiten können meist nicht sämtliche relevanten Quellen innerhalb ihres Untersuchungszeitraumes berücksichtigen, womit bereits Kontingenz im Spiel ist; allerdings ist der Selektionsrahmen potenzieller Quellen hier deutlich enger. Mit anderen Worten: Je bereiter der Untersuchungszeitraum einer Studie ist, desto *kontingenter* ist zwangsläufig ihr Quellencorpus. Bei allem analytischen Potential, welches eine diachrone Perspektive für die hier gewählte Thematik verspricht, so hat die Diachronizität, die Langzeitperspektive also, auch immer ihren Preis.

141 So ergibt bereits die Volltextsuche allein in einer der großen, digital zugänglichen Quellensammlungen, nämlich der digitalen MGH, 2034 Treffer zu dem Schlagwort *oratio*, was sich auf einen fünfstelligen Befund ausweitet, wenn man zudem die anderen digital zugänglichen Quellensammlungen (Patrologia Latina, Library of Latin Texts, Corpus Christianorum, Oxford Medieval Texts, Rolls Series, die Veröffentlichung der Société de l'Histoire de France, Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, Rerum Italicarum scriptores) in die Suche einbezieht – wohlgermerkt nur zu dem einen Schlagwort (*oratio*). Wenn man die Suche zudem noch zum weiteren Wortfeld hin ausweitet, wird das Resultat schier unüberblickbar.

142 *Gabriel*, Fakten oder Fiktionen?, 3.

gefragt: Warum wird diese, aber nicht jene Quelle berücksichtigt? Um diesen Selektions- und damit einhergehenden Begründungszwang käme man selbst bei einem rein chronologischen Zugriff nicht umher. Auch bei einem solchen Vorgehen müssten nämlich unweigerlich bestimmte Zeiten zugunsten anderer vernachlässigt werden, was sich aber bei einem so omnipräsenten Thema, wie dem hier anvisierten, nur schwerlich rechtfertigen ließe.¹⁴³ Es erscheint mithin eine andere Systematik geboten als eine bloße Chronologie.

Auch ein typologischer Zugang dürfte wenig zielführend sein. Zwar ließe sich das Phänomen sicherlich in bestimmte mediale Formen bzw. kommunikative Gattungen aufspalten und diese wiederum in Subkategorien differenzieren.¹⁴⁴ Für das Gebet liegen derartige Typologisierungsversuche bereits vor. Der Germanist Eckart Conrad Lutz hat das Gebet gemäß Inhalt, Form und Stil in unterschiedliche Gattungen wie Bittgebet, Fürbitte, Lobpreis etc. unterteilt.¹⁴⁵ Sodann ließe sich anknüpfend an Lutz' Gebetstypologie zwischen liturgischen und außerliturgischen Formen des Betens unterscheiden, wobei die Germanistin Ruth Wiederkehr jüngst eine weitere Subkategorie, das paraliturgische Gebet, in die Diskussion eingebracht hat.¹⁴⁶ Freilich ließe sich die Liste an Typen und Subtypen (fast) beliebig erweitern. Denkbar wäre etwa

143 Just dieser Vorwurf wurde etwa von einem Rezensenten gegen die Habilitationsschrift von Claudia Garnier vorgetragen, die dem Kulturphänomen der Bitte über ein Jahrtausend, nämlich vom 6. bis ins 16. Jahrhundert nachspürt. Vgl. *Lyon*, Rez. Garnier (2009), 92: „Not surprisingly, given the author's attempt to cover a millennium of European history in fewer than four hundred pages, some periods and incidents are scrutinized in much greater detail than others. Merovingian-era petitions and requests receive fewer than five pages of attention in the second chapter before Garnier shifts her focus to a lengthy analysis of Carolingian court culture.“

144 Ein Typologisierungsversuch des Gebets findet sich etwa bei *Lutz*, *Rhetorica divina* (1984), 109–117, der jedoch gleich zu Beginn des Kapitels einräumen muss, dass eine Unterteilung des Gebets in unterschiedliche Gattungen und Subformen immer nur theoretisch möglich sei, da sie im historischen Fallbeispiel meist in Verbindung auftreten würden: „Die Gattungen lassen sich dabei nur theoretisch trennen; häufig treten sie – schon im AT – in demselben Gebet vermischt oder aufeinanderfolgend auf.“ Ebd., 109. Das Problem, das Lutz hier beschreibt, ist bekanntlich ein Grundproblem jeglicher typologischer Erklärungsmuster, wie bereits Max Weber deutlich gemacht hat. Vgl. dazu etwa *Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Soziologie (2013), 455.

