



CREDO

CHRISTIANISIERUNG EUROPAS
IM MITTELALTER

Band I: Essays

Herausgegeben von Christoph Stiegemann,
Martin Kroker und Wolfgang Walter

MICHAEL IMHOF VERLAG

CREDO – Christianisierung Europas im Mittelalter
26. Juli bis 3. November 2013

Eine Ausstellung
im Erzbischöflichen Diözesanmuseum
im Museum in der Kaiserpfalz
und in der Städtischen Galerie Am Abdinghof
zu Paderborn

Veranstalter

Gemeinnützige Ausstellungsgesellschaft Paderborn mbH
Am Abdinghof 11, 33098 Paderborn

Gesellschafter



Katalog zur Ausstellung in zwei Teilbänden

Band I: Essays

Band II: Katalog

Erschienen im

Michael Imhof Verlag GmbH & Co. KG

Stettiner Straße 25

D-36100 Petersberg

Tel. 0661/2919166-0; Fax 0661/2919166-9

info@imhof-verlag.de

www.imhof-verlag.com

© 2013 Gemeinnützige Ausstellungsgesellschaft Paderborn mbH;

Michael Imhof Verlag, Petersberg und die Autoren

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen

Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über

<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Printed in EU

ISBN 978-3-86568-827-9

Der Bundespräsident

Herr Dr. h.c. Joachim Gauck

gewährte der Ausstellung

CREDO – Christianisierung Europas im Mittelalter

sein hohes Patronat



Grußwort

Was die lange Dauer von Institutionen und das lange Gedächtnis in der Geschichte bedeuten, davon konnten wir uns kürzlich wieder eindrücklich ins Bild setzen lassen. Als Papst Benedikt XVI. seinen Rücktritt vom Dienst des Petrusamtes bekanntgab, konnte man auf ein historisches Referenzereignis verweisen: so etwas hatte es ja schließlich längst schon einmal gegeben. Allerdings war jenes Ereignis, der Rücktritt von Papst Coelestin V., schon im Jahre 1294 gewesen, also nun 719 Jahre her. Dennoch diente dieses Ereignis als Beispiel und Referenz, immerhin war die Institution, in der sich beides abspielte, die katholische Kirche, immer noch dieselbe.

Die „longue durée“, die lange Dauer, hat Historiker schon seit langem fasziniert, die Idee und die Vorstellung der longue durée bezieht sich gewiss auf Institutionen, Verhaltensweisen oder menschliche Umgangsformen, besonders aber bezieht sie sich auf Räume, auf geographische Gegebenheiten, Interaktionen zwischen Zentrum und Provinz, Stadt und Land, Verkehrsbe-
 wegungen und Stabilität.

Wenn also so ein „Ereignis“ wie die Christianisierung Europas Gegenstand einer Ausstellung und damit auch Gegenstand unseres Nachdenkens und unserer Überlegungen wird, dann werden wir mit ungleich längeren Zeiträumen konfrontiert als wir sie in unserer Lebensrealität vorfinden. Kurz gesagt: Das, was uns hier beschäftigt, das, was uns fasziniert, gerade weil es uns alle bis in die Gegenwart hinein geprägt hat, das hat sehr, sehr lange gedauert, wie überhaupt die Herausbildung und Entfaltung menschlicher Kultur eine Angelegenheit von Generationen und Generationen ist.

Europa und seine christliche Vergangenheit, seine kulturelle Prägung und sein geschichtliches Gewordensein: Das ist eine Geschichte von Jahrhunderten. Das müssen wir uns bewusst machen, wenn wir anderen Kulturen begegnen. Auf einen Dialog von Kulturen zu verzichten, wäre lebensfremd – auch wenn rasche „Ergebnisse“ nicht gleich zu erkennen sind.

Wer eine Kultur wirklich entdeckt, wer seine Kultur wirklich entdeckt, seine Herkunft und seine Wurzeln, der entdeckt zuallererst einmal, wie lange das alles her ist, als es angefangen hat,



und wie lange das alles gedauert hat, bis es prägende Formen gefunden hat. Und der bekommt auch eine Ahnung davon, dass in kurzen Fristen zwar sehr viel zerstört werden, aber wenig von Bedeutung und Dauer geschaffen werden kann.

Diese Erfahrung kann uns ein wenig bescheiden und demütig machen – und uns dennoch ermutigen, geduldig dort weiterzubauen, wo guter Grund gelegt worden ist.

Berlin, im März 2013
 Bundespräsident Dr. h.c. Joachim Gauck
 Schirmherr der Ausstellung



Grußwort

Eure Exzellenz,
 anlässlich der bedeutenden Ausstellung „CREDO – Christianisierung Europas im Mittelalter“, die in Paderborn zu sehen sein wird und die ein außergewöhnlicher und wertvoller Beitrag zum Jahr des Glaubens ist, möchte ich Ihnen und allen, die auf mannigfaltigste Weise an der Umsetzung dieses Ereignisses beteiligt waren, meine herzlichsten Grüße und wärmsten Glückwünsche übermitteln. Darüber hinaus möchte ich meine persönliche Wertschätzung für das Bestreben zum Ausdruck bringen, auf diese Weise die missionarische Dynamik der frühen Christengemeinden hervorzuheben. Seit der Konstantinischen Wende konnten diese Gemeinden das Evangelium in ganz Europa verbreiten. Sie bewirkten, dass die verschiedenen Völker und vielfältigsten Kulturen in den europäischen Ländern das Licht des Evangeliums und dessen Werte als ihren wesentlichen Bezugspunkt sowie als Quelle neuen Lebens erlangten, was ihre religiöse, bürgerliche, kulturelle und nicht zuletzt auch künstlerische Weiterentwicklung förderte.

Diese mithilfe genauer Verfahren und dank der umfangreichen historischen, archäologischen und künstlerischen Unterlagen erstellte Dokumentation und Illustration der Verbreitung des Christentums in Europa seit dem 4. Jahrhundert wird sich als überaus wertvoll und von großer Bedeutung nicht nur für die christliche Gemeinschaft erweisen – die auf besonders eindrucksvolle Weise die historischen Wurzeln ihres Glaubens und Gottesbekenntnisses wiederentdecken kann –, sondern auch und vor allem für die europäischen Gesellschaften und Institutionen. In ihnen zeigt sich bisweilen eine Neigung zu einer Art von Amnesie, zu einer (sicher nicht zufälligen) Vergesslichkeit um den bedeutenden und entscheidenden Beitrag des Christentums in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, der Politik, der Kultur und Kunst Europas.

Die Betrachtung der christlichen Wurzeln lässt sich jedoch in keiner Weise auf nur eine historische Periode (wie eben jene nach der Konstantinischen Wende) verengen. Das Thema berührt zwangsläufig die ganze Geschichte Europas bis in die Gegenwart, denn die zarten Keimlinge des Christentums schlugen in den Kulturen und europäischen Gesellschaften ihre Wurzeln, brachten insbesondere ab dem 4. Jahrhundert die sogenannte „christliche Zivilisation“ hervor und nährten mit großer Vitalität deren Engagement und nachfolgende Gottesbezeugung.

Viele, die ihre Inspiration und Kreativität aus der stets lebendigen Quelle des Evangeliums bezogen, lieferten so einen einzigartigen Beitrag, der die westliche Geschichte und Kultur mit unzähligen

Meisterwerken von unschätzbarem Wert beschenkte. Wie eng umschrieben wäre beispielsweise die europäische Architektur und Bildhauerei, die Malerei, Musik, Literatur oder Dichtung, würde man all jene Werke auslöschen, die von der christlichen Erfahrung inspiriert und durch sie, aber auch dank der Schirmherrschaft der Kirche und vieler Gläubiger, erschaffen wurden!



Goethe äußerte sich diesbezüglich mit den brillanten Worten „Die Muttersprache Europas ist das Christentum“, während Kant davon überzeugt war, dass das Evangelium die Quelle ist, aus der unsere Zivilisation hervorgegangen ist. Und so gelingt es uns erst, wenn wir am Fluss der europäischen Geschichte entlang zurück bis zu seinen Quellen gehen, ein Europa zu überdenken und zu entwerfen, das nicht nur geographisch oder ökonomisch existiert.

Diese „Wallfahrt“ zu den christlichen Wurzeln Europas, die die Ausstellung bietet und verwirklicht, ist daher in der Tat notwendig und dringlich. Denn wie schon T. S. Eliot, einer der größten Dichter des 20. Jahrhunderts ins Gedächtnis rief, mag „der einzelne Europäer (...) die Lehre des Christentums für falsch halten, und doch wird alles, was er sagt und tut und schafft, seinem christlichen Kulturerbe entspringen und diese Kultur als sinngebend voraussetzen. Nur eine christliche Kultur konnte einen Voltaire oder Nietzsche hervorbringen. Ich glaube, dass die europäische Kultur das völlige Erlöschen christlicher Religiosität nicht überleben könnte.“

So erscheint diese beeindruckende und wichtige Ausstellung in diesem Jahr des Glaubens mehr als passend und zeitgemäß. Ich wünsche ihr und allen Beteiligten mit größter Herzlichkeit und direkter Anteilnahme den verdienten Erfolg.

Gianfranco Card. Ravasi

Vatikan, 22. Februar 2013

Se. Eminenz Gianfranco Kardinal Ravasi
 Präsident des Päpstlichen Rates für die Kultur
 (Pontificium Consilium de Cultura)

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Henrik von Achen, Bergen
 Prof. Dr. Gerd Althoff, Münster
 Prof. Dr. Arnold Angenendt, Münster
 Prof. Dr. Matthias Becher, Bonn
 Dr. Charlotte Behr, London
 Dr. Liliya Berezhnaya, Münster
 Dr. Clemens Bergstedt, Ziesar
 Dr. Guido Berndt, Nürnberg
 Hampus Cinthio, Lund
 PD Dr. Felix Biermann, Göttingen
 Prof. Dr. Sible de Blaauw, Nijmegen
 Lyn Blackmore, London
 Dr. Ralf Bleile, Schleswig
 Dr. Niall Brady, Dublin
 Dr. Vera Brieske, Münster
 Prof. Dr. Ralf van Bühren, Rom
 Prof. Dr. Torsten Capelle, Münster
 Prof. Dr. Claus von Carnap-Bornheim, Schleswig
 Prof. Dr. Rosemary Cramp, Durham
 Dr. Steffen Diefenbach, Konstanz
 Prof. Dr. Jutta Dresken-Weiland, Regensburg
 Prof. Dr. Helmut Flachenecker, Würzburg
 Prof. Anne-Sofie Gräslund, Uppsala
 Prof. Dr. Michael Grünbart, Münster
 Dr. Christoph Grünewald, Münster
 Prof. Dr. Matthias Hardt, Leipzig
 Prof. Dr. Birgitta Hårdt, Lund
 Msgr. Prof. Dr. Stefan Heid, Rom
 Prof. Dr. Heinz-Dieter Heimann, Paderborn
 Dr. Orsoyla Heinrich-Tamaska, Leipzig
 Dr. Andreas Kamp, Paderborn
 Prof. Dr. Hermann Kamp, Paderborn
 Per Karsten, Lund
 Roland Linde, Münster
 Dr. Babette Ludowici, Hannover
 Prof. Dr. Christian Lübke, Leipzig

