

MISSION IM FRÜHMITTELALTER

((Die religiösen und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen

von Arnold Angenendt

Die hergebrachte Missionsgeschichte stellte auf die Missionare ab, auf Lebensdaten und Lebenslauf, auf Wirken und Widerstände. Nichts oder nur wenig aber wusste sie über religions- und sozialgeschichtliche Kontexte und Rahmenbedingungen. Solche Aspekte hat als erster der Gießener Mediävist Hans-Dietrich Kahl behandelt, so in seinen »Bausteinen für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte«¹. Diese Linie soll hier weitergeführt werden.

I.

Die rasche Ausbreitung des Christentums in der Antiken Welt hat immer schon Erstaunen erregt: Ein Siegeszug sei es gewesen, schreibt Christoph Marksches in einem kürzlich erschienenen Taschenbuch: ausgegangen von einigen kleinen Dörfchen im nördlichen Palästina, begründet von einem Bauarbeiter ohne jede theologische Ausbildung, erstarkt im Laufe von nur einer Generation zu einer städtisch geprägten Religion, als solche dann Grundlage dafür, die Pluralität kaiserzeitlicher Kulte durch eine einheitliche neue Religion mit großer gesellschaftsgestaltender Kraft abzulösen, dabei ihre Gläubigen verpflichtend auf eine bestimmte Gestaltung ihres individuellen Lebens (z.B. Ehemoral) wie ebenso auf bis dahin ungewohnte Formen sozialer Verantwortlichkeit (z.B. Witwenversorgung), zuletzt sogar mit einer florierenden wissenschaftlichen Theologie². Fast noch erstaunlicher wirkt, dass dieser Siegeszug ohne alle Planungsstrategie, ohne Institutionen und ohne speziell ausgebildetes Personal vonstatten ging. Die Kirche wirkte – wie es der berühmte Adolf von Harnack († 1930) so prägnant ausdrückte – »durch ihr bloßes Dasein«³. Es war ein Prozess aus sich selbst heraus, aus innerer Sendung: »Geht zu allen Völkern« (Mt 28,19). Dem Altkirchenhistoriker Norbert Brox zufolge hat die frühe Kirche über Theorie und Programm

¹ Hans-Dietrich KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: Knut SCHÄFERDIEK (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 2.1: Die Kirche des frühen Mittelalters, München 1978, 11–76.

² Christoph MARKSCHIES, *Zwischen den Welten wandern*. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt am Main 1997, 10.

³ Adolf von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (⁴1924), Wiesbaden ND o.J., 526.

der Mission viel weniger, als zu erwarten wäre, nachgedacht und darüber viel »lockerer« gesprochen, als man beim Gewicht dieses Themas annehmen möchte, dass grundlegende Aussagen über die Missionierung der Welt nicht zur geläufigen Theologie gehört hätten: »Eine Sorge um die Mission, also etwa die Notwendigkeit der Bekehrung aller Nichtchristen und eine dementsprechende allgemeine missionarische Pflicht der Christen wird nicht ausgesprochen«⁴. Das ist nun gewiss eine glaubensfrohe Missionstheorie zu nennen: Es war das Vertrauen auf Gott, wodurch sich die Alte Kirche nicht zu Missionsfeldzügen veranlasst sah. Gleichzeitig aber rechnete man auch nicht damit, dass alle gläubig würden, stand doch im 2. Thessalonicher-Brief: »Nicht alle nehmen den Glauben an« (2 Thess 3,2b). Infolgedessen konnte Augustinus dafürhalten: »Nicht alle müssen glauben, denn allen Völkern ist die Verheißung ausgesprochen, nicht allen Menschen aller Völker«⁵. Als Folgerung ergibt sich: »Nicht die Einzelmenschen, sondern die Völker sind ›Objekt‹ der Mission«⁶. Für die tatsächliche Bekehrung der Einzelnen galt als Fundamentalforderung, dass sie frei zu erfolgen hatte, denn sie sollte Antwort auf das erste Gebot sein, nämlich »Gott zu lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft« (Mk 12,30). Weil nur diese vom Herzen her geforderte Freiheit die rechte Voraussetzung sein konnte, wurde auch im Taufritus unmittelbar vor der Taufe gefragt: »Willst du getauft werden?«⁷. Von diesen Ansätzen her verbot sich jede Art von Zwangs- oder Kollektivtaufe. So konnte der christliche Rhetor Lactantius zu Beginn des 4. Jahrhunderts kundtun: »Religion kann nicht erzwungen werden; mehr mit Worten als mit Schlägen muß man vorgehen, wenn eine Entscheidung nach unserem freien Willen erfolgen soll«⁸.

II.

Religionsethnologisch verlangt das »Hingehen zu allen Völkern« die Durchbrechung des Ethnozentrismus, demzufolge allein nur die Angehörigen des eigenen Volkes wirklich »Menschen« sind, die Anderen dagegen von Natur aus »Minderwertige« oder gar »Feinde«. Dieses Schema, das man als »ingroup-outgroup«-Modell bezeichnet hat, erfährt neuerdings eine zusätzliche Erhellung durch die Biologie, dass nämlich unsere Gene »selbstsüchtig« seien und eine »kin selection« (Verwandtschafts-Bevorzugung) bewirkten. Dem Göttinger Philosophen und Biologen Christian Vogel († 1994) zufolge herrscht in menschlichen Gesellschaften zunächst einmal das »Prinzip des genetischen Eigennutzes«, das inegalitäre,

⁴ Norbert BROX, *Das Frühchristentum*, Freiburg u.a. 2000, 339f.

⁵ AUGUSTINUS, Ep. 199, 48.

⁶ BROX, *Frühchristentum* (Anm. 4), 353.

⁷ Joseph RATZINGER, Taufe und Formulierung des Glaubens, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 49 (1973) 76–86.

⁸ LACTANTIUS, *Divinae Institutiones* 5,9,11, CSEL 19, 463; Bernhard KÖTTING, Religionsfreiheit und Toleranz, in: DERS., *Ecclesia peregrinans*. Das Gottesvolk unterwegs (Münstersche Beiträge zur Theologie 54,1), Münster 1988, 158–187, 164f.

ja direkt gegensätzliche Verhaltenstendenzen bewirkt: »einerseits das Mißtrauen, die Ablehnung oder gar die Feindlichkeit gegenüber Nichtverwandten, Fremden und Außenstehenden, und andererseits der Altruismus, die Hilfsbereitschaft und der Opfermut gegenüber Verwandten, uns »nahestehenden« und vertrauten Menschen»⁹. Ein Universalismus, verstanden als Ausgerichtetheit auf das größere Ganze von Welt und Mensch, sei gerade nicht angeboren, müsse vielmehr der Menschennatur abgerungen werden; denn die ethische Zielinstanz »Menschheit« zu erreichen und damit eine universale Menschlichkeit sowie ein weltweites Gleichheitsprinzip zu realisieren, sei »unnatürlich«, keineswegs angeboren und darum immer von neuem kulturell aufzubauen. Soeben bestätigt der Biologe Wolfgang Wieser in der Zeitschrift *Merkur* vom März 2003: Ausgangspunkt menschlichen Sozialverhaltens sei der genzentrierte Altruismus mit der Familien- und Clangemeinschaft; von hieraus sei der Schritt in die Fernbeziehung zu tun, wobei Sprache und Schrift als grenzüberschreitendes Potential mithelfen; als Beispiel für die in Hochkulturen wie auch in Hochreligionen betriebene »Entfamiliarisierung« zitiert Wieser das Neue Testament: »alle als Brüder und Schwestern«¹⁰.

Die sozialhistorische Tiefendimension dieses genetischen Eigennutzes hat der Salzburger Althistoriker Wolfgang Speyer aufgezeigt, wobei er die Genealogie als den ältesten Versuch einer wissenschaftlich zu nennenden Systembildung bezeichnet¹¹. Hier genau fassen wir die Verbindungsstelle von Erbbiologie und historischer Hermeneutik: Die Menschen denken und handeln verwandtschafts- und stammesbezogen, bauen dementsprechend ihre sozialen Formationen auf, wie sie dementsprechend auch ihre politischen Aktionen lancieren, eben als Stammesgesellschaften mit einerseits höchster sozialer Binnenverpflichtung und andererseits stetiger Feindschaft gegen die Anderen¹². Die Genealogien der Stammesgesellschaften sind immer wesentlich religiös geprägt, erwachsen aus der Vorstellung, der Urahn sei als »Spitzenahn« halbgöttlicher Abkunft. Aus der unmittelbaren Abstammung von ihm erklärt sich das besondere Blut des eigenen Volkes wie aber auch der Adelsklasse, die im Stamm das höhere Recht beansprucht, während im gemeinen Volk nur mehr das Blut von weniger wertvollen Seitenlinien fließt¹³. Wie jedes gentilbewusste Volk eine Höherstellung über seine Nachbarvölker proklamiert, so der Adel über die Gemeinen des eigenen Volkes. Die in nahezu allen Stammesgesellschaften übliche Selbstbezeichnung für das eigene Volk ist in der Regel »Mensch«, womit bekundet wird, dass die andern nicht eigentlich Menschen sind, jedenfalls nicht im vollen Sinne; sie sind als Andere von minderwertiger oder gar teuflischer Abkunft¹⁴. In Griechenland galten denn auch Sklaven als Fremde und zusätzlich noch als Wesen ohne Seele¹⁵.

⁹ Christian VOGEL, *Vom Töten zum Mord*. Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte, München u.a. 1989, 37.

¹⁰ Wolfgang WIESER, *Große Systemübergänge*. Zur sozialen Evolution von Tieren und Menschen, in: *Merkur* 57,3 (2003) 207–219, 213.

¹¹ Wolfgang SPEYER, Art. Genealogie, in: *Realexikon für Antike und Christentum* 9 (1976) Sp. 1145–1268, Sp. 1148.

¹² Klaus E. MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß, Frankfurt am Main u.a. 1987, 66–120.

¹³ MÜLLER, *Universum der Identität* (Anm. 12), 66–120.

¹⁴ MÜLLER, *Universum der Identität* (Anm. 12), 144–147.

¹⁵ Egon FLAIG, Sklaverei, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9 (1995) Sp. 976–985.

Das alles kann man als das »Normale« ansehen, als das im Menschen erbbiologisch Verankerte und auch primär-religiös Überhöhte. Im Blick auf die Geschichte unseres Kulturkreises verzeichnet der Salzburger Althistoriker Wolfgang Speyer eine fundamentale Veränderung im Alten Testament: »Während die Griechen [und andere Völker] mehrere Archegeten des Menschengeschlechtes kennen, ohne sie miteinander zu verbinden, sehen die Israeliten in Adam den einzigen Stammvater aller Menschen«¹⁶. Das biblische Theologumenon des Monogenismus, lange genug im Streit von Dogmatik und Naturwissenschaft missverstanden, erweist sich in Wirklichkeit als eine fundamentale Aussage politischer Theologie, dass es nämlich keine bevorrechtigte Abstammung bestimmter Menschen oder Völker gebe, dass vielmehr alle von einem Elternpaar abstammten und darum ihrer Herkunft nach gleich seien. Das Abstammungsschema, die Grundlage aller Stammeskultur und des Gentilbewusstseins, war damit ideell entmächtigt, was angesichts der biovitalen Stärke dieses Schemas nur als revolutionärer Umbruch zu bezeichnen ist¹⁷.

