

Mirko Breitenstein und Christian Schmidt

Einleitung: Medialität und Praxis des Gebets

<https://doi.org/10.1515/mial-2019-0033>

Das Gebet zählt aufgrund seiner Verbreitung, Persistenz und identitätsstiftenden Wirkung zu den kulturgeschichtlich bedeutendsten Kommunikationsformen der Vormoderne. Es begegnet nicht nur innerhalb dezidiert religiöser Praktiken und etablierter liturgischer Formen, sondern Gebete sind Alltagsphänomene, die überall dort zu finden sind, wo Menschen mit transzendenten Instanzen in Kontakt treten wollen. Mit Marcel MAUSS gesprochen, der einen frühen religionssoziologischen Versuch zum Gebet vorgelegt hat, erscheint Beten als ein ‚totales gesellschaftliches Phänomen‘ (*fait social total*).¹ Das vorliegende Heft versammelt Perspektiven mediävistischer Forschung auf dieses Phänomen, im Bewusstsein, dass dessen Reichweite über das Mittelalter und den europäischen Raum hinausgeht.

Die ubiquitäre Verbreitung des Gebets in der Vormoderne ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass es innerhalb jenseitsbezogener Wirklichkeits- und Ordnungsmodelle eine zentrale Vermittlungsfunktion erfüllt, indem es Kommunikationen

¹ Der Begriff ist expliziert in Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main 1990 (franz. Originalausg. Paris 1950 [erstmalig 1925]), S. 17f. Dass auch das Gebet den Status eines solchen Phänomens besitzt, geht nicht nur aus Formulierungen in den Schlussfolgerungen des Gabe-Essays hervor (vgl. ebd., S. 178), sondern auch aus Mauss' 1909 im Privatdruck publizierter und unvollendeter Studie zum Gebet, in der es heißt: „Es gibt sogar keine Sphäre des sozialen Lebens, in der das Gebet nicht irgendeine Rolle spielt oder gespielt hat. Es betrifft die Organisation der Familie bei der Initiation, der Heirat usw. Es zementiert die Allianzen, die Adoptionen. Mit dem Eid greift es in das gesamte rechtliche Leben ein. Es verbindet sich mit der Moral in der Beichte, im Sühnegebet, im Schuldbekenntnis. Es hat sogar ökonomische Funktionen. Die Gebete sind nämlich häufig regelrechte Werte, sie tragen zum Reichtum der Priesterklasse bei. Zudem gibt es ganze Zivilisationen, in denen sie als Faktoren der Produktion gelten.“ Marcel Mauss, *Das Gebet* (1909). In: Ders., *Schriften zur Religionssoziologie*. Hrsg. und eingel. von Stephan Moebius, Frithjof Nungesser u. Christian Papilloud. Mit einem Nachwort von Stephan Moebius. Übers. von Eva Moldenhauer und Henning Ritter. Berlin 2012 (franz. Originalausg. Paris 1968/69), S. 468–598, hier S. 494.

Kontakt: PD Dr. Mirko Breitenstein, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Str. 1, D-04107 Leipzig, E-Mail: breitenstein@saw-leipzig.de

Dr. Christian Schmidt, Universität Göttingen, Seminar für Deutsche Philologie, Heinrich-Düker-Weg 12, D-37073 Göttingen, E-Mail: christian.schmidt1@uni-goettingen.de

über die Grenze von Diesseits und Jenseits hinweg ermöglicht.² Der Vollzug dieser Kommunikationen wiederum bringt nicht nur den Jenseitsbezug gesellschaftlicher Ordnungen und sozialer Wirklichkeiten mit hervor, sondern prägt auch Subjektivität und religiöses Selbstverständnis der Betenden.³ Vor dem Hintergrund eines gesellschaftlich konstitutiven Jenseitsbezugs sind Gebete in unterschiedlichste soziale Räume und Praktiken integriert, seien es liturgische Vollzüge, häusliche Andacht oder auch militärische Auseinandersetzungen.⁴ Auch ist die Gebetspraxis an eine Vielzahl von Medien und Medienverbänden gekoppelt: Texte und Bilder,⁵ Bücher,⁶ Amulette,⁷ Musik und Gesang,⁸ der eigene Körper,⁹ gebetspraktische Artefakte wie Schnüre oder Ketten,¹⁰ Leuchter¹¹ – die Reihe lässt

