

Ergebnisse und Anschlussmöglichkeiten

Kommunikation mit Gott im lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters – ein Resümee

Um die Kommunikation mit Gott zu historisieren, wurde in dieser Untersuchung eine diachrone Perspektive mit einer problemorientierten Systematik kombiniert. Hierdurch ließ sich der analytische Blick auf einzelne Problemfelder scharfstellen, welche bei einer anderen Vorgehensweise immer nur punktuell in das Blickfeld geraten würden. Zwar wurden damit keineswegs alle erdenklichen Aspekte bzw. Probleme des Phänomens angesprochen oder gar geklärt²¹⁷³ und zumal gilt es, die Exemplarität der hier gemachten Beobachtungen einzugestehen; nichtsdestoweniger wurde damit ein Schritt in Richtung Historisierung der Thematik getan, was es im Folgenden resümierend aufzuzeigen gilt.

So konnte gezeigt werden, dass die Kommunikation mit Gott im Untersuchungszeitraum für viele Zeitgenossen Grenzen des Sagbaren kannte; diese Grenzen von den jeweiligen Autoren indessen sehr unterschiedlich gezogen wurden. Der Illuminator des Mahnbildes vom guten und schlechten Beter machte diese Grenze im 14. Jahrhundert vor allem an der Gebets*bitte* fest, also an Aspekten der Verbalkommunikation. Der Blick auf die Gebetslehre des Petrus Cantor zeigte indessen exemplarisch, dass man im Mittelalter die Trennlinie zwischen einem guten und einem schlechten Gebet keineswegs nur an der Sprache des Beters festmachte, sondern bei dieser Unterscheidung auch den betenden Körper berücksichtigte. In diesem Fall ist die markierte Differenz also gar nicht vornehmlich eine Grenze des Sagbaren, sondern des Gestikulierbaren. Doch damit nicht genug: Der Befund differenziert sich nochmals, wenn wir uns unser einleitendes Fallbeispiel aus dem Hermetschwiler Gebetbuch in Erinnerung rufen. Die Kritik der Muttergottes zielte hier keineswegs auf die Sprache oder die Gestik des emsigen Beters, sondern sie problematisierte vielmehr dessen Innenleben, dessen Gefühlswelt. Mit anderen Worten: Neben Sprache und Körper konnten im Untersuchungszeitraum auch Emotionen Distinktionskriterien guten und schlechten

²¹⁷³ So hätte man etwa – um hier nur zwei lohnende Beispiele anzuführen – den Gebets*dingen* ein eigenes Kapitel widmen können oder aber die Auswirkungen der großen Pest auf die Kommunikation mit Gott untersuchen können. Bereits diese beiden Punkte zeigen, dass die Erforschung und Historisierung der Kommunikation mit Gott mit dieser Studie keineswegs abgeschlossen ist, sondern nach wie vor zahlreiche Fragen offenbleiben, also Anknüpfungspunkte für zukünftige Untersuchungen bestehen. Bereits diese Arbeit dürfte jedoch gezeigt haben, dass man die Dinge, die in der Kommunikation mit Gott zur Anwendung kamen, nicht als bloße Instrumente bzw. Werkzeuge auffassen kann, die von Akteuren lediglich gebraucht wurden, um mit Gott in Kontakt zu treten, sondern diesen Akteuren einen Möglichkeitsrahmen setzten, den es in zukünftigen Studien zur Thematik erst noch auszuloten gilt.

Betens sein. Dabei gilt es zu bedenken, dass sich die unterschiedlichen Positionen nur schwerlich auf einen einheitlich-linearen Prozess bringen lassen, wie dies in der älteren Forschung zuweilen versucht wurde. Es kann nicht die Rede davon sein, dass im Frühmittelalter nur die Formkorrektheit als zentrale Gelingensbedingung gegolten habe, wohingegen im Spätmittelalter die emotionale Authentizität des Beters als einziger Gradmesser für den Gebetserfolg erachtet worden sei; sich die Erfolgskriterien der Kommunikation mit Gott also von äußeren und damit beobachtbaren Faktoren auf innere und damit inkommensurable Kriterien verlagerten. Bei näherem Zusehen zeigt sich vielmehr, dass die Gelingensbedingungen während des ganzen Untersuchungszeitraums zwischen den beiden Polen changierten.

So unterschiedlich die Zeitgenossen indessen die Frage beantworteten, was in der Kommunikation mit Gott erfolgsversprechend und was kontraproduktiv sei, so einig waren sich viele darüber, dass diese Frage eine höchst virulente sei. Denn ein Fehltritt in dieser speziellen Form von Kommunikation bedeutete für viele Zeitgenossen keine bloße Fehlkommunikation, die Gottes Ohr schlicht nicht erreicht, sondern man fürchtete in einem solchen Fall den Zorn Gottes. Es überrascht daher nicht, warum im Mittelalter derartige Anstrengungen unternommen wurden, um die Kommunikation mit Gott zu normieren. Die *Libri Ordinarii* waren eine solche Normierungstechnik bzw. Vereinheitlichungsstrategie, womit man versuchte, dem liturgischen Pluralismus der Zeit zu begegnen, der zumindest Theologen wie Bernhard von Clairvaux im hohen Maße irritierte. Allerdings konnte auch gezeigt werden, dass die Normierung der Liturgie keineswegs nur an den Schreibpulten der Theologen in Gestalt von Normtexten entschieden, sondern auch *in praxi* ausgehandelt wurde, etwa zu Weihnachten 1053 im Wormser Dom. Bezeichnenderweise nutzte einer der Kontrahenten im Ringen um die Frage, welche Form der Liturgie zu befolgen sei – der lokale Sonderritus oder der römische Brauch –, den neuralgischen Punkt der Messe für seine Interessen. Erzbischof Luitpold von Mainz drohte damit, das eucharistische Hochgebet nicht zu Ende zu feiern, sollte Papst Leo IX. in der Frage nicht nachgeben, was letzterer dann auch tatsächlich tat – was dem Historiographen der Szene, Frutolf von Michelsberg, als Erweis des gemäßigten Charakters des Papstes gilt, aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive jedoch den virulentesten Punkt der Messe demonstriert, eben die *oratio priculosa*, wie das eucharistische Hochgebet auch genannt wurde, dessen korrekte Rezitation stets gewährleistet werden musste, wenn man sich nicht in höchste Gefahr begeben wollte, wie der Blick in die frühmittelalterlichen Bußbücher demonstriert.

Auch wenn sich die Virulenz der Kommunikation mit Gott im Untersuchungszeitraum als erstaunlich persistent erweist, gilt es zu betonen, dass diese Auffassung keineswegs alternativlos war. Stimmen, wie jene von Amalar von Metz, belegen vielmehr, dass es in der Karolingerzeit auch gegenteilige Haltungen zur viel beschworenen Virulenz der Eucharistie gab, die sich im Diskurs jedoch nicht durchsetzen konnten. Dies macht evident, dass man selbst bei so persistenten Aspekten wie der Gefährlichkeit der Kommunikation mit Gott vorsichtig mit ontologischen oder essentialistischen Argumenten sein muss.

Gleichsam spiegelbildlich zur Gefahr steht die enorme Machtfülle, die dem Gebet, aber auch anderen Formen der Kommunikation mit Gott zugetraut wurde. Nahm der Leser etwa jenes spätmittelalterliche Kurztraktat aus der Engelberger Stiftsbibliothek zur Hand (und beim Wort), das mit *De oracione* überschrieben ist, dann handelt es sich bei der Kommunikation mit Gott tatsächlich um eine Kommunikationsform, mit der sich beinahe alles bewirken lässt, die also, um es mit Jo Reichertz auszudrücken, eine enorme Kommunikationsmacht besaß. Bemerkenswerterweise lassen sich zahlreiche der im Engelberger Traktat stichwortartig aufgeführten Punkte auch im Frühmittelalter nachweisen, was hier anhand der ‚Vita Columbani‘ des Jonas von Bobbio gezeigt wurde. Die Parallelen sind insofern bemerkenswert, ja frappierend, weil sie bis ins Detail reichen: Vor allem an Tieren verdeutlicht Jonas von Bobbio im 7. Jahrhundert die Wirkmacht seines Heiligen, Columbans von Luxeuil, und ebenso steht es auch in dem Engelberger Gebetstraktat aus dem 14. Jahrhundert: *Gebett machet zam wildú tier.*²¹⁷⁴

Die Kommunikationsmacht des Gebets dürfte auch der Grund dafür sein, warum es nicht nur, aber insbesondere auch im monastischen Raum Bestrebungen gab, jene Kommunikationsform immer weiter zu steigern, ein Prinzip, das jedoch nicht erst in der burgundischen Reformabtei Cluny, sondern bereits deutlich früher in den *Lausperennis*-Klöstern zu Beginn des Mittelalters im Frankenreich und sogar früher noch in einigen Klöstern in Byzanz auf die Spitze getrieben wurde. Während die Verbindungslinien zwischen jener Gebetspraxis in Ost und West weiterhin im Dunkeln liegen, so konnte in der vorliegenden Studie doch aufgezeigt werden, dass diese Konzentration der Kommunikation mit Gott in den Klöstern auf Kosten anderer Formen der Kommunikation ging, vor allem der Profankommunikation, die immer stärker in den Hintergrund trat, richtiger: treten sollte. Denn freilich war das Kloster zu keinem Zeitpunkt ein soziales System im Luhmann’schen Sinne, also ein selbstreferentielles, operativ geschlossenes (autopoietisches) Kommunikationssystem.²¹⁷⁵ Lediglich Tendenzen sozialer Differenzierung lassen sich im monastischen Raum beobachten, die sich allerdings im Lichte der Systemtheorie besser als bisher in ihren Logiken erfassen und beschreiben lassen: Hinter all den Schweigeverordnungen und Reglementierungen der Profankommunikation, die sich in den monastischen Normtexten finden, stand das Bestreben, das Kloster immer stärker zu einem exklusiven Kommunikationsraum werden zu lassen, in dem immer dann, wenn nicht mit Gott kommuniziert wurde, zu schweigen war. Interessanterweise lässt sich dies gleichsam mit Luhmann gegen Luhmann konstatieren. Laut dem Soziologen sind nämlich „Organisationen des Religionssystems (...) nicht Stätten frommer geistlicher Kommunikation; sie sondern