Erst vor diesem Hintergrund versteht sich die Leistung, die der Aufruf bedeutet, »zu allen Völkern zu gehen« (Mt 26,19). Mit Recht interpretiert der Berliner Althistoriker Werner Dahlheim in einer kürzlich erschienenen Übersicht zur Alten Geschichte: Die Lehren des gekreuzigten Gottessohnes hätten sich an alle Menschen gerichtet, und seine Missionare hätten niemandem die Heilsbotschaft verweigert, ob er nun Beschnittener oder Unbeschnittener, Barbar oder Reichsbewohner, Herr oder Knecht gewesen sei; »der Siegeszug des neuen Glaubens, so sollte jedermann daraus lernen, kannte keine Grenzen«¹⁸. Christliche Mission traf mithin in das Kampffeld »Universalreligion« versus »Stammesreligion«, wo infolge des angeborenen ingroup/outgroup-Verhaltens auch für die Religion ein Antagonismus herrscht: »unsere« und »richtige« Religion gegen die »andere« und »falsche« Religion. Die eigene Religion konnte sich dabei noch zu absoluter Erwähltheit steigern und damit zur Vernichtung der Anderen auffordern. Das Alte Testament präsentiert mit der Landnahme Israels eine solch religiös legitimierte Ausrottung, findet aber später zu einem Jahwe, der sich als universaler Gott erweist. Das Neue Testament zeigt Universalbewusstsein und gibt sich als völkisch entschränkt. Der Missionsauftrag richtet sich »an alle Völker« (Mt 26,19). Petrus wird mittels einer Vision zu der Einsicht gebracht: »Wahrhaftig, jetzt begreife ich, daß Gott nicht auf die Person sieht, sondern daß ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist« (Apg 10,34f). Paulus benutzt eine Universalitätsformel, die ihm immer wieder in die Feder fließt: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid eins in Christus« (Gal 3,28). An die Stelle des Blutsahn ist der Glaubensahn getreten: »Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen« (Gal 3,29). Zum Ideal christlicher Universalität wurde die Kirche aus vielen Völkern (*ecclesia ex diversis gentibus*): Aus allen Völkern sollte sie zusammenkommen und sich auf den Konzilien

¹⁶ SPEYER, Art. Genealogie (Anm. 11), Sp. 1204.

¹⁷ Arnold ANGENENDT, Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der Origo gentis im Mittelalter, in: Peter WUNDERLI (Hg.), *Herkunft und Ursprung*. Historische und mythische Formen der Legitimation, Sigmaringen 1994, 27–52.

¹⁸ Werner DAHLHEIM, *An der Wiege Europas*. Städtische Freiheit im antiken Rom, Frankfurt am Main 1999, 145.

»ökumenisch« – das heißt: als »verbreitet auf dem ganzen bewohnten Erdkreis« – darstellen¹⁹.

Universalistische Bewegungen – die Weltreligionen nicht anders als das Christentum – haben ihr gefährlichstes Problem dort zu bestehen, wo sie zwar am Universalismus festhalten, diesen aber eigenvölkisch zuspitzen und zugleich religiös überhöhen: »Wir sind das erwählte Volk, das allen anderen das Heil bringt«. Hier wird die dem Gentilismus angeborene Überlegenheit nicht nur religiös legitimiert, sondern zugleich auch politisch ausgemünzt, was einen aggressiven Antrieb zu sowohl religiöser wie politischer Expansion bewirkt. Insofern hat jede Kulturexpansion und mehr noch jede missionierende Menschheitsreligion das Problem zu bewältigen, wie und wieweit sie Andere in ihrer jeweiligen Eigenheit akzeptiert, was sie zu eliminieren unternimmt oder aber zu respektieren bereit ist. Sowohl die Antike wie die Moderne bieten hier teilweise dramatische Beispiele. Hätte Caesar, der in Gallien die Menschenopfer verbot²⁰, sie belassen sollen? Die Missionare des Mittelalters gingen zuweilen Kompromisse ein, die uns unchristlich und auch unmenschlich erscheinen; so bedingten sich die Isländer bei ihrer im Jahre 1000 vollzogenen Taufe aus, weiterhin Kinder aussetzen zu dürfen²¹. Noch im 19. Jahrhundert musste sich die englische Kolonialverwaltung in Indien bei der dort üblichen Witwen-Verbrennung entscheiden, ob sie einschreiten oder einfach nur zusehen sollte²². Im Grunde stellten sich hier Fragen, die heute in vergleichbarer Form bei der Ausbreitung der Menschenrechte anstehen: Zerstören die Menschenrechte nicht vieles in all jenen Zonen und Populationen, in denen sie nicht originär heimisch sind?

III.

Die christliche Mission erfuhr ihre »völkische« Herausforderung mit der so genannten Völkerwanderung, als der römische Westen in germanische Nachfolgestaaten zerfiel: das fränkische Gallien, das angelsächsische Britannien, das westgotische Spanien, das langobardische (Nord-)Italien. Die deutsche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts mit ihrer ideologischen Ausrichtung auf Volk und Nation sah hier eine Wiedererweckung des »nationalen Prinzips«, aus dem zuvorigen Völker-Mischmasch des römischen Imperiums. In Wirklichkeit reaktivierte sich das Phänomen der Stammesreligion, bei der das Religionsheil mit der völkischen Zugehörigkeit verkoppelt ist²³. Hält man sich zudem den zitierten

¹⁹ Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Münchener Theologische Studien 2; Systematische Reihe 7), München 1954, 127–135. Vgl. auch DERS., *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960. Arnold ANGENENDT, *Monachi peregrini*. Studien zu Pirmin und den monarchischen Vorstellungen des frühen Mittelalters (Münstersche Mittelalter-Schriften 6), München 1972, 157f.

²⁰ Alexander DEMANDT, *Die Kelten*, München² 1999, 45–48.

²¹ Klaus DÜWEL, Die Bekehrung auf Island, in: SCHÄFERDIEK, *Kirchengeschichte* (Anm. 1), 249–275, 267.

²² Jörg FISCH, Jenseitsglaube, Ungleichheit und Tod. Zu einigen Aspekten der Totenfolge, in: *Saeculum* 44 (1993) 265–267.

²³ Rainer FLASCHE, Art. Heil, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (1993) 66–74, 71f.

biogenetischen Eigennutz vor Augen, entlarvt sich dieses Nationalbewusstsein mitsamt dem Postulat des damals auch noch postulierten »deutschen Christentums« als Rückfall in biogenetische Archaismen, ja schlimmer noch: als Absage an den Universalismus des Humanum wie des Christentums.

Für die mittelalterliche Missionsgeschichte hat erstmals solche religionsgeschichtlichen, -psychologischen und -soziologischen Kategorien der Gießener Historiker Hans-Dietrich Kahl benutzt und dabei – um von einem allzu biologistischen Stammesdenken abzurücken – von »Gentilreligion« gesprochen. Zum Vergleich diente ihm, dass Völker früher Stufe nicht den Begriff einer universalen Welt kannten, folglich nicht von einem umfassenden Weltengott wüssten, vielmehr jedes Land oder jedes Volk seine eigenen Gottheiten besitze, sogar jedes einzelne Dorf seine eigene Sonne²⁴; auch gehe es nicht primär um den Einzelnen, sondern um das korporative Ganze, um den jeweiligen gentilen Verband²⁵. Darin decken sich ethnische, politische und religiöse Ordnung: »Innerhalb dieser Grenze ist jedes Glied der Gemeinschaft zur Teilnahme auch an ihrem kultischen Leben verpflichtet«²⁶.

Indem aber Religionsverständnis wie Sozialformation der Nach-Antike »stammesreligiös« bzw. »gentil« wurden, musste sich auch die christliche Mission verändern. Nicht der Einzelne bekehrte sich, sondern der gentile Verband als ganzer, weil eben »Gentil-« bzw. »Stammesreligionen« auf das Volk als Ganzes hin denken und leben. Soeben ist speziell für die germanische Religion wieder bestätigt worden, dass »Religion« hier weniger eine Sache der individuellen und privaten Überzeugung als vielmehr des gesellschaftlich und öffentlich vollzogenen Kultes war²⁷. Eine je individuelle Entscheidung vorauszusetzen, wie es die moderne Religionsfreiheit postuliert, verkennt die gentile Sozial- wie Religions-situation: Alle müssen gerade auch religiös mittun. Deswegen hat Hans-Dietrich Kahl die hermeneutische Forderung erhoben, »daß wir in der Anwendung von Begriffen wie ›Gewaltmission‹ und ›Zwangschristianisierung‹ eine sehr viel größere Zurückhaltung zu üben haben als bisher«²⁸.

Aus solcher Beurteilung ergibt sich für die christliche Mission der Nach-Antike eine Klärung im Grundsätzlichen: Indem das gentilreligiöse Modell ins Christentum eindrang, war nun das Heil wieder mit der Volkszugehörigkeit verbunden, und darum mussten erstens alle Volksangehörigen ein und derselben Religion angehören, mussten zweitens bei Ausdehnung des eigenen Volksraumes die Unterlegenen gleichfalls diese eine Religion annehmen. Das heißt: die Mission wirkte nach innen korporativ und nach außen imperial²⁹. Oder, wie man drastischer noch hat behaupten können, religiöse Stammesmoral sei der wahre Motor abendländischer Geschichte geworden³⁰. Schon seit der Spätantike hatten sich

²⁴ KAHL, Die ersten Jahrhunderte (Anm. 1), 29f.

²⁵ KAHL, Die ersten Jahrhunderte (Anm. 1), 33.

²⁶ KAHL, Die ersten Jahrhunderte (Anm. 1), 31.

²⁷ Bernhard MAIER, *Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild*, München 2003, 32.

²⁸ KAHL, Die ersten Jahrhunderte (Anm. 1), 58.

²⁹ Arnold ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15), Berlin/New York 1984.

³⁰ Mariano DELGADO, *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*, Düsseldorf 1991, 20–23.

imperial-religiöse Tendenzen gezeigt, nämlich Christentum und Römerreich in eins zu setzen. Vor allem in Byzanz verstand sich der Kaiser als erster Missionar: Reichsausweitung bedeutete notwendig auch Ausbreitung des Christentums. Im Westen dachte man nicht anders³¹. So bekehrten sich zum Beispiel die Franken als ganzes Volk und bildeten, wie schon vorher so auch nachher, einen religiös geschlossenen Körper³². Sobald aber das eigene Volk korporativ bis hin zum letzten Glied christlich geworden war, verstand es sich auch als ›auserwählt‹ und als solches zur Bekehrung nichtchristlicher Völker beauftragt.

Für die Missionierung, konkret für die Plausibilität des Christengottes, gab es noch ein zusätzliches Problem: Die germanische Religion war extrem kriegerisch. Entsprechend hat Herwig Wolfram diese Stammeswelt als kriegerisch beschrieben: »Diese befand sich ständig im Krieg. Der Friede bildete die Ausnahme, er mußte vertraglich festgelegt werden«³³. Zu anderen und ohnehin nur »minderwertigen« Völkern ergab sich, wie Georges Duby sagt, eine »natürliche Feindschaft«; jedes von Fremden bewohnte Nachbargebiet habe als Jagdgrund gedient für Schmuck, Waffen, Vieh und – nicht zuletzt – für Sklaven³⁴. Letztlich verstanden sich Kampf, Krieg und Sieg religiös, was zur Folge hatte, dass ein jeder Gott seine Macht vor den Menschen kriegerisch zu erweisen habe. Die Bekehrung der Germanen geschah darum fast regelmäßig aufgrund der Erfahrung des ›stärkeren‹ Christengottes³⁵. Den bekanntesten Fall bietet der Frankenkönig Chlodwig († 511). Der Bericht Gregors von Tours folgt dem allgemeinen religionsgeschichtlichen Muster, wenn er Chlodwig in der Bedrängnis der Alemannenschlacht ausrufen lässt, dass er die eigenen Götter als ohnmächtig erfahre und dem von seiner Gemahlin Chrodichilde bezeugten Christengott zu folgen bereit sei, sofern dieser ihn der Macht seiner Feinde entreiße³⁶. Nach tatsächlich erlangtem Sieg ließ sich Chlodwig denn auch taufen³⁷. Im Grunde ist hier die den Germanen vertraute Vorstellung eines in Kriegsgefahr herbeieilenden Sieghelfers³⁸ auf den Christengott angewandt, obwohl eine solche Vorstellung mit dem Jesusbild des Neuen Testaments schwerlich zu vereinbaren ist. Tatsächlich ist bei alledem nicht eigentlich eine originär christliche Bekehrung geschehen. Vielmehr blieb die vorchristliche Vorstellung vom

³¹ ANGENENDT, *Kaiserherrschaft* (Anm. 29).