Seamus Lynam, Dublin
 Dr. Per Kristian Madsen, Kopenhagen
 Dr. Sonja Marzinzik M.A. F.S.A., München
 Dr. Mareike Menne, Niederntudorf
 Prof. Dr. Florentine Mütherich
 Prof. Dr. Sławomir Moździoch, Breslau
 Dr. Mario Müller, Chemnitz
 Prof. Dr. Stephan Müller, Wien
 Prof. Dr. Eamonn Ó Carragáin, Cork
 Prof. Dr. Daibhi Ó Croinin, Galway
 Ragnall Ó Floinn, Dublin
 Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Gießen
 Dr. Anne Pedersen, Kopenhagen
 Dr. Alexandra Pesch, Schleswig
 Prof. Dr. Patrick Périn, St. Germain en Laye
 Dr. Tim Pestell, Norwich
 Prof. Dr. Nicole Priesching, Paderborn
 Dr. Dieter Quast, Mainz
 Dr. Sebastian Ristow, Köln
 Dr. Michael Ryan, Dublin
 Dr. Alexandra Sanmark, Inverness
 Prof. Dr. Rudolf Schieffer, München
 Prof. Dr. Bernd Schneidmüller, Heidelberg
 Prof. Dr. Dirk Schumann, Berlin
 Dr. Dagfinn Skre, Oslo
 Prof. Dr. Olof Sundqvist, Gävle
 Prof. Dr. Johannes Süßmann, Paderborn
 Dr. Sven Spiong, Paderborn
 Prof. Dr. Klaus von Stosch, Paderborn
 Dr. Sten Tesch, Sigtuna
 Dr. Patrick Wallace, Dublin
 Prof. Dr. Egon Wamers, Frankfurt
 Prof. Dr. Leslie Webster, London
 Prof. Dr. Stefan Weinfurter, Heidelberg
 Prof. Dr. Harald Wolter-von dem Knesebeck, Bonn

Dank an unsere Leihgeber

Aachen, Domschatzkammer
 Aachen, Suermondt-Ludwig-Museum Aachen
 Admont, Benediktinerstift
 Aquileia, Museo Archeologico Nazionale – Museo Paleocristiano
 Athen, The Hellenic Ministry of Education and Religious Affairs, Culture and Sports/Byzantine and Christian Museum

Bad Lippspringe, Sammlung Jens Lütkemeyer
 Bad Oeynhausen, Deutsches Märchen- und Wesersagenmuseum Bad Oeynhausen
 Bamberg, Staatsbibliothek
 Belfast, Courtesy of Board of Trustees of National Museums Northern Ireland
 Berlin, Geheimes Staatsarchiv – Preußischer Kulturbesitz
 Berlin, Jüdisches Museum Berlin
 Berlin, Staatliche Museen zu Berlin
 Kunstgewerbemuseum
 Münzkabinett
 Museum für Vor- und Frühgeschichte
 Nationalgalerie
 Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst
 Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
 Berlin, Stiftung Deutsches Historisches Museum
 Beromünster, Chorherrenstift St. Michael Beromünster
 Beverwijk/Niederlande, Museum Kennemerland
 Biberach, Museum Biberach
 Billerbeck, Kath. Pfarrgemeinde St. Johannes d. T.
 Bobbio, Museo dell'Abbazia di San Colombano
 Bologna, Musei Civici d'Arte Antica di Bologna
 Bonn, Akademisches Kunstmuseum der Universität Bonn
 Bonn, LVR-LandesMuseum Bonn
 Bonn, Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland
 Brandenburg, Brandenburgisches Landesamt für Denkmalpflege und Archäologisches Landesmuseum
 Brandenburg, Domstift Brandenburg
 Braunschweig, Herzog Anton Ulrich-Museum Braunschweig, Kunstmuseum des Landes Niedersachsen
 Breslau, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk
 Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum

Cagliari, Museo Archeologico Nazionale di Cagliari
 Cork, University College, Department of Archaeology

Danzig, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku
 Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt
 Detmold, Bezirksregierung Detmold
 Detmold, Denkmal-Stiftung des Landesverbandes Lippe
 Detmold, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen Abteilung Ostwestfalen-Lippe
 Detmold, Lippische Landesbibliothek Detmold
 Dokkum, Museum het Admiraliteitshuis
 Dortmund, Museum für Kunst und Kulturgeschichte
 Dresden, Landesamt für Archäologie
 Dublin, Chester Beatty Library
 Dublin, The National Museum of Ireland
 Düsseldorf, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen Abteilung Rheinland
 Düsseldorf, Stiftung Museum Kunstpalast
 Durham, Chapter of Durham Cathedral

Edinburgh, On loan courtesy of the Trustees of the National Museums Scotland
 Enger, Familie Pohlmann
 Enger, Widukind Museum
 Epinal, Bibliothèque multimédia intercommunale d'Epinal
 Essen, Domschatz
 Essen-Werden, Schatzkammer der Propsteikirche St. Ludgerus

Florenz, Museo Archeologico Nazionale (Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana)
 Florenz, Polo Museale della Città di Firenze – Museo Nazionale del Bargello
 Frankfurt am Main, Städel Museum
 Freiburg, Universitätsbibliothek Freiburg
 Fritzlar, Dommuseum Fritzlar, Kath. Kirchengemeinde St. Petri
 Fulda, Hochschul- und Landesbibliothek Fulda
 Fulda, Stadtarchiv Fulda
 Fulda, Vonderau Museum Fulda

Genf, Internationale Paneuropa Union (IPU)
 Gnesen, Muzeum Początków Państwa Polskiego
 Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
 Grado, Tesoro della Basilica Patriarcale di S. Eufemia in Grado, Arcidiocesi di Gorizia
 Greifswald, Pommersches Landesmuseum

Halle (Saale), Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie – Landesmuseum für Vorgeschichte – Sachsen-Anhalt
Halle, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle (Saale)
Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg
Hamm, Gustav-Lübcke-Museum
Hannover, Niedersächsisches Landesarchiv-Hauptstaatsarchiv Hannover
Havelberg, Prignitz-Museum am Dom Havelberg
Herdringen, Archiv des Freiherrn von Fürstenberg-Herdringen
Herford, Städtisches Museum Herford
Herne, LWL-Museum für Archäologie, Westfälisches Landesmuseum

Iburg, Land Niedersachsen, Schloss Iburg
Innsbruck, Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum Innsbruck
Innsbruck, Universitätsbibliothek

Jedburgh, Jedburgh Abbey – On loan from Historic Scotland

Karlsruhe, Badisches Landesmuseum Karlsruhe
Keszthely, Balatoni Múzeum
Kiew, National Museum of the History of Ukraine
Klagenfurt, Landesmuseum für Kärnten
Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln
Köln, Kölnisches Stadtmuseum
Köln, Metropolitankapitel der Hohen Domkirche Köln, Domschatzkammer
Köln, Römisch-Germanisches Museum der Stadt Köln
Kopenhagen, Nationalmuseum Dänemark
Kopenhagen, The Royal Library
Krakau, Biblioteka Jagiellońska
Krakau, Skarbiec Katedry na Wawelu w Krakowie
Krien, Ev. Kirchengemeinde

Lambach, Benediktinerstift Lambach, Handschriftensammlung
Lausanne, Prêt du Musée cantonal d'archéologie et d'histoire
Lednogóra, Museum of the First Piasts at Lednica
Lehning, Evangelisches Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehning, Museum im Zisterzienserklöster Lehning
Leiden, Leiden University Library
Leipzig, Universitätsbibliothek
Limerick, The Hunt Museum
Lippstadt, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen Abteilung Ostwestfalen-Lippe, Stadtarchiv Lippstadt
Liverpool, The Board of Trustees of National Museums Liverpool, World Museum
London, British Library

London, The British Museum
London, Victoria and Albert Museum
Lund, Lund University Historical Museum
Lund, The Museum of Cultural History, Kulturen
Luxemburg, Musée National d' Histoire et d' Art Luxemburg

Magdeburg, Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt
Marburg, Hessisches Staatsarchiv Marburg
Marienburg, Muzeum Zamkowe w Malborku
Merseburg, Vereinigte Domstifter zu Merseburg und Naumburg und des Kollegiatstifts Zeitz, Domstiftsarchiv und -bibliothek Merseburg
Metelen, Kath. Kirchengemeinde SS. Cornelius und Cyprianus
Mettmann, Privatbesitz Felix Droese
Metz, Bibliothèque diocésaine de Metz
Metz, Musée de La Cour d'Or
Miskolc, Herman Ottó Múzeum
Morgenitz, Pfarrkirche Morgenitz
München, Bayerische Staatsbibliothek München
München, Sammlung C.S.
Münster, Domkammer der Kathedrale St. Paulus
Münster, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Abteilung Westfalen
Münster, LWL-Archäologie für Westfalen
Münster, LWL-Museum für Kunst und Kultur (Westfälisches Landesmuseum)
Münster, Stadtmuseum Münster
Münster, Universitäts- und Landesbibliothek Münster

Nancy, Bibliothèque Municipale
Nancy, Musée Lorrain
Naumburg, Domstiftsarchiv
New York, Metropolitan Museum of Art
Norwich, Norfolk Museums and Archaeology Service
Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum
Nürnberg, Staatsarchiv

Ödeshög, The Parish of Ödeshög – Ödeshög församling
Oslo, Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo
Oxford, Ashmolean Museum
Oxford, Bodleian Libraries, University of Oxford

Paderborn, Ausstellungsgesellschaft Paderborn mbH
Paderborn, Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken/Diaspora-Kinder- und Jugendhilfe
Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek Paderborn
Paderborn, Erzbischöfliches Diözesanmuseum und Domschatzkammer
Paderborn, Erzbistum Paderborn, Erzbischöfliches Generalvikariat

Paderborn, Museum in der Kaiserpfalz
Paderborn, Stadt Paderborn, Sammlung Nachtmann
Paderborn, Stadtarchiv
Paderborn, Verein für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, Abt. Paderborn
Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, Főapátsági Levéltár
Paris, Bibliothèque nationale de France
Paris, Musée du Louvre
Paris – Saint Denis, Direction régionale des affaires culturelles d'Ile de France
Paris – Saint Denis, Unité d'archéologie de la Ville de Saint-Denis
Poitiers, Abbaye de Sainte-Croix
Poitiers, Musées de la Ville de Poitiers
Posen, Archeological Museum in Poznań, Muzeum Archeologiczne
Prag, Národní muzeum
Prag, Sbírký Pražského hradu, Česká republika

Ravenna, Museo Arcivescovile
Recklinghausen, Ikonen-Museum Recklinghausen
Regensburg, Katholische Pfarrkirchenstiftung St. Emmeram
Reykjavík, National Museum of Iceland
Rheine, Gymnasium Dionysianum Rheine
Riga, Museum of the History of Riga and Navigation
Rom, Musei Capitolini
Rom, Museo Nazionale Romano – Terme di Diocleziano (Museo Epigrafico)

Saint-Germain-en-Laye, Musée d'Archéologie Nationale
Schleswig, Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseen Schloss Gottorf, Archäologisches Landesmuseum
Schwerin, Archäologisches Landesmuseum und Landesamt für Bodendenkmalpflege Mecklenburg-Vorpommern
Shumen, Regional Historical Museum
Sigtuna, Museum
Soest, Burghofmuseum
Sopron, Soproni Múzeum
Southend-on-Sea, Southend Museums Service
Speyer, Domschatzkammer im Historischen Museum der Pfalz
Split, Archaeological Museum
Split, Muzej Hrvatskih Arheoloških Spomenika
Stettin, Instytut Archeologii i Etnologii PAN
Stettin, Muzeum Narodowe w Szczecinie

St. Gallen, Stiftsbibliothek
St. Paul im Lavanttal, Museum im Benediktinerstift St. Paul
St. Petersburg, National Library of Russia
Stockholm, National Historical Museum (Statens historiska museum)
Stockholm, National Library of Sweden
Stralsund, Kulturhistorisches Museum der Hansestadt Stralsund
Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek

Toruń, Nicolaus Copernicus University Library in Toruń
Trier, Kath. Kirchengemeinde Liebfrauen Trier
Trier, Stadtbibliothek Trier
Troyes, Médiathèque du Grand Troyes (Troyes-France)

Uppsala, Uppsala University Library
Utrecht, Museum Catharijneconvent

Vatikanstadt, Arciconfraternita di Santa Maria della Pietà in Campo Santo dei Teutonici e Fiamminghi
Vatikanstadt, Basilica Papale di San Paolo fuori le mura
Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana
Vatikanstadt, Fabbrica di San Pietro in Vaticano
Vatikanstadt, Musei Vaticani
Vatikanstadt, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra
Veliki Preslav, Archaeological Museum Veliki Preslav
Venedig, Procuratoria di San Marco – Tesoro della Basilica di San Marco
Verden, Stadt Verden/Stadtarchiv
Veszprém, Laczkó Dezső Museum

Warschau, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie
Wien, Kunsthistorisches Museum
Wien, Österreichische Nationalbibliothek
Wien, Österreichisches Staatsarchiv
Wolgast, Stadtgeschichtliches Museum „Kaffemühle“
Würzburg, Mainfränkische Museum Würzburg
Würzburg, Staatsarchiv Würzburg
Würzburg, Stadtarchiv Würzburg

Zürich, Zentralbibliothek Zürich

sowie allen privaten Leihgebern, die nicht genannt werden möchten.