2174 Engelberg, Stiftsbibliothek Cod. 125, fol. 6v. Siehe auch den Text oben in Anm. 472.

2175 Luhmann spricht in diesem Zusammenhang auch von „operativer Autonomie.“ Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 21.

sich nicht ab für ungestörtes Beten, sondern beschäftigen sich eher damit, über Probleme zu entscheiden, die sich daraus ergeben, daß andere nicht beten.²¹⁷⁶ Während letzteres grosso modo zutreffen mag, wie die Kontroverse zwischen den Zisterziensern und Cluniazensern Mitte des 12. Jahrhunderts sinnfällig macht, in der sich die Kontrahenten zwar nicht wechselseitig vorwarfen, gar nicht zu beten, sondern selbiges vielmehr schlecht oder zu wenig zu tun; indessen lässt sich erstere Behauptung im Lichte der hier gemachten Beobachtungen nicht halten. Denn das Kloster, das man wohl mit Fug und Recht zu den Organisationen des Religionssystems zählen darf,²¹⁷⁷ diente nicht zuletzt dem Zweck, ungestört von der Umwelt zu beten – und das möglichst viel.

Zugleich konnte gezeigt werden, dass die kommunikative Zentralstellung einiger Gebetsspezialisten, vor allem der Religiösen, mit der Ausgrenzung anderer sozialer Gruppen von der Kommunikation mit Gott einherging, insbesondere der Laien. Hierdurch wurde bei Letzteren eine Nachfrage nach Gebetshilfe erzeugt, derer sie sich im Gegenzug für materielle und immaterielle Zuwendungen an die Gebetsspezialisten versichern konnten. Jener Kapitaltransfer wurde hier erstmals unter Rückgriff auf Pierre Bourdieus Kapitaltheorie beschrieben, wodurch nicht nur eine neue Perspektive auf die Kapitalform ‚Gebet‘ gewonnen werden konnte, sondern auch ein neuer Blickwinkel auf die mittelalterliche Gebetsverbrüderung eröffnet wurde: Jener in der Forschung bereits oftmals thematisierte Forschungsgegenstand lässt sich im Lichte der Kapitaltheorie nämlich als Institution interpretieren, die dem Zweck diente, den Kapitaltransfer zwischen den unterschiedlichen Akteursgruppen abzusichern, ein Prozess, der im Frühmittelalter noch eher risikobehaftet war, wie ebenfalls exemplarisch gezeigt werden konnte.

Zwar waren Frauen von jenen bereits angesprochenen Exklusionsmechanismen besonders betroffen, was allerdings nicht heißt, dass es im Untersuchungszeitraum keine weiblichen Gebetsspezialisten gegeben habe. Denn ebenso wie man im Mittelalter die Frage, was es für ein erfolgreiches Gebet brauche und was eher kontraproduktiv sei, immer wieder neu und anders beantwortete, so dynamisch waren auch die Vorstellungen, welche Akteure bzw. Akteursgruppen Gebetsspezialisten seien und welche nicht. So galten im Frühmittelalter vor allem die asketisch lebenden irischen Wandermönche als idealtypische Beter, als *virī Dei*, deren Religiosität und Gebetsprak-

²¹⁷⁶ Luhmann, Funktion der Religion (1977), 311 f.

²¹⁷⁷ Luhmann selbst hat auf die Vielfalt des Korporationswesens im Mittelalter hingewiesen, wobei er auch das Kloster erwähnt: „Seit dem Mittelalter entwickelt sich das Korporationswesen (...) zu einer unübersichtlichen Vielfalt: Es gibt neben der durch politische Herrschaft bestimmten *societas civilis* die auf eigenes Recht gegründete Kirche; es gibt Städte, Klöster, Orden, Universitäten, Zünfte und Gilden, ja sogar ständische Korporationen (Staandschaften). (...) Das Religionssystem nimmt in der Form von ‚Kirche‘, aber auch in der Form von Orden und Klöstern, an dieser körperschaftlichen Sonderregulierung teil; (...).“ Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 227.

tiken sich stark an alttestamentlichen Vorbildern orientierten und deren Gebeten von Arm und Reich eine enorme Kommunikationsmacht zugetraut wurde, sodass auch Könige alles daransetzten, sich der Fürbitte eines dieser heiligen Iren zu vergewissern, wie es uns zumindest die ‚Vita Columbanī‘ glauben machen will. Demgegenüber präsentiert uns Jakob von Vitry im 13. Jahrhundert eine völlig andere Gebetsspezialistin, nämlich Maria von Oignies, deren Habitus, aber auch Gebetspraktiken nicht viel mit den Gottesmännern des 7. Jahrhunderts gemein haben. Auch wenn man sich vor naturalisierenden und ontologisierenden Pauschalargumenten hinsichtlich der Frage hüten muss, inwieweit sich das Gebet von Männern und von Frauen im Mittelalter grundsätzlich voneinander unterschied, so kennzeichnet die spätmittelalterliche Mystikbewegung, der auch Maria zugerechnet wird, ein deutlich stärkerer Hang, die Gottesbegegnung zu personalisieren, als sich dies beim iro-fränkischen Mönchtum beobachten lässt.²¹⁷⁸ Dieses Charakteristikum der mittelalterlichen Mystik ließe sich im Anschluss an Luhmann als „Privatisierung religiösen Entscheidens“ deuten.²¹⁷⁹

Damit wird eine Frage berührt, die hier nicht mehr beantwortet werden kann, sondern lediglich als Anschlussmöglichkeit für künftige Arbeiten umrissen sei. Es fragt sich nämlich, wie sich die hier gemachten Beobachtungen mit den *Prozessen* in Einklang bringen lassen, die Niklas Luhmann in seiner Religionssoziologie im Besonderen und seiner Systemtheorie im Allgemeinen herausgearbeitet hat. Eine solche Frage liegt insofern nahe, als die oben zitierten Worte Luhmanns just dessen Definition von Säkularisierung entsprechen, die er eben als „Privatisierung religiösen Entscheidens“ definiert.²¹⁸⁰ Kurzum, was hat Marias Beten und Religiosität mit Säkularisierung zu tun und inwieweit lassen sich die Unterschiede, wie ein Columban von Luxeuil im Frühmittelalter betete und die Art und Weise, wie Maria im späten Hochmittelalter mit Gott in Kontakt trat, im Lichte von Luhmanns Säkularisierungsthese erklären? Diese Frage verkompliziert sich noch einmal durch den Umstand, dass der Soziologe den Prozess der Säkularisierung keineswegs mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts ansetzt, also zu der Zeit, als Maria damit begann, nach einem persönlichen Gotteszugang zu streben, sondern Luhmann sieht in der „Privatisierung religiösen Entscheidens“ vielmehr die spezifische Antwort des Religionssystems auf die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Subsystem, eben Religi-

²¹⁷⁸ Hier sei an die Definition von Berndt Hamm erinnert, der Mystik als „die persönliche Erfahrung einer unmittelbaren Nähe Gottes“ bestimmt. Hamm, „Gott berühren“ (2007), 135.

²¹⁷⁹ Luhmann, Funktion der Religion (1977), 232. Für diesen wichtigen Hinweis danke ich Prof. Kortüm.

²¹⁸⁰ „Säkularisierung können wir begreifen als die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens.“ Luhmann, Funktion der Religion (1977), 232. In seinem religionssoziologischen Spätwerk definiert Luhmann Säkularisierung hingegen als „die Betroffenheit der Religion durch zunehmend nichtreligiöse Orientierung der modernen Gesellschaft“. Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 312.

on, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, etc., die sich in der Übergangsphase zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit vollzogen habe.²¹⁸¹ War Maria ihrer Zeit also schlicht voraus, ja eine Vorbotin der Säkularisierung und müsste man sie daher unter dem Schlagwort Präkursorismus fassen? Oder müsste man Luhmanns Prozess der Säkularisierung unter Rückgriff auf Maria schlicht vordatieren, wofür es freilich weitere Fallbeispiele bedürfte? Anders gefragt, wie umgehen mit empirischen Befunden, die sich gegen den Prozess stemmen? Hierauf hat die Forschung meines Wissens bisher zwei Antworten gegeben. Einige sind offenbar geneigt, Luhmanns makrogeschichtlichen Entwicklungslinien im Zweifelsfall dem empirischen Befund anzupassen, datieren also die fraglichen Prozesse schlicht vor, wie dies etwa Detlef Pollack mit der Ausdifferenzierung der beiden Sphären Religion und Politik getan hat, die er mit dem Investiturstreit beginnen lassen möchte.²¹⁸² Andere wollen hingegen an der Stimmigkeit des Luhmann'schen Verlaufsmodell funktionaler Differenzierung festhalten, weshalb sie nach Wegen suchten, die Diskrepanz zwischen empirischem Befund und Prozess zu erklären. Diesen Weg hat etwa Franz-Josef Arlinghaus beschritten, der sich mit den italienischen Handelsfamilien im Spätmittelalter auseinandersetzte, die man mit Oexle als Einwand gegen die Stimmigkeit von Luhmanns These vom Mittelalter als einer stratifizierten Gesellschaft aufführen könnte, jedoch nur auf den ersten Blick bzw. vermeintlich, wenn man Arlinghaus folgen möchte.²¹⁸³ Denn laut seinem Befund erhöhte sich im Wirtschaftssystem des Spätmittelalters zwar die Komplexität, dies ging aber nicht mit einer funktionalen Rollendifferenzierung einher, womit er Empirie und Theorie (wieder) harmonisiert hat: „Die mittelalterliche Gesellschaft vermochte (...) ihre Komplexität durchaus zu steigern, ohne dass dies zu Änderungen in den Ausdifferenzierungsformen der Teilsysteme – also weg vom stratifikatorischen, hin zum funktionalen Differenzierungstyp – führen musste.“²¹⁸⁴