³² Knut SCHÄFERDIEK, Art. Germanenmission, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 10 (1978) Sp. 492–548, bes. Sp. 536–542 (›Christianisierung der Franken‹) und Sp. 542–546 (›Geschichtlicher Ort‹ und ›Kirchengeschichtliche Auswirkung‹); DERS., Art. Chlodwig, in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 1–2; Johannes FRIED, Le passé à la merci de l'oralité et du souvenir. Le baptême de Clovis et la vie de Benoît de Nursie, in: Jean-Claude SCHMITT / Otto Gerhard OEXLE (Hg.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et Allemagne*, Paris 2002, 71–104.

³³ Herwig WOLFRAM, *Das Reich und die Germanen zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin 1990, 32.

³⁴ Georges DUBY, *Krieger und Bauern*. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200, Frankfurt 1987, 65.

³⁵ SCHÄFERDIEK, Art. Germanenmission (Anm. 32), Sp. 543.

³⁶ GREGOR VON TOURS, *Zehn Bücher Geschichten* (Fränkische Geschichte), hg. von Rudolf BUCHNER (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des deutschen Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 2,1), Darmstadt 1990, Buch II, Kap. 30, 116f.

³⁷ Michel ROUCHE (Hg.), *Clovis*, Bd. 1: Le baptême de Clovis, l'événement, Paris 1997.

³⁸ Karl HAUCK, Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XX: Die Veränderung der Missionsgeschichte durch die Entdeckung der Ikonologie der germanischen Bilddenkmäler, erhellt am Beispiel der Propagierung der Kampfhilfen des Mars-Wodan in Altuppsala im 7. Jahrhundert, in: *Westfalen* 58 (1980) 227–307, hier 286ff.

stärkeren Gott in Geltung, und in diesem Rahmen vollzog sich ein Göttertausch: An die Stelle der alten versagenden Götter trat der erfolgreichere, der Christengott. Mit Recht hat man sagen können, dass hier eine Christianisierung auf nichtchristliche Weise stattgefunden habe³⁹.

IV.

Zu sagen: »auf nicht christliche Weise christianisiert« darf allerdings nicht vergessen machen, dass das Christentum von Anfang an tiefste Einwirkungen und Veränderungen herbeigeführt hat. Als Beispiel sei die Sklaverei angeführt, die nach der Antike in den germanischen Nachfolgereichen sich neu brutalisierte, und gerade hier zeigten sich überraschenderweise Veränderungen: In karolingischer Zeit verschwand der Sklavenmarkt. Der Göttinger Mediävist Hartmut Hoffmann stellt fest: »Der Unfreie hatte jetzt, wenigstens in einem beschränkten Ausmaß, subjektive Rechte; er war vor der schlimmsten Mißhandlung geschützt; er hatte ganz überwiegend wohl die Möglichkeit, eine Familie zu gründen; normalerweise brauchte er nicht zu befürchten, verkauft zu werden; und vielfach dürfte auch seine Arbeit fest geregelt gewesen sein, so daß er innerhalb eines bestimmten Rahmens nicht willkürlich belastet oder gequält wurde«⁴⁰. Zugleich stellt Hoffmann fest, »daß die Kirchenmänner sich häufig unter großen Opfern bemüht haben, den Unglücklichen, die in der Fremde versklavt worden waren, die Rückkehr in die Heimat zu ermöglichen«⁴¹. Gerade hierbei waren oft die Missionare aktiv. Man denke nur an Ansgar († 865), den »Apostel des Nordens«, von dem seine Vita berichtet: »Seine Freigebigkeit im Almosenspenden ist kaum zu schildern; all seinen Besitz wünschte er nach dem Willen des Herrn Notleidenden zu geben. Wo er Bedrängte wußte, half er, so reichlich er konnte [...] Zum Beweise für seine innige Barmherzigkeit und Liebe diene ein eigenes Erlebnis; unter vielen ins ferne Schweden verschleppten Gefangenen brachte er einmal den losgekauften Sohn einer Witwe mit nach Hause; als die Mutter ihn wiedersah und in der Freude über seine Heimkehr nach Weiberart vor Glück über seinen Anblick zu weinen begann, kamen auch dem Bischof vor Rührung die Tränen. Er schenkte dem Sohn der Witwe sofort die Freiheit, gab ihn seiner Mutter wieder und ließ beide froh heimgehen«⁴².

Die Karolingische Reform ging die Sklaverei grundsätzlich an. So konnte Agobard von Lyon († 840), einer der führenden Reichstheoretiker, fordern: »Weil alle Brüder geworden sind, rufen sie den einen Gott an: der Knecht und der Herr, der Arme und der Reiche, der Ungelehrte und Gebildete, der Schwache und der Starke, der niedrige Arbeiter und der

³⁹ Hans HATTENHAUER, Das Recht der Heiligen, in: *Schriften zur Rechtsgeschichte* 12 (1976) 104–135.

⁴⁰ Hartmut HOFFMANN, Kirche und Sklaverei im frühen Mittelalter, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 42 (1986) 1–24, 7.

⁴¹ HOFFMANN, Kirche (Anm. 40), 16.

⁴² *Vita Anskarii* 35; ed. Werner TRILLMICH, *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 11), Darmstadt 1961, 112^f.

erhabene Kaiser«⁴³. Weil alle den gemeinsamen Gott anredeten mit »Vater unser«, ergab sich als soziale Konsequenz die Gleichheit. Um wirklich zu realisieren, welcher Grundsturz in diesen Sätzen angezeigt ist, sei zum Vergleich Altrom zitiert; dort durfte der pater familias [der Vater der Familie] »sowohl seine Sklaven wie seine Kinder straflos töten. Dieses Tötungsrecht betraf nicht nur das neugeborene Kind, sondern auch den erwachsenen [...] Sohn. In der Stellung zum Familienvorstand [...] bestanden kaum Unterschiede zwischen Sklaven und Familiensöhnen. Zu Lebzeiten kontrollierte der Familienvater die ökonomischen Aktivitäten der seiner *potestas* unterstehenden Kinder: er konnte ihnen ein *peculium* [Eigenvermögen] gewähren, aber auch entziehen. Im juristischen Sinn verfügten die Kinder, solange die väterliche Gewalt bestand, über keinerlei Eigentum. Was die *patria potestas* besonders drückend machte, war die Tatsache, dass kein Alter für die Volljährigkeit der Kinder festgelegt war. Auch die Eheschließung änderte nichts am Status eines *filius familias*. Die *patria potestas* währte bis zum Tode des Vaters. Erst dann wurden die Kinder unabhängig, wurden sie geschäftsfähig, *sui iuris*«. Dieses väterliche Vorrecht galt bis in die römische Kaiserzeit, und erst »im weiteren Verlauf des 4. Jahrhunderts wurde das Tötungsrecht des Vaters über seine Kinder [...] aufgehoben«⁴⁴. Die Kirche sei »der Vorreiter« gewesen, so Hoffmann abschließend: »Sie hat dadurch, freilich ohne es zu wollen und zu wissen, zu jenem tiefen Wandel in den Grundlagen der Gesellschaft beigetragen, der in der Folge für die Geschichte des Abendlandes die größte Bedeutung gehabt hat«⁴⁵. Der Wiener Sozialhistoriker Michael Mitterauer bestätigt, dass dank karolingischer Reform die »Sklavenarbeit seither keine Rolle mehr gespielt habe« und sich erst wieder in der Plantagenwirtschaft des Frühkolonialismus« erneuert habe⁴⁶.

Mitterauer zufolge wirkte weiter auf die Veränderung der karolingischen Sozialstruktur als »wesentliches Element« noch die christliche Konsens-Ehe ein, dass nämlich das Modell der »gattenzentrierten Ehe« sich in der neuen Wirtschaftsform der Grundherrschaft habe realisieren können. »Auf dem christlichen Konsensprinzip beruht – langfristiger Entwicklung gesehen – das Ideal der Liebesehe«⁴⁷. Die karolingischen Synodal- und Rechtsbestimmungen wiederholen immer neu den Satz: *Una lex de viris et de feminis* – ein Gesetz für Mann und Frau⁴⁸. Glaubensverkündigung war – und wie hätte es im Christentum anders sein können – zugleich Sozialmission.

⁴³ AGOBARD, *De unitate legis*, MGH Epp. 5, 158³¹, 159⁴⁺²⁰.

⁴⁴ Jens-Uwe KRAUSE, Antike, in: Andreas GESTRICH / Jens-Uwe KRAUSE / Michael MITTERAUER (Hg.), *Geschichte der Familie* (Kröners Taschenbuchausgabe 376; Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003, 136.

⁴⁵ HOFFMANN, Kirche (Anm. 40), 24.

⁴⁶ Michael MITTERAUER, *Warum Europa?* Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, 67.

⁴⁷ MITTERAUER, *Europa* (Anm. 46), 106.

⁴⁸ Ines WEBER, *Una lex de viris et de feminis*. Zur Religions- und Gesellschaftsgeschichte der Ehe im frühen Mittelalter, Tübingen 2003 (Diss. masch.); Stefan Chr. SAAR, *Ehe, Scheidung, Wiederheirat*. Zur Geschichte des Ehe- und des Ehescheidungsrechts im Frühmittelalter (6.–10. Jahrhundert) (Ius vivens. Abteilung B: Rechtsgeschichtliche Abhandlungen 6), Münster/Hamburg 2002.

V.

Mitten in diesen Vorgängen und aus deren Voraussetzungen baute Karl der Große († 814) sein Europa, als dessen »Vater« er gerne bezeichnet wird. Seine Geburt »aus dem Geist der Gewalt« suggeriert der Titel eines Buches aus der Feder des englischen Historikers Robert Bartlett (wobei freilich das Original betitelt ist mit »Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change«⁴⁹). Also statt »Vater Europas« in Wirklichkeit ein »Vater der Gewalt«? Tatsächlich erreichte die Gewaltanwendung in Karls des Großen Sachsen-Christianisierung »einen im Frühmittelalter einmaligen Höhepunkt«⁵⁰. Indem Karl sich und sein Imperium als von Gott erwählt und dadurch anderen Reichen überlegen verstand, war sein Reich das »bessere«, stieß als solches aber auf gentil verfasste Völker, deren jedes sich nach gentiler Manier gleichfalls für »richtig« hielt, was dann notwendig Religionskrieg bedeutete. Die Eroberung Sachsens begann Karl mit einer religiösen Provokation, mit der Zerstörung der sächsischen Irminsul, einer »Weltsäule« auf der Eresburg, und führte dann einen dreißigjährigen Krieg⁵¹. Theoretisch wurde diese Gewalt dadurch kaschiert, dass man den Sachsen ein gebrochenes Taufversprechen und bei den Slawen eine grundsätzliche Christenfeindschaft unterstellte, was kriegerisch zu überwinden sei. Wie selbstverständlich diese imperiale Mission galt, zeigen ebenso noch die Ottonen. Ihre Missionspolitik suchte den karolingischen Ansatz, den doch das eigene Sachsenvolk so brutal erfahren hatte, fortzusetzen, also Ausweitung des Christentums weiterhin als gewaltsame Ausweitung des Reiches. Nach Dänemark konnte Otto der Große († 973) Bischöfe entsenden, sogar auch einen bis nach Kiew. Allerdings vermochten die mitteldeutschen Slawen militärisch zu widerstehen und behaupteten sich noch für zwei Jahrhunderte. Wie stark dabei gentilische Einstellungen mitwirkten, zeigt sich etwa darin, dass der Christengott bei manchen Slawen einfach »deutscher Gott« hieß⁵².