145 Vgl. *Lutz*, *Rhetorica divina* (1984), 109–117.

146 Allerdings gilt es zu bedenken, dass das Begriffs- bzw. Gegensatzpaar privat/öffentlich alles andere als unumstritten ist, wie etwa Peter von Moos deutlich gemacht hat. Vgl. *Moos*, *Öffentliche* (1998), 3–83. Um die Binarität des Gegensatzpaares privat und öffentlich bzw. liturgisch aufzubrechen und die Permeabilität beider Kategorien aufzuzeigen, wurde von Ruth Wiederkehr die Kategorie „paraliturgisch“ in die Diskussion eingeführt. Vgl. *Wiederkehr*, *Hermetschwiler Gebetbuch* (2013), 159–162.

eine weitere Aufspaltung des Archetypus ‚Gebet‘ entlang weiterer Gegensatzpaare wie etwa artikuliert/still, ritualisiert/spontan, emotional/nicht-emotional etc.¹⁴⁷

Bei all diesen berechtigten Kategorisierungsversuchen gilt es aber immer mitzudenken bzw. einzugestehen, dass diese Unterteilungen meist nur theoretisch möglich sind, im historischen Fallbeispiel hingegen oftmals „vermischt oder aufeinanderfolgend“ in Erscheinung treten.¹⁴⁸ Ja mehr noch. Der Forscher muss sich im Klaren darüber sein, dass das, was er mit seiner typologischen Methodik besser zu begreifen versucht, in der Wahrnehmung der Zeitgenossen oftmals ineinandergreift und erst im Zusammenspiel einen *Kommunikationsprozess* bildet. So wurde im Mittelalter etwa die Abfolge von *lectio* und *oratio* in der Liturgie als Dialog mit dem Göttlichen begriffen.¹⁴⁹ Eine solche Sichtweise konnte sich auf einflussreiche Gewährsmänner berufen, bilden doch Gebet und Lesung für Theologen seit der Patristik eine kommunikative Einheit. Angefangen bei Cyprian von Karthago¹⁵⁰ über Augustinus¹⁵¹ bis hin zu Isidor von Sevilla¹⁵² findet sich diese Idee. So heißt es etwa in einem berühmten Diktum des nordafrikanischen Kirchenvaters: „Dein Gebet ist Aussprache mit Gott. Wenn du liest, redet Gott mit Dir. Wenn Du betest, sprichst Du mit Gott.“¹⁵³ Laut Thomas von Aquin sind es sogar drei Elemente, die erst in ihrem Zusammenspiel die Kommunikation mit Gott konstituieren, näherhin *lectio*, *meditatio* und *oratio*.¹⁵⁴ Wie man sich diesen dreigliedrigen Kommunikationsprozess zwischen dem Menschen und seinem göttlichen Gegenüber genau vorzustellen habe, hat Thomas in seinem Sentenzenkommentar unter Rückgriff auf Hugo von Sankt Viktor¹⁵⁵ erklärt: Nachdem er seinen Leser mit der

147 Auch für die Visionsliteratur liegen bereits Typologisierungsversuche vor. Vgl. *Dinzelbacher*, *Vision* (1981). Einen typologischen Ansatz verfolgt auch Berndt Hamm. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Anm. 40.

148 *Lutz*, *Rhetorica divina* (1984), 109. Gegen eine zu strikte Unterscheidung zwischen Individual- und Gemeinschaftsgebet bzw. zwischen privatem und liturgischem Gebet argumentiert auch *Boynton*, *Prayer* (2007), 904.

149 Vgl. dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 45.

150 *Sit tibi vel oratio assidua vel lectio: nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum*. Cyprian von Karthago, *Epistolae*. Ed. *Migne*, 226, Nr. 1.