Inhaltsverzeichnis

Band I: Essays

- 7 Grußworte
- 11 Zum Geleit
- 13 Vorwort der Herausgeber
- 16 Wissenschaftlicher Beirat
- 17 Dank an unsere Leihgeber
- 20 Dank für Rat und Unterstützung
- 29 Dank an unsere Förderer und Sponsoren
- 30 Impressum Ausstellungsgesellschaft Paderborn mbH
- 31 Ausstellungs- und Katalogimpresum
- 36 Dank an unsere Autorinnen und Autoren

GRUNDLAGEN UND WIRKUNGEN

- 44 **Christianisierung Europas**
Rudolf Schieffer
- 53 **Credo. Die Taufe als Sakrament des Glaubens in der Mission**
Arnold Angenendt
- 67 **Mission und Opfer**
Arnold Angenendt
- 75 **Gott offenbart sich im Bild**
Martin Büchsel
- 87 **Von der Wirkmacht heiliger Gebeine**
Reliquienkult im Dienste der Christianisierung
Bruno Reudenbach
- 94 **Vom Pfahlidol zum Kreuzifix**
Sakrale Bildmotive des ersten Jahrtausends
Egon Wamers
- 111 **Mission und die Volkssprache**
Entwicklungen der deutschen Sprach- und Textkultur im Kontext der Christianisierung
Stephan Müller
- 121 **Hagiographie und Mission (700–1050)**
Ian Wood
- 130 **Das Christentum als missionierende Religion**
Missionskonzepte von Bonifatius bis ins späte Mittelalter
Lutz E. von Padberg

LUX MUNDI

- 142 **Aufstieg des Christentums und Niedergang der polytheistischen Antike**
Daniel G. König
- 150 **Kaiser Konstantin und die Sakraltopographie Roms**
Sible De Blaauw
- 161 **Roms Selbstfindung in barbarischer Zeit**
Martyrerlegenden im Dienst christlicher Romanitas und transalpiner Mission
Stefan Heid
- 168 **Die Christianisierung Galliens: Von den Ursprüngen bis in das 6. Jahrhundert**
Jean Guyon
- 174 **Die Christianisierung in den Grenzen des Römischen Reiches: Die christlichen Gemeinden an Rhein und Mosel**
Winfried Weber
- 182 **Sankt Martin – ein Römer der Spätantike**
Sebastian Ristow
- 192 **Die Bekehrung der Angelsachsen**
Christopher Scull
- 202 **Das Heilige in Bewegung: Reliquien, Reliquiare und Insignien in der frühen Kirche Irlands**
Raghnall Ó Floinn
- 214 **Heilige Männer, heilige Frauen und die Christianisierung Northumbriens**
Barbara Yorke

- 222 **Bekehrung, Gesellschaft und Kunst im frühmittelalterlichen Irland**
Michael Ryan
- 239 **Willibrord und die frühe angelsächsische Missionierung Kontinentaleuropas**
Daíbhí Ó Cróinín
- 250 **Die Christianisierung Skandinaviens**
Stefan Brink
- 261 **Vorchristliche Religion im skandinavischen Raum**
Olof Sundqvist
- 266 **Die Christianisierung des Nordens im Lichte der Skaldendichtung**
Klaus von See
- 273 **Skandinaviens heilige Könige**
Sverre Bagge
- 283 **Romanik im Norden**
Skandinaviens Interesse an der Kunst Europas
Tobias Kunz
- 295 **Island wird christlich**
Die Christianisierung Islands und die frühchristliche Kirchenanlage von Þórarinsstaðir in Seyðisfjörður
Steinunn Kristjánsdóttir
- 302 **Heilige, Missionare und christliche Identität in Island**
Margaret Cormack

IN HOC SIGNO

- 310 **Strategien und Methoden der Christianisierung einer kriegerischen Gesellschaft**
Gerd Althoff
- 321 **Gewaltmission**
Karl der Große und die Sachsen
Matthias Becher
- 330 **Totam provinciam illam in parochias episcopales divisit**
Erschließung des Raumes durch die Kirche am Beispiel Sachsens
Caspar Ehlers
- 341 **Reliquientranslationen nach Sachsen**
Hedwig Röckelein
- 350 **Missionen in Byzanz**
Michael Grünbart
- 358 **Die Christianisierung Ostmitteleuropas**
Matthias Hardt
- 370 **Die Christianisierung Ungarns im 10 bis 11. Jahrhundert**
Der Versuch einer Zusammenfassung
Dániel Bagi
- 380 **Die Anfänge des Christentums in Polen**
Stanisław Rosik
- 389 **Sakralarchitektur in Polen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts**
Teresa Rodzińska-Chorąży
- 395 **Gewalt und Mission: Die Elb- und Ostseeslawen im Fadenkreuz des Reiches und der Sachsen vom 10. bis zum 12. Jahrhundert**
Hermann Kamp
- 405 **Religion der Slawen**
Christian Lübke
- 409 **Die Christianisierung der Nordwestslawen aus archäologischer Sicht**
Felix Biermann
- 417 **Bischof Otto von Bamberg und die Christianisierung Pommerns**
Zu den Missionsaufgaben eines Bischofs im Hochmittelalter
Helmut Flachenecker
- 427 **Christianisierung, Umstände und Verlauf der Evangelisierung der Prußen im Deutschordensstaat in Preußen**
Andrzej Radziwiński

434 **Meinhard, Berthold, Bernhard – kein Heiliger für Livland**
Anti Selart

441 **Russische Heilige im Zeitalter des „Zwieglaubens“**
Die Christianisierung des mittelalterlichen Russlands
im Spiegel moskowitischer Wunderberichte
Isolde Thyrêt

QUO VADIS

448 **„Bis an die Grenzen der Erde“**
Christliche Missionskonzeptionen von der Spätantike
bis zur Frühen Neuzeit
Michael Sievernich SJ

459 **Staatswerdung und Bekenntnis**
Der Blick des konfessionellen Zeitalters auf die frühmittelalterliche
Christianisierung (16. bis 18. Jahrhundert)
Stefan Ehrenpreis

468 **Innere und äußere Mission im 19. Jahrhundert**
Nicole Priesching

475 **Externsteine, Verden und Enger**
Der völkische Sachsenkult in der Zeit des Nationalsozialismus
Roland Linde

483 **Kirche und Mission heute**
Zum Paradigmenwechsel im Missionsverständnis
im 20. Jahrhundert
Klaus von Stosch

ANHANG

494 Abkürzungen
495 Quellen
503 Sekundärliteratur
537 Personenregister
548 Ortsregister
556 Bildnachweis

Band II: Katalog

LUX MUNDI

„... darum geht zu allen Völkern...“ (Mt 28,19)
Ausstellungseinheit im Diözesanmuseum

9 I Auftrag und Ausbreitung

Die Anfänge des Christentums in Rom

67 II „Cunctos populos“

Das Christentum im römischen Reich

98 Byzanz – Das Licht aus dem Osten

103 „Was bleibt, wenn Rom untergeht?“ –
Umbruch und Erneuerung

139 III Römisches Reich ohne Rom

Die Merowinger und das Christentum

177 IV „... bis an die Grenzen der Erde“ (Apg. 1,8)

Ausbreitung des Christentums bei Iren und Angelsachsen

212 Das frühchristliche Irland

252 Insulare Klosterkultur

289 V Mission auf dem Kontinent

Willibrord und Bonifatius

311 VI Sterbende Götter

Christianisierung Skandinaviens

IN HOC SIGNO

Ausstellungseinheit im Museum in der Kaiserpfalz

395 VII Taufe oder Tod

Karl der Große unterwirft die Sachsen

457 VIII Zwei Konkurrenten – ein Ziel

Die Christianisierung Osteuropas

470 Kroatien

476 Bulgarien

484 Kiewer Rus

511 **IX Glauben wechseln – Herrschaft sichern**
Mission auf Anfrage

513 Böhmen

527 Ungarn

552 Polen

575 X 200 Jahre Krieg

Die Elbslawen – Ringen um Glauben, Macht und Freiheit

623 XI Mit Engelszungen

Otto von Bamberg missioniert in Pommern

643 XII Papst und Kaiser wollen es.

Das Baltikum – Christianisierung mit allen Mitteln

QUO VADIS

Ausstellungseinheit in der Städtischen Galerie

689 XIII Europas Blick auf seine christlichen Wurzeln

690 Bilder gedeuteter Geschichte

698 Frühe Staatswerdung und christliches Bekenntnis –
Rezeption der Christianisierung im konfessionellen
Zeitalter

728 Christianisierung in nationalstaatlicher Perspektive
des 19. Jahrhunderts

765 Kampf um den „arteigene“ Glauben

774 Europa und sein christliches Erbe

ANHANG

780 Abkürzungen

780 Quellen

783 Literatur

822 Verzeichnis der Leihgaben nach Aufbewahrungsorten

829 Bildnachweis

Christianisierung Europas

Rudolf Schieffer

Benso wie das viel ältere Judentum und der um Jahrhunderte jüngere Islam hat auch das Christentum seine historischen Wurzeln nicht in Europa, sondern im Vorderen Orient. Seine Ausbreitung auf unserem Kontinent setzte schon ganz früh mit Petrus und Paulus ein, die bis Rom gelangten, während das Judentum viele Generationen hindurch auf das „gelobte Land“ Palästina konzentriert geblieben war und erst nach der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) notgedrungen die Zerstreung in die Diaspora, unter anderem nach Europa, erlebte. Aber auch die aus der arabischen Wüste hervorgegangenen Muslime brauchten nach dem Tod ihres Propheten (632) doch rund achtzig Jahre, bis sie in Spanien militärisch Fuß fassten. Weitere Un-

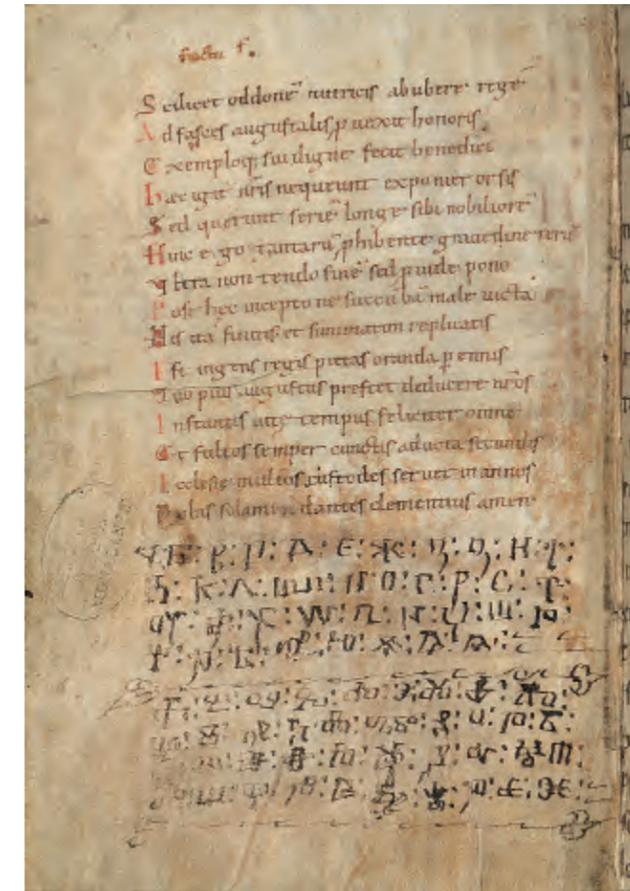
terschiede sind zu beachten: Als ein von Gott „auserwähltes Volk“ waren die Juden kaum auf die Gewinnung der sie umgebenden Heiden bedacht, wohingegen die Erben des Propheten eher danach strebten, ihre politische Herrschaft über immer mehr „Ungläubige“ auszudehnen, denen Steuern und Dienste abverlangt wurden; soweit sie Christen oder Juden waren, stand ihnen prinzipieller Schutz zu, was ihre persönliche Hinwendung zum Islam natürlich nicht ausschließen sollte. Nur dem Christentum war von Anfang an der ausdrückliche Impuls eigen, seine Heilsbotschaft nicht auf einen bestimmten Personenkreis zu beschränken, sondern an Menschen aus allen Völkern zu richten, also an die Söhne und Töchter Adams und nicht nur Abrahams oder Mohammeds.