Geläufigerweise hängt Karl dem Großen der Ruf des »Sachsenschlächters« an. Der Heide-Dichter Hermann Löns († 1914), der nach eigenen Worten lieber fremdes Blut am eigenen Messer als ein fremdes Messer in eigenem Blut spüren wollte, popularisierte in der Novelle *Rote Beeke* den Römling Karl als Verderber der Deutschheit und »Schlächter« der Sachsen. Als evidenter Beleg galt und gilt dafür das »Blutbad von Verden«. Darüber berichten im zeitlichen Abstand einer Generation die karolingischen *Reichsannalen*: »Alle Sachsen unterwarfen [...] sich der Gewalt des obengenannten Königs [Karl] und lieferten alle [...] Übeltäter aus [...] zur Bestrafung mit dem Tode, 4500, und dies ist auch so geschehen«⁵³. Die auf den *Reichsannalen* beruhenden jüngeren *Einhard'sannalen* präzisieren

⁴⁹ Robert BARTLETT, *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt*, München 1998.

⁵⁰ Rudolf SCHIEFER, *Die Karolinger*, Stuttgart u.a. 1992, 80.

⁵¹ Arnold ANGENENDT, Wie das Christentum nach Westfalen kam, in: *Auf dein Wort hin*. 1200 Jahre Christentum in Stadtlohn, hg. v. der Katholischen Kirchengemeinde St. Otger Stadtlohn, Stadtlohn 2000, 12–38.

⁵² KAHL, *Die ersten Jahrhunderte* (Anm. 1), 35.

⁵³ *Annales regni Francorum* a. 782; ed. Reinhold RAU, *Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte* (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 5), Teil 1, Darmstadt 1962, 44⁷.

weiter, sollen aber gerade damit zuverlässige Angaben bieten. Ältere, noch vor den Reichsannalen anzusetzende Quellen kennen zwar die Zahl 4.500, nicht aber eine Hinrichtung, sprechen statt von »Enthauptung« (*decollati*) von »Deportation« (*delocati*). Im Zusammenhang mit der Verden-Aktion stand die 781 aufdiktierte »Sachsenkapitulation«, die für Verweigerung der Taufe und andere christliche Forderungen, selbst für solche geringster Art, wiederholte: mit dem Tode zu bestrafen⁵⁴. Aber dies blieb nicht Karls letztes Wort, denn schon bald wurde das Todesgesetz aufgehoben.

Da Karl sich heute oft eher den Titel »Sachsenschlächter« als »der Große« gefallen lassen muss, sei darauf näher eingegangen. Angesichts eines solch variierenden Quellenbestandes differieren ebenso die Interpretationen. Die aus den dreißiger Jahren verstanden sich »völkisch«, ob nun ablehnend oder zustimmend, wie die ersten Beispiele verdeutlichen. Karl Bauer (1936): »Die Maßregel, die der Wiederkehr des Aufruhrs vorbeugen sollte, traf er auf einem Tag zu Verden, wohin bis dahin die Gaugrafen alle Sachsen abzuliefern hatten, die an dem Aufruhr beteiligt waren. Sie wurden in das Frankenreich abtransportiert. Dasselbe Los traf die kriegsgefangenen Sachsen. Im ganzen waren es viertausendfünfhundert Mann. Unser Ergebnis paßt nun freilich recht wenig zu der heute so beliebten Darstellung der Sachsenkriege, bei der Karl der Große als artfremder Eindringling auf germanischem Boden und Widukind als der germanische Nationalheros erscheint. Aber die ernste Geschichtsforschung kann nicht auf gewisse Lieblingsmeinungen Rücksicht nehmen«⁵⁵. Friedrich von Klocke (1937): »Es gibt keinerlei Veranlassung, die militärische Exekution der bei Verden zusammengebrachten 4.500 Sachsen aller Stände an einem Tag als undurchführbar anzusehen. Und völlig haltlos ist der Gedanke, daß jene 4.500 überhaupt nicht getötet, sondern nur deportiert worden seien«⁵⁶. Erwin Rundnagel (1938): »Dem deutschen Volke gelten die 4.500 Sachsen als ein Symbol eines der größten Blutopfer, das deutsche Männer ihrem Volke, ihrem Staate und ihrem Glauben darbrachten«⁵⁷. Die derzeitigen Interpretationen sind »sachlicher«, aber fern von Einhelligkeit. Hans-Dietrich Kahl (1982): »Ein Teil der Härten – etwa Verden 782 – [ist] vielleicht [...] als eine Art Verzweiflungsreaktion zu verstehen. Also zurück zu ›Karl dem Sachsenschlächter‹? Dies wäre doch wohl ein Versuch, das Knäuel vom falschen Ende her zu entwirren. Die grausigen Aspekte sind nur eine Seite in der Sachsenpolitik dieses Mannes [...] Von den kulturpolitischen Zusatzaspekten, Karls Fürsorge für das sächsische ›Entwicklungsland‹, war gleichfalls die Rede. Weiter scheint es, daß er selbst sich wohl nicht aus allem, doch aus vielem, was damals in seinem Namen dort geschah, nachträglich ein Gewissen machte ...«⁵⁸.

⁵⁴ Verordnungen aus dem Kapitulare von Paderborn, in: Reinhold MOKROSCH / Herbert WALZ (Hg.), *Mittelalter* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch 2), Neukirchen-Vluyn 1980, 35.

⁵⁵ Karl BAUER, Die Quellen für das sogenannte Blutbad von Verden, in: Walther LAMMERS (Hg.), *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*, Darmstadt 1970, 109–150, 150.

⁵⁶ Friedrich von KLOCKE, Um das Blutbad von Verden und die Schlacht am Süntel 782, in: LAMMERS, *Eingliederung* (Anm. 55), 151–204, 203.

⁵⁷ Erwin RUNDNAGEL, Der Tag von Verden, in: LAMMERS, *Eingliederung* (Anm. 55), 205–242, 238.

⁵⁸ Hans-Dietrich KAHL, Karl der Große und die Sachsen. Stufen und Motive einer historischen »Eskalation«, in: Herbert LUDAT / Rainer Christoph SCHWINGES (Hg.), *Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung*. FS František Kraus, Köln u.a. 1982, 49–130, 95, 101f.

Eckhard Freise (1983): »Die Zahl der Exekutierten wird von der Reichsannalistik mit 4500 angegeben, in einer Höhe, die – wie der ganze Vorgang selbst – in der älteren Forschung erbittert und mit weltanschaulichen Vorurteilen angefochten worden ist. Der abmildernde Vorschlag, die fragliche Textstelle *decollati sunt* (›sie wurden geköpft‹) in *delocati sunt* (im Sinne einer Deportation) zu emendieren, setzte sich jedoch ebensowenig durch, wie das Epitheton von ›Karl dem Sachsenschlächter‹ heute noch aufrechterhalten wird; das berichtete Ausmaß der Hinrichtungen gilt als weit übertrieben«⁵⁹. Rudolf Schieffer (1992): »Karl erzwang bei Verden an der Aller die Auslieferung sonstiger Rädelsführer, die er sämtlich, wenn auch wohl bei weitem nicht in der von den Reichsannalen angegebenen Anzahl von 4.500, hinrichten ließ«⁶⁰. Johannes Fried (1994): »In Verden an der Aller wurden in einer einzigen Aktion 4.500 Sachsen geköpft, gehängt, erschlagen – eine Orgie der Gewalt, ein Blutrausch. Er vernichtete nicht nur die Kleinen; gerade die Mächtigen verfolgte er, soweit sie nicht rechtzeitig auf die fränkische Seite übergewechselt waren«⁶¹. Ernst Schubert (1997): »Die wuchernden wissenschaftlichen Spekulationen, dieses Ereignis zu relativieren, scheitern an der klaren Aussage der Quellen, die auch eine Begründung für die Strafaktion nahe legt, nämlich Reaktionen Karls auf die Niederlage in der Schlacht am Süntel und den Rückzug Widukinds zu den Dänen. Die Strafaktion steht singulär in der langen Geschichte der Sachsenkriege. Möglicherweise ist im Jahre 785 die ›Neugestaltung der Arnulf-Legende‹ als des hl. Sünders, dem Gnade verheißen wird, ein büßendes Gedenken an die Hinrichtung vieler Sachsen«⁶². Dieter Hägermann (2000): »Die philologisch unzweifelhaft beglaubigte Zahl von 4.500 ist zunächst zu begutachten. Wir haben zwar keinerlei statistisch gesicherte Angaben über die Gesamtbevölkerung Sachsens im Frühmittelalter, an 4.500 Verschwörer oder Rädelsführer zu denken verbietet indes der gesunde Menschenverstand. Die Gruppe dürfte sich auf wenige Dutzend belaufen haben, die zudem von den Sachsen selbst ausgeliefert worden sind. Eine Zahl von 4.500 Hingerichteten würde riesige Truppenkonzentrationen auf beiden Seiten voraussetzen. Nun wissen wir aber, daß Karl bei seinem Zug in aller Eile einige Scharen zusammengerafft hatte, um dem Aufruhr zu begegnen. Nach den Recherchen Karl Ferdinand Werners verfügten die Heere des Karolingerreichs aber – bezogen auf angesagte Kriegszüge – bestenfalls über 5.000 bis vielleicht 10.000 Kämpfer. Und letztlich wird man an den Kapazitäten und Fertigkeiten zur Hinrichtung einer so großen Zahl Zweifel anmelden dürfen. Vor dem Einsatz der Guillotine dürfte es höchst schwierig, ja unmöglich gewesen sein, an einem Tag nicht weniger als 4.500 Mann mit dem Schwert den Kopf vom Rumpf zu trennen, ganz abgesehen von dem verheerenden Eindruck einer solchen Massenhinrichtung auf die Bevölkerung und auf das fränkische Heer selbst. Die gewöhnlich gut unterrichteten Annales Petaviani haben die Ereignisse wohl durchaus zutreffend übermittelt, indem sie berichten: ›Es erschlugen die Franken eine Menge Sachsen, und viele besiegte

⁵⁹ Eckhard FREISE, Das Frühmittelalter bis zum Vertrag von Verdun (843), in: Wilhelm KOHL (Hg.), *Westfälische Geschichte*, Bd. 1, Düsseldorf 1983, 275–335, 299.

⁶⁰ Rudolf SCHIEFFER, *Die Karolinger*, Stuttgart u.a. 1992, 80.

⁶¹ Johannes FRIED, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Berlin 1998, 309.

⁶² Ernst SCHUBERT, Art. ›Blutbad‹ von Verden, in: *Lexikon des Mittelalters* 8 (1997) Sp. 1500f.