Welcher dieser beiden Wege der gangbarste für den Historiker (oder die Religionswissenschaftlerin) ist, ja ob Prozessbegriffe überhaupt als Heuristik für die Kulturwissenschaften tragen, die doch immer Gefahr laufen, „die Komplexität, Kontinenz und vor allem auch Widersprüchlichkeit historischer Vorgänge“ still zu legen,²¹⁸⁵ soll hier nicht ausdiskutiert, geschweige denn entschieden werden, sondern das Problem sei lediglich als Anregung für weitere Studien zum Themenkomplex Kommunikation mit Gott benannt, womit zugleich ein viel weiterreichendes Problem berührt

²¹⁸¹ Vgl. *Luhmann, Religion der Gesellschaft* (2000), 285: „Nach diesen Einleitungsüberlegungen ist leicht zu sehen, daß – und wie – Säkularisierung mit funktionaler Differenzierung als neuzeitlicher [sic] Form der Differenzierung des Gesellschaftssystems zusammenhängen muss.“

²¹⁸² Vgl. *Pollack, Genese* (2013), 273–305.

²¹⁸³ Vgl. *Arlinghaus, Rituale* (2004), 108–156.

²¹⁸⁴ Ebd., 147.

²¹⁸⁵ *Landwehr, Prozessbegriff* (2015), 276.

wird, nämlich die Frage, ob „Entwicklungen des Religiösen“ tatsächlich stets von „außerreligiösen Faktoren“ abhängen.²¹⁸⁶

Ausblick: Das Beten der anderen – Annäherungen an eine transreligiöse Vergleichsgeschichte des Gebets

Wie eingangs erklärt, lässt sich die Kommunikation mit Gott nicht *in toto* beobachten, sondern es musste zwangsläufig eine Auswahl, eine folgenschwere Entscheidung getroffen werden. In unserem Fall wurde der forschende Blick auf unterschiedliche Texte und Bilder konzentriert, die sich alle – mal mehr, mal weniger eindeutig – dem lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters zuordnen lassen. Hierdurch wurde es überhaupt erst möglich, Spezifika der in Rede stehenden Kommunikationsform exemplarisch in den Blick zu bekommen. Jedoch hatte diese Fokussierung zugleich ihren Preis. Wie andere Traditionsgemeinschaften, Konfessionen oder Denominationen mit Gott kommunizierten, war nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Zwar kennen und praktizieren keineswegs alle Religionen besagte Kommunikation, dies wurde bereits erwähnt, aber zumindest für die abrahamitische Trias – also Juden, Christen und Muslime – dürfte die fragliche Kommunikation gleichermaßen zentral sein. Alle diese Traditionsgemeinschaften führen ihre Existenz auf einen zentralen Kommunikationsakt zwischen der Sphäre der Immanenz und der Transzendenz zurück. Das Wissen um die göttliche Offenbarung gilt daher auch in jeder dieser drei Religionen als unbedingt verehrungswürdig und zugleich unantastbar.²¹⁸⁷ So heißt es etwa im Galaterbrief des Paulus unmissverständlich: „Es gibt kein anderes Evangelium“ (Gal 1,7).

Doch obwohl das Offenbarungsgeschehen in allen drei Traditionsgemeinschaften als abgeschlossenes Ereignis in Zeit und Raum konzipiert wird, und damit jede neue Offenbarung per se unter Häresieverdacht steht, kommt damit die Kommunikation mit Gott keineswegs zum Erliegen. Ganz im Gegenteil. Wie die Christen, so kommunizierten auch Juden und Muslime im Mittelalter unaufhörlich mit Gott, wofür sie eigene Rituale, eigene Gebete, etc. entwickelt haben – auch dies wurde bereits einleitend erwähnt. Es besteht also aus komparatistischer Perspektive ein lohnenswertes *tertium comparationis*, das geradezu zu einem Vergleich provoziert.

Umso überraschender ist es daher, dass eine solche transreligiöse Vergleichsgeschichte des Gebets bzw. des Betens bisher nur selten angegangen wurde. Abgesehen von der klassischen Studie von Friedrich Heiler aus dem Jahr 1918²¹⁸⁸ suchte man lange

²¹⁸⁶ Krech, Sinn und Unsinn (2012), 581.

²¹⁸⁷ Vgl. Holzem, Wissensgesellschaft (2013), 259.

²¹⁸⁸ Vgl. Heiler, Gebet (1923).

Zeit vergeblich nach derartigen Arbeiten. Erst im Dezember 2022 haben Volker Leppin und Mariano Delgado einen Konferenzband publiziert, der nicht nur das christliche Gebet im Blick hat, sondern auch das Beten anderer Religionen thematisiert.²¹⁸⁹ Doch selbst in dieser einschlägigen Publikation tritt das komparatistische Moment bemerkenswert in den Hintergrund. Weder in der Einleitung des Bandes, die vor allem eine Zusammenfassung der Beiträge präsentiert,²¹⁹⁰ noch in den Beiträgen selbst, die sich überwiegend des Gebets *innerhalb* einer bestimmten Traditionsgemeinschaft annehmen, wird ein vergleichender Blick auf unterschiedliche Gebetsvorstellungen und -praktiken der Religionen gewagt, womit die Einzelerkenntnisse des Bandes eigentümlich unverglichen nebeneinanderstehen.²¹⁹¹ Mit anderen Worten: Eine wirkliche *Vergleichs*geschichte des Gebets bzw. des Betens ist auch diese Arbeit nicht. Es fragt sich also, warum sich seit den Tagen von Heiler nicht mehr Forscherinnen und Forscher des Gebets aus einer komparatistischen Perspektive²¹⁹² angenommen haben. Die Ant-

2189 Delgado/Leppin (Hrsg.), *Homo orans* (2022).

2190 Vgl. Delgado/Leppin, Einleitung (2022), 10–18. Die Zusammenfassung der Beiträge findet sich auf S. 11–18.

2191 Die meisten Artikel stehen ohnehin unter der Rubrik „Beten in christlicher Tradition von der Antike bis zur Gegenwart“, was bereits verrät, dass diese gerade keine trans- bzw. interreligiöse Perspektive verfolgen, sondern das Gebet bzw. Beten allenfalls interkonfessionell vergleichen, wie etwa der Beitrag zum Vaterunser in der Reformationszeit. Vgl. Reinert, Vaterunser (2022), 269–285. Ebenso wenig nehmen die Beiträge der zweiten Rubrik „Biblisches Beten“ eine komparatistische Perspektive ein, was zumindest für den Beitrag von Ludger Schwienhorst-Schönberger überrascht, der sich der Frage annimmt, wie Christen mit einem Gebetbuch beten, das Juden und Christen gemein ist, nämlich mit dem Psalter. Vgl. Schwienhorst-Schönberge, Beten mit dem Alten Testament (2022), 41–74. Erst in der dritten und letzten Kategorie „Beten in der Moderne in Christentum, Buddhismus und Neosufismus und interreligiös“ stößt man auf komparatistisch ausgerichtete Arbeiten. So sucht Michael von Brück den Vergleich zwischen dem eigentlichen Untersuchungsgegenstand des Artikels „Gebet im Zen-Buddhismus“ und christlichem Beten, wofür der Religionswissenschaftler auf anthropologisch-kognitionstheoretische Erwägungen zurückgreift. Vgl. Brück, Gebet (2022), 390–400. Auch der zweite, dezidiert komparatistisch angelegte Beitrag des Bandes stammt aus der Feder eines Religionswissenschaftlers. Vgl. Figel, Gebet (2022), 403–424. Dass gerade die beiden religionswissenschaftlichen Beiträge vergleichend arbeiten, vermag nicht zu überraschen, ist diese Disziplin doch seit jeher komparatistisch ausgerichtet, wie bereits die Denomination „Vergleichende Religionswissenschaft“ sinnfällig werden lässt.

2192 Hier kann nicht auf alle Elemente der weit verästelten Methodendiskussion eingegangen werden, die in den letzten Jahren in und über die historische Vergleichsforschung geführt wurde. Siehe etwa das Einleitungskapitel mit seiner „Konzeptionellen Verortung“ in der kollaborativen Publikation der Netzwerkgruppe „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“. Vgl. Flüchter, Einleitung (2015), 1–31. Zu den methodologischen Grundlagen einer Globalgeschichte, die anders als die ältere Universalgeschichte keinen allumfassenden Anspruch mehr erhebt, sondern lediglich Ausschnitte aus der unendlichen Variation des empirischen Materials „vor einem überregional und global reflektierten Horizont“ analysiert, vgl. auch Drews/Oesterle, Vormoderne Globalgeschichten (2008), 8–14, Zitat auf S. 11.

wort dürfte nicht unwesentlich mit den methodologischen wie auch philologischen Hürden einhergehen, die einer Vergleichsgeschichte des Betens entgegenstehen bzw. viele Forscherinnen und Forscher von einer eben solchen abgeschreckt haben.