2 Vgl. Thomas Lentes, *Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550)*. Diss. masch. Münster 1996, S. 21–27; Johanna Thali, *Strategien der Heilsvermittlung in der spätmittelalterlichen Gebetskultur*. In: Carla Dauven-van Knippenberg, Cornelia Herberichs u. Christian Kiening (Hgg.), *Medialität des Heils im späten Mittelalter (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10)*. Zürich 2009, S. 241–278, hier S. 241.

3 Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Vierte Auflage. Darmstadt 2009, S. 487; Lentes (Anm. 2), S. 98; Christian Schmidt, *Andacht und Identität. Selbstbilder in Gebetszyklen der Hamburger Beginen und der Lüneburger Frauenklöster*. In: Mirko Breitenstein u. a. (Hgg.): *Identität und Gemeinschaft: Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnungen (Vita regularis. Abhandlungen 64)*. Berlin 2015, S. 125–148.

4 Zu Gebeten im militärischen Kontext vgl. die Beiträge von Oliver Landolt und Elisabeth Schiffer in diesem Heft.

5 Vgl. exemplarisch Jeffrey F. Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York 1998.

6 Vgl. exemplarisch Lentes (Anm. 2).

7 Vgl. den Beitrag von Marie Hartmann in diesem Heft (mit weiterer Literatur).

8 Vgl. exemplarisch Ulrike Hascher-Burger, *Singen für die Seligkeit. Studien zu einer Liedersammlung der *Devotio moderna**. Zwolle, Historisch Centrum Overijssel, coll. Emmanuelshuizen, cat. VI. Mit Edition und Faksimile (Brill's Series in Church History and Religious Culture 28). Leiden, Boston 2007.

9 Vgl. Helmut Dworschak, *Der Gebrauch des Körpers beim Gebet*. In: Alois Maria Haas u. Ingrid Kasten (Hgg.), *Schwierige Frauen – Schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters*. Bern 1999, S. 177–199; Thomas Lentes, *Andacht und Gebärde. Das religiöse Ausdrucksverhalten*. In: Bernhard Jussen u. Craig Koslofsky (Hgg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145)*. Göttingen 1999, S. 29–67.

10 Vgl. im Überblick die Beiträge in: Urs-Beat Frei u. Fredy Bühler (Hgg.), *Der Rosenkranz. Andacht, Geschichte, Kunst*. Bern [2003].

11 Vgl. den Beitrag von Vera Henkelmann in diesem Heft.

sich beliebig fortsetzen, weil prinzipiell jeder Gegenstand, auch ein Webstuhl,¹² als Medium für die Gebetspraxis funktionalisierbar ist.¹³

Bereits in diesen skizzenhaften Überlegungen zeichnet sich ab, dass das Gebet ein komplexes und voraussetzungsreiches Phänomen ist, das quer zu den Grenzen der mediävistischen Disziplinen steht. Zwar können etwa mittelhochdeutsche Prologgebete mit literaturwissenschaftlichen Methoden gewinnbringend interpretiert werden,¹⁴ doch eine Kartierung der Gebetskultur, in die sie eingebettet sind, bildet eine fächerübergreifende Herausforderung. Das in der Vor-moderne allgegenwärtige Phänomen des Gebets bleibt im Forschungsdiskurs bislang ein Randphänomen. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass in den mediävistischen Fächern in jüngerer Zeit vermehrt Forschungsprojekte,¹⁵ Editionen und Einzelstudien entstanden sind,¹⁶ die dazu beitragen, das Bewusstsein für den Stellenwert des Gebets in den mittelalterlichen Kulturen zu schärfen. 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.

12 Vgl. Anne Bollmann, *Bedehuis, spinhuis, kerk*. Räume für Arbeit und Gebet in Frauengemeinschaften der Devotio moderna. In: Nikolaus Staubach u. Vera Johanterwage (Hgg.): Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter (Tradition – Reform – Innovation 14). Frankfurt am Main u. a. 2007, S. 353–384.