Sachsen führten sie in die Francia. < Ein sehr kleiner Teil der Aufständischen, die Auführer und Anführer, wurde somit hingerichtet, ein sehr viel größerer Teil wurde deportiert und in fränkischen Landesteilen angesetzt [...] Auch alle anderen Quellen, insbesondere die Briefe aus Karls Umkreis, die wie Alkuins Schreiben gerade die Sachsenmission Karls durchaus kritisch kommentiert haben und diese Blutorgie nicht einfach hingenommen hätten, schweigen. Karls Charakterbild mag in seiner Zeit und in späteren Epochen geschwankt haben, es gibt gleichwohl keinen Anlaß, ihn als blutbefleckten Massenmörder zu zeichnen. Dieses exemplarische Strafgericht, das sich seither mit dem Ort Verden verbindet, blieb eine Ausnahme und diente ausschließlich zur Abschreckung. Der Erfolg ließ auch insofern nicht auf sich warten, als Widukind, der sächsische Kontrahent schlechthin, sich 785 dem König unterwarf⁶³. Derzeit noch Thomas Scharff, der sich soeben mit einer Arbeit über karolingisches Kriegswesen habilitiert hat: »Wenn auch die Historizität dieses Gemetzels umstritten ist, so bleibt in jedem Fall, daß es in der offiziellen karolingischen Geschichtsschreibung, den Reichsannalen, enthalten ist, auch in ihre Überarbeitung, die sog. »Einhardannalen«, aufgenommen wurde und insgesamt in der von den Reichsannalen abhängigen fränkischen Annalistik eine Rolle spielt. Andererseits ist es in seiner Singularität eine Ausnahmeerscheinung und für die Darstellung militärischen Geschehens eine Abweichung von den üblichen Formen⁶⁴. Und zuletzt noch: Nach einem Bericht in der FAZ vom 25. August 2003 hat bei einer Tagung in der Berliner Akademie über Karl den Großen Horst Fuhrmann, apostrophiert als prominentester deutscher Mittelalterhistoriker, mit der Mär vom Sachsenschlächter aufgeräumt. Nachgetragen sei noch das Ergebnis, das sich bei einer Untersuchung der Zahlenangaben bei Gregor von Tours und Regino von Prüm ergeben hat: Im Allgemeinen könne mit Zuverlässigkeit gerechnet werden, freilich bei Ausnahme der untersuchten Heereszahlen: »Hier lassen die übertriebenen Angaben die Stellungnahme des Autors für eine der beiden Parteien meist deutlich erkennen⁶⁵. Ob da nicht auch die karolingischen Annalen übertrieben haben?

Alle angeführten Urteile und Bewertungen stammen von Historikern, die in ihrem Fach und speziell in frühmittelalterlich-karolingischer Geschichte erste Kompetenz beanspruchen. Dennoch ergibt sich ein *tot capita – tot sensus*. Wenn man gleichwohl ein Kondensat herstellen will, müsste es lauten: eine Rache- bzw. aus momentaner Verbitterung diktierte Strafaktion, die aller Wahrscheinlichkeit 4.500 Sachsen betraf, wo nicht mit deren (teilweiser) Tötung so mit Deportation. Und wie Karl solches nicht von Anfang an und grundsätzlich intendiert hat, so ist er – der Sachsenschlächter – möglicherweise bald schon von Reue geplagt gewesen.

⁶³ Dieter HÄGERMANN, *Karl der Große. Herrscher des Abendlandes*, Berlin 2000, 214ff.

⁶⁴ Thomas SCHARFF, Der rächende Herrscher, in: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002) 241–253, 242.

⁶⁵ Regine SONNTAG, *Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters: Die decem libri historiarum Gregors von Tours und die chronica Reginos von Prüm*, Kallmünz 1987, 143.

VI.

Gewaltanwendung hat stattgefunden, und doch ist das nur die eine Seite. Zunächst schon sind die Brechungen und Korrekturen dieses Gentilismus zu beachten. Jüngst kam eine Straßburger Dissertation über den bekannten angelsächsischen Gelehrten und Mönch Beda († 735) und dessen Vorstellungen von Volk/Nation zu folgendem Ergebnis: Während das karolingische Selbstverständnis, hergeleitet aus der alttestamentlichen Idee des erwählten Volkes und zusätzlich der römischen Imperialität, eine Hegemonie über andere Völker beansprucht habe, gebe Beda ein anderes Bild: »Im Werk Bedas zeigt sich die Nation nicht als auserwähltes Volk, sondern als in die Welt der Nationen integrierte Nation. Die Ausdehnungsbewegung, an der sie teilhat, ist die der ›Kirche der Nationen‹, welche wächst im Maß der aufeinanderfolgenden Bekehrungen. Die Leitvorstellung ist die einer ›gens‹, die teilhat an der ›ecclesia gentium‹, letztlich der ›ecclesia Christi‹. Das Bewusstsein von Volk schließt sozusagen Internationalität ein«⁶⁶. Für den Bekehrungsvorgang fordert Beda eine Annahme des Glaubens mit individueller Einwilligung zur christlichen Wahrheit, weswegen er die Übersetzung des Vaterunsers und Glaubensbekenntnisses anregte⁶⁷. Tatsächlich trainierte sich angelsächsischer Missionsgeist bewusst »international«, etwa in der vom Angelsachsen Willibrord († 739) aufgebauten Missionsschule zu Utrecht: »Die Schüler stammten nicht aus einem Volk, sondern waren aus der Blüte aller benachbarten Völker vereint. Sie waren von solchem Vertrauen, solcher Freundlichkeit und geistlichen Freude beseelt, daß man sie in ihrer Einheit sonnenklar als Söhne eines geistlichen Vaters und der Mutter aller, der Liebe, erkannte. Einige waren aus dem edlen Stamm der Franken, einige aus dem frommen Volk der Angeln, einige aus der neuen Pflanzung Gottes, die erst in unseren Tagen bei den Friesen und Sachsen angelegt wurde. Andere kamen von den Bayern und Schwaben, die dieselbe Religion hatten, oder von welchem Volk und Stamm sie Gott gerade gesandt hatte«⁶⁸. Der angelsächsische Mönch Alkuin, den Karl der Große zu seinem »Kultusminister« gemacht hatte, beharrte darauf: »Denn unser Herr Jesus Christus [...] sagt: ›Geht, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Lehrt sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe‹. So ist zuerst der Glaube zu lehren, darauf ist das Sakrament der Taufe zu empfangen; zuletzt sind die Gebote des Evangeliums zu übermitteln. Aber wenn eins von diesen dreien fehlt, kann der Hörer [= Taufkandidat] das Seelenheil nicht erlangen. Der Glaube nämlich, so sagt Augustinus, ist eine freiwillige Angelegenheit, nicht eine erzwungene. Der Mensch kann zum Glauben gezogen, aber nicht gezwungen werden. Natürlich kann man faktisch zur Taufe zwingen, aber das nützt nichts im Glauben, es sei denn bei Kindern, die durch andere Sünden [Erbsünde] belastet sind und durch anderer [der Paten] Bekenntnis gerettet werden. Ein Mensch erwachsenen Alters muß für sich die Tauffragen beantworten, was er glaubt

⁶⁶ Georges TUGÈNE, *L'idée de nation chez Bède le Vénérable* (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes 37), Paris 2001, 336.

⁶⁷ TUGÈNE, *L'idée* (Anm. 66), 203–209.

⁶⁸ *Vita Gregorii* 8, ed. MGH SS 15, 75²⁶.

und ob er es will. Und wenn er in Täuschung den Glauben bekennt, wird er in Wahrheit das Heil nicht erlangen«⁶⁹.

Es sind folglich zwei Seiten, die bei Karl dem Großen hervortreten: durchaus »Vater der Gewalt«, aber auch »Vater« eines multigentilen Europas. Allein schon dass er ganz unterschiedliche Populationen zusammenführte und so ein Vielvölkerreich schuf, verdient angesichts des allzeit primären Gentilbewusstseins besondere Hervorhebung⁷⁰. Nur dank übergentiler Bewusstseinskategorien konnte sein Reich gelingen, und die entsprechenden Kategorien lieferte das Christentum. Die karolingischen Reichstheoretiker erweiterten die paulinische Forderung, »nicht Juden und nicht Griechen«, »nicht Sklaven und nicht Fremde« (Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Kol 3,11) auf ihre eigene Situation hin: »nicht mehr Aquitanier und Langobarden, Burgunder oder Alemannen«⁷¹. Die übervölkische Kirche wurde zum Bindeinstrument, von dem der Fuldaer Abt und Mainzer Erzbischof Hrabanus Maurus († 856) schreiben konnte, es dürfe keinen Unterschied unter den verschiedenen Nationen geben, denn die katholische Kirche existiere in Einheit mit Verbreitung über den ganzen Erdkreis⁷². Wenn gängiges Allgemeinverständnis allzu gerne unterstellt, das mittelalterliche Europa sei Ergebnis nur von imperialer Politik und gewalttätiger Christianisierung, so war in Wirklichkeit dieser Vorgang – wie wiederum Hans-Dietrich Kahl herausgestellt hat – von »wahrhaft weltgeschichtlichem Rang«: nicht die Imperialität, sondern die Christianisierung sei am wichtigsten gewesen⁷³, speziell mit dem Austausch zweier geistiger Grundstrukturen, der »gentilreligiösen« und der »universalreligiösen«⁷⁴. Jacques LeGoff, der bekannte französische Mentalitätshistoriker, lässt das abendländische Europa auf zwei Grundlagen basieren: »Die eine besteht aus der Gemeinschaft des Christentums [...], die andere aus den vielförmigen unterschiedlichen Königreichen, gegründet auf [...] ethnischen oder alten multikulturellen Traditionen (etwa Germanen und Galloromanen in Gallien)«⁷⁵.

Weiter erwies sich als übergentile Kraft des Zusammenhalts auch das Papsttum, das bis in die entferntesten Regionen hineinzuwirken vermochte. Die organisatorische Zusammenfassung der partikulären Kirchen durch die Päpste – so Gerd Tellenbach – »war gläubige Verehrung des Stellvertreters Petri und der Sacra Roma – ein Ausdruck der Einheit der Kirche auf Erden wie nichts anderes«⁷⁶. Die neuere Forschung spricht nunmehr von einer »päpstlichen Revolution«, die in Wirklichkeit erst Europa habe entstehen lassen. Denn alle Versuche einer politischen Vereinigung, von Karl dem Großen bis Karl V., seien ge-

⁶⁹ ALKVIN, *Brief 111* (nach August 796); ed. MGH Ep. 4, 160¹³.

⁷⁰ Josef FLECKENSTEIN, *Das Großfränkische Reich: Möglichkeiten und Grenzen*, in: DERS., *Ordnung und formende Kräfte des Mittelalters*. Ausgewählte Beiträge, Göttingen 1989, 1–27; DERS., *Die Grundlegung der europäischen Einheit im Mittelalter*, in: DERS., *Ordnung und formende Kräfte des Mittelalters*. Ausgewählte Beiträge, Göttingen 1989, 127–145.

⁷¹ AGOBARD, *Adversus Legem Gundobaldi* 3; ed. Corpus Christianorum Cont. med. 52, 20⁹.

⁷² *Epistularum Fuldensium Fragmenta* 11, ed. MGH. Ep. 5, 520¹⁵.

⁷³ Hans-Dietrich KAHL, Was bedeutet: »Mittelalter«, in: *Saeculum* 40 (1989) 33, 37f.

⁷⁴ KAHL, »Mittelalter« (Anm. 73), 37f.

⁷⁵ Jacques LEGOFF, *Das alte Europa und die Welt der Moderne*, München 1994, 12.