Diese Voraussetzungen begünstigten von vornherein die missionarische Verbreitung von christlicher Lehre und christlichem Kult im antiken Römerreich, das sich über alle Küstenländer des Mittelmeers einschließlich der Balkanhalbinsel und weiter Teile Westeuropas (Gallien, Britannien) erstreckte. Trotz zeitweiliger Repression durch römische Kaiser, die auf dem Vorrang der hergebrachten Staatskulte beharrten, gab es seit dem frühen 4. Jahrhundert, als Konstantin der Große (reg. 306–337; Abb. 1) sich dem Christentum zuwandte, in allen Provinzen Gemeinden, die sich rasch vermehrten, sodass am Beginn des 5. Jahrhunderts die Christen im lateinischen Westen eine beachtliche Minderheit, im griechischen Osten des Imperiums wohl bereits die Mehrheit der Bevölkerung bildeten. In enger Verflechtung mit dem spätantiken Kaiserstaat entstand, rechtlich geregelt, ein flächendeckender Verbund hierarchisch abgestufter bischöflicher Kirchen, der sich insgesamt von der Heidenwelt der Barbaren außerhalb des Imperiums abhob und eine Gleichsetzung von Römertum und Christentum nahelegte.

Dabei blieb es allerdings nicht lange, denn das 5. Jahrhundert brachte im Zuge der sogenannten Völkerwanderung den Zusammenbruch der Kaiserherrschaft im Westen, während sich der Osten des seit 395 dauerhaft geteilten Imperiums mit dem Zentrum Konstantinopel (Byzanz) politisch und kirchlich zu behaupten vermochte. Im Abendland ging die Macht auf die Anführer eingedrungener Barbarenvölker über, die zunächst noch Heiden waren oder, sofern getauft, der heterodoxen Richtung des Arianismus anhängen. Die lateinische Reichskirche erlitt empfindliche Einbußen in den römischen Grenzprovinzen west-

lich des Rheins und südlich der Donau wie auch in Britannien, wo gemeinhin die Kontinuität der spätantiken Bischofssitze abris. Nur langsam setzte seit dem 6. Jahrhundert eine Erholung ein, ausgehend vom fränkisch gewordenen Gallien, dessen merowingische Könige das katholische Christentum ihrer romanischsprachigen Untertanen angenommen hatten. Dass gallofränkische Missionare seit dem 7. Jahrhundert sogar über die einstigen römischen Reichsgrenzen hinaus in Mitteleuropa vordrangen und auch Britannien, inzwischen von den Angelsachsen beherrscht, für das Christentum zurückgewonnen wurde, wog vorerst leicht im Vergleich zu den dramatischen Verlusten, die gleichzeitig die griechische Kirche durch die von Mohammed ausgelöste arabische Völkerwanderung hinzunehmen hatte. Palästina, Syrien und Ägypten, bald auch das gesamte Nordafrika, also die Kernländer des frühen Christentums, fielen binnen weniger Jahrzehnte und für alle Zukunft dem Islam anheim, was erst Europa zum Schwerpunkt der christlichen Welt hat werden lassen.

Die Implementierung des christlichen Glaubens und seiner organisierten Gestalt, der Kirche, überall in Europa, auch dort, wohin die Römer nie gelangt waren, war ein Vorgang von größter Tragweite, der sich zeitlich fast über das gesamte Mittelalter erstreckt hat. Man darf ihn sich nicht als eine zentral, etwa von Rom aus, geplante und gelenkte Aktion vorstellen. Gewiss gab es früh schon, kurz vor 600, den wichtigen Impuls Papst Gregors des Großen (reg. 590–604) zur Bekehrung der Angelsachsen in Britannien, und danach holten sich manche Missionare eigens eine Bestätigung ihres Auftrags in Rom ab, das auch für die Einrichtung ganzer neuer Kirchenprovinzen zuständig war, doch beruhte bei weitem das meiste, das praktisch zur Ausdehnung des christlichen Europa geschah, auf der eigenständigen Initiative der jeweils benachbarten Landeskirchen und ihrer Herrscher. Im 8. und frühen 9. Jahrhundert waren dies vor allem die karolingischen Hausmeier, Könige und Kaiser, die, zeitweise mit kräftiger Unterstützung durch Glaubensboten aus England, dafür sorgten, dass das Christentum Hand in Hand mit der Expansion des fränkischen Großreiches bis an die untere und mittlere Elbe, die Saale und den Böhmerwald vordrang. Auf dieser Grundlage kam noch im 9. Jahrhundert die Missionierung Dänemarks und des weiteren nord-germanisch besiedelten Skandinavien in Gang, die sich freilich unter mancherlei Rückschlägen bis mindestens ins 11. Jahrhundert hinzog. Bei der Gewinnung der zahlreichen slawischsprachigen Völker in der Osthälfte Europas für den neuen Glauben ergab sich schon früh eine Konkurrenz zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche mit dem (bis etwa zum Jahre 1000 erreichten) Resultat, dass Serben, Bulgaren, Rumänen und Russen sich dauerhaft dem byzantinischen Einfluss und der Orthodoxie öffneten, wohingegen sich das römische Kirchtum bei den Karantanen, den Slowe-



2 Das „Münchener Abecedarium“ (kyrillisch und glagolitisch) ist eine der ältesten slawischen Alphabetdarstellungen aus dem 11./12. Jahrhundert. Es befindet sich auf dem letzten Blatt der Hrothsvita-Handschrift, München, Bayerische Staatsbibliothek, Sign. Clm. 14485, fol. 150v

nen, den Kroaten, den (nichtslawischen) Ungarn, den Tschechen, den Polen sowie den baltischen Völkern durchsetzte, 1386 auch noch in Litauen, womit die letzte Lücke in Europa geschlossen war. Während die orthodoxe Kirche außerhalb des griechischen Sprachraums die liturgische Verwendung der Volkssprache (Kirchenslawisch) zuließ, betonte die westliche Kirche ihre Uniformität, indem sie überall auf dem ausschließlichen Gebrauch des Lateinischen bestand (Abb. 2).

Trotz aller missionarischen Bemühungen war das mittelalterliche Europa zu keinem Zeitpunkt ein vollkommen christlicher Erdteil, denn abgesehen von der unterschiedlich stark verbreiteten, immer wieder Verfolgungen ausgesetzten jüdischen Minderheit, hat die 711 begonnene islamische Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel in Restbeständen bis 1492 angedauert, war Sizilien – samt manchen Gegenden Unteritaliens – vom 9. bis zum 11. Jahrhundert in muslimischer Hand und begannen die türkischen Osmanen um die Mitte des 14. Jahrhunderts ihr

1 Porträtbüste Kaiser Konstantins des Großen, 325–330, Bronze, Belgrad, Nationalmuseum



bilder etabliert, wenn auch gewiss nicht immer respektiert; karitative Impulse, durch die sich das Christentum von sonstiger Religiosität abhob, wurden schon aus Sorge um das eigene Seelenheil in reichem Maße geweckt; das theologische Bemühen um Durchdringung und Vermittlung der göttlichen Offenbarung erreichte mit der Zeit immer neue Gipfelhöhen, und vieles andere mehr.

*

Wenn man danach fragt, welche Vorgänge der mittelalterlichen Geschichte fühlbare Konsequenzen bis in die Gegenwart hatten, dürfte es nur wenig geben, was die Christianisierung ganz Europas an Tragweite übertrifft. Das gilt zumal für die einigende Wirkung auf die verschiedenen Völker, die durch die Taufe aus der Befangenheit ihrer gentilen Horizonte gelöst wurden und in den universalen Verbund der (lateinischen) Kirche gelangten, wo sie auf der Höhe des Mittelalters ihre Gemeinsamkeit als „die Christenheit“ über alle politischen oder sprachlichen Grenzen hinweg auf den Pilgerwegen, in den großen Orden, an den Universitäten, auf den Kreuzzügen, bei den allgemeinen Konzilien erlebten. Dabei ist zu betonen, dass dieses christliche Europa seit dem frühen Zerfall des karolingischen Großreiches stets weit davon entfernt war, von der Übermacht eines obersten weltlichen Gebieters zusammengehalten zu werden. Seine Kaiser, gebun-

den an die Krönung durch den Papst, genossen allenfalls einen relativen Vorrang, der sich im Laufe der Jahrhunderte immer weiter verflüchtigte, und unabhängig von ihnen agierten selbstbewusste Könige, die sich ebenfalls auf geistliche Weihen stützten, aber von vornherein nur über Teile des Christenvolkes herrschten. Dass eine allseits anerkannte Autorität allein vom römischen Bischof verkörpert wurde, dem es freilich an fühlbaren eigenen Machtmitteln fehlte, kennzeichnet treffend das Wesen dieser religiös-kulturell fundierten Einheit, mit der sich Europa am Ende seiner mittelalterlichen Geschichte vom Rest der Welt abgrenzte. Die Neuzeit brachte dann, bedingt durch die christliche Prägung der führenden Kolonialmächte Portugal, Spanien, Frankreich, England und Niederlande, das Ausgreifen auf alle anderen Erdteile mit sich, wodurch Katholizismus und Protestantismus gemeinsam einen deutlichen Vorsprung vor dem orthodoxen Christentum, aber auch dem Islam, dem Buddhismus und dem Hinduismus gewannen, die erst in jüngster Zeit über ihre angestammten Einzugsbereiche hinaus überall auf der Welt Fuß zu fassen beginnen.

| **Literatur:** Angenendt 1984; Angenendt 2001; Angenendt 2005a; Dinzelbacher/Bauer 1990; Harmening 1979; Heinrich-Tamáská/Krohn/Ristow 2012; Kahl 1961; Kaufhold 2001; König 2008a; von Padberg 1998; von Padberg 2003; Schieffer 2000a; Schieffer 2005; Van Engen 1986; Vlasto 1970

Credo

Die Taufe als Sakrament des Glaubens in der Mission

Arnold Angenendt

1. Die christliche Taufe

Ins Christentum wird man nicht hineingeboren. Vielmehr ist ein persönlicher Entscheid gefordert, der sowohl aus Herz wie Verstand hervorgehen soll. So erfordert es das erste Christengebot: Gott zu lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit allem Verstand und aller Kraft, als Zweites auch die Menschen zu lieben wie sich selbst (vgl. Mk 12,30). Verlangt ist die innerliche Zustimmung zum christlichen Glauben, und zwar in Liebe zu Gott wie zu den Menschen. Kultisch realisiert sich dieser Entscheid in der Taufe. Wenn auch Jesus selbst wohl nicht getauft und gewiss keinen Taufritus vorgeschrieben hat, beauftragte er doch zu taufen, und dafür musste die Kirche die passende Liturgie schaffen. Maßgeblich wurden zwei Worte, nämlich das matthäische „Taufet im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19), sodann das markinische „Wer glaubt und sich taufen lässt ...“ (Mk 16,16). Beide Worte bestimmten sowohl den Ritus wie die zugehörige Theologie (Abb. 5).