Zum einen gilt es, bei einem solchen Vorhaben nicht in die Essentialismus-Falle zu tappen, die sich in der Methodendiskussion rund um die historische Vergleichsforschung als einer der Hauptkritikpunkte herauskristallisiert hat.²¹⁹³ Allzu leicht sitzt der Forscher oder die Forscherin nämlich dem Essentialismus auf, wenn er oder sie ausgehend von einer eurozentrischen bzw. christozentrischen Warte ein Bild vom Gebet zeichnet, das im Hinblick auf außereuropäische Kulturen und Religionen einen bis heute anzutreffenden „Mut zum groben Pinselstrich“ erkennen lässt, um es mit den Worten von Almut Höfert auszudrücken.²¹⁹⁴ Erschwerend kommt noch hinzu, dass sich insbesondere im Hinblick auf den im westeuropäischen Kontext der Moderne geprägten und nach dem Vorbild des Christentums modellierten Religionsbegriff die Frage nach der universellen Anwendbarkeit jenes Kollektivsingulars stellt.²¹⁹⁵ Unter Rückgriff auf jene Debatte um den modernen Religionsbegriff wurde bereits konstatiert, dass sich eine Geschichte der „Religionen“ im Mittelalter schlechterdings nicht schreiben lasse.²¹⁹⁶ Dazu gesellt sich noch das rein praktische Problem, dass wohl die wenigsten Forscherinnen und Forscher über die philologischen Kompetenzen verfügen, um ein solches Vorhaben im Alleingang anzugehen. Der Befund von Höfert aus dem Jahr 2008 dürfte noch immer zutreffend sein: „(...) es gibt nur wenige HistorikerInnen, die über Latein-, Griechisch- und Arabischkenntnisse verfügen (...).“²¹⁹⁷ In unserem Fall wird man (mindestens) noch Hebräischkenntnisse der Anforderungsliste hinzufügen müssen.²¹⁹⁸ All diese Punkte zusammengekommen, an deren Spitze sicher-

2193 Laut Antje Flüchter handelt es sich beim Essentialismus-Vorwurf um den Hauptkritikpunkt gegen die historische Komparatistik, dem sicherlich zuzustimmen ist. Vgl. Flüchter, *Einleitung* (2015), 8. Wie man die Essentialisierung von Kulturen in der historischen Komparatistik vermeiden könne, ist auch laut Michael Borgolte eine besonders „heikle Frage“. Borgolte, *Mittelalter in der größeren Welt* (2012), 41.

2194 Höfert, *Anmerkungen* (2008), 25.

2195 Vgl. dazu Asad, *Genealogies of Religion* (1993), 27–54; Smith, *Religion* (1998), 269–284; Bremmer, *Religion* (1998), 9–32; Beckford, *Social Theory* (2003), 11–29; Stroumsa, *A New Science* (2010); Nongbri, *Before Religion* (2013). Aus mediävistischer Perspektive kritisch zur Anwendbarkeit des modernen Religionsbegriffs im Hinblick auf das Mittelalter vgl. Schmitt, *Une histoire religieuse* (1994), 73–83; Auffarth, *Pluralismus* (2007), 11–23; Ames, *Medieval Religious* (2012), 334–352; Auffarth, *Pluralität* (2012), 51–79; Weltecke, *Religion* (2015), 13–34; Tischler, *Wahrnehmungsgeschichte* (2019), 317–333.

2196 Vgl. Tischler, *Wahrnehmungsgeschichte* (2019).

2197 Höfert, *Anmerkungen* (2008), 25.

2198 Die philologische Anforderungsliste verlängert sich noch einmal beträchtlich, wenn man auch die intrareligiöse Sprachdifferenz im Blick behält. Allein für den christlichen Bereich müsste man neben dem Lateinischen, Griechischen und Arabischen zudem das Koptische, Syrische, Armenische und Georgische ebenso wie das Aramäische und Altäthiopische (*Ge'ez*) als Kultsprachen erwähnen.

lich der Essentialismus-Vorbehalt stehen dürfte, haben maßgeblich dazu beigetragen bzw. sind eine Erklärung dafür, warum ein transreligiöse Vergleichsgeschichte des Betens bisher nicht oder nur selten angegangen wurde.

Trotz aller methodologischer Vorbehalte und philologischer Hürden erscheint ein Ansatz, der das Gebet aus einer transreligiösen Vergleichsperspektive in den Blick nimmt, jedoch äußerst vielversprechend – so lautet die Prognose. Denn das Bewusstsein für die Problematik von transkulturellen bzw. -religiösen Vergleichen,²¹⁹⁹ die zumindest potentiell immer Gefahr laufen, den Gegensatz von als holistisch abgeschlossen gedachten (Groß)Kulturen bzw. monolithischer Religionen zu reproduzieren und damit das bis heute weitverbreitete Modernisierungs-²²⁰⁰ und Zivilisationsparadigma²²⁰¹ fortzuschreiben,²²⁰² und den Kulturkämpfern weiter Nahrung zu geben,²²⁰³ entbindet nicht von einer Überschreitung der klassischen Horizonte der Mediävistik im Speziellen und der Geschichtswissenschaft im Allgemeinen.²²⁰⁴ Denn der histori-

Wenn man zudem noch die unterschiedlichen Landessprachen bedenkt, in denen ebenfalls gebetet wurde, ist die Liste kaum noch zu überblicken.

2199 Die sicherlich wichtige Frage, inwieweit die beiden Begrifflichkeiten ‚transkulturell‘ und ‚transreligiös‘ hier austauschbar sind und inwiefern transkulturelle Vergleiche immer auch transreligiöse sind und umgekehrt, kann hier nicht beantwortet werden, sondern sei lediglich als Denkanstoß für künftige Forschungen aufgeworfen.

2200 Zum Modernisierungsparadigma vgl. *Mergel*, Modernisierungstheorie (1997), 203–232. Den Versuch einer neuen Modernisierungstheorie, die auf die älteren Einwände eingeht und diese (teilweise) aufnimmt, hat *Pollack*, Modernisierungstheorie (2016), 219–240 vorgelegt. Zur älteren Kritik vgl. ebd., 223–225.

2201 Das Zivilisationsparadigma definiert *Höfert*, Europa (2008), 564 als „(...) die Vorstellung, daß sich die Menschheitsgeschichte mittels der Großkategorie der Kultur (China, Indien, Japan, Europa etc.) klassifizieren lasse“. Vgl. dazu *Dies.*, Anmerkungen (2008), 17: „Wenn von transkulturell die Rede ist, ist damit häufig ein potential globaler Rahmen sowie die Überschreitung einer bestimmten Grenze impliziert: der Grenze zwischen der ‚westlichen‘ (oder ‚europäischen‘) ‚Kultur‘ einerseits und den ‚nichteuropäischen Kulturen‘ andererseits. In diesen Fällen bezieht sich transkulturell teilweise oder ausschließlich auf das Zivilisationsparadigma. Als Zivilisationsparadigma bezeichne ich die seit dem 19. Jahrhundert weltweit verbreitete Vorstellung, die menschliche Geschichte mit der räumlichen Großkategorie der Zivilisation oder der Kultur einzuteilen. Zivilisation und Kultur werden in diesem Sinn – ungeachtet ihrer komplexen Geschichte – inzwischen synonym gebraucht.“

2202 Vgl. *Höfert*, Anmerkungen (2008), 21 f.

2203 An vorderster Stelle muss hier auf die Arbeit von *Huntington*, *Clash of Civilizations* (1996) verwiesen werden. vgl. dazu die Kritik von *Riesebrodt*, Rückkehr (²2001).

2204 In den letzten Dekaden haben sich zahlreiche Mediävisten der komparatistischen Methodik angenommen, ob nun aus einer europäischen oder einer stärker globalhistorischen Perspektive, sodass jener methodische Ansatz mittlerweile zum Standardrepertoire der Geschichtswissenschaften im Allgemeinen und der Mediävistik im Speziellen zählen dürfte. Aus der breiten Masse an Literatur sei hier nur auf die bereits zitierte kollaborative Arbeit der Netzwerkgruppe „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“ (*Drews* u. a., Monarchische Herrschaftsformen (2015) sowie die Monographien der Mitglieder jener Gruppe, namentlich Wolfram Drews, Almut Höfert

sche Vergleich kann „(...) mit Hilfe eines reflektierten theoretischen Instrumentariums funktionale Äquivalente aus unterschiedlichen Kulturen, Zivilisationen, Religionen oder Traditionen aufzeigen“²²⁰⁵ ebenso wie „strukturelle Analogien und Homologien“ aufdecken, die ihrerseits „(...) Intentionen und Handlungen historischer Akteure und die Erfolgchancen ihrer Aktivitäten maßgeblich mitbestimmen“²²⁰⁶, wie es Wolfram Drews formuliert hat. Darüber hinaus bietet der vergleichende Blick die Chance, „die Besonderheiten des Einzelfalles“ schärfer hervortreten zu lassen.²²⁰⁷ Ebenso wenig darf die Einsicht in die Problematik des modernen Religionsbegriffs *a limine* die vergleichende Religionsforschung lahmlegen. Vielmehr gilt, was Höfert im Hinblick auf die Operationalisierbarkeit moderner Denkkategorien für den historischen Vergleich generell konstatiert hat: „Es wäre darüber hinaus voreilig, die Anwendung von Universalkategorien auf transkultureller Ebene von vornherein mit dem Verweis auf ihre eurozentristische Prägung generell zurückzuweisen. Ein transkultureller Horizont von Geschichte erfordert in jedem Fall übergreifende Kategorien, denen zwangsläufig eine homogenisierende und zugleich ausgrenzende Tendenz inhärent ist.“²²⁰⁸ Daher plädiert Höfert auch für einen gewissen Mut zum kontrollierten Anachronismus, den

und Jenny Rahel Oesterle-El Nabbut verwiesen. Vgl. Drews, Karolinger (2009); Oesterle, Kalifat (2009); Höfert, Kaisertum (2015). Des Weiteren sei auf die zahlreichen Publikationen von Michael Borgolte zur Thematik verwiesen. Vgl. Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt (2002); Ders., Christen (2006); Ders. Welten des Mittelalters (2022); Ders., Globalgeschichte (2023).