⁷⁶ Gerd TELLENBACH, *Die Westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988, 72.

scheitert. Dass dennoch eine gemeinsame Grundstruktur aufgebaut und durchgehalten werden konnte, das sei der Tatsache zu verdanken, dass sich die westliche Christenheit zu »einer hochorganisierten Religionsgemeinschaft« entwickelte, wie es jüngst der Wiener Sozialhistoriker Michael Mitterauer dargestellt hat: die einmalige Stellung des Bischofs von Rom, ohne dass dieser aber zu einem kaiserlichen Hofbischof geworden wäre, dessen starke Integrations- und Penetrationsfähigkeit, die abendlandweiten Konzilien und die gemeinsame Liturgiesprache, die eine systematische Theologie und die Universitäten mit den verschiedenen anderen Wissenschaften, alles »produktive Trennungen«, aber zusammengehalten von dem »religionsgeschichtlich einmaligen Phänomen der Papstkirche«⁷⁷.

VII.

Von diesem Rahmen her ist Bonifatius zu verstehen. Bei ihm erscheint durchaus auch genealogisch-gentiles Denken. Selber Adliger besseren Geblüts, erinnerte er sich – wie ebenso andere angelsächsische Mitmissionare – der eigenen Vorfahren auf dem Kontinent, die es nun zu bekehren galt: »Wir sind ein Blut«⁷⁸. Viel wesentlicher aber wurde seine Durchbrechung dieses Gentilismus, die als besonderer Gottesruf verstandene Loslösung aus Heimat und Verwandtschaft. Dieser Ruf traf persönlich, löste aus dem Kollektiv und war ganz in eigener Person zu befolgen. Bei Bonifatius zeigt sich anfangs noch eine Zögerlichkeit, nämlich seine Rückkehr nach dem Erstaufbruch von 716, dann in seinem Kloster noch die Wahl zum Abt, zuletzt aber doch der endgültige Abschied, nun sogar mit einem besonderen Initialakt, nämlich sich in Rom Vollmacht und Segen zu holen. Dem 19. Jahrhundert war er deswegen ein »Römling«, der Verkündiger eines undeutschen Christentums. Heute erkennen wir in der Rom-Verbundenheit »die christliche Grundlegung Europas«, wie Theodor Schieffer vor 50 Jahren seine zu recht hochgerühmte Biographie *Winfried – Bonifatius* untertitelte⁷⁹. Aus der ganz auf sich bezogenen »provinzialisierten« Kirche Galliens wurde eine Rom-verbundene, das heißt: erneut eine »ökumenische« Kirche. Auf dem Concilium Germanicum (742/743) richtete Bonifatius die römische Episkopalordnung neu auf: nicht das irische Modell der Kloster-Parochia mit einem monastischen Asketen an der Spitze, sondern der Bischof mit fest umschriebener diözesaner Zuständigkeit und mit pastoraler Leitungsvollmacht⁸⁰. Die Liturgie erhielt eine Vereinheitlichung nach dem Vorbild der römischen⁸¹. Oder noch ein anderes: Bonifatius förderte bereitwillig die Mitarbeit von Frauen an der Mission; seine Verwandte Leobgytha, kurz Lioba genannt, hat

⁷⁷ MITTERAUER, *Europa* (Anm. 46), 152–198.

⁷⁸ *Briefe des Bonifatius*. Willibalds Leben des Bonifatius, hg. von Rudolf BUCHNER (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des deutschen Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb), Darmstadt 1968, Brief 46, 134²¹.

⁷⁹ Theodor SCHIEFFER, *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954.

⁸⁰ Arnold ANGENENDT, Art. Consilium Germanicum, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1994) Sp. 1289f.

⁸¹ Arnold ANGENENDT, *Libelli bene correcti*. Der »richtige Kult« als ein Motiv der karolingischen Reform, in: Peter GANZ (Hg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden 1992, 117–135.

er selbst zur Übersiedlung auf den Kontinent veranlasst und in Tauberbischofsheim zur Äbtissin und Lehrerin der Neubekehrten bestellt⁸².

Solches alles zeigt die großen Linien und Aktionen der kirchlichen und politischen Wirksamkeit, wie sie in Übersichten, Handbüchern und Biographien des Bonifatius oft genug dargestellt worden sind⁸³. Um nun auch ein Beispiel für die weniger bekannten Probleme im Alltag der Christianisierungsarbeit zu geben, seien die für uns gar nicht mehr nachvollziehbaren Speiseverbote angefügt. Dreimal finden sich solche in den Bonifatius-Briefen erwähnt, und die angelsächsischen Bußbücher führen sie in aller Drastik an, wohl als Reflex entsprechender paganer Vorstellungen⁸⁴. Demnach waren, wegen eines absoluten Blut-Tabus, beispielsweise Hühner, die von Kadaverblut gepickt hatten, zu töten, ebenso Bienen, die jemanden zu Tode gestochen hatten, wobei aber deren Honig konsumierbar blieb. Die Mission agierte in einer für uns unvorstellbaren Welt.

Für die ganze Missions- und Reformarbeit aber war, obwohl sie eigentlich eine zunächst kirchliche Angelegenheit war, die Unterstützung oder mindestens die Billigung der politischen Herrscher nötig, und das war das zum Königtum aufstrebende Geschlecht der Karolinger. »Ohne sie vermag ich nichts«, musste Bonifatius bekennen⁸⁵. Die Hauptphase der Zusammenarbeit fiel in die Zeit der Martell-Söhne Karlmann und Pippin. Hier nun vermochte Bonifatius Diözesen einzurichten, Reformsynoden abzuhalten und sein Kloster Fulda zu errichten. Als Mönch, der er immer war, suchte er dort »seine Ruhe«, wollte auch inmitten einer betenden Gemeinschaft sein Grab finden, und schuf doch eine hochspezialisierte Mikrowelt, die Buchproduktion und Studien ermöglichte, geistlichen Nachwuchs heranbildete und insofern ein Kraftzentrum inmitten der Einöde darstellte. Als der Hausmeier Pippin 751 mit päpstlicher Zustimmung König wurde, schien die Vollendung erreicht: Die Kirche war nun die »innere Kraft«⁸⁶. Wie kaum ein anderes bestimmte die jetzt mit päpstlicher Spitze strukturierte Kirchenorganisation und die nach römischem Vorbild vereinheitlichte Liturgie den inneren Zusammenhalt. Ohne Zweifel geschah hier Weltgeschichte: die Grundlegung des mittelalterlichen Europa. Bonifatius konnte sich dessen nicht bewusst sein; verzweifelte er zuletzt fast an seinem Werk, wandte er sich als 80jähriger wieder seiner Erstarbeit, der Mission, zu und erlitt dabei den tödlichen Schwertstich⁸⁷.

⁸² Dagmar B. SCHNEIDER, *Anglo-Saxon Women in the Religious Life. A Study of the Status and Position of Women in an Early Medieval Society* (Diss. phil.), Cambridge 1985, 228f.

⁸³ Lutz von PADBERG, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; DERS., *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.

⁸⁴ Rob MEENS, Pollution in the early middle ages: the case of food regulations in penitentials, in: *Early Medieval Europe* 4 (1995) 3–19; Hubertus LUTTERBACH, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 80 (1998) 1–37.

⁸⁵ *Briefe des Bonifatius* (Anm. 78), Brief 63, 190²⁴.

⁸⁶ Arnold ANGENENDT, *Pippins Königserhebung und Salbung*, in Druck.

⁸⁷ Lutz von PADBERG / Hans-Walter STORCK, *Der Ragnydrudis-Codex des hl. Bonifatius*. Teilfaksimileausgabe im Originalformat der Handschrift und Kommentar, Paderborn/Fulda 1994; Lutz von PADBERG, *Heilige und Familie*. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrod, Bonifatius und Liudger (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 83), Mainz 1997.

VIII.

Der Missionierung folgte die Christianisierung, die wirkliche Durchsetzung christlichen Lebens. Auf Dauer hat dies die Transponierung zur Hochreligion bewirkt und zugleich eine »Kulturrevolution«. Zuerst schon ist das Phänomen Buchreligion erhellend. Die antike literarische Welt war mit dem Ende der Antike zusammengebrochen, und der Verfall reichte bis in die Sprachformen. Das Christentum sah sich damit vor die Frage von Sein oder Nichtsein gestellt; denn entweder verzichtete es auf Schriftlichkeit und hätte damit seinen Charakter als Buchreligion verloren, oder aber es schuf nun von sich her jene zivilisatorischen und kulturellen Vorbedingungen, wie eine Buchreligion sie erfordert. Damit waren drei Aufgaben gestellt: 1. den zur Buchherstellung erforderlichen technischen Apparat aufzubauen; 2. die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten für das Verstehen zu wecken und zu schulen; 3. die der Bibel zugrundeliegende Religionsform durchzusetzen. Alle drei Forderungen bedeuteten einen Angriff auf die orale und primärreligiöse Welt, die umgestoßen und revolutioniert werden musste. Denn bedenken wir: Östlich des Rheins stand kein Gebäude aus Stein, gab es keine größere Stadt, war nirgends eine gepflasterte Straße oder steinerne Brücke. Und nirgends gab es ein Buch; ja, selbst wenn man Bücher gehabt hätte, es wäre nicht einmal eine Stelle dagewesen, sie dauernd aufzubewahren, jedenfalls nicht in den feuchten Hütten. Die Welt der Germanen war barbarisch, weder zivilisatorisch noch kulturell entwickelt.

Vor diesem Hintergrund ist die kulturelle Leistung der karolingischen Christianisierung zu sehen. Karls des Großen Niederwerfung der Sachsen steht uns primär wegen der Gewaltmission im Bewusstsein. Aber seine wahre Leistung, nämlich die im Karolingerreich bewirkte Religions- und Kulturrevolution, wurden weit bedeutsamer; sie legten für die gesamte weitere Entwicklung des Westens die Grundlage. Gerade in den Gebieten am und jenseits des Rheins entstanden Zentren von Kultur und Schreibkunst, die heute noch jeder historisch Interessierte kennt: zuerst Sankt Gallen⁸⁸ und Reichenau⁸⁹, dann Fulda⁹⁰ und Corvey⁹¹. Die Herstellung von Büchern erforderte außergewöhnliche Anstrengungen. Für ein Exemplar der Vulgata, deren Seiten wegen der zollgroßen Buchstaben die Abmessungen 50 zu 35 cm erhielten, wurden die Häute von 250 Tieren benötigt⁹². Besonders die angelsächsischen Missionszentren wie Echternach, Utrecht, Mainz und Fulda betätigen sich als Schreibstätten⁹³. Den Erfolg kann man sich an den bis zum Jahre 800 erhaltenen Bibelhandschriften verdeutlichen; davon stammen 108 aus Italien, 47 aus Frankreich, 35 aus Irland, 47 aus England und 67 aus Deutschland; letztere gehören nahezu alle dem

⁸⁸ Peter OCHSENBEIN, *Das Kloster St. Gallen im Mittelalter*, Darmstadt 1999.

⁸⁹ Helmut MAURER (Hg.), *Die Abtei Reichenau*, Sigmaringen 1974; Alfons ZETTLER, *Die frühen Klosterbauten der Reichenau*, Sigmaringen 1988.

⁹⁰ Gangolf SCHRIMPF (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Frankfurt am Main 1996.

⁹¹ Karl Heinrich KRÜGER, *Studien zur Corveyer Gründungsüberlieferung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 10), Münster 2001.

⁹² Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the written word*, Cambridge 1989, 138–148.