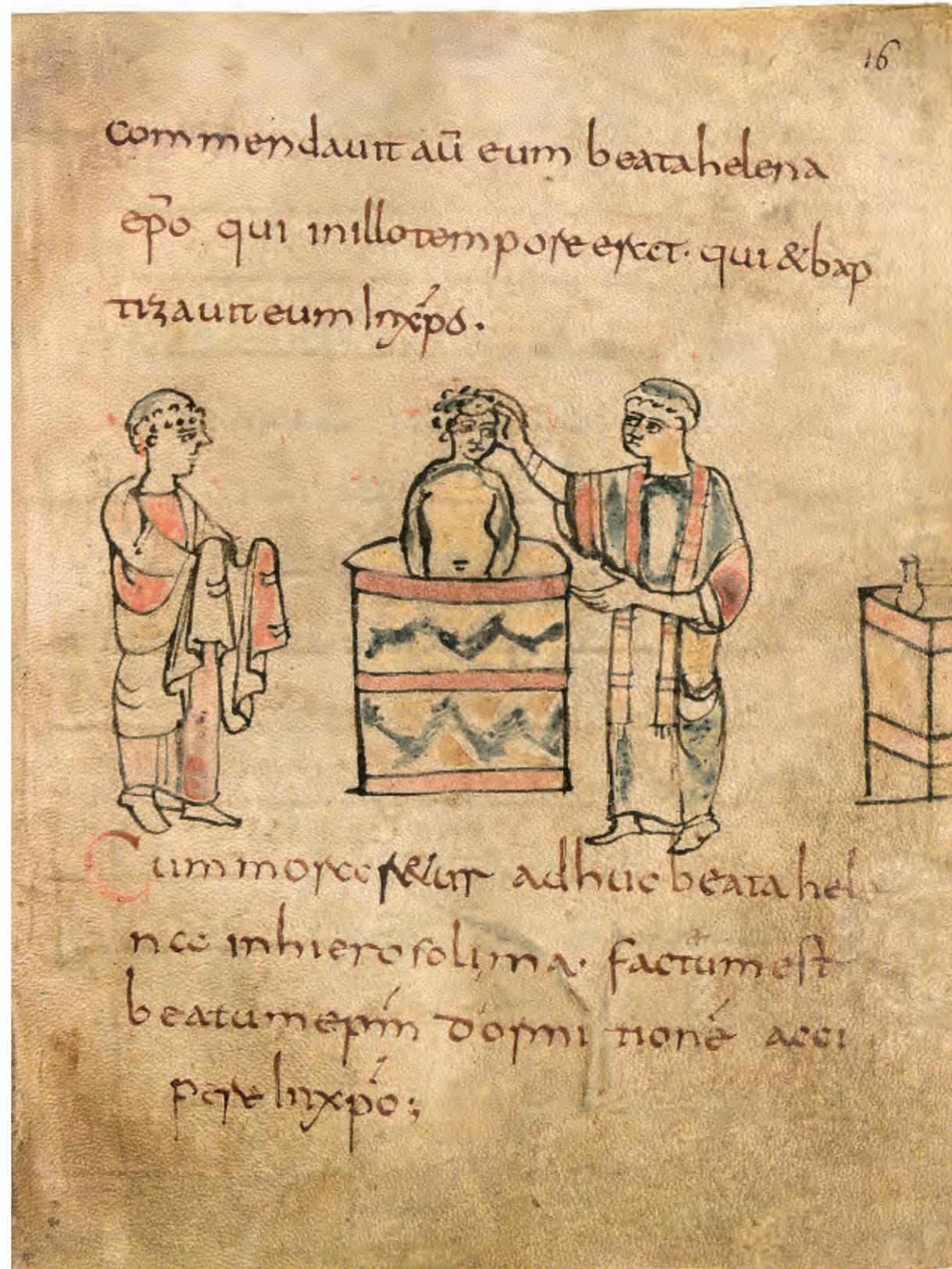
a) Der Taufritus

Der Taufritus strukturierte sich anhand des matthäischen Taufbefehls mit drei Fragen nach dem Glauben an Gottvater, an Jesus Christus und an den Heiligen Geist; dabei erfolgte jeweils eine Untertauchung bzw. Übergießung (Abb. 6). Schon im 3. Jahrhundert lag jene Taufritus vor, die für alle Zukunft maßgeblich blieb, nämlich in der *Traditio apostolica*, einer der wichtigsten altchristlichen Kirchenordnungen. Demnach sollte die Vorbereitung drei Jahre dauern: Begonnen wurde mit einer Negativprüfung, dass Gladiatoren, Götzenbildverfertiger, Zauberer, Bordellbesitzer, Strichjungen und Dirnen nicht zugelassen wurden; es folgte die Positivprüfung während der Intensivphase vor dem Taufakt, wobei der christliche Glaube wie der Lebenswandel wie noch die Sozialtätigkeit auszuweisen waren. Die Taufe selbst erfolgte an Ostern. Die Tauchung sollte die Reinigung anzeigen, verstanden als Abwaschung der Sünden, und die anschließende Salbung die Gabe des Gottesgeistes, verstanden als Adoption zu Söhnen und Töchtern Gottes (Kinzig/Markschies/Vinzent 1999).

In der *Traditio apostolica* heißt es:

„Sobald der Täufling ins Wasser hinabgestiegen ist, legt der Täufer ihm die Hand auf und fragt: Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater? Und der Täufling soll antworten: Ich glaube. Und sogleich, während die Hand auf seinem Haupt liegt, tauft er ihn zum ersten Mal. Und darauf fragt er: Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes, der geboren ist vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, gestorben, am dritten Tage lebend von den Toten auferstanden und zum Himmel aufgestiegen ist, zur Rechten des Vaters sitzt, der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten? Und wenn jener geantwortet hat: Ich glaube, soll er ein zweites Mal getauft werden. Erneut fragt er: Glaubst du an den Heiligen Geist, in der heiligen Kirche und an die Auferstehung des Fleisches? Der Täufling soll sagen: Ich glaube. Und so soll er ein drittes Mal getauft werden. Wenn er dann wieder heraufgestiegen ist, soll er vom Presbyter unter folgenden Worten mit dem Öl der Danksagung gesalbt werden: Ich salbe dich mit heiligem Öl im Namen Jesu Christi“ (*Traditio apostolica* [FChr 1], 21, S. 260–263).

Die lehrmäßig erweiterten Fragen nach dem Glauben an Gottvater, Gottsohn und Gottgeist bildeten die Grundlage des Glaubensbekenntnisses, des Credo. Hauptsächlich zwei Versionen kamen davon in Gebrauch, das kürzere Apostolische Glaubensbekenntnis und das theologisch weiter aufgeladene Nicaeno-Constantinopolitanum (Vogt 1993, S. 61–126). Nach dem Taufritus erfolgte zusätzlich noch die Übergabe des Herrengebets, des Vaterunser. Beide Texte, sowohl das Glaubensbekenntnis wie das Vaterunser, hatten die Täuflinge auswendig zu kennen; sie bildeten zusammen den Katechismus (Pasquato 2004; Metzger 2004). Endlich ist der Taufexorzismus anzuführen. Die Apostolische Tradition schiebt vor die Taufe eine Absage an den Satan ein: „Ich widersage dir, Satan, all deinen Formen und all deinen Werken“.



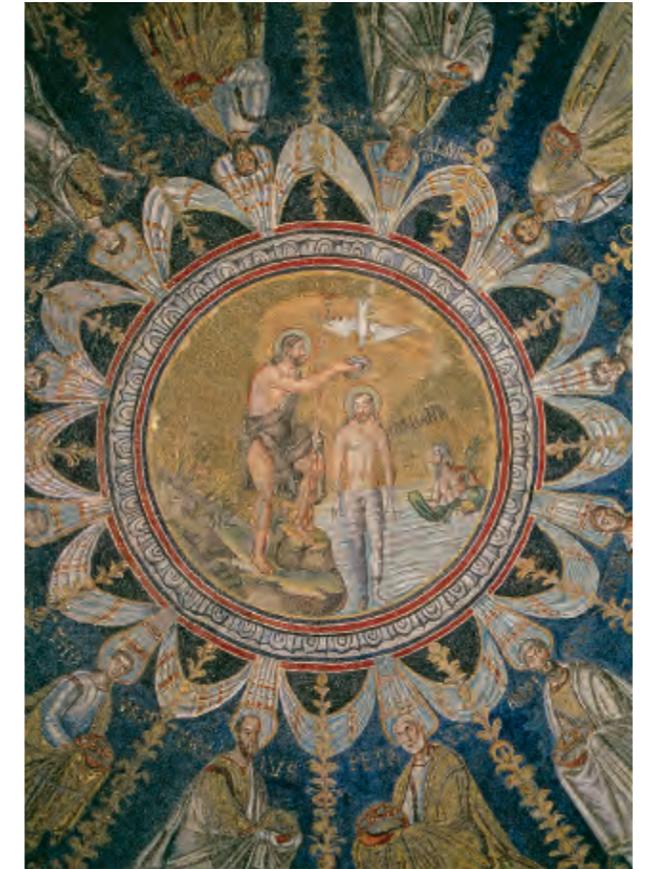
5 Darstellung der Taufe, Theologische Sammelhandschrift, frühes 9. Jahrhundert, München, Bayerische Staatsbibliothek, Sign. Clm. 22053, fol. 16r

Später wurde diese Absage in Parallele zur dreimaligen Glaubenszusage gleichfalls verdreifacht (Angenendt 1977b). Von seiner Struktur her zielt der Taufritus auf Erwachsene. Eine Kindertaufe dürfte zwar schon früh praktiziert worden sein, ist allerdings erst für das 3. Jahrhundert bezeugt (Barth 1981, S. 137–145).