151 Siehe Anm. 153.

152 *Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Nam cum oramus, cum Deo ipsi loquimur cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur*. Isidor von Sevilla, *Libri sententiarum*. Ed. *Migne*, 679. Vgl. dazu *Thali*, *Qui vult cum Deo* (2009), 430.

153 *Oratio tua locutio est ad Deum; quando legis, Deus tibi loquitur; quando oras, Deo loqueris*. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos LI–C*. Ed. *Dekkers/Fraipont*, 1182, Nr. 85. Vgl. dazu *Lentes*, *Gebetbuch*, Bd. 1 (1996), 28.

154 Thomas spricht in diesem Zusammenhang freilich nicht von Kommunikation, sondern von Beschauung (*contemplatio*), die durch die Trias von *lectio*, *meditatio* und *oratio* zustande käme.

155 Die Frage auf welche Schrift des Hugos von Sankt Viktor Thomas hier rekurriert, ist nicht eindeutig zu beantworten. Laut Hans Urs von Balthasar bezieht sich Thomas an dieser Stelle auf ein Werk Hugos, dessen Authentizität jedoch zweifelhaft ist, nämlich eine Schrift, die unter dem Titel *Allegoriae*

patristischen Vorstellung vertraut gemacht hat, dass *lectio* und *oratio* einen Dialog zwischen dem Menschen und Gott bedeuten, kommt er auf den springenden, da neuartigen Punkt zu sprechen.¹⁵⁶ Er führt nämlich die Betrachtung (*meditatio*) in die Argumentation ein, die er als ein, so wörtlich, Mittelding zwischen *lectio* und *oratio* schaltet: „Die Betrachtung (*meditatio*) aber verhält sich zu beiden wie ein Mittelding: denn insofern Gott in den Schriften zu uns redet, werden wir durch die Betrachtung im Verstand und im Gemüt Ihm vergegenwärtigt, und so Ihm vorgestellt oder Ihn gegenwärtig habend, können wir durch das mündliche Gebet zu Ihm reden. Daher stellt Hugo drei Teile der Beschauung auf: 1. die Lesung, 2. die Betrachtung, 3. das mündliche Gebet.“¹⁵⁷

Man kann nicht sagen, dass der Theologie die Bedeutung dieser „großartige[n]“¹⁵⁸ Gebetslehre entgegen ist, die ältere Überlieferungen aufgreife, ohne jedoch deren „Sinntiefe“¹⁵⁹ zu beschneiden, wie es Hans Urs von Balthasar formulierte. Jedoch wurde von den Theologen bisher die kommunikationsgeschichtliche Dimension der fraglichen Gebetslehre übersehen. Denn letztlich macht der Aquinat hier aus einem ehemals als zweigliedrig vorgestellten Kommunikationsprozess einen dreigliedrigen.

All dies zeigt, dass die Kommunikation mit Gott im Mittelalter als ein komplexes, kommunikatives Geschehen gedacht beziehungsweise geglaubt wurde, bei dem mehrere mediale Formen ineinandergreifen und so einen als Dialog konzipierten Kommunikationsprozess bilden.¹⁶⁰ Insofern erscheint es wenig ratsam, die unterschiedli-

in Novum Testamentum‘ in den Patrologia Latina ediert ist. Dort heißt es im dritten Buch: *Aliquando ergo cum apostolis navem ascendentes in desertum abeamus, ut a verbo et ministratione cessantes, per fidem, quam habemus in Deum fluctuationes mundiales transfretantes, tantum lectioni et meditationi, orationi et divinae contemplationi saltem ad modicum intendamus. Nemo namque (sicut in libris beati Gregorii legimus) debet propter contemplationem Dei, omnino postponere necessitatem proximi, nec propter necessitatem proximi, contemnere contemplationem Dei.* Hugo von Sankt Viktor, *Allegoriae in Novum Testamentum*. Ed. Migne, 805. Vgl. dazu Balthasar, *Die deutsche Thomas-Ausgabe* (1954), 441 Anm. 1.

156 Allerdings ist Thomas keineswegs der einzige oder erste, der die Trias von *lectio*, *meditatio* und *oratio* in seiner Gebetslehre nennt. Sehr ähnliche Ideen finden sich auch bei Guido dem Kartäuser. Vgl. dazu *Ruh*, *Geschichte*, Bd. 1 (1990), 222.