⁹³ MCKITTERICK, *Carolingians* (Anm. 92), 166–178.

späteren 8. Jahrhundert an⁹⁴. Das leistungsfähigste Skriptorium im Karolingerreich, begründet von dem Angelsachsen Alkuin im zentralgallischen Tours, produzierte jedes Jahr zwei Vollbibeln⁹⁵, dazu noch vielerlei sonst: Liturgiebücher, patristische Texte und selbst noch antike Werke. Die größten karolingischen Bibliotheken besaßen 500 Bücher; insgesamt sind uns aus dem 8. und 9. Jahrhundert 7.000 bis 8.000 Handschriften bzw. Reste davon erhalten⁹⁶. Wenn wir auch von einer »ottonischen Renaissance« sprechen, dann nur mit Unterschieden: diese war »anfänglicher«⁹⁷ und hinkte der karolingischen weit nach. Heinrich I. hatte jahrelang gerade einen Kanzlisten, Otto der Große dann schon ein Dutzend⁹⁸. Als die Ottonen ihre Herrschaft im Bereich des heutigen Deutschland aufbauten, vereinnahmten sie sofort die bedeutendsten Städte am Rhein, so Köln, Mainz und Trier, weiter auch die führenden Klöster Sankt Gallen, Reichenau, Fulda und Corvey. Nur dadurch erklärt sich überhaupt der Titel »Renaissance«.

Uns stellen sich noch eingehendere Fragen: Wer vermochte damals überhaupt zu lesen? Konnten es wirklich auch alle Kleriker? Reflektierte Theologie lag außerhalb des Möglichen⁹⁹. Die Karolinger-Zeit brachte – gewiss höchst verdienstlich – einen ersten Rückgriff auf die Patristik, aber ohne Kreativität. Der zu beschreitende Weg war lang und dauerte Jahrhunderte. Den großen Aufschwung brachte die Renaissance des 12. Jahrhunderts; hier geschah ein erstes Erwachen – wie man gesagt hat – zu vertiefter Christlichkeit wie auch zur Theologie¹⁰⁰. Damals entstanden wieder Städte, erbrachte auch die Ökonomie genügend Überschuss, Schulen zu finanzieren und Lehrer wie Schüler zu unterhalten. Es bildeten sich die ersten Universitäten, in Italien zu Bologna für das Recht und in der Isle de France zu Paris für Theologie¹⁰¹. Beim Blick auf die europäische Landkarte finden wir die nächsten in England, aber nicht in Deutschland, wo es noch 150 Jahre bis zur ersten Gründung dauern sollte. Explosionsartig vermehrte sich der Kulturapparat. Hatte eine karolingische Bibliothek allerhöchstens 500 Bücher umfasst, so die Universität zu Paris um 1300 gut 1.000 und 1338 genau 1.722¹⁰². Der eigentliche Durchbruch zu einer allgemeinen Buchkultur erfolgte erst mit der nach 1300 möglich

⁹⁴ Bonifatius FISCHER, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter* (Vetus Latina, Beiheft 11), Freiburg 1985, 98f.

⁹⁵ Bonifatius FISCHER, Die Alkuin-Bibel, in: DERS., *Bibelhandschriften* (Anm. 94), 203–403.

⁹⁶ Bernhard BISCHOF, Die Hofbibliothek Karls des Großen, in: Wolfgang BRAUNFELS (Hg.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 2, Düsseldorf 1965, 42–62.

⁹⁷ Hagen KELLER, *Die Ottonen*, München 2001.

⁹⁸ Josef FLECKENSTEIN, Das Großfränkische Reich: Möglichkeiten und Grenzen, in: DERS., *Ordnung und formende Kräfte des Mittelalters*. Ausgewählte Beiträge, Göttingen 1989, 1–27; DERS., Die Grundlegung der europäischen Einheit im Mittelalter, in: DERS., ebd., 127–145.

⁹⁹ Arnold ANGENENDT, Ex occidentale lux. Europas west-östliches Religionsgefälle, in: Joachim EHLERS (Hg.), *Deutschland und der Westen Europas im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen Bd. LVI), Stuttgart 2002, 7–51.

¹⁰⁰ Robert BENSON / Giles CONSTABLE (Hg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge/Mass. 1982, 263–295; Giles CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.

¹⁰¹ Walter RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1, München 1993.

¹⁰² Heinrich FICHTENAU, Monastisches und scholastisches Lesen, in: Georg JENAL / Stephanie BUARLÄNDER (Hg.), *Herrschaft – Kirche – Kultur*. Festschrift für Friedrich Prinz (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37), Stuttgart 1993, 317–337, 326.

gewordenen Papierherstellung. Die spätmittelalterliche *Devotio moderna* wollte eine Frömmigkeitsbewegung anhand des Buches sein: »neue Frömmigkeit« durch Vervielfältigung spiritueller Texte, durch Abschreiben zu beherzigender Stellen, durch das Abfassen persönlicher Gebetbücher¹⁰³. Am wichtigsten wurde der Buchdruck durch Gutenberg. Bis zu Luther erschienen bereits 18 deutschsprachige Volksbibeln. Zugleich konnten nun auch preiswerte Hefte für Andacht und Beichte hergestellt werden, ebenso Andachtsbildchen. Zum ersten Mal gab es für viele Menschen ein »Leseerlebnis«. Luthers Schriften sollen gegen Ende 1520 bereits in 500.000 Exemplaren verbreitet gewesen sein¹⁰⁴.

Oder noch ein anderes, aber wiederum wesentliches Thema: die Sprache und das Verstehen. Die Bibel bildete im Mittelalter wesentlich ein Sprachproblem. Im Westen dominierte die lateinische Übersetzung des Hieronymus: die Vulgata. Mit der Überschreitung von Rhein und Donau verließ das Christentum den lateinischen Bereich und trat in Gebiete ganz andersartiger Sprachen ein: ins Germanische und Slawische. Um die Bibel zu verstehen, musste hier zuerst einmal die Sprache der Bibel erlernt werden, und das war für den Westen das Latein. Mit dessen Kenntnis kam aber von selbst auch die antike lateinische Literatur in den Blick, womit sich der Zugang auch zu Texten der antiken Philosophie und Poesie aufat. So eröffnete das für die Vulgata wie für die Liturgie notwendige Latein den Weg noch in andere Welten. Von hierher erklären sich dann die »säkularen« Renaissancen des Mittelalters: die Rezeption, ja Begeisterung für Texte, Gedanken und Lebensauffassungen auch jenseits von Bibel und Christentum.

Gleichzeitig stellte sich das Problem der Übersetzung. Schon im 9. Jahrhundert entstanden im germanisch sprechenden Bereich zwei Übersetzungen: der wohl in Fulda verfasste *Heliand*¹⁰⁵ sowie der im südfränkischen Weißenburg verfasste *Christ* des Mönches Otfried († um 870)¹⁰⁶. Zu bewältigen war nicht einfach nur eine Übertragung; vielmehr musste dafür weithin eine neue Sprache geschaffen werden, um die biblische Botschaft verstehbar zu machen¹⁰⁷. Denn östlich des Rheins war, nicht anders als die Lebensart, auch die Sprache barbarisch, wie Johannes Fried schreibt: »Jeder höhere Gedanke, jede theologische Spekulation, jede Wissenschaft entzog sich noch ihrem Sprachvolumen [...] Allein die Übernahme des lateinischen Alphabets [...] legte [...] angesichts des anderen

¹⁰³ Nikolaus STAUBACH, *Christianam sectam arripere: Devotio moderna und Humanismus zwischen Zirkelbildung und gesellschaftlicher Integration*, in: Klaus GARBER / Heinz WISMANN (Hg.), *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition*. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung, Bd. 1, Tübingen 1996, 112–167.

¹⁰⁴ Bernd MOELLER, *Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland*, in: DERS., *Die Reformation und das Mittelalter*. Kirchengeschichtliche Aufsätze, hg. von Johannes SCHILLING, Göttingen 1991, 111–124.

¹⁰⁵ Johannes RATHOFER, *Art. Heliand*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 15, Berlin/New York 1986, 16–19; Burkhard TAEGER, *Art. Heliand*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon 3, Berlin/New York 1981, Sp. 958–971.

¹⁰⁶ W. SCHRÖDER, *Art. Otfried von Weißenburg*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon 7, Berlin/New York 1989, Sp. 172–193.

¹⁰⁷ Wolfgang HAUBRICHS, *Von den Anfängen zum hohen Mittelalter*, in: Joachim HEINZLE (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Bd. 1/1, Frankfurt am Main 1988, 199–436.

Lautsystems [...] die größten Hürden in den Weg«¹⁰⁸. Das Sprachproblem steigerte sich noch angesichts »höherer« Verständnisweisen. Weil es den germanischen Sprachen an der nötigen religiös-innerlichen Ausdrucksfähigkeit fehlte, konnte die Bibel zunächst gar nicht wirklich übersetzt werden, was man sich an dem für die christliche Frömmigkeit zentralen Begriff der »misericordia« klarmachen kann: Immer neue Ausdrücke wurden ausprobiert, bis sich nach Jahrhunderten »Barmherzigkeit« durchsetzte: »Miltida«, »Miltnissa«, »Ginada«, »Armherzin«, »Irbarmherzi«, »Irbarmherzida«, »Gabarmida«¹⁰⁹. Erst die mystischen Frauen des Hochmittelalters, die geistliche Erfahrungen höherer Art suchten und beschrieben, aber kein Latein konnten, schufen einen entsprechenden Sprachschatz, der Geistliches und Seelisches, Gefühlvolles und Innerliches wiederzugeben vermochte. Insofern kann man sagen, die deutsche Sprache sei Folge von Bibel und Mystik¹¹⁰.

Zur intensiveren Verdeutlichung diene das Beispiel der Metaphorik, die zum Ausdruck psychischer, geistiger wie überhaupt innerlicher Erkenntnisse unabdinglich ist. Metaphern sind Bildworte, die leibhafte und materielle Erfahrungen auf eine andere »höhere« Ebene übertragen, um dort etwas »anderes«, nämlich Psychisches, Geistiges und Mystisches auszudrücken. Nehmen wir als Beispiel eine Metapher, die bei der Bekehrung germanischer Völkerschaft von epochaler Bedeutung war: die Aussage nämlich, dass Petrus die Schlüssel des Himmelreiches innehat. Dem Neuen Testament zufolge ist das ein Bildwort, eine Metapher für geistliche Bevollmächtigung. Indes wurde auf der bekannten Synode im nordenglischen Whitby im Jahre 664 das Schlüssel-Wort realistisch interpretiert: Petrus handhabe die Himmelsschlüssel, stehe vor dem Himmelstor und schließe nur für seine Freunde auf. Diese Auffassung gab dann den Ausschlag dafür, dass die angelsächsische Kirche sich an das petrinische Rom anschloss¹¹¹. Das Unverständnis für Metaphorik zieht sich auf verschiedenartigste Weisen durchs ganze Mittelalter, etwa wenn Reliquiensammlungen auch Federn von der Taube des Heiligen Geistes zeigten. In den Kontext der »höheren« Sprache gehört ebenso die Allegorese, dass nämlich hinter den Buchstaben ein geistlicher Sinn verborgen sei, sowohl in den Bibeltexten wie in der Liturgie. So spekulativ und unreal uns diese Allegoresen heute erscheinen mögen, auf dem langen Prozess zu einer geistig erweiterten Sprache war die Allegorese ein wichtiges Trainingsfeld. Im Ergebnis ist zu konstatieren: Nicht »Dummheit« lag bei alledem vor, sondern einfach die Notwendigkeit einer literarischen Bildung. Erst von hierher ermisst man die Leistung, dass Scholastik wie Mystik eine eigene »höhere« Sprache schufen.