Zuletzt ist noch ein Phänomen anzusprechen, das heute eher belanglos erscheint: die Patenschaft. Sie formierte sich in der Spätantike (Angenendt 1984). Die Taufbewerber sollten zur Bezeugung ihrer ernsthaften Absicht Bürgen mitbringen; beim Taufakt standen Helfer bereit, nämlich Diakone und Diakoninnen, welche die Getauften aus dem Brunnen aufnahmen. Dieses „Aufheben“ (*suscipere*) wurde dann kennzeichnend für die Patentätigkeit, wobei zugleich die Überreichung des weißen Taufkleides erfolgte. Bei Kindertaufen gaben die Paten die Antworten, leisteten also stellvertretend das Glaubensbekenntnis. Weiter erhielten die Täuflinge zum besseren Hineinwachsen in den Glauben Betreuer zugewiesen, die „geistlicher Vater“ (*pater spiritualis*) oder „geistliche Mutter“ (*mater spiritualis*) hießen. Diese „geistlichen Eltern“ dachte man durch ein vom Gottesgeist gewirktes Band sowohl mit dem Täufling wie mit dessen Eltern verbunden, was eine geistliche Verwandtschaft schuf, die mehr gelten sollte als die nur „fleischliche“ (Lynch 1986).

b) Die Freiheit der Taufe

Das markinische „wer glaubt und sich taufen lässt“ erforderte gläubige Zustimmung. Jeweils hatte der Täufling persönlich sein „ich glaube“ (*credo*) und „ich widersage“ (*renuntio*) zu bekennen; diese Ich-Bekennnisse bildeten das entscheidende Wort, was den Täufling zum eigentlichen Subjekt der Liturgie machte. Direkt vor der Eintauchung wurde noch gefragt: „Willst du getauft werden?“ (Kinzig/Markschies/Vinzent 1999). Ein autoritatives „ich taufe dich“ des Taufleiters kam erst im 7. Jahrhundert auf (Ratzinger 1973). So sehr die Taufe den persönlichen Einzelentscheid betonte, gliederte sie zugleich in die Kirche ein: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen“ (1 Kor 12,13). Diese Einheit sollte alle völkischen, sozialen und sexistischen Grenzen überwinden, wie eine ursprünglich wohl mit der Taufe verbundene Formel bezeugt: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“ (vgl. Gal 3,27f.) (Thraede 1981, Sp. 143). Das Ziel ist die Einheit: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller“ (Eph 4,5f.). Man hat das als „christliche Universalität“ bezeichnet: „Die Lehren des gekreuzigten Gottessohnes richteten sich an alle Menschen, und seine Missionare verweigerten niemandem die Heilsbotschaft, mochte er Beschnittener oder Unbeschnittener, Barbar oder Reichsbewohner, Herr oder Knecht sein“ (Dahlheim 2000, S. 145).



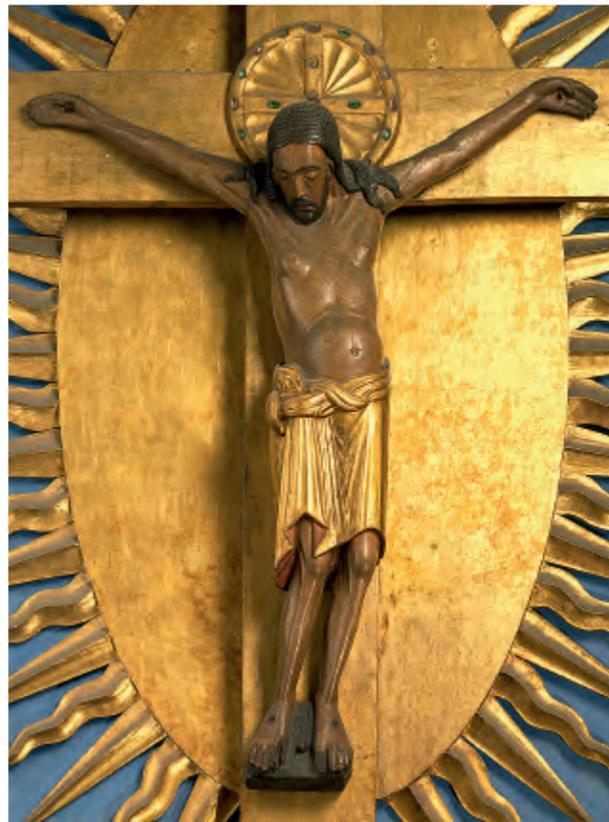
6 Taufe Christi im Jordan durch Johannes den Täufer, umgeben von den Aposteln, Kuppelmosaik, 5. Jahrhundert, Ravenna, Bapisterium S. Giovanni in Fonte

Das ausdrückliche Einverständnis des Täuflings blieb Grundforderung der Theologie. In der Alten Kirche hat wie kein anderer Augustinus (†430) die Freiheit des Glaubens herausgestellt: „Wir wissen, dass diejenigen, die mit ihrem eigenen Herzen an den Herrn glauben, dies aus eigener Wahl und mit freiem Willen tun“ (*voluntate ac libero arbitrio*) (Augustinus, Epistulae [CSEL 57], Nr. 217, V(16), S. 416; Übersetzung: Augustinus, Briefe [BKV 1,30], Brief an Vitalis, V,16, S. 297). Dieser Freiheitsentscheid erscheint bei Augustinus allerdings durch zwei Momente eingeschränkt. Es ist einmal seine Forderung der alsbaldigen Kindertaufe, weil diese von der Erbsünde befreie; es ist zum anderen seine Vorstellung von gelegentlich gebotener Nötigungsgewalt, der aber die Genötigten letztlich zustimmen müssten. Gerechtfertigt sah sich Augustinus dabei durch das „nötige sie einzutreten“, entnommen dem Gleichnis vom Gastmahl mit der Nötigung der Eingeladenen (Lk 14,23: *compelle intrare*). Nie aber hat Augustinus an eine Zwangstaufe gedacht. Erst im weiteren Verlauf hat nicht die von ihm formulierte Glaubensfreiheit Geschichte gemacht, sondern der aus dem „nötige

terscheiden, drückt sich in der spätkarolingischen Kunst in der Differenzierung der Typen des Gekreuzigten aus. Während in der karolingischen Buchmalerei bei dem thronenden Christus der bärtige Typus neben dem bartlosen gebraucht wird – manchmal sogar in der gleichen Handschrift (Abb. 21, 22) –, wird nun genau zwischen dem lebenden und dem toten Gekreuzigten unterschieden (Hausherr 1963, S. 149; Büchsel 1993/94). Der Kruzifixus ist jedoch keine Erfindung der karolingischen Kunst. Im Westen ist er schon an der Holztür von Santa Sabina in Rom aus dem 5. Jahrhundert nachweisbar. Aber erst zu spätkarolingischer Zeit setzt die Entwicklung ein, dass der Kruzifixus im Altarraum nicht fehlen darf. Die großplastischen Kruzifixe, die wir aus ottonischer Zeit kennen, hatten wahrscheinlich schon karolingische Vorläufer (Beutler 1982).

Beim Typus des lebenden Christus sind die Augen geöffnet, der Kopf neigt sich nur leicht zur Seite, die Daumen werden demonstrativ von den Händen abgestreckt. Der Lindauer Golddeckel, der etwa 870 zu datieren ist, demonstriert nicht nur diesen Typus, sondern versetzt die ganze Kreuzigung in die himmlische Sphäre: Maria und Johannes scheinen wie die Engel zu schweben.

24 Sog. Gerokreuz, 10. Jahrhundert, Eichenholz, farbig gefasst, Köln, Dom, Kreuzkapelle



Dem Bild des lebenden triumphierenden Gekreuzigten steht das Bild des toten Gottessohnes entgegen, das erst die spätkarolingische Zeit kennt. Auf dem Elfenbein des Perikopenbuchs Heinrichs II. (Abb. 23), das wie der Lindauer Golddeckel um 870 datiert wird und ebenfalls westfränkisch ist, wird der Gekreuzigte nicht von Gemmen und Perlen umgeben, sondern hängt an einem Astkreuz. Der Kopf fällt auf die rechte Schulter, der Körper lastet auf der dazu entgegengesetzten Seite. Die Daumen fallen jeweils vor die offene Handfläche. Dieser Typus wurde auch in großplastische Werke übersetzt – was das ottonische Gerokreuz dokumentiert (Abb. 24).

In der Ausformung des Kruzifixus tut sich ein ähnliches Spannungsfeld auf wie zu frühchristlicher Zeit bei dem Bild des Angesichts Christi. Wie sich dort die Aussagen der Erniedrigung und der himmlischen Verklärung gegenüberstehen, aber auch durchdringen können, so treten jetzt Sterben und Tod dem Triumph, dem himmlischen Sieg über Tod und Teufel gegenüber. Diese beiden Seiten gewannen in der spätkarolingischen Kunst noch dadurch an Brisanz, dass hier die Eucharistielehre zur Disposition stand. Die eine Seite, vertreten durch Ratramnus von Corbie (*825, †ca. 870), sah im Sakrament das Symbol des himmlisch verklärten Leibes, während die andere Seite – so Radbertus von Corbie (Abt zwischen 843/844 und 851) – im Sakrament nicht nur das Symbol, sondern auch die reale Präsenz des Leibes postulierte.

Das Bild des Gekreuzigten blieb – unabhängig von der Frage der Eucharistielehre – im ganzen Mittelalter in der Spannung zwischen den beiden Extremen: Erniedrigung und Triumph. Selbst das Gerokreuz, das wie kein anderes ottonisches großplastisches Werk den Blick auf das Leiden und das Sterben Christi lenkt, erinnert doch im gemmengeschmückten Kreuz des Nimbus' an den himmlischen Triumph.

Auf das Bild des Gekreuzigten ist das mittelalterliche Gottesbild nicht zu reduzieren. Aber kein anderes Bild vermag gleichermaßen das Mittelalter zu definieren. Hier reicht das Spektrum von der liturgischen Begründung und Funktion des Kruzifixus bis zur spätmittelalterlichen Passionsmeditation, deren Anfänge schon im hohen, ja sogar schon im frühen Mittelalter zu finden sind.

| **Quellen:** Epistula synodica; Jonas von Orléans, De cultu (PL 106); Neutestamentliche Apokryphen; Sulpicius Severus, Dialoge; Tertullian, De carne Christi (CCSL 2)

| **Literatur:** Belting 1990; Beutler 1982; Büchsel 1993/94; Büchsel 2007; Büchsel 2010; Deichmann 1983; Dinkler 1980; Hausherr 1963; Ihm 1992; Keller 1951; L'Orange 1947; Leppin 2011; Mathews 1993; Poilpré 2005; Steigerwald 1999; Warland 1986; Weitzmann 1981; Zanker 1995

Von der Wirkmacht heiliger Gebeine Reliquienkult im Dienste der Christianisierung

Bruno Reudenbach

Im Jahre 815 erhielt Einhard (*um 770, †840), der lange Jahre dem Kreis der Gelehrten am Hofe Karls des Großen angehört hatte, von Karls Sohn, Ludwig dem Frommen (*778, †840), ein Gut im Odenwald als Schenkung. Hier, in der Abgeschiedenheit des Waldes, suchte Einhard Abstand von den Alltagsgeschäften und hier reifte um das Jahr 827 sein Plan, auf seinem Besitz eine Kirche zu errichten. Er selbst hat über dieses Vorhaben einen Bericht verfasst (Einhard, Translatio [MGH SS 15,1]; Seeliger 1988; Heinzelmann 1997), an dessen Beginn er schreibt, dass ihn das Bauprojekt schon bald in einer ruhigen Stunde darüber nachdenken ließ, welchem Heiligen oder Märtyrer er seinen Kirchenbau weihen könnte. Aus diesem harmlosen Beginn entwickelt sich dann eine in Teilen turbulente Kriminalgeschichte.