2205 Drews, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (2008), 51. Ähnlich heißt es auch in der Einleitung des nämlichen Bandes: „Die vergleichende Profilierung analoger Lösungsstrategien für historische Problemlagen sowie die kontextualisierte Isolierung funktionaler Äquivalente in unterschiedlichen historischen Systemen, Kulturen und Zivilisationen ermöglicht es darüber hinaus, das methodische Instrumentarium der Vormoderneforschung zu verfeinern.“ Drews/Oesterle, Vormoderne Globalgeschichten (2008), 11.

2206 Drews, Karolinger (2009), 26.

2207 Ebd. Letztlich wird dieses Erkenntnisziel der Komparatistik bereits durch Max Weber vorgegeben, der nicht allein die Suche „nach ‚Analogien‘ und ‚Parallelen‘“, sondern zumal „die Herausarbeitung der Eigenart“ der verglichenen Gegenstände als Ziel des kritischen Vergleichs ausgewiesen hat. Weber, Stadt (1999), 7. Vgl. dazu Haupt/Kocka, Historischer Vergleich (1996), 11.

2208 Höfert, Anmerkungen (2008), 24. Dass die methodologischen Hürden der historischen Komparatistik nicht zu einer generellen Absage globalgeschichtlicher Fragestellungen führen dürfen, formuliert auch Antje Flüchter: „Transkulturelle Forschung und globalgeschichtliche Zugänge stellen Historiker und Historikerinnen vor besondere Herausforderungen. Sollten diese Schwierigkeiten aber Forschungsansätze unmöglich machen, wenn man von ihrer Relevanz überzeugt ist? Wir halten das Anliegen, historiographisch gesetzte Grenzen und statische Kulturzuschreibungen zu hinterfragen, für sehr wichtig, und zwar für die Geschichtswissenschaft und darüber hinaus. Denn die Kritik an den nach wie vor alltagsweltlich ‚geglaubten‘ Großerzählungen und der Essentialisierung mancher Kulturen ist, wie zum Beispiel die derzeitige Islamophobie zeigt, gesellschaftspolitisch wichtig.“ Flüchter, Einleitung (2015), 21. Und später heißt es: „Analytische Begriffe gehören zwar der westlich geprägten Wissenschaftswelt an; ihre Anwendbarkeit auf nicht-europäische Verhältnisse zu verweigern, würde jedoch die Zivilisationsgrenzen fixieren.“ Ebd., 27.

sie jedoch nicht als solchen verstanden bzw. benannt sehen möchte, sondern stattdessen den Begriff des „Anatopismus“ einführt.²²⁰⁹ Die Frage, ob man einen solchen Anatopismus auch im Hinblick auf die umstrittene Kategorie „Religion“ wagen sollte oder diese „kategoriale Erfindung des aufgeklärten 18. Jahrhunderts“²²¹⁰ eher vermeiden sollte und stattdessen eher von religiösen Traditionsgemeinschaften der Juden, Christen und Muslime sprechen sollte, wie dies von Matthias Tischler jüngst vorgeschlagen wurde,²²¹¹ ist in der Mediävistik umstritten.²²¹²

Doch ungeachtet der Frage, ob man die Rede von den „Religionen“ im Mittelalter fortführen will oder eben nicht, so dürfte doch unstrittig sein, dass der vergleichende Blick im Allgemeinen²²¹³ und im Hinblick auf die nämlichen Traditionsgemeinschaften bzw. Religionen im Speziellen enorme Erkenntnischancen in sich birgt: „Wenn man Christentum, Judentum und Heidentum je für sich behandelt, so droht eines aus dem Blick zu geraten: Die verschiedenen Religionen interagierten fortwährend miteinander, so sehr sie sich voneinander abzugrenzen suchten.“²²¹⁴ Der vergleichende Blick auf die eng verwobene Geschichte der drei Religionsgemeinschaften zeitigt nämlich

2209 Vgl. Höfert, Europa (2008), 570: „Parallel zum Anachronismus ließe sich also aus der transkulturellen Perspektive der Begriff des ‚Anatopismus‘ prägen, der der Tatsache Rechnung trägt, daß nicht alle Phänomene der westeuropäischen Geschichte auch andernorts zu finden sind und ihre Abwesenheit daher nicht als defizitär qualifiziert werden sollte.“

2210 Tischler, Wahrnehmungsgeschichte (2019), 324. Und wenig später heißt es weiter: „Damit dürfte klar sein, dass ‚Religion‘ weder eine anthropologische Konstante noch ein zeitloses Konzept noch ein essentialistischer Begriff ist, sondern das Ergebnis eines fortschreitenden Abstraktionsprozesses, der auf der allmählichen Erkenntnis und Durchdringung des Wirkungszusammenhangs der wahrgenommenen Einzelheiten beruht.“ Ebd., 330.

2211 Dies ist ein Vorschlag von Tischler, Wahrnehmungsgeschichte (2019), 324. Ähnlich wie Tischler hat jüngst auch Dorothea Weltecke in ihrer neuesten Monographie den Religionsbegriff im Hinblick auf das Mittelalter gemieden bzw. nur in Anführungszeichen verwendet (allerdings nicht unter Rückgriff auf Tischlers Studie, sondern unter Bezug auf Ludolf Kuchenbuch). Stattdessen spricht sie von „Glaubenstraditionen“, „Glaubensgemeinschaften“ sowie „Lehren“ oder „Gemeinden“. Vgl. Weltecke, Ringe (2024), 14 mit Verweis auf Kuchenbuch, Servitus (2017), 235–274.

2212 Hans-Werner Goetz hat sich etwa dafür stark gemacht, die Bedenken gegen die Verwendung moderner Kategorien zur Erforschung des Mittelalters abzulegen. Vgl. Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 6. Ganz anders argumentiert hingegen Stroumsa, A New Science (2010), der nicht nur den Religionsbegriff für das Mittelalter zurückweist, sondern aus diesem Umstand auch ableitet, dass es zu jener Zeit keinen Religionsvergleich im modernen Sinne gegeben habe, da hierfür die kategorialen Grundlagen gefehlt hätten.

2213 Michael Borgolte will den Vergleich gar als „geistes- und sozialwissenschaftliche[s] Äquivalent des naturwissenschaftlichen Experiments“ verstanden wissen, womit sich „in schöpferischer Weise Fragestellungen vom einen aufs andere Gebiet“ übertagen ließen und somit „die Detailforschung der Einzelfächer selbst wieder“ angeregt würde. Borgolte, Perspektiven (2001), 24.

2214 Leppin, Erde (2010), 211.

Bemerkenswertes, etwa dass sich die Einsicht in die eigene Historizität sowie diejenige des Gegenübers erst in jener spannungsvollen Auseinandersetzung ausprägte.²²¹⁵

Um das epistemologische Potential des Vergleichs jedoch voll ausschöpfen zu können, bedarf es allerdings einer methodologischen Neuausrichtung der Disziplin – darin ist sich die Forschung heutzutage weitgehend einig.²²¹⁶ Denn der Arbeitsweise der Komparatistik eignet eine gewisse Virulenz, welche mit unterschiedlicher Akzentsetzung immer wieder aufs Neue beklagt wurde. So sei die klassische Komparatistik zuweilen der Versuchung erlegen, der Geschichte ein Telos einzuschreiben,²²¹⁷ anachronistische Bezüge herzustellen,²²¹⁸ essentialistische Schlussfolgerungen zu ziehen²²¹⁹ oder Metanarrative fortzuschreiben.²²²⁰ So klar von der Forschung indessen diese methodologischen Fallstricke benannt wurden, so strittig ist die Frage, wie man diese „epistemologische Blockade“²²²¹ auflösen kann.²²²²

Einer der jüngsten Lösungsvorschläge stammt von der Netzwerkgruppe „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“. Die Forscherinnen und Forscher jener Gruppe haben eine Spielart des Vergleichs konzeptualisiert, die nicht mehr auf einen Totalvergleich abzielt, sondern stattdessen kleinere Größen als Vergleichsobjekt heranzieht: „Unser Vergleich will die Essentialisierung der Großkulturen aufbrechen und die historiographisch gesetzten Zivilisationsgrenzen problematisieren. Ein erster Schritt, die Gefahr der Essentialisierung zu umgehen, liegt in der Wahl der Untersuchungseinheiten, stellen wir doch nicht die Zivilisationen

²²¹⁵ Vgl. *Leppin*, *Erbe* (2010), 324.

²²¹⁶ Dass es einer methodologischen Neuausrichtung der historischen Komparatistik bedürfe, wurde von unterschiedlicher Seite konstatiert. Vgl. *Epple/Erhart*, *Practices of Comparing* (2020), 11–38, hier 21; *Flüchter*, *Einleitung* (2015), 17; *Cohen/O'Connor*, *Introduction* (2004), XVI.

