

zuweisen, dass „neben der Kirchengeschichte (als Teil der theologischen Fakultät) und der Geistesgeschichte (als Teil der Geschichtswissenschaft) die Religionswissenschaft einen eigenen Zugang zur Geschichte der mittelalterlichen Religionen leistet“ (11).

Die Erforschung der Religionsgeschichte Europas als kulturwissenschaftliches Projekt wird einleitend methodisch und begrifflich präzisiert. Das religionswissenschaftlich Besondere ergibt sich in Auseinandersetzung und Reibung von Histoire totale und Kulturgeschichte, Kulturanthropologie und Kulturgeschichte, Religionswissenschaft und Geschichtswissenschaft (23-28). Die Religionsgeschichte Europas wird aus drei Perspektiven bestimmt: 1. Europa wird als regionale und kulturelle Einheit verstanden, die sich in komplementäre Teilbereiche aufteilt (der Mittelmeerraum als einerseits arabisch, andererseits griechisch sprechende Fortsetzung des Imperium Romanum; zum anderen das westliche und nördliche Europa). Religionsgeschichtlich kann Europa demnach nicht mit der Kontinuität des Christentums in Abgrenzung von einem bedrohlichen Orient identifiziert werden. Identität bildete sich vielmehr im Austausch der Kulturen. 2. Notwendig wird damit die synchrone Untersuchung der Religionen im kulturellen Kontext. Religionen des Mittelalters reagierten aufeinander und sie wurden ganz wesentlich durch die feudale Einbettung der jeweiligen Gesellschaften geformt. Die Art der Text-Tradierung unterliegt damit auf synchroner Ebene historischen, sozialen und lokalen Bedingungen. 3. Die funktionale Einbindung von Religion in die jeweilige Gesellschaft ist nie aus dem Auge zu verlieren. Damit sind für die Betrachtung europäischer Religionsgeschichte soziokulturelle und machtpolitische ebenso wie religionsökonomische Fragestellungen erkenntnisfördernd.

Vor diesem Hintergrund erschließt Christoph Auffarth vier Themenfelder mittelalterlicher Eschatologie: das Paradies, himmlisches und irdisches Jerusalem, die Makkabäer als Leitbild für Kreuzfahrer und das Fegefeuer.

Paradiesvorstellungen gehören ins Bild-Repertoire zahlreicher Religionen. Religionswissenschaftlich interessant ist die Frage, wie solche Bilder von Orten des Lebens nach dem Tod „operationalisiert“, d. h. in der jeweiligen Kultur aufgenommen und weitergegeben werden. Als Vor-Bilder beschrieben werden im Einzelnen: der ‚Gottes Garten‘, der ‚königliche Garten des Mittelmeerraumes‘, die ‚Garten-Illusionen der römischen Stadtkultur‘ und ‚Jerusalem und der Paradieses-Garten als Heilsversprechen‘. Der Paradiesgarten der Muslime wird als Vor- und Gegenbild herausgearbeitet, und am St. Galler Klosterplan wird die gartenbauliche Umsetzung des Paradieses als Teil eines Ideal-Klosters veranschaulicht. Auffarth arbeitet hier exemplarisch die Materialisierung des Bildes in Gestalt des Gartens heraus. Religionswissenschaftlich bedeutsam ist die Erkenntnis, dass emotionale Glaubwürdigkeit von religiösen Bildern nicht allein durch Text-Verkündigung herstellbar ist, sondern anderweitiger medialer Vermittlung bedarf. Das Paradies sollte sinnlich wahrnehmbaren Erfahrungen entsprechen: „das Paradies hatte einen Geschmack“ (72).

Das „himmlische Jerusalem“ ist Bild für jenseitiges Heil, das „irdische Jerusalem“ wird zum geographischen Ziel der Kreuzfahrer. Waren nun die Kreuzzüge tatsächlich eschatologisch motiviert und apokalyptisch gefärbt? War das mittelalterliche Jerusalem Fokus kollektiver Heilserwartung, wie dies nicht wenige Mittelalterforscher behaupten? Auffarth zeigt, dass die Kreuzzüge keineswegs Effekt von Heils- und Endzeiterwartungen waren. Sehr wohl wurde indes die Jerusalemfahrt als Bußwallfahrt im Sinne einer persönlichen Heilsanstrengung verstanden. Sie war auf Heimkehr angelegt und unterschied sich nicht grundsätzlich von anderen Wallfahrten. Das Erreichen des irdischen Jerusalem und der Aufenthalt vor Ort war dafür bedeutungslos (95). Eingeführt wird hier das Konzept der „präsentischen Eschatologie“. Heilserwartung ist dabei auf das eigene irdische Ende bezogen. Präsentische Eschato-

Christoph Auffarth: *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. 320 S. m. 20 Abb. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144).