13 Zur Intermedialität des Gebets mit Blick auf die Frühe Neuzeit vgl. nun auch die programmatischen Formulierungen bei Johann Anselm Steiger, Vorwort. In: Ders. (Hg.), *Das Gebet in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit* (Theologie – Kultur – Hermeneutik 25). Leipzig 2018, S. 5f.

14 Vgl. Eckart Conrad Lutz, *Rhetorica divina*. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 206). Berlin, New York 1984.

15 Vgl. z. B. das vom SNF geförderte Projekt unter der Leitung von Stefan Matter an der Universität Fribourg: ‚Deutschsprachige Gebetbuchliteratur des Mittelalters. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung, Form und Funktion.‘ <https://www3.unifr.ch/gebetbuchliteratur/de/> (Zugriff: 09.09.2019); das vom FWF geförderte ‚Wiener Euchologien-Projekt‘ unter der Leitung von Claudia Rapp: <https://www.oewaw.ac.at/byzanz/gesellschaft-und-landschaft/euchologia-projekt/> (Zugriff: 09.09.2019); vgl. dazu die Beiträge von Claudia Rapp, Elisabeth Schiffer und Eirini Afentoulidou in diesem Heft); das Crowdfunding-Projekt zum Gebetbuch der Maria von Geldern unter der Leitung von Johan Oosterman an der Radboud Universiteit Nijmegen: <https://www.ru.nl/maryofguelders/> (Zugriff: 09.09.2019); das Projekt zu den Handschriften des Zisterzienserinnenklosters Medingen von Henrike Lähnemann an der University of Oxford: <http://medingen.seh.ox.ac.uk/> (Zugriff: 09.09.2019); das von der NWO geförderte Projekt von Anna Dlabáčová an der Universiteit Leiden: ‚Leaving a Lasting Impression. The Impact of Incunabula on Late Medieval Spirituality, Religious Practice and Visual Culture in the Low Countries‘: <https://www.nwo.nl/en/research-and-results/research-projects/i/37/29737.html> (Zugriff: 09.06.2019).

16 Vgl. die Auswahlbibliographie in diesem Heft.

Theorieangebote für die Erforschung des Gebets ergeben sich insbesondere aus der jüngeren Diskussion um Medien und die Medialität des Heils im Mittelalter.¹⁷ Materielle *media salutis*, wie Reliquien, Bücher, Bilder oder liturgische Geräte, und heilsmediale Praktiken, wie Meditation oder Gottesdienst, erfüllen die Aufgabe, die Grenze von Diesseits und Jenseits durchlässig zu halten. Sie gewährleisten, dass es trotz der Differenz beider Bereiche Formen des Austauschs und der Kommunikation geben kann und immer auch gibt: Sie machen Unverfügbares verfügbar, übertragen Unendliches in Endliches, bringen Udarstellbares zur Darstellung.¹⁸ Damit ermöglichen sie jene „Gelegenheitspräsenzen“¹⁹ des Heiligen im Diesseits, die dem Gläubigen zur genuin religiösen Erfahrung werden können. Das Gebet ist vielfach an solchen heilsvermittelnden Prozessen beteiligt. Unter den Voraussetzungen einer religiösen Wirklichkeitskonstruktion beansprucht es einen eigenen Geltungsbereich, der vielseitige Erkenntnisse über Medienkonzepte und Bedingungen jenseitsgerichteter Kommunikation im Mittelalter verspricht.

Im Kontrast dazu steht, dass moderne Vorstellungen von Kommunikation das Gebet oftmals als fragwürdig erscheinen lassen oder auch ganz ausschließen.²⁰ Für Niklas LUHMANN etwa reproduziert Kommunikation immer Gesellschaft, kann also auch nur innerhalb der Gesellschaft stattfinden. Gott aber sei in radikaler Weise transzendent, und folglich außerhalb der Gesellschaft zu verorten: „Es gibt also keine Kommunikation mit Gott. [...] Und in letzter Konsequenz heißt dies schließlich, daß weder Offenbarung noch Gebet als Kommunikation zu denken sind.“²¹ Während diese Konsequenz innerhalb der Systemtheorie gut begründet ist, ist sie zugleich aus einer nachdrücklich säkularen Perspektive formuliert und

17 Vgl. hierzu die Beiträge in Berndt Hamm, Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff (Hgg.), *Media Salutis*. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58). Tübingen 2011 sowie in Dauven-van Knippenberg, Herberichs u. Kiening (Hgg.) (Anm. 2).