²²¹⁷ Vor allem an die Adresse der Bielefelder Schule wurde jene Kritik adressiert, da deren strukturalistischer Zuschnitt die Geschichte als zielgerichteten Prozess bestimmt habe, als dessen Endziel die westliche Demokratie aufgefasst worden sei. Vgl. *Lorenz*, *Theorie* (2004), 135; *Flüchter*, *Einleitung* (2015), 6.

²²¹⁸ Vgl. *Höfert*, *Europa* (2008), 570.

²²¹⁹ Der Essentialismus-Vorwurf ist laut Antje Flüchter gar der Kernkritikpunkt gegen den historischen Vergleich. Vgl. *Flüchter*, *Einleitung* (2015), 8. Jüngst hat Flüchter konstatiert, dass der Vergleich im Zuge der kulturwissenschaftlichen Wende und der postkolonialen Kritik gar „seines Anspruchs auf Objektivität entkleidet und geradezu als westliches Herrschaftsinstrument geißelt“ worden sei. *Flüchter/Hochkirchen*, *Kommentar* (2024), 327.

²²²⁰ Vgl. *Flüchter*, *Einleitung* (2015), 7.

²²²¹ Ebd., 17. Die Historikerin verwendet den Begriff indessen nicht im Hinblick auf die kulturalistisch ausgerichtete, transkulturell arbeitende historische Komparatistik, sondern attestiert vielmehr der sozialwissenschaftlichen Komparatistik eine solche „epistemologische Blockade“.

²²²² Es soll hier nicht verschwiegen werden, dass es insbesondere von Seiten der postkolonialen Studien auch Stimmen gibt, die das Vergleichen als „globalisierte Praxis moderner europäischer Dominanzbestrebungen“ grundsätzlich in Frage stellen. Vgl. zu jener Grundsatzkritik *Epple/Erhart*, *Welt* (2015), 15 mit Verweis auf die kritische Literatur in den Anm. 27–29.

etwa der lateinischen und byzantinischen Christenheit gegen den Islam oder den Hinduismus; vielmehr haben wir beispielhaft und entsprechend der in unserer Gruppe vorhandenen regionalen und zeitlichen Expertise einzelne Dynastien als Untersuchungseinheiten gewählt.²²²³ Freilich kann der Verzicht auf einen Totalvergleich nur ein erster Schritt auf dem Weg aus der Essentialismus-Misere sein.²²²⁴ Es sind also weitere methodologische Überlegungen notwendig, um dem Essentialismus-Vorwurf zu begegnen. Der Hinweis, dass dieser Vorwurf „mittlerweile wohlfeil“ sei und oftmals als „akademisches Pauschalargument“ diene und daher nicht „überstrapaziert“ werden sollte, ist zwar nicht falsch, hilft indessen bei der Lösung des methodologischen Problems nicht eben weiter.²²²⁵ Vielmehr muss die Forschung die Kritik ernst nehmen und nach neuen Ansätzen suchen, die zwar an die bisherigen Lösungsvorschläge anknüpfen können, diese jedoch auch weiterführen müssen. Ein erster, zugegebenermaßen noch ganz skizzenhafter Versuch soll in diesem Ausblick gewagt werden.

Einen Ausweg aus dieser Aporie der historischen Komparatistik könnte auch hier ein Beobachtungsmodus (mindestens) zweiter Ordnung bieten, wenn also der Vergleich den Zeitgenossen überlassen wird und sich der forschende Blick auf deren Schlussfolgerungen und Beobachtungen richtet – ein Weg, der bereits in dieser Arbeit im Hinblick auf die Kommunikation mit Gott erprobt bzw. beschritten wurde. Denn nur auf diesem Wege lassen sich zahlreiche der Fallstricke des Vergleichs umgehen, insbesondere die essentialistische Engführung. Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: So wäre die Aussage, dass die Kommunikation mit Gott gefährlich *ist*, sicherlich eine unzulässige, da essentialistische Aussage, die von einer empirischen Beobachtung am historischen Material auf *das* Wesen des Christentums per se abstellt, also eine historische Beobachtung verallgemeinert bzw. transzendiert, kurzum: essentialisiert. Vielmehr zeigt diese Studie lediglich, dass die Kommunikation mit Gott im Mittelalter in bestimmten Texten und Bildern als virulent markiert wurde – eine Auffassung, die keineswegs vorprogrammiert noch invariabel oder alternativlos war, sondern kontingent. Ansätze hin zu einer Entschärfung der Kommunikation mit Gott lassen sich bereits im Frühmittelalter bei Amalar von Metz beobachten, die sich im zeitgenössischen Diskurs aber nicht durchsetzen konnten, wie ebenfalls gezeigt wurde.²²²⁶

Dass ein solcher methodologischer Perspektivwechsel vielversprechend ist, wird auch in der historischen Religionsforschung allmählich erkannt – wenn auch nicht immer hinreichend theoretisch reflektiert. Der Hamburger Mediävist Hans-Werner Goetz hat etwa im Jahr 2013 die Ergebnisse eines von ihm geführten Forschungsprojektes vorgelegt, worin er den Vorstellungen und dem Wissen des lateinischen Chris-

2223 *Flüchter*, Einleitung (2015), 9.

2224 Vgl. ebd.

2225 Ebd., 8.

2226 Siehe die Ausführungen weiter oben bei Anm. 438.

tentums im europäischen Früh- und Hochmittelalter über die anderen Religionen jener Zeit nachspürte und damit – wenn auch nur implizit – einen Beobachtungsmodus zweiter (bzw. dritter) Ordnung eingenommen hat.²²²⁷ So wegweisend diese auch vom Umfang her gewichtige Studie auch sein mag – wenn man einmal von Tischlers generellen Bedenken absieht –²²²⁸, so wird unser Thema in dieser Studie erstaunlicherweise eher randständig thematisiert, ja eigentlich nur gestreift. Die Volltextsuche zum Schlagwort Gebet/Gebete bringt lediglich sieben bzw. vier Treffer und ein Blick in das Register verweist den Leser auf insgesamt 13 Seiten, was angesichts des Gesamtumfangs von mehr als 900 Seiten kaum ins Gewicht fällt. Es gilt also festzuhalten, dass eine Vergleichsgeschichte des Gebets aus komparatistischer Perspektive noch immer ein Desiderat ist.

Freilich gilt es auch bei einem solchen Beobachtungsmodus, stets die Konstituierungsbedingungen der jeweiligen Vergleiche sowie deren historische Kontexte im Blick zu behalten und ihren „geschichtlichen Zeitkern“²²²⁹ zu beachten. Doch Historikerinnen und Historiker können (und müssen) noch mehr bedenken. Sie müssen nicht nur mit einer Andacht zum Detail die historischen Vergleiche (ebenso wie ihre modernen Pendants) nachzeichnen und in ihren Logiken dechiffrieren, sondern sie müssen auch die blinden Flecken der Vergleichenden aufzeigen. Oder mit den Worten von Jenny Rahel Oesterle-El Nabbout: „Historiker haben hier also zweifache Arbeit zu leisten: Auf der einen Seite ist die Vielschichtigkeit zeitgenössischer Vergleiche möglichst akribisch zu rekonstruieren, auf der anderen Seite sind Vergleichsperspektiven stark zu machen, die damals unterbelichtet wurden und erst heute nahe liegend und ersichtlich sind.“²²³⁰ Diese blinden Flecken weisen aber nicht nur vormoderne Beobachtungen auf, sondern sind vielmehr unhintergehbare Bestandteil jeglichen Beobachtens und damit auch den Vergleichen der historischen Komparatistik inhärent – diese unbequeme Einsicht gilt es, dem sicherlich zutreffenden Befund der Historikerin hinzuzufügen.²²³¹ Dies trifft freilich auch hinsichtlich der hier präsentierten Forschungsergebnisse zu. Diese können immer nur relational zur gewählten Frage- bzw. zur Problemstellung sowie zur zugrunde gelegten Methodik und im Hinblick auf die Selektion des empirischen Materials einen Wahrheitsanspruch postulieren. Sie sind

²²²⁷ Vgl. Goetz, *Wahrnehmung anderer Religionen* (2013). Der Grund für die von Goetz eingenommene Beobachterperspektive scheint weniger durch die methodologischen Fallstricke der historischen Komparatistik angeregt worden zu sein, auf die Goetz in seiner Studie nicht eingeht, sondern durch generelle Überlegungen zur Vorstellungsgeschichte, um deren Konzeptualisierung sich Goetz seit mehreren Dekaden verdient gemacht hat. Vgl. nur Goetz, *Vorstellungsgeschichte* (1979), 253–271.

²²²⁸ Vgl. Tischler, *Wahrnehmungsgeschichte* (2019).

²²²⁹ Oesterle, Papst (2008), 71.

²²³⁰ Ebd.