¹⁰⁸ Johannes FRIED, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Berlin 1998, 108f.

¹⁰⁹ Ebd., 109f.

¹¹⁰ Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik, 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993.

¹¹¹ BEDA, *Historia ecclesiastica* III, 25; hrsg. u. übers. Günter SPITZBART, *Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes*, Darmstadt ²1997, 290–295.

IX.

Im Ganzen stand für die europäische Geschichte der Übergang von Primär- zu Sekundärreligion an, den das Christentum ob seiner Religionsart durchsetzen musste. Zumal die germanische Religion eine sehr einfache »Einfachreligion«¹¹² war. Die Menschen sahen sich einem blinden Schicksal unterworfen; die himmlischen Götter agierten kriegerisch, nicht anders als der irdische Kriegeradel, und das Jenseits, Wallhall, bildete einen Kampfplatz, wo die Helden weiterfochten. Nur insofern war das jenseitige Leben »anders«, als die heute Getöteten am nächsten Tag wieder aufstanden und erneut zum Kampf antraten; das war das einzige Moment von Transzendenz, von Andersartigkeit gegenüber dem irdischen Leben. Was wir als »Innerlichkeit« oder als »Herzlichkeit« bezeichnen, fehlte einfachhin. Aaron Gurjewitsch hat das eindrücklich anhand der nordischen Sagas aufgezeigt, dass beim Saga-Menschen zum Beispiel von Mitleid oder Gewissen nicht gesprochen werden könne¹¹³. Dementgegen musste nun das Christentum seine eigene »höhere«, »innere« Religionswelt aufbauen. Vielerlei Einzelschritte waren zu tun. Für das Menschenbild wirkte grundlegend und revolutionierend das christliche Erst- und Doppelgebot, Gott und den Mitmenschen zu lieben, und zwar aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit aller Kraft. Infolgedessen musste die gesamte Religions- und Sozialwelt umgekrempelt werden. Beispielsweise musste ein erster Schritt von der Tathaftung zur Intentionshaftung erfolgen, ob man nämlich verantwortlich nur für die äußerlich vorliegende Tat oder aber für die Absicht und das Motiv sei. Das Neue Testament hatte hier keinen Zweifel gelassen: Wenn du im Herzen begehrest, hast du die Tat begangen¹¹⁴. Dagegen konnten frühmittelalterliche Bußbücher verordnen: »Wer aus Zufall – und das heißt: ohne es zu wollen (id est: non volens) – einen Menschen tötet, müsse sieben Jahre büßen; wer einer Tötung zustimme, ebenso sieben Jahre Buße; wer aber wollte und nicht konnte, der soll drei Jahre büßen«¹¹⁵. Das erfolglose »Wollen« wäre neutestamentlich wie die willentlich vollführte Tat zu bewerten gewesen; hier erhält es nur die halbe Buße. Wie dann die Beichtpraxis auch zeigt, musste die Fähigkeit zur Erfassung der inneren Intention erst noch geweckt werden, und wir können diesen Weckungsprozess durch das ganze Mittelalter weiter verfolgen¹¹⁶.

Ein anderes Beispiel für Weckung von Innerlichkeit bietet das Beten. Die neutestamentliche Forderung lautete, nicht viele Worte zu machen, sondern von Herzen zu beten (vgl. Mt 6,7). Das Mittelalter aber praktizierte eine gezählte Frömmigkeit¹¹⁷. So konnten bestimmte

¹¹² Bernhard MAIER, *Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild*, München 2003.

¹¹³ Aaron J. GURJEWITSCH, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, 9–115.

¹¹⁴ Hubertus LUTTERBACH, Intention- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995) 120–143.

¹¹⁵ *Paenitentiale Parisiense simplex* 1–2; *Corpus Christianorum* Ser. Lat. 156, 75¹.

¹¹⁶ Hubertus LUTTERBACH, Die Bußordines in den iro-fränkischen Paenitentiaien. Schlüssel zur Theologie und Verwendung der mittelalterlichen Bußbücher, in: *Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996) 150–172; DERS., Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur iro-fränkischen »Regula Mixta«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106 (1995) 56–69.

¹¹⁷ Arnold ANGENENDT, Gezählte Frömmigkeit, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995) 1–71.

Sünden mit hundertfacher oder gar tausendfacher Psalmen-Rezitation oder auch Messfeiern abgebußt werden. Aber wie konnte – obwohl angeraten – ein Mönch täglich 150 Psalmen oder wie ein Priester etwa 30 Messfeiern andächtig beten? Gleichwohl zählte im Frühmittelalter die Anzahl. Selbst auch die Missionare – wie beispielsweise von Ansgar berichtet – wollten täglich möglichst den ganzen Psalter beten und wenigstens eine Messe feiern. Erst das Hochmittelalter entdeckte von neuem die Andacht. Ein Ave Maria – so sagte Meister Eckhart – in Andacht gebetet, sei besser als tausend nur dahergesagte. Die *Devotio moderna* ist Ausdruck dieses neuen Frömmigkeitsverlangens, wie überhaupt dem Spätmittelalter die Andacht als erstrangige Forderung galt.

Nicht zuletzt ist das Opfer zu nennen, das für alle Religionen zentral ist. Dabei kannten die ostrheinischen Germanen wie ebenso die ostelbischen Slawen noch Menschenopfer, gelten doch die in Mooren gefundenen »Moorleichen« heute als geopfert Menschen; dargebracht wurden sie etwa zur Winterwende, um der Sonne neues Blut und damit neues Leben zuzuführen. Ebenso opferten die Slawen Menschen, auf dem Gebiet des heutigen Deutschland gegen 1150 zum letzten Mal auf der Insel Rügen¹¹⁸. Das Christentum dagegen forderte das »geistige Opfer«, nämlich sich selbst für Wahrheit und Caritas aufzuopfern. Das große Problem der mittelalterlichen Opfertheologie kreiste um die Frage, ob und wie Christi Fleisch und Blut im Messopfer dargebracht werde. Der dabei hervortretende Blutrealismus bedeutet zweifellos eine Rückkehr zu mehr archaischen Opfervorstellungen, denen zufolge bei jedem rechten Opfer Blut fließen musste, denn Blut bedeutete Leben, und dieses wurde im Opfer den Göttern wie den Menschen ausgeteilt. Von hierher erklärt sich das mittelalterliche Verlangen, blutende Hostien sehen zu wollen, ja mit dem Blut Christ beträufelt zu werden¹¹⁹. Im Spätmittelalter bildeten sich auch transponierende Weisen, so in der Passionsfrömmigkeit, die als Sich-hinein-versetzen in den Opfertod Jesu aufgefasst wurde: Emotionell, nämlich vom Herzen her, sollten Jesu Leiden und Sterben mitvollzogen werden. Letztlich wurde in der Passionsfrömmigkeit und der damit verbundenen Mystik eine besondere Art von Innerem Menschen geboren: der Mitfühlende.

Umgekehrt zu diesem »Aufbau« sind ebenso bezeichnend die Kompromisse, die – religionsgeschichtlich gesehen – im Mittelalter entstandenen Synkretismen. Als Beispiel stehen dafür die Reliquien¹²⁰. Sie erklären sich aus dem in der ganzen Religionsgeschichte anzutreffenden Konzept der zwei Seelen: Es ist einmal die Vitalseele, die den Körper belebt und auch nach dem Tode solange im Leichnam bleibt, wie nur der Leib noch irgendwie fortexistiert; es ist zum anderen die Flugseele, die schon in der Lebenszeit bei Traum und Ekstase den Leib zu verlassen vermag und dann im Tod in die jenseitige Welt hinüberfliegt. Folglich bestand nach dem Tod eine Bilokation: Leib auf Erden – Seele im Himmel, aber beide doch im Austausch verbunden. Dieses religionsgeschichtliche Deutungsschema reaktivierte sich im spätantiken und stärker noch frühmittelalterlichen Christentum: Die

¹¹⁸ Michael MÜLLER-WILLE, *Opferkulte der Germanen und Slawen*, Darmstadt 1999.

¹¹⁹ Arnold ANGENENDT, Sühne durch Blut, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984) 437–467.

¹²⁰ Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München ²1997.

Reliquien, weil verbunden mit der Seele im Himmel, wurden Träger himmlischer Kraft. Von unserer Fragestellung her gesehen, war es eine Religionspraxis, die zwar mit den Wunderberichten reichlich Literatur erzeugte und insofern elaboriert war, aber eigentlich mehr eine primäre Religionsform darstellte und als solche ungemein beliebt war. In der Missionspraxis waren Reliquien von erstrangiger Bedeutung; man denke nur an die zahlreichen Translationen nach Sachsen: statt heiliger Stammes-Ahnen nun gesamtchristliche Vorbilder für Glauben und Leben¹²¹.

Halten wir am Ende fest: Das Christentum kam als totale Fremdreigion, fremd in Inhalt, Sprache und Religionsart. Im Laufe des Mittelalters hat es sich seine nötigen Vorbedingungen neu aufbauen müssen und konnte sich dabei allmählich durchsetzen. Der erste Antriebsfaktor war sein Charakter als Buchreligion. Dafür mussten zivilisatorische, kulturelle, intellektuelle und religiöse Vorbedingungen geschaffen werden, kulminierend in der Hervorbringung des Inneren Menschen mitsamt der Weckung von Innerlichkeit und Gewissen. Das alles ist in einer »longue durée« von tausend Jahren schubweise auch vollbracht worden. Die frühmittelalterliche Mission hat dafür die Grundlagen geschaffen. Das Urteil darüber, was hier »primitiv«, »intolerant«, »gewalttätig« oder auch »fortschrittlich«, »humanisierend« gewirkt hat, hängt ab von der Berücksichtigung der Zeitumstände. Wer den Gentilismus als »brutal« und »inhuman« einschätzt, wird seine Niederwerfung anders beurteilen als derjenige, der darin die »unschuldige« Volksreligion sieht. Die jeweilige Blickrichtung entscheidet über das Gesamturteil, ob es nun Gewaltmission oder ein Erstschrift zur Humanisierung war. In jedem Falle aber baute die Mission jene Welt mit auf, in der wir leben und in der nun unsere Aufgabe für die Zukunft liegt.

Zusammenfassung: Die hergebrachte Missionsgeschichte stellte auf die Missionare ab, auf Lebensdaten und Lebenslauf, auf Wirken und Widerstände. Nichts oder nur wenig aber wusste sie über religions- und sozialgeschichtliche Kontexte und Rahmenbedingungen. Solche Aspekte hat als erster der Gießener Mediävist Hans-Dietrich Kahl behandelt, so in seinen »Bausteinen für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte«. Diese Linie wird in diesem Artikel weitergeführt.

Summary: The traditional history of the missions was oriented towards the missionaries, towards facts about their lives and their biographies and towards their work and resistance to it. But there was only very little knowledge or none at all about religious-historical and social-historical contexts and the prevailing conditions of the times. The first person to treat such aspects was the German medievalist Hans-Dietrich Kahl from Gießen, for example in his book »Bausteine für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte« [»Building Blocks for the Early Medieval History of the Missions«]. His line of thought is continued in this article.

Sumario: La historia de la misión tradicional trataba sobre todo de los misioneros, su vida, su obra y la reacción despertada. Nada o muy poco se podía leer sobre el contexto y las condiciones religiosas y sociales. Tales aspectos han sido tratados en primer lugar por el mediavista de Gießen Hans-Dietrich Kahl, por ejemplo en su obra »Bausteinen für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte«. El presente artículo quiere continuar esa línea.

¹²¹ Hedwig RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert*. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter, Stuttgart 2002.