18 Vgl. Christian Kiening, Einleitung. In: Dauven-van Knippenberg, Herberichs u. Kiening (Hgg.) (Anm. 2), S. 7–20, hier S. 7–11.

19 Vgl. Hartmann Tyrell, Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt. In: Klaus Schreiner (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. München 2002, S. 41–93, hier S. 54.

20 Vgl. dazu Hartmann Tyrell, Handeln, Religion und Kommunikation – Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen. In: Hubert Knoblauch, Volkhard Krech u. Hartmann Tyrell (Hgg.), *Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft 4)*. Würzburg 1998, S. 83–134, hier S. 94–99.

21 Niklas Luhmann, Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu? In: Ders., *Soziologische Aufklärung*. Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen 1987, S. 227–235, hier S. 229. Vgl. dazu Stefan Berg, Beten mit Luhmann. Zu einer systemtheoretischen Deutung des christlichen Gebets. In: *Hermeneutische Blätter* 2 (2014), S. 206–222.

damit zur Beschreibung historischer Befunde wenig geeignet. Der vermeintlich suspektere Sonderfall des Gebets erweist sich aus historischer Perspektive so sehr als ein kommunikativer Normalfall, dass er als solcher von seiner Selbstverständlichkeit geradezu verdeckt wird. Auch hierin könnte ein Grund dafür liegen, dass Gebete im Gesamtbild der Forschung bislang kein größeres Aufsehen erregt haben.

Versteht man das Gebet als Kommunikation über die Grenze von Diesseits und Jenseits hinweg, so ergeben sich für die Betenden eine Reihe spezifischer Unsicherheiten – das Gebet ist ungeachtet vielfach stattgefundener Normierungen auf eigene Weise prekär. In seinen Selbstbeschreibungen orientiert es sich oftmals an dialogischer face-to-face-Kommunikation, gelangt aber nur unter der Bedingung außergewöhnlicher Gnadenerlebnisse (Visionen, Auditionen) tatsächlich mit ihr zur Deckung.²² Als Kommunikation mit Adressaten, die zugleich präsent und absent sind, stellt das Gebet ambivalente Anforderungen an die *imaginatio* der Betenden. Sie muss einerseits tätig werden, um Abwesendes bzw. Unsichtbares zu vergegenwärtigen, setzt sich aber andererseits der Gefahr aus, Täuschungen zu produzieren oder ins Profane abzuschweifen.²³ Nie kann man genau wissen, ob Gott geantwortet hat oder man selbst.²⁴ Als Kommunikation über die Grenze von Diesseits und Jenseits hinweg ist das Gebet der Paradoxie „einer gleichzeitigen strikten Trennung zwischen den Polen“ und einer „beständigen Unterlaufung der Trennung“²⁵ ausgesetzt, wobei die Betenden damit umge-

22 Vgl. hierzu systematisch Lentes (Anm. 2), S. 28–37 sowie Nine Miedema, Angela Schrott u. Monika Unzeitig, Einleitung. In: Dies. (Hgg.), Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende (Historische Dialogforschung 2). Berlin 2012, S. 1–12, hier S. 3–7. Zu einem Fall visionär-dialogischer Interaktion zwischen Mensch und Gott vgl. Mirko Breitenstein, Die ‚Unterredung eines Gerechten mit Gott‘ (‚Disputatio cuiusdam iusti cum Deo‘). Ein geistlicher Dialog im Spannungsfeld von Vision und Gebet. Edition – Übersetzung – Kommentar. In: Mittellateinisches Jahrbuch 54/2 (2019), S. 249–268. Zum Moment des Dialogischen im Psalter vgl. Stefan Beyerle, Der Dialog der Beter im Horizont des Heiligen. Religionsgeschichtliche und theologische Anmerkungen zu den Psalmen. In: Steiger (Hg.) (Anm. 13), S. 9–36.