²²³¹ Zur Standortgebundenheit des Historikers bzw. der Historikerin sowie zur damit einhergehenden Bedingtheit der Fragestellung vgl. Schneidmüller, Gott (2002), 224.

mit anderen Worten nicht absolut zu setzen. Das heißt allerdings nicht, dass sie beliebig wären. Sie sind vielmehr empirisch fundierte, materialgebundene Konstruktion.²²³²

Ob sich ein transreligiöser Vergleich des Gebets, wie er hier anvisiert wird, an der klassischen Rahmensetzung des „europäischen Mittelalters“ orientieren sollte oder den europäischen Horizont überschreiten muss, kann und soll hier nicht entschieden werden.²²³³ Es dürfte aber klar sein, dass ein solches Vorhaben kein Totalvergleich im Sinne der historischen Soziologie sein kann,²²³⁴ sondern lediglich ein bestimmtes Phänomen – eben das Gebet – in den Fokus rückt und diesen Gegenstand vor einem globalhistorischen Hintergrund vergleichend analysiert.²²³⁵ Ebenfalls dürfte klar sein, dass die methodologischen Hürden und philologischen Anforderungen für einen solchen Vergleich des Betens sehr hoch sind, sodass sich ein solches Vorhaben wohl eher in einem Kooperationsverbund realisieren ließe als in einer Monographie.²²³⁶ Zum einen gilt es nämlich, neben den für die Mittelalterforschung obligatorischen Lateinkenntnissen zusätzlich Griechisch-, Hebräisch- und Arabischkenntnisse vorzuweisen, was eine seltene Kombination an Sprachkompetenz sein dürfte, was bereits erwähnt wurde. Sodann gilt es, mehrere, bisher weitgehend isoliert voneinander arbeitende Forschungskontexte zu überblicken.

Um hier dennoch ein erstes Beispiel anzuführen, das allenfalls als „Testbohrung“ für weitere Fallstudien dienen kann, sei hier auf eine Schrift des Petrus Venerabilis verwiesen, die der Abt von Cluny in einer ersten Fassung 1137 oder im Folgejahr

2232 Vgl. dazu die Überlegungen zur relationalen Erkenntnis der Kulturwissenschaften von Oexle, Fakten und Fiktionen (2003), 17: „Historische Erkenntnis ist demnach empirisch, sie ist auf historisches Material gestützt. Sie ist aber nicht Abbildung einer äußeren, gewesenen ‚Wirklichkeit‘, sondern vielmehr ‚Entwurf‘, sie ist Hypothese, Konstruktion, – freilich keine willkürliche, sondern eine materialgebundene, eben eine empirische.“

2233 Das Programm einer „transkulturellen Europawissenschaft“, wie es von Michael Borgolte und Bernd Schneidmüller konturiert wurde, bewegte sich in geographischer Hinsicht noch im klassischen Rahmen der Mediävistik, nahm also das europäische Mittelalter in den Blick, wohingegen von dem Berliner Historiker zusammen mit seinem Schülerkreis in den letzten Jahren ein neuer Zugriff konturiert wurde, der sowohl einen Ausweg aus der europäischen Engführung als auch aus der Problematik des ganzheitlichen Vergleichs findet. Vgl. *Borgolte/Schneidmüller*, Einleitung, (2008), 17 f.; *Borgolte* (Hrsg.), Enzyklopädie (2014–2017); *Ders.*, Weltgeschichte (2017).

2234 Der Totalvergleich wird heutzutage kaum noch von einem Vertreter der historischen Komparatistik angestrebt, sondern zählt wohl eher zum problematischen Erbe jener Disziplin, mit dem sich die aktuellen Vertreterinnen und Vertreter kritisch auseinandersetzen. Vgl. dazu *Osterhammel*, Sozialgeschichte (1996), 156; *Haupt*, Historische Komparatistik (2006), 142 f.; *Höfert*, Europa (2008), 562 f.; *Flüchter*, Einleitung (2015), 15–17.

2235 Zum Gegensatz eines Totalvergleichs und eines transkulturellen Vergleichs einzelner Phänomene vgl. *Höfert*, Europa (2008), 563.

2236 Dass den methodologischen Hürden und philologischen Anforderungen letztlich nur in Kooperationen begegnet werden kann, konstatiert auch *Flüchter*, Einleitung (2015), 21.

schrieb und Anfang der 1140er Jahre überarbeitete.²²³⁷ Dieser Text nimmt eine Häresie ins Visier, von deren Existenz wir abgesehen von einer Randnotiz bei Abaelard²²³⁸ nur durch Petrus' Streitschrift wissen: die Petrobrusianer. Es ließe sich also trefflich darüber streiten, inwieweit wir es hier mit einem häresiologischen Konstrukt zu tun haben und im Anschluss daran, welche Funktion ein solches Fantasieprodukt – wenn es denn ein solches sein sollte – erfüllen mag. Doch diese Frage, die sich ohnehin nur schwer beantworten lassen wird,²²³⁹ soll hier nicht weiterverfolgt werden. Hier ist etwas anderes von Interesse. In der fraglichen Schrift, die im Zusammenhang mit zwei weiteren Streitschriften des Abtes von Cluny steht,²²⁴⁰ findet sich nämlich eine Passage, die nicht nur hinsichtlich der Vergleichsgeschichte des Gebets, sondern für die Religionsgeschichte im Allgemeinen relevant ist. Der Abt von Cluny konstatiert in dem Traktat nämlich, dass es seinerzeit auf der Welt vier Sekten gebe, namentlich jene der Christen, der Juden, der Sarazenen und der Heiden.²²⁴¹ Da Petrus ausdrücklich auch die Christen als eine *secta* bezeichnet, scheint er diesen Begriff – anders als das moderne Pendant „Sekte“ – wertneutral zu gebrauchen, was den Begriff fast wie ein Funktionsäquivalent zum modernen Kollektivsingular „Religion“ erscheinen lässt.

Den Juden, die er mittels zweier polemischer Analogieschlüsse entmenslicht,²²⁴² spricht Petrus grundheraus jeglichen Gottes- bzw. Opferdienst ab, wobei er dieses offenkundig kontrafaktische Argument historisch herzuleiten und gleichsam zu stützen versucht. Die Juden würden nämlich deswegen nirgends opfern, weil sie behaupten, dies ginge nur in Jerusalem, von wo sie jedoch seit nunmehr 1100 Jahren vertrieben worden seien, weshalb sie jeglichen Gottesdienst eingestellt hätten, wie Petrus

2237 Zur Datierung der Schrift vgl. *The letters of Peter the Venerable*. Ed. Constable, Bd. 2 (1967), 285–289.

2238 Petri Abaelardi *Introductio ad theologiam*. Ed. Migne, 1056.

2239 Laut Moore, Petrus von Bruis (1996), 285 sei es „faktisch unmöglich, zwischen dem wirklichen Irrlehrer, dessen Existenz immerhin Abaelard bestätigt, und dem polemischen Konstrukt zu unterscheiden.“

2240 Der ‚*Tractatus contra Petrobrusianos*‘ bildet zusammen mit ‚*Contra Sarracenos*‘ (1143) und ‚*Adversus Judaeos*‘ (1144–1147) laut Moore, Petrus von Bruis (1996), 285 ein „dreigliedriges Werk“. Vgl. dazu auch Iogna-Prat, Order (2002). Hans-Werner Goetz hat jedoch gegen die Arbeit von Iogna-Prat eingewandt, dass hier die zitierte Schrift von Petrus Venerabilis zu Unrecht als einer der ersten anti-häretischen Traktate im mittelalterlichen Westen bezeichnet würde. Vgl. Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 581 Anm. 32.

2241 *Nam cum sint hiis nostris diebus quatuor in mundo precipue diuersitates sectarum, hoc est Christianorum, Iudeorum, Sarracenorum et paganorum, (...)*. Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 94.

2242 Petrus gesellt die Juden einmal den Rindern (*more bouinis*) und einmal den Maultieren (*more asinino*) bei, womit sich der Abt von Cluny aus dem Arsenal der antijüdischen Polemik seiner Zeit bedient. Ebd.

schreibt.²²⁴³ Der Abt von Cluny führt das vermeintliche Ausbleiben jeglichen Gottesdienstes bei den Juden mithin ursächlich auf ein historisches Ereignis – freilich die Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 71 n. Chr. und die damit einhergehende Diaspora – zurück, vermengt hier also, mit anderen Worten, historische und polemische Argumentationsweise.

Über die Sekte der Sarazenen (*secta Sarracenorum*) heißt es ebenfalls polemisch, dass sie vom hochtrabendsten aller Verführer verführt worden seien, womit freilich der Prophet Mohammed angesprochen ist, den Petrus hier – wenn auch in polemischer Verzerrung – als Religionsstifter ausweist. Sodann hebt Petrus auf einige Glaubensgrundsätze und Verhaltensvorschriften der als Sarazenen bezeichneten Muslime ab, die alle eine gewisse Einsicht in und über den Islam erkennen lassen. So weiß Petrus aufzuzählen, dass die Sarazenen von den Juden die Beschneidung übernommen hätten, häufig Waschungen vornehmen würden und die jungfräuliche Empfängnis Marias anerkennen würden, was – bei aller Polemik – entscheidende Punkte des Islam im Kern korrekt wiedergibt.²²⁴⁴ Besonders interessant ist an dieser Stelle jedoch, dass der Abt von Cluny sodann den Umstand hervorhebt, dass die Sarazenen, so wörtlich, Tag und Nacht zu bestimmten Zeiten, insbesondere nach den Essenszeiten beten würden: *certis horis die certis nocte orationi maxime post cibum et potum*.²²⁴⁵

Zwar ist Petrus sichtlich darum bemüht, diesen auf den ersten Blick positiven Eindruck seiner Darstellung von der „Sekte“ der Sarazenen zu revidieren, indem er konstatiert, dass die Sarazenen abgesehen von diesen Punkten ansonsten die Zügel schießen lassen würden.²²⁴⁶ Gleichwohl offenbart der Abt von Cluny an dieser Stelle einen bemerkenswerten Wissensstand über den *modus orandi* der Muslime.²²⁴⁷

Auch hinsichtlich der Verbreitung des Islam sowie über die Herrschaftsverhältnisse der Zeit erweist sich der Abt von Cluny als erstaunlich gut informiert. Er weiß seinen Leser darüber zu unterrichten, dass die von ihm vorher aufgezählten islamischen Bräuche, die ihm als Aberglauben gelten, im ganzen Orient und Afrika befolgt

²²⁴³ *Iudei enim more suo bouinis oculis omnia intuentes et more asinino legis Dei onera ferentes, non fructum capientes, nusquam sacrificant, quia Ierosolimis tantum dicunt esse locum, ubi per sacrificia Deum honorare et adorare oportet. Quam quia Deo eis contrario per mille et centum annos inhabitare prohibiti sunt, sacrificare desierunt.* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 94.