157 *Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea; quia ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu praesentatur; et sic praesentati ei, vel praesentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem. Et ideo posuit Hugo tres contemplationis partes: primam lectionem, secundam meditationem, tertiam orationem.* Thomas von Aquin, *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*. Ed. Moos, Bd. 4, 732. Übersetzung: Balthasar, *Die deutsche Thomas-Ausgabe* (1954), 441. Vgl. dazu Langer, *Erfahrung* (1987), 105 f.; Lagier, *Gloria passionis* (2016), 249.

158 Balthasar, *Die deutsche Thomas-Ausgabe* (1954), 441.

159 Ebd.

160 Auch von der Mystikforschung wurde bereits erkannt, dass oftmals erst der Eucharistieempfang zu einer mystischen Schau anregt bzw. erregt. Der Hintergrund für diesen aus kommunikationsgeschichtlicher Hinsicht bedeutsamen Vorgang ist freilich, dass der Vollzug des Messopfers im Mittelal-

chen medialen Formen der Kommunikation mit Gott (wie bisher) isoliert in den Blick zu nehmen. Deshalb will die folgende Untersuchung etwas dezidiert anderes, ja mehr sein als eine neue Geschichte des Gebets. Zwar steht jene Kommunikationsform unbestreitbar im Blickpunkt der folgenden Überlegungen – wie bereits ein kurzer Blick auf die Gliederung verrät –, jedoch gilt es, den forschenden Blick immer wieder auch auf andere mediale Formen zu werfen, in denen sich die Kommunikation mit Gott aktualisiert bzw. materialisiert. Neben der weiter oben bereits erwähnten Vision ist hier zudem auch an Epiphanien, z. B. Engelserscheinungen, zu denken, aber auch die Messe gilt es als vorrangigen Raum der Gottesbegegnung zu berücksichtigen, ebenso wie andere Formen, in denen die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz (meist nur situativ) überwunden wurde, etwa das Gottesurteil.

Bleibt die Frage, welcher Ansatz stattdessen gewählt werden soll. Es ist die methodische Grundannahme der Studie, dass ein problemorientierter Ansatz¹⁶¹ der gangbarste Weg für die hier gewählte Zielsetzung ist: die Historisierung der Kommunikation mit Gott. Denn durch eine solche Analyseeinstellung, die – um es mit Marc Bloch zu formulieren – „von Problemen her denkt“¹⁶², also spezifische Problemstellungen in den Fokus der Untersuchung rückt, lässt sich die Untersuchung operationalisieren, da so nicht mehr alle Situationen und Konstellationen, in denen Menschen im Mittelalter mit Gott kommunizierten oder darüber, von Interesse sind, sondern nur jene, die Auskunft hinsichtlich der gewählten Problemfelder versprechen. Kurzum, es lässt sich somit eine Selektion treffen, nämlich die „Auswahl des bedeutsamen Einzelnen.“¹⁶³ Die folgende Studie bildet ihren Gegenstand also nicht einfach in chronologischer Abfolge durch die Jahrhunderte ab – was nicht nur aufgrund epistemologischer Erwägungen

ter als Nahkontaktraum galt, an dem „die Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz durchlässig“ wurden, wie es Johanna Thali einmal formuliert hat. *Thali, Strategien der Heilsvermittlung* (2009), 250. Das bedeutet aber, dass Eucharistieempfang und Mystik eine kommunikative Einheit bilden, eben weil liturgisches und außerliturgisches, vorrangig verbales und non-verbales Handeln in einer kommunikativen Situation (Ereignis) zusammenfallen.

161 Max Weber hat die Problemorientierung der Kulturwissenschaften mit folgenden, oftmals zitierten Worten eingefordert: „Nicht die ‚sachlichen‘ Zusammenhänge der ‚Dinge‘, sondern die gedanklichen Zusammenhänge der Probleme liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde: (...)“ *Weber, Objektivität* (1988), 166 (Hervorhebung im Original). Im Anschluss an Webers Diktum hat Otto Gerhard Oexle ein solches Wissenschaftsverständnis für die Geschichtswissenschaften zugeschnitten: „Historische Erkenntnis ist demnach nicht Gegenstandsabbildung, sondern ist Konstituierung von Fragestellungen, die dann empirisch, durch Arbeit am Material abgearbeitet werden, sie ist auf Problemstellungen bezogen.“ *Oexle, Fakten und Fiktionen* (2003), 19. Zur problemorientierten Ausrichtung der Geschichtswissenschaften vgl. auch *Ders., Max Weber* (2001), 9–37; *Ders., Geschichtswissenschaft* (1996).