23 Vgl. Fritz Oskar Schuppisser, Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation, besonders in der *Devotio Moderna* und bei den Augustinern. In: Walter Haug u. Burghart Wachinger (Hgg.): Die Passion Christi in der Literatur und Kunst des Spätmittelalters (Fortuna vitrea 12). Tübingen 1993, S. 169–210, hier S. 183f. Zum Abschweifen vgl. den Beitrag von Stefan Matter in diesem Heft mit weiterer Literatur.

24 Daraus ergibt sich die Frage nach dem Status von Gebetstexten, die Gott selbst als Dialogpartner ausdrücklich zu Wort kommen lassen. Vgl. hierzu den Beitrag von Björn Buschbeck in diesem Heft sowie Henrike Lähnemann, Der Auferstandene im Dialog mit den Frauen. Die Erscheinungen Christi in den Andachtsbüchern des Klosters Medingen. In: Linda Maria Koldau (Hg.), Passion und Ostern in den Lüneburger Klöstern. Bericht des VIII. Ebstorfer Kolloquiums. Kloster Ebstorf, 25. bis 29. März 2009. Ebstorf 2010, S. 105–134; Schmidt (Anm. 3).

hen müssen, nicht sicher zu sein, ob ihr Gebet diese Trennung überwindet oder nicht.

Um das Gebet nicht nur als mitlaufende Begleiterscheinung vormoderner Kultur hinzunehmen, sondern es als Phänomen in ihrem Zentrum verstehen zu können, ist eine Rekonstruktion von theologischen Annahmen und institutionellen Voraussetzungen, von Situationstypen, Praktiken und Medien notwendig, die das Gebet als kommunikativen Akt begründen, rahmen und seinen Vollzug strukturieren. Die Beiträge des vorliegenden Heftes tun dies mit theologischen, geschichtswissenschaftlichen, germanistischen, byzantinistischen, kunsthistorischen und baugeschichtlichen Ansätzen.

Auch wenn die dabei gestellten Fragen, die in den Blick genommenen Themen und die benannten Desiderate verschiedenen forschungspragmatischen Ansätzen folgen und die zugrundeliegenden Erkenntnisinteressen auch fachspezifischen Traditionen verpflichtet sind, ergeben sich im Überblick zahlreiche Aspekte, die für das Zusammenspiel von Medialität und Praxis des Gebets relevant sind und über den je spezifisch untersuchten Bereich hinausweisen. Das Gebet rückt in dieser Weise nicht nur als Text, nicht nur als Akt performativen Sprechens, nicht nur als medialer Schlüssel zum Jenseits oder als salvatorisches Instrument in den Blick, sondern als ein Phänomen, das erst in der Verknüpfung unterschiedlicher Perspektiven greifbar wird. Notwendigerweise kann auch das vorliegende Heft nur exemplarisch vorgehen, doch zeichnen sich eine Reihe systematischer Berührungspunkte ab, die für weiterführende Überlegungen hilfreich sein können.

So beleuchten Étienne DOUBLIER (‚Gebet, Ablass und Heilsaneignung im Mittelalter‘), Sebastian ECK (‚Die Apologien – Zur Prägekräft einer christlichen Gebetsform für die mittelalterliche Religiosität‘), Claudia RAPP (‚Byzantinische Gebetbücher als Quelle zur Normativität und Praxis des Gebets im griechischen Mittelalter‘) und Björn BUSCHBECK (‚Sprechen mit dem Heiligen und Eintauchen in den Text: Zur Wirkungsästhetik eines Passionsgebets aus dem ‚Engelberger Gebetbuch‘) den heilsvermittelnden Charakter des Gebets mit je unterschiedlichem Fokus im Spannungsfeld von Institutionalisierung und subjektivem Zugriff: Es geraten administrative Voraussetzungen und Organisationsformen in den Blick (DOUBLIER), ebenso das Zusammenspiel institutionell geregelter liturgischer Vollzüge mit Subjektivierungsformen bekenntnishaften Sprechens im Gebet (ECK), die präskriptive und normative Intention von liturgischen Gebetstexten (RAPP) sowie

25 Kiening (Anm. 18), S. 10.

die rhetorische Inszenierung von Heilsgegenwart auf der Ebene elaborierter Einzelgebete, deren Bezug auf liturgisch-institutionelle Formen latent wirksam bleibt (BUSCHBECK).