²²⁴⁴ *Sarraceni ab omnium seductorum sublimissimo seductore seducti et inter Iudaicam et Christianam legem submergendi fluctuantes circumcisionem suscipiunt, lauachris frequentibus utuntur, (...) et Christum Dominum flatu, ut aiunt, diuino natum de uirgine sancte uixisse, (...).* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 94.

²²⁴⁵ Ebd.

²²⁴⁶ (...) *ut fertur, incumbunt, luxui omnino frena relaxant.* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 94. Vgl. Goetz, *Wahrnehmung anderer Religionen* (2013), 793.

²²⁴⁷ Vgl. zum Islambild im Früh- und Hochmittelalter den Forschungsüberblick bei Goetz, *Wahrnehmung anderer Religionen* (2013), 395–409.

würden und zwar seit nunmehr 550 Jahren, wie es wörtlich heißt.²²⁴⁸ Freilich ist auch diese Aussage gemessen am heutigen Wissensstand nicht einwandfrei, jedoch zeigt der Abt von Cluny auch an dieser Stelle einen erstaunlichen Wissensstand über die Kulturkreise der Zeit samt ihrer Religionsgeschichte. Freilich nutzte der Abt von Cluny dieses Wissen „strikt zur polemischen Widerlegung“ des Islam.²²⁴⁹

Auch das facettenreiche und vielgesichtige polytheistische ‚Heidentum‘ wird vom Abt von Cluny als eine Sekte zusammengefasst – und somit als eine religiöse Großgruppe den anderen drei „Sekten“, mithin den Christen, Juden und Muslimen, gegenübergestellt. Anders als den Muslimen, denen Petrus eine weite Verbreitung und große Machtposition zugesteht, gilt ihm das Heidentum als randständiges Phänomen, dass nur an der Peripherie überlebt habe, genauer: im Norden und in anderen Randgebieten, wie er schreibt.²²⁵⁰ Den Polytheismus zieht er ins Lächerliche, wenn er konstatiert, dass die Heiden nicht einmal Götzen hätten, sondern Tiere als Gottheit (*pro Deo*) anbeten würden, oder was auch immer ihnen – so heißt es wörtlich – nach dem Aufstehen als erstes begegnen würde.²²⁵¹ Diese Ironisierung gipfelt in der Aussage, dass die Heiden „eigentlich keine ewigen oder wenigstens Jahresgottheiten, sondern Tages- oder Stundengötter“ verehren würden.²²⁵²

Das Fallbeispiel zeigt die Chancen aber auch Grenzen einer Vergleichsgeschichte des Gebets, die sich einem Beobachtungsmodus zweiter Ordnung verschreibt. Zum einen gilt es, die Aussage der Zeitgenossen am heutigen Kenntnisstand immer wieder zu differenzieren und oftmals auch zu relativieren, dies sollte hinlänglich deutlich geworden sein. Zum anderen macht das Beispiel aber auch sinnfällig, wie deutlich (zumindest) einigen Zeitgenossen die Komplexität und Pluralität²²⁵³ der eigenen Zeit in

2248 *Cumque hiis et innumeris superstitionibus tota pene orientalis et Affricana regio ab illo nequam Mahumeth decepta per quingentos et fere quinquaginta annos inseruiat, (...). Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos hereticos. Ed. Fearn, 94.*

2249 Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 404.

2250 *Pagani, licet pauci et orbi terrarum incogniti, cum in aquilonis extremis finibus atque sub gelido axe lateant, et loca, ut fertur, Meotidis paludibus uicina inhabitent, (...). Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos hereticos. Ed. Fearn, 94 f.*

2251 (...) *quoniam ignorant ipsos ydolorum errores et nomina, ritus, sacrificia incognita habent, equos, asinos, porcos, gallos, uel quodcumque mane de lectulo surgenti occurrerit, toto illo die pro Deo adorant, (...). Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos hereticos. Ed. Fearn, 95.*

2252 (...) *sicque non perpetuos nec saltem annuos, sed, ut ita dicam, deos diarios uel horarios colunt. Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos hereticos. Ed. Fearn, 95.*

2253 Die Existenz religiöser Pluralität im Mittelalter ist laut Dorothea Weltecke „nach Jahrzehnten transreligiöser Forschung“ eine empirische Tatsache, wie die Berliner Historikerin befindet: „Das Ideal der religiösen Einheit entsprach nicht der Wirklichkeit. Diese Tatsache kann nach einigen Jahrzehnten transreligiöser Forschung als empirisch hinreichend dargelegt gelten; sie sei nur kurz zusammengefasst: Unter islamischer Herrschaft gab es große christliche und jüdische Bevölkerungsanteile, von zoroastrischen oder anderen Gruppen ganz zu schweigen. Größere Städte unter islamischer Herrschaft beherbergten meist gleich mehrere Bischöfe der unterschiedlichen orientalischen Kirchen,

religiöser Hinsicht im Allgemeinen und in Gebetsfragen im Speziellen bewusst war – und welchen „Entscheidungsnotstand“ diese Einsicht erzeugte, um eine schöne Formulierung von Dorothea Weltecke aufzugreifen.²²⁵⁴ Denn die Einsicht in die religiöse Pluralität provozierte die Frage, welche der Religionen denn nun die echte, die authentische sei.²²⁵⁵ Genau dieser drängenden und nach einer Antwort verlangenden Frage kam Petrus Venerabilis mit seinem Vergleich der „Sekten“ nach und löst damit nicht nur den Selektionszwang auf, sondern reduziert zugleich die Kontingenzerfahrung, die mit der Erfahrung religiöser Pluralität fast zwangsläufig einherging und -geht. Petrus Venerabilis gesteht zwar ein, dass es auch andere „Sekten“ neben den Christen gebe, aber allein die Christen bringen Gott in Petrus' Sichtweise Opfer dar und seien damit als einzige gottgefällig.²²⁵⁶ Wie viele seiner Zeitgenossen war der Abt von Cluny also weit davon entfernt, auch nur einen Deut von dem exklusiven Wahrheitsanspruch seines Bekenntnisses abzurücken – obgleich sich auch dieser Fall im Mittelalter durchaus belegen lässt.²²⁵⁷

Abschließend gilt es, den noch ganz ausblickartigen und skizzenhaften Charakter der abschließenden Überlegungen einzugestehen, welche lediglich als Anregung für weitere Forschungen dienen können. Wenn der Leser das vorliegende Buch daher mit dem Eindruck zuklappt, dass noch weit mehr Fragen hinsichtlich der titelgebenden Thematik offen sind, als geklärt wurden, dann wäre ein Ziel des Autors erreicht. Sollte

verschiedene jüdische Lehrtraditionen, mehrere islamische Schulen. Auch die christlichen Welten waren religiös durchaus nicht einheitlich. Die Reichskirche tolerierte in Ost- und Südeuropa in bestimmten Regionen nichtchalkedonische Bekenntnisse und überhaupt nichtchristliche Minderheiten.“ Weltecke, Ringe (2021), 533.

2254 Ebd., 529.

2255 Mit Weltecke, Ringe (2021), 528 f. könnte man auch von einem ganzen Fragenkreis sprechen, die jene Einsicht erzeugte: „Gab es einen Gott für alle? War die älteste Religion die authentischste? Konnte eine jüngere Religion die wahre sein? Offenbarte Gott unterschiedliche Wahrheiten, nacheinander oder an unterschiedlichen Orten?“

2256 Diesen Umstand stellt Petrus gleich zu Beginn klar, als er seinem Leser die vier „Sekten“ vor Augen stellt: *Nam cum sint hiis nostris diebus quatuor in mundo precipue diuersitates sectarum, hoc est Christianorum, Iudeorum, Sarracenorum et paganorum, si Christiani non sacrificant, iam nullus in mundo sacrificat.* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 94.

2257 Dorothea Weltecke hat konstatiert, dass sich im Mittelalter nicht nur Fälle des religiösen Exklusivismus ausfinden machen ließen, wobei alle anderen Glaubenstraditionen als die eigne als falsch verworfen werden. Ja, diese Spielart sei nicht einmal der Regelfall gewesen, wie die Berliner Historikerin aufgezeigt hat. Noch verbreiteter sei nämlich der Inklusivismus gewesen, der „im Grunde die vorherrschende Methode“ gewesen sei, um „das Verhältnis der Lehren der drei Religionen untereinander zu beschreiben“. Weltecke, Religionen (2014), 313. Diese Denkfigur, der Inklusivismus also, gestehe anderen Glaubensgemeinschaften zumindest eine Teilwahrheit zu. Sodann ließen sich, wenn auch nur vereinzelt und marginalisierte Fälle von Pluralismus aufführen, die verdeutlichen würden, dass religiöse Wahrheit auch im Mittelalter im Plural denkbar gewesen sei. Vgl. ebd., 315–319. Vgl. dazu auch Dies., *Exclusivism* (2015), 189–207; Dies., Ringe (2021), 523–544.

er – oder sie – die zum Schluss aufgeworfenen Fragen sogar für den interessantesten Teil des Buches halten, und hierdurch zu eigenen Forschungen motiviert werden, überstiege dies sogar die Hoffnung des Autors dieser Zeilen.