162 Zitiert nach *Oexle, Marc Bloch* (1990), 420.

163 *Gabriel, Fakten oder Fiktionen?*, 17 (Hervorhebung im Original).

prinzipiell,¹⁶⁴ sondern auch aufgrund der Fülle des Materials und der Omnipräsenz des Phänomens praktisch unmöglich wäre –, sondern konstituiert ihn entlang der hier gewählten problemorientierten Fragen, freilich nicht beliebig, sondern empirisch fundiert, d. h. gebunden an historisches Material.¹⁶⁵ Für jedes dieser Problemfelder, die jeweils im Mittelpunkt eines der folgenden Kapitel stehen, wurde empirisches Material aus dem weitgespannten Untersuchungszeitraum ausgewählt, wobei es nicht um eine erschöpfende oder lückenlose Rekonstruktion der Problemfelder geht, sondern um deren *exemplarische* Beobachtung anhand von Fallbeispielen.¹⁶⁶ Einige der hier ausgewählten Fälle werden im Lauf der Untersuchung mehrfach in den Blick genommen – allerdings jeweils aus einer anderen Perspektive bzw. Fragerichtung. Ohne damit der weiteren Untersuchung vorgreifen zu wollen, seien diese Parameter (und damit die Gliederung der Arbeit) in aller Kürze vorgestellt.

Das *erste Kapitel* thematisiert die Grenzen des Sagbaren in der Kommunikation mit Gott. Denn von den Zeitgenossen wurde keineswegs jede Gebetsbitte bzw. jeder Gebetsgestus als angemessen betrachtet, um den himmlischen Kommunikationspartner zu adressieren – hier sei nur an das einleitende Fallbeispiel erinnert. Es ist jedoch davon auszugehen, dass die Frage, was im Mittelalter jeweils als angemessen bzw. unangemessen galt, um Gott zu adressieren, stark zwischen den jeweiligen Autoren oszillierte, so lautet die erste Prognose der Arbeit.

Das *zweite Kapitel* fragt daran anschließend nach den Konsequenzen misslungener Kommunikation mit Gott. Im Hermetschwiler Gebetbuch zeigt sich die Muttergottes zwar regelrecht konstruktiv in ihrer Kritik dem zwar emsigen, aber unandächtigen Beter gegenüber, in anderen Fällen lässt sich indes eher die Vorstellung nachweisen, dass ein Fehltritt in der Kommunikation mit Gott als regelrecht gefährlich betrachtet wurde, wie es in diesem Kapitel aufzuzeigen gilt.

Diese Virulenz der Kommunikation mit Gott ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Um das Bild abzurunden, fragt das *dritte Kapitel* daher nach dem Potential des Gebets, gestaltend auf den sozialen Konstruktionsprozess der Wirklichkeit einzuwirken, spürt also der „Kommunikationsmacht“ des Gebets nach, womit (erstmal) eine

164 Die Einsicht, dass „nicht die Erkenntnis den Gegenständen folgt (sie also abbildet), sondern daß vielmehr die Gegenstände eine Hervorbringung der Erkenntnis sind“ ist eine Kernthese der Kant'schen Erkenntnistheorie, die Otto Gerhard Oexle auch als „kopernikanische Wende“ für die Geschichtswissenschaft bezeichnet hat. Oexle, Max Weber (2001), 18.

165 Reinhart Koselleck hat in einem erst posthum veröffentlichten Vortrag einmal vom „Vetorecht“ der Quelle gesprochen, um die Grenze der Fiktionalität bzw. des Konstruktionscharakters historischen Arbeitens auf den Begriff zu bringen. Koselleck, Fiktion (2007), 51.