Angeblich zufällig ergibt sich anlässlich der Einladung zu einem Essen der Kontakt zu einem römischen Diakon namens Deusdona, dem gegenüber Einhard seinen Wunsch erwähnt, Reliquien für seine neue Kirche zu erwerben. Deusdona entpuppt sich im weiteren Verlauf des Geschehens als Reliquienhändler, der Einhard bei einem zweiten Besuch ein *libellum* überreicht, offenbar ein katalogartiges Verzeichnis römischer Reliquien, die er besorgen könne. Es kommt zu einer Vereinbarung: Einhard finanziert Deusdona die Rückreise nach Rom, dieser verspricht, dort Reliquien zu beschaffen. In Begleitung eines Vertrauten Einhards, des Notars Ratleic, macht man sich auf nach Rom. Deusdona nimmt noch einen Umweg zu Hilduin (†855/861), den ebenfalls mit dem Aachener Hof verbundenen Abt der Klöster Saint-Médard in Soissons und Saint-Denis. Ihm verspricht Deusdona, in Rom die Gebeine des heiligen Tiburtius zu beschaffen. Anzeichen dafür, dass Deusdona ein etwas windiger Zeitgenosse ist, ergeben sich in Norditalien. Dort wird einem Diener des Ratleic in einer Vision prophezeit, dass der römische Diakon seine Versprechen nicht werde einhalten können. Diese Prophezeiung bewahrheitet sich nach der Ankunft der Franken in Rom: Deusdona kann die versprochenen Reliquien nicht liefern, weil sein Bruder zur selben Zeit versucht, sie in Benevent zu verkaufen. So macht sich die fränkische Delegation mit einem ortskundigen Führer, aber ohne Deusdona auf den Weg zur Katakomben an der römischen Via Labicana, um dort auf eigene Faust an Reliquien zu gelangen. Eine erste Er-

kundung des Ortes stimmt die Gruppe optimistisch, dieses Vorhaben auch in die Tat umsetzen zu können. Noch zwei Mal, einmal in Begleitung des erneut beteiligten Deusdona, einmal mit Hilfe eines griechischen Mönchs namens Basilius, ziehen die Franken daraufhin zur Katakomben. Das Grabmal des heiligen Tiburtius „aus härtestem Marmor“ (*durissimo marmore*) widersteht freilich allen Einbruchversuchen und lässt sich nicht öffnen, sodass sich der Abgesandte Hilduins mit einem Beutel Staub aus der Katakomben zufriedengeben muss. Ratleic und sein Diener sind dagegen erfolgreicher. Sie brechen die Grabstätte der beiden Märtyrer Marcellinus und Petrus auf und bringen deren Gebeine an sich – ein offensichtlicher Rechtsbruch und nichts anderes als Grabfrevel und Raub, setzten sie sich doch damit darüber hinweg – abgesehen von der Störung der Totenruhe –, dass es zur Entnahme von Reliquien der Genehmigung des Papstes bedurft hätte. Gleichwohl wird der Diebstahl mit einem Mindestmaß an kirchlichem Zeremoniell durchgeführt und zur frommen Handlung geadelt. Dem Aufbruch zur Katakomben geht ein dreitägiges Fasten voran und am Grab selbst wird der Reliquienraub von Gebeten und der Anrufung der heiligen Märtyrer begleitet. Mit den heiligen Gebeinen im Gepäck macht sich die Delegation dann auf die Heimreise und gelangt im November des Jahres 827 schließlich wieder in Michelstadt im Odenwald an. Dort werden die Heiligen „von einer riesigen und im Lobe Gottes frohlockenden Volksmenge“ (*immodica hominum in Dei laudibus exultantium multitudine*) empfangen.

Einhard's Translatio et Miracula SS. Marcellini et Petri, sein Bericht über die Translation der Reliquien der Heiligen Marcellinus und Petrus und über die von ihnen bewirkten Wunder, ist in dieser Ausführlichkeit und in manchen der darin mitgeteilten Details ungewöhnlich; die dort geschilderte Ereignisfolge selbst – eine oft mühsame Reise über weite Entfernungen zur Beschaffung von Reliquien, die Heimreise mit dem Transport der kostbaren Heiltümer, Wunder, die durch die Reliquien bewirkt werden und schließlich der triumphale Empfang der heiligen Gebeine – ist in dieser Abfolge dagegen im frühen und hohen Mittelalter vielfach überliefert (Heinzelmann 1979).

Vom Augsburger Bischof Ulrich (*um 890, †973) berichtet seine Vita – um ein zweites Beispiel zu nennen –, dass er bei einem

Vom Pfahlidol zum Kreuzifix

Sakrale Bildmotive des ersten Jahrtausends

Egon Wamers

Im Übrigen halten die Germanen es nicht für vereinbar mit der Größe der Himmlischen, Götter in Hauswände einzuschließen oder in das Aussehen eines menschlichen Gesichtes zu formen“, schrieb um 70 nach Christus Publius Cornelius Tacitus in seiner kleinen ethnographischen Streitschrift „De origine et situ Germanorum liber“, der sogenannten Germania. Und in der Tat, aus den beiden Jahrhunderten vor und nach der Zeitenwende kennen wir keine maßgebliche bildende Kunst bei den germanisch sprechenden Völkern nördlich der Mittelgebirge und in Skandinavien, die hier ihren Ursprung hätte. Allerdings gibt es

32 Pfahlidole aus dem Opfermoor von Oberdorla, Thüringen, zwischen 300 vor Christus und 300 nach Christus, Weimar, Museum für Ur- und Frühgeschichte Thüringens

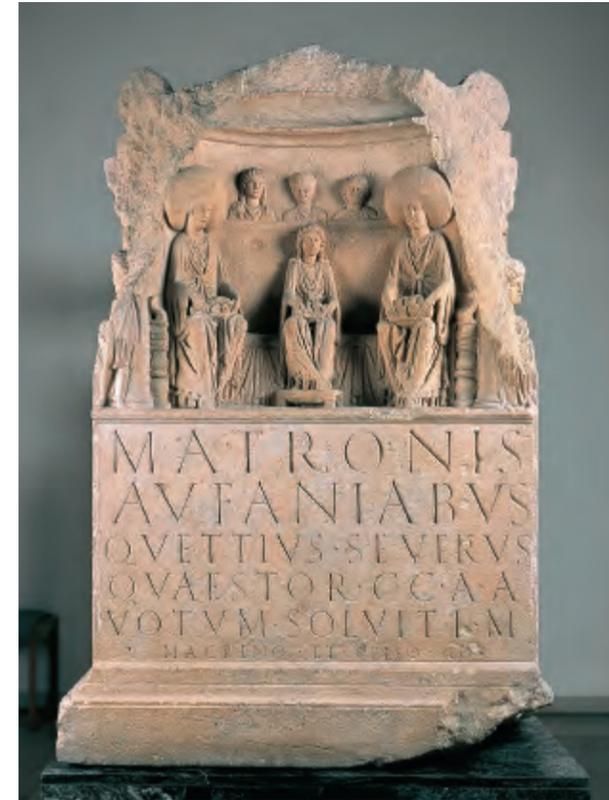


aus norddeutschen und skandinavischen Moorfunden eine Anzahl von anthropomorphen Holzpfählen der drei bis vier Jahrhunderte vor und nach der Zeitenwende, bei denen es sich vermutlich nicht nur um Wiedergaben normaler Menschen, sondern eher von Gottheiten oder Heroen handelt (Abb. 32). Mehrmals wurden sie auch als Paar von Mann und Frau angetroffen, vielleicht ein „göttliches“ Ursprungspaar darstellend.

Diese Tradition menschengestaltiger hölzerner Pfahlidole scheint sich bei den Nordgermanen (und Slawen) noch bis zum Glaubenswechsel gehalten zu haben. Aus der hohen Wikingerzeit (922) erfahren wir aus dem Reisebericht des Ibn Fadlān, eines Gesandten des Kalifen von Bagdad, über die warägischen (ostskandinavischen) Rus an der Wolga: „Wenn ihre Schiffe im Hafen ankommen, geht jedermann an Land und nimmt Brot, Fleisch, Lauch, Milch und Bier mit. Dann geht er zu einem hohen Holzpfahl mit dem Gesicht wie das eines Mannes. Um ihn herum sind kleinere Figuren, und dahinter stecken hohe Holzpfähle im Boden. Er geht also zu der großen Figur, wirft sich auf den Boden“. Auch isländische Sagas, die im 13. und 14. Jahrhundert aufs Pergament gelangten, erwähnen in ihren Geschichten aus dem 9. bis 11. Jahrhundert mehrfach hölzerne menschengestaltige Pfähle oder handliche Idole in Skandinavien und Island, die Gottheiten darstellen sollten.

Adam von Bremen hingegen berichtete um 1075 in seiner Hamburger Kirchengeschichte (Kat.Nr. 270), vermittelt durch seinen Gewährsmann, den dänischen König Svend Estridsson, über Tempel und Götteridole in Schweden: „Dieses Volk verfügt über einen berühmten Tempel, der Uppsala genannt wird und nicht weit entfernt von der Stadt Sigtuna liegt. In diesem Tempel, gänzlich mit Gold ausgeschmückt, verehrt das Volk die Bilder dreier Gottheiten. Thor, der mächtigste von ihnen, hat seinen Thron mitten in der Halle. Zu beiden Seiten von ihm sitzen Wodan und Frigg (...). Sie versehen sein Standbild auch mit einem mächtigen, aufgerichteten männlichen Glied. Odin stellen sie bewaffnet dar, wie unsere Landsleute den Mars. Thor dagegen, mit seinem Zepter, scheint Jupiter zu gleichen(...)“.

Ganz offensichtlich verehrte man im altschwedischen Heiligtum in Gamla-Uppsala in der späten Wikingerzeit Gottheiten nicht mehr in der prähistorischen Weise, wie sie uns Tacitus ein



33 Matronenstein, Bonn, Rheinisches Landesmuseum, 2. Jahrhundert n. Chr.

Jahrtausend vorher etwas blumig und wohl auch idealisierend schilderte, sondern ähnlich wie die klassischen Kulturen der Mittelmeerränder in festen Gebäuden (Tempeln) und in der Form menschlicher Gestalten mit konkreter Haltung, Gestik und bestimmten Attributen. Eine solche Kultpraxis in gesonderten Funktionsbauten zeichnet sich schon im 6. bis 8. Jahrhundert in den Kulthäusern und -arealen skandinavischer Zentralplätze (zum Beispiel Uppåkra, Lejre, Tissø) ab (Jørgensen 2009). Die bildliche Konkretisierung von Gottheiten und ihrer Mythen nach dem Muster antiken Heidentums scheint sich in den frühen Miniaturbildern der nordischen Goldbrakteaten und der goldenen Votivbleche (*guldgubbar*, Abb. 155) des 5. bis 6. Jahrhunderts, die hier aber nicht eingehend behandelt werden können, auszubilden. Was war zwischen Tacitus und Adam von Bremen geschehen? Es waren die Bilderwelt und die Kultformen des Mittelmeerraumes, die mit der Ausbreitung des Römischen Imperiums und des Christentums in den Norden gelangt waren. Insbesondere die Bilder bewirkten einen grundlegenden Wandel in den Wahrnehmungs- und Sehgewohnheiten der Menschen und damit der Außenwelt und der Innenwelt. Man kann diesen Prozess als Mediterranisierung Mittel- und Nordeuropas bezeichnen.

Einige Germanen, wie die rheinländischen Ubier, die bereits zur Zeitenwende in engen Kontakt mit der römischen Welt kamen, haben schon früh die Sitte übernommen, Gottheiten in Menschengestalt abzubilden, wie die zahlreichen Matronensteine der ersten nachchristlichen Jahrhunderte im nördlichen Rheinland zeigen, die eine Verehrung von weiblichen Göttertriaten mit Kultbildern und an Kultstätten vom späten 1. bis Ende des 5. Jahrhunderts belegen (Abb. 33). Dieser eher familiar ausgeübte Kult in der keltisch-germanisch-römischen Mischzone belegt aber nicht nur die Übernahme von (Kult-)Bildern, sondern darüber hinaus auch die Übernahme von neuen religiösen Inhalten – sowohl mythologisch wie auch kultisch (Simek 2011).

Germanen und Bilder des römischen Imperiums

Immer wieder ist in den folgenden Jahrhunderten bis zur Jahrtausendwende die Adaption römisch-mediterraner Bilder nördlich der Alpen zu beobachten – zunächst Bilder des paganen Imperiums, dann solche des christlichen Imperiums. Diese Übernahme über den Religionswechsel hinaus konnte völlig bruchlos geschehen, weil es im Grunde die gleichen Bildtopoi waren, die jetzt nur in anderem Gewand daherkamen. Einige wenige Beispiele dieses altbekannten Süd-Nord-Bildtransfers, der stets auch mit einer inhaltlichen Rezeption einherging, sollen im Folgenden vorgestellt werden.