Die vorliegende Publikation ist die erweiterte Promotionsschrift des Autors, die 1996 an der Universität Groningen eingereicht und erfolgreich verteidigt worden war. *Christoph Auffarth*, mittlerweile Professor für Religionswissenschaft in Bremen, untersucht entlang verschiedener Themenbereiche eschatologische Vorstellungen mittelalterlicher Religionen und das Fortwirken des mittelalterlichen Eschatologie-Komplexes in der Moderne. Wenn gleich einleitend von mittelalterlichen Religionen gesprochen wird, so ist das gewollt irritierend und gleichzeitig programmatisch. „Die“ Religion des Mittelalters ist eben nicht voraussetzungslos das Christentum und Eschatologie ist nicht voraussetzungslos die dogmatische Lehre „von den letzten Dingen“, die, von einer Elite als Norm gesetzt, das Weltbild der Laien prägt. Mittelalterliche Religionsgeschichte ist hier konsequent plural entfaltet. Im Horizont sichtbar werden damit, neben dem Erbe antiker Religionen, Judentum und Islam, Religionen, die keineswegs abgeschottet und isoliert vom „christlichen Mittelalter“ je eigene Bilder und Ideenwelten vom individuellen Ende, Weltenende und Gericht entwickelten. Und es sind das Sterben des Einzelnen und das damit verbundene Bestattungsritual, über das sinnstiftende Antworten im Hinblick auf ein nicht-irdisches „Danach“ geliefert werden. Anliegen Auffarths ist es nach-

logie realisiert sich u. a. auch in der Möglichkeit, Jerusalem an jedem Ort der Christenheit erleben zu können. In der Begehung einer von vielen Grabeskirchen wird ein realer Ort zur idealen Stätte.

Dem Paradox, wonach jüdische Märtyrer zu Vorbildern für christliche Kreuzfahrer wurden, geht Auffarth in einem weiteren Kapitel nach (123-150). Tatsächlich wurde in der Kreuzzugspropaganda der Verweis auf den Opfertod der Makkabäer zum Topos, wiewohl, so wird gezeigt, die theologische Begründung die Folge und nicht die Ursache eines Makkabäer-Kultes war. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Belagerung der Stadt Antiochien (1097). Die am Ort des Makkabäer-Martyriums erlebte Todesbedrohung stärkte das Makkabäer-Ideal, dessen Entstehung laikal und unabhängig von den Angeboten der „Anstaltskirche“ war. Die Grabes-Synagoge wird zur Basilika, und der jüdische Reliquienkult wird zum christlichen. Die Vorstellung, wonach der gottgeweihte Tod durch Heidenhand mit direkter Aufnahme in den Himmel belohnt wird, beförderte ein neues Heiligenmodell (150).