166 Als besonders hilfreich haben sich dabei digitale Verfahrensweisen der Quellensichtung erwiesen, insbesondere die Volltextsuche in den großen, digital zugänglichen Quellensammlungen. Denn somit ließen sich die Problemfelder auf eine breitere Quellengrundlage stellen, als dies durch herkömmliche Methoden der Quellenheuristik möglich gewesen wäre – oder bisher getan wurde.

Heuristik des Kommunikationswissenschaftlers Jo Reichertz für die historische Analyse aufgegriffen wird.

Das *vierte Kapitel* rückt hingegen den monastischen Raum in den Mittelpunkt der Untersuchung, wobei es die Konzentration der Kommunikation mit Gott sowie – diametral hierzu – die Ausgrenzung und Diskriminierung aller Profankommunikation in diesem Kommunikationsraum aus einer systemtheoretisch reflektierten AnalyseEinstellung unter die Lupe nimmt. Sodann soll der Frage nachgespürt werden, wer in der mittelalterlichen Gesellschaft als Gebetsspezialist galt und welches religiöse Wissen hierfür als notwendig erachtete wurde. Gleichsam spiegelbildlich hierzu soll ergründet werden, welche sozialen Gruppen im Untersuchungszeitraum den *mali oratores* zugerechnet wurden.¹⁶⁷ Genau wie bei den anderen Parametern steht auch hinsichtlich dieser Problemstellung zu vermuten, dass die Zuordnung zu den jeweiligen Gruppen (und sogar die Konzeption derselben) im Mittelalter keineswegs fix war, sondern vielmehr zur Disposition stand.

Um dies aufzuzeigen, soll im nächsten, dem *fünften Kapitel*, ein exemplarischer Blick auf die Kontroverse zwischen den Cluniazensern und Zisterziensern Mitte des 12. Jahrhunderts geworfen werden, die sich im Kern um die Frage drehte, welche Mönchsgemeinschaft besser bete.

Anknüpfend an diese Fragen rückt das *sechste Kapitel* den Aspekt Gender in den Fokus, indem es danach fragt, ob es im Mittelalter auch Gebetsspezialistinnen gab, mit welchen Hürden sich Frauen zu jener Zeit in der Kommunikation mit Gott konfrontiert sahen und inwieweit sich das Gebet von Männern und Frauen voneinander unterschied.

Im nächsten, dem *siebten Kapitel*, das sich den Gelingensbedingungen des Gebets annimmt, soll ein klassisches Metanarrativ der Forschung auf den Prüfstand gestellt werden. Denn bisher geht die Forschung davon aus, dass im frühen Mittelalter vor allem der formalkorrekte Vollzug entscheidend für die Gebetserhörung war, wohingegen im Spätmittelalter vielmehr die emotionale Authentizität des Beters als Gradmesser für den Gebetserfolg erachtet worden sei. Es steht jedoch zu vermuten, dass das Gebet vielmehr im gesamten Mittelalter zwischen den beiden Polen changierte.

Das *achte Kapitel* der Studie fragt nach der medialen Dimension jener Kommunikationsform. Denn, weil die Kommunikation mit Gott aufgrund der unmittelbaren Unverfügbarkeit des göttlichen Kommunikationspartners im besonderen Maße auf Medien angewiesen ist, erlangte der Faktor Medialität eine besondere Brisanz für die Religionsgeschichte im Allgemeinen und die Kommunikation mit Gott im Besonderen, so lautet die Prognose.

¹⁶⁷ Diese lateinische Begrifflichkeit stammt aus der Gebetslehre des Petrus Cantor. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1147.

Bei der Leitkategorie der Normierung, die im Fokus des letzten, des *neunten Kapitels* steht, geht es vielmehr um die Frage, welche Machttechniken und Argumentationsstrategien man im Mittelalter erprobte, um das Gebet einzuhegen und somit dem liturgischen Pluralismus zu begegnen, der zumindest einige Zeitgenossen irritierte. Vor allem eine bestimmte liturgische Textgattung, die *Libri Ordinarii*, sollen dabei als Instrument der Vereinheitlichung in den Blick genommen werden.

Abschließend sollen diese unterschiedlichen Argumentationsstränge aufgegriffen und ein Resümee gezogen werden sowie ein Ausblick auf die Kommunikation mit Gott in anderen Religionen als dem hier im Fokus stehenden lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters gewagt werden.