Der unmittelbare Wirkzusammenhang räumlicher Arrangements auf den praktischen Vollzug des Gebets steht im Zentrum der Beiträge von Barbara PERLICH (Synagoge oder Studierzimmer? Ein jüdischer Gebetsraum des 13. Jahrhunderts in Erfurt) und Vera HENKELMANN (Künstliches Licht im Kontext mittelalterlicher Gebetspraxis). Deutlich wird die hohe symbolische aber auch mediale Bedeutung, die der Ausstattung und Inszenierung von Räumen für das Gelingen der Gebetskommunikation beigemessen wurde. Wie HENKELMANN aufzeigen kann, kommt dem Licht im Rahmen von Liturgie und Andacht nicht nur eine instrumentelle Funktion zu, sondern es gewinnt selbst heilsvermittelnden Charakter, wenn Gott sich als Licht offenbart.

Marie HARTMANN (,Domini est salus. Gebetspraktische Aspekte in Text- und Bildausstattung des Amuletts Ms Princeton 235) arbeitet heraus, wie eng Materialität, Zeichenhaftigkeit, Performanz und heilsvermittelnde Kraft im Gebrauch von Amuletten bzw. Gebetszetteln miteinander verzahnt sind. Dieser Konnex findet sich auch im Beitrag von Eirini AFENTOULIDOU (,Zwischen Liturgie und Magie: Die byzantinischen Gebete zum Wochenbett). Wie AFENTOULIDOU zeigt, konnten Eucharistien im Einzelfall dazu anleiten, andere materielle Trägermedien wie Holzbrettchen mit spezifischen Gebeten zu beschriften und im rituellen Vollzug zu *media salutis* werden zu lassen.

Neben solchen systematischen Profilierungen können innerhalb dieses Heftes auch kulturelle Spezifika vormoderner Gebetspraxis herausgestellt werden: Deutlich wird, dass sowohl im lateinisch-christlichen (ECK) als auch im orthodox-byzantinischen Christentum (AFENTOULIDOU) die kultische Reinheit zu unterschiedlichen Zeiten ein wesentliches Gebetsanliegen war. Zugleich präsentierte sich das Gebet im ‚Westen‘ (HARTMANN) wie im ‚Osten‘ (RAPP, AFENTOULIDOU) durch eine strukturelle Nähe zur Magie als tendenziell prekäre Kommunikationsform, die eingeehrt werden musste. Dass die genuin religiöse Praxis des Betens die engeren Bereiche des liturgischen Geschehens oder der privaten Andacht auch überschritt, verdeutlicht der Beitrag von Oliver LANDOLT (Schlachtgebete – das Beispiel der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft). In einer Fallstudie kann er eine ehemals verbreitete Praxis ins Bewusstsein rücken und damit zugleich auch das Militär als institutionellen Rahmen praktizierter Frömmigkeit aufzeigen. Elisabeth SCHIFFER (Zu patriarchalen und kaiserlichen Zeremonien in byzantinischen liturgischen Gebetbüchern) verdeutlicht am Beispiel von Gebeten vor dem Auslaufen von Kriegsschiffen, dass dieser Zusammenhang auch in Byzanz gegeben war.

Stefan MATTER schließlich weist mit den von ihm untersuchten ‚Gebetsparodien des hohen und späten Mittelalters‘ auf eine literarische Reflexionsform des

Betens hin, die durch Verfremdung und semantische Neukodierungen gerade die Aspekte ins Bewusstsein hebt, die das Gebet als religiösen Vollzug gefährden können (z.B. Körperlichkeit und Sexualität).

Die BeiträgerInnen und Herausgeber erhoffen sich, dass das hier vorgelegte Heft vor allem auch Interesse daran weckt, das Gebet künftig in noch stärkerem Maße als Gegenstand fächerübergreifender Forschungen wahrzunehmen – auch über das Mittelalter hinaus.