Die Entstehung des Fegefeuers diskutiert Christoph Auffarth in Auseinandersetzung mit den Thesen Jacques Le Goffs. Im Gegensatz zu Le Goff sieht der Verfasser das Fegefeuer bzw. Bauelemente eines ‚dritten Ortes‘ jenseits von Himmel und Hölle weit vor dem 12. Jahrhundert, bereits bei Augustinus, ausgebildet. Und im Gegensatz zu Le Goff betont Auffarth, dass es lange vor dem Fegefeuer bewährte Formen der Rettung vor jenseitiger Strafe gegeben habe (Beichte, Buße, Pilgerfahrt, Stiftung). Begräbniskult und Memoria dienten auf durchaus umfassende Weise der Jenseitsvorsorge, und so stellt sich die Frage, welchen Interessen die massive Beförderung einer so konkreten Imagination diene. Auffarth sieht im Wandel des institutionellen Selbstverständnisses der römischen Kirche, als „monopolisierte Anstaltskirche“ gegenüber den vielen lokalen Christentümern, die treibende Kraft. Die Kirche ähnelte mehr und mehr einer Versicherungsgesellschaft, „einer Kreditgenossenschaft des Heils“: „Die Heiligen als Netto-Einzahler hatten das Kreditvolumen erwirtschaftet, die Laien konnten Anteile erwerben: Agenturen waren die Priester vor Ort. [...] Die erfolgreiche Idee war wohl die Möglichkeit, für die Verbesserung des Heils Geld einzuzahlen, die Ökonomisierung des Heils.“ (197) Die jährliche Pflichtbeichte und die Lehre vom Kirchenschatz (Thesaurus Ecclesiae), aber auch die inquisitorische Abgrenzung zum Katharertum, das die universale Mittlerfunktion der Institution Kirche in Frage stellte, stützte dieses Modell, das vor allem durch die neuen Orden (Zisterzienser und Dominikaner) propagiert wurde.

Im darauf folgenden Abschnitt des Buchs bietet Auffarth eine Zusammenfassung der genannten Einzeluntersuchungen zur mittelalterlichen Eschatologie und erweitert die Fragestellung methodisch. Die komplexe, heimatlose Moderne, stets auf der Suche nach sinnstiftenden, „ganzheitlichen“ Alternativen, findet solche (scheinbar) in einem Mittelalter, in der „Ausrichtung auf Himmel oder Hölle, auf das Jüngste Gericht“, „gegen Rationalismus und Aufklärung“ (200). Methodische Fragen hinsichtlich eines zeitgenössischen Vergleichs der Religionen des europäischen Mittelalters als auch moderne Perspektiven des religionswissenschaftlichen Vergleiches werden hier vorgenommen (Kap. 6). Das abschließende Kapitel beschreibt die Wissenschaftsgeschichte um 1900 als Teil der Religionsgeschichte (Kap. 7). Von dort ausgehend wird die Eschatologiedebatte in der Geschichtswissenschaft, nun auf das 19. und 20. Jahrhundert gewendet, behandelt. Es sind die politischen Eckdaten 1871-1918-1933, entlang derer apokalyptische Dimensionen der Geschichte betrachtet werden. Mittelalterliche Eschatologie bzw. deren eigenwillige und interessengeleitete Rezeption wird dabei zum Leitmotiv. Die hier entfalteten Varianten der protestantischen und katholischen Reichseschatologie sowie die diskutierten Begriffe „Zukunft“, „Fortschritt“ und „Geschichte als Heilsgeschichte“ verweisen auf das Wechselverhältnis von Religionsforschung (etwa der „religionsgeschichtlichen Schule“), Geschichtswissenschaft und politischer Ideengeschichte.

Im Anhang des Buches findet sich eine bibliographische Einführung zu den zentralen Themenbereichen sowie mehrere hilfreiche Indices.

Die hier vorgelegten material- und ideenreichen Untersuchungen sind mit großem Gewinn zu lesen. Gleichzeitig wird mit jeder Seite die Leistungsfähigkeit einer Religionswissenschaft vor Augen gestellt, die sich als Kulturwissenschaft begreift. Die Auseinandersetzung mit Sozial- und Mentalitätsgeschichte gehört dabei ebenso zum Programm wie die Integration von Ergebnissen der Einzelwissenschaften (etwa der Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Philosophie- und Kunstgeschichte). Die hier mitunter leidenschaftlich vorgetragenen Argumente für eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft mag manchen außerhalb dieser Wissenschaft stehenden Leser verwundern. Aus der Binnenperspektive jedoch sind die methodischen und systematischen Überlegungen äußerst wertvoll, zumal die Religionswissenschaft vielfach immer noch mit einer Religionsphänomenologie alten Stils verwechselt wird, die eifrig mit der unbrauchbaren Kategorie des Heiligen jongliert(e). Zudem wird das Feld der europäischen Religionsgeschichte „traditionell“ von Kirchenhistorikern beackert. Christoph Auffarth zeigt demgegenüber, wie produktiv die religionswissenschaftliche Perspektive auf mittelalterliche Religionen Europas sein kann.

Peter J. Bräunlein, Marburg