Ausschlaggebend war zunächst der Kontakt von barbarischen Kriegerern mit dem Römischen Imperium, die zu Abertausenden angeworben wurden, im römischen Heer ihren Dienst taten und rasch bis in höchste Staatsämter aufsteigen konnten. Vielfach dienten sie als Eliteeinheiten in unmittelbarer Umge-

34 Kaiser, Beamte und germanische Leibwache auf dem Theodosius-Missorium (Kopie), 338, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano



Sankt Martin – ein Römer der Spätantike

Sebastian Ristow

Das heutige Wissen über Martin – den Nationalheiligen der Franken – scheint vordergründig recht gut zu sein, besonders im Vergleich zu dem, was man über andere Heilige aus früher christlicher Zeit beitragen kann. Wenn es um seine Person geht, kommt eines sofort in den Sinn: Martin war ein Soldat, ein Offizier in der römischen Armee. So wird er auch durch die Zeiten ikonographisch präsentiert. Im Rheinland etwa reitet am Martinstag, dem 11. November, ein glanzvoll gerüsteter Römer auf einem meist weißen Pferd durch die Straßen von Städten und Vororten und erfreut die Kinder. Es gibt ein Martinsfeuer, das Martinssingen und in mancher Familie auch die Martinsgans. Und alle wissen die Geschichte zu erzählen von der Mildtätigkeit des heiligen Martin, der seinen Offiziersmantel mit einem Bettler teilte.

Was aber verbirgt sich hinter diesen Traditionen? Wer war dieser Mann? Und wie sah die Welt des heiligen Martin wohl in Wirklichkeit aus?

Historischer Hintergrund

Die ältesten und somit authentischsten Mitteilungen über den heiligen Martin (†397) stammen aus der Feder eines seiner glühendsten Verehrer, des Mönches und christlichen Schriftstellers Sulpicius Severus (†nach 406). Er verfasste die „Vita Sancti Martini“ (Kat.Nr. 113), also eine Lebensbeschreibung des heiligen Martin (Sulpicius Severus, Vita S. Martini [SC 133–135]). Über Sulpicius selbst wissen wir wiederum, dass er um 400 in Aquitanien, im westlichen Frankenreich (Abb. 108), lebte und schrieb sowie von seiner Ausbildung her Rechtsanwalt war. Sein Umfeld war also noch ein spätantik-römisches und er besaß klassische Bildung, was man auch seinen Schriften anmerkt. Sulpicius ließ sich taufen und wurde Mönch. Eindeutig ist, dass er dies nach dem Vorbild Martins tat.

Martin und Sulpicius bewegten sich im westlichen Gallien an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert in einer weitgehend vom Christentum durchdrungenen Gesellschaft (Abb. 109). Das war nicht überall im Römischen Reich so, zumal nicht in den Rand- und Grenzregionen, wo mit Brüchen und Neuansätzen im Verlauf der Christianisierung zu rechnen ist. In Gallien begannen der christliche Einfluss und die Ausbildung kirchlicher Strukturen schon im 2./3. Jahrhundert von Süden kommend,

von Marseille und Lyon aus dem Rhoneraum. Die Christianisierung Europas ist insgesamt ein sehr langer Prozess, der über 1000 Jahre gedauert hat.

Im Jahr 311 wurde die christliche Religion zunächst im Osten des Römischen Reiches durch den für diesen römischen Reichsteil zuständigen Augustus Galerius (†311) als gleichberechtigt gegenüber den anderen Kulturen der Spätantike anerkannt. Die Bestätigung und Übernahme für den westlichen Reichsteil vereinbarten die Herrscher des Ostens, Licinius, und des Westens, Konstantin, im Reskript des Jahres 313 aus Mailand – heute meist als „Toleranzedikt“ bekannt. Dies ermöglichte auch den Christen in den westlichen Provinzen, ihren Glauben offen zu zeigen und Verehrungs- und Kultstätten mit Architektur auszustatten. Im Laufe des 4. Jahrhunderts wurde das Christentum schließlich zur Staatsreligion, die während der 390er-Jahre alle anderen Kulte verdrängte und sogar durch eine Reihe von Gesetzen zu deren Verbot führte. Martin und Sulpicius bewegten sich also in einer Welt, die wir als traditionsgebend für das „christliche Abendland“, den Ursprung unserer heutigen europäischen Gesellschaftsordnung, ansehen.

Dass Martin aus dieser hier nur kurz skizzierten Umwelt durch gute Taten und frommen Lebenswandel herausragte, ergibt sich schon allein daraus, dass es Zeitgenossen gab, die ihm nacheiferten. Es handelt sich also nicht ausschließlich um eine spätere Verklärung des Heiligen. Von historischer Seite ist es ein besonderes Glück, dass Sulpicius Severus, als einer der von Martin beeindruckten Zeitgenossen, auch Schriftsteller war und mit der Lebensbeschreibung des Heiligen eine unschätzbare wertvolle Quelle hinterließ (Sulpicius Severus, Vita S. Martini [SC 133–135]). Natürlich muss diese Überlieferung unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, dass Sulpicius nicht objektiv berichtet – genauso wenig wie später Venantius Fortunatus (†um 600) und Gregor von Tours (†593/594) (Venantius Fortunatus, Vita S. Martini [MGH AA 4,1], S. 293–307; Gregor von Tours, *Virtutibus S. Martini* [MGH SSrM 1,2], S. 134–211) –, sondern die Person des Martin verherrlicht und dass er Mustern von zu seiner Zeit üblichen Heiligenviten folgt.

Sulpicius beschreibt Martin als Asketen, als „Soldaten Christi“, als Wundertäter, Apostel und Missionar im nördlichen Gallien (Abb. 108, 109). Martin wurde möglicherweise schon 315/16 (Päffgen 2011, S. 451–454) oder – nach anderer Bewertung der Überlieferung des Sulpicius Severus zu schließen – im Jahr 336



108 Karte: Aquitanien im Frankenreich

in *Sabaria* oder *Savaria*, dem heutigen Szombathely, in Ungarn als Sohn eines römischen Offiziers geboren (Abb. 110, 111). Aufgewachsen ist er dann im norditalienischen *Ticinum* (Pavia). Als 15-jähriger Rekrut gelangte er nach Nordostgallien und Germanien, konkret nach Amiens und nach Worms. Wenn die Annahme des Geburtsjahres 336 als wahrscheinlicheres Datum stimmt (Stancliff 1983, S. 111–133), dann wäre Martin als junger Soldat um 351 in die militärisch und politisch höchst unsichere Situation in der Region versetzt worden.

Der militärisch-politische Hintergrund

Aus der Stadt *Ambionum*, von den Römern *Samarobriva* genannt, dem heutigen Amiens, stammte Flavius Magnus Magnentius (†353), ein hoher römischer Militär, in dessen Armee Martin demnach Dienst getan hätte. Magnentius wurde am 18. Januar 350 in *Augustodunum*, heute Autun, als Usurpator zum Kaiser ausgerufen (Ristow 2010). Den bis dahin amtierenden Kaiser Constans I. konnte er erfolgreich vertreiben. Jener kam

Die Bekehrung der Angelsachsen

Christopher Scull

Missionierung und Bekehrung: 597 bis 686

Unsere wichtigste Quelle für die Bekehrung der Angelsachsen hat gleichzeitig alle späteren Ansätze und Zugänge zu diesem Thema geprägt. Es handelt sich um die „Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum“ (Kirchengeschichte des englischen Volkes), die von dem Mönch Beda Venerabilis in Jarrow in Northumberland geschrieben und 731 fertiggestellt wurde (Kat.Nr. 128, 220; Abb. 128).

Als Beda sein Werk verfasste, lagen einige der geschilderten Ereignisse bereits mehr als ein Jahrhundert zurück und die von ihm benutzten Quellen waren weder umfassend noch vollkommen. Darüber hinaus schrieb er aus northumbrischer Perspektive und verfolgte eine klare Linie: Die Verbreitung des Christentums auf der ganzen Welt war notwendige Vorbedingung für die Wiederkunft Christi, die Bekehrung somit richtig und unvermeidlich. Beda ging es um die Evangelisierung des englischen Volkes und nicht um dessen Nachbarn im frühmittelalterlichen Britannien. Das voraugustinische Christentum der britischen Königreiche spielt in seinem Bericht nur eine untergeordnete Rolle, während er die britische Kirche wegen der unterlassenen Evangelisierung der heidnischen Angelsachsen verurteilt. Die Bedeutung des irischen Christentums ist in seinen Berichten über Northumbrien unübersehbar, jedoch kann es sein, dass er dessen durch irische Missionare im merowingischen Gallien vermittelten Einfluss auf Süd- und Ostengland herunterspielt. Andere Quellen ergänzen zwar die „Historia Ecclesiastica“, aber Bedas anschauliche Schilderung einer wohl ziemlich chaotischen Wirklichkeit stellt in ihrem Detailreichtum und ihrer Überzeugungskraft eine überragende intellektuelle Leistung dar.

Den Anstoß zur Missionierung der Angelsachsen gab Papst Gregor der Große (Abb. 253). Von Beda erfahren wir, dass er zu diesem Entschluss durch den Anblick heidnischer angliker Kinder inspiriert wurde, die auf dem Markt in Rom zum Verkauf angeboten wurden. Die Missionare, angeführt von Augustinus, landeten im Jahre 597 in Kent, bekehrten König Æthelbert, der eine christliche Prinzessin der Franken geheiratet hatte, und führten den christlichen Glauben in seinem Königreich ein. Augustinus wurde zwar 601 zum Erzbischof geweiht, konnte jedoch Gregors Anweisungen nicht ausführen, in London und York

Erzbistümer mit je zwölf Suffraganbischöfen einzurichten. Sehr wohl aber konnte er Bischöfe für das Königreich Essex und für Westkent weihen, bevor er 604 oder 605 starb.

Unter Æthelberts Einfluss bekehrten sich Sabert, der Herrscher der Ostsachsen, und Redwald, der König der Ostangeln, zum Christentum. Jedoch dürfte Redwald auch dem alten Glauben treu geblieben sein, da er nach Beda nicht nur Christus geweihte Altäre unterhielt, sondern auch solche, die Götzen galten. Nach Æthelberts Tod im Jahre 616 sagte sich sein Nachfolger Eadbald vom Christentum los und löste damit laut Beda die schlimmste Krise aus, mit der die römischen Missionare zu kämpfen hatten. Sabert starb im gleichen Jahr und seine Nachfolger zettelten eine Gegenreaktion gegen das Christentum an, wodurch der Bischof von Essex, Mellitus, zur Flucht gezwungen wurde. Trotz der Feindschaft Eadbalds wurde die Missionsarbeit wahrscheinlich mit Unterstützung frankenfreundlicher christlicher Gruppierungen am Hof von Kent weitergeführt. Schließlich ließ sich auch Eadbald taufen.

Von nun an war die Kirche in Kent gesichert, in Essex jedoch wurde sie erst nach der Taufe Sigeberts im Jahre 653 neu aufgebaut. Auch danach gab es noch Widerstand: Sigebert wurde für seine Begünstigung des Christentums getötet und es gab nach der Pest von 664 eine Zeit der Abtrünnigkeit unter dem Mitkönig Sighere. In Ostanglien wurde Redwalds Nachfolger Eorpwald im Jahre 627 auf Geheiß Edwins von Northumbrien getauft, jedoch kurz danach von einem Heiden namens Ricbert getötet. Als der im gallischen Exil zum Christentum bekehrte Sigebert 630/31 den Thron bestieg, wurde der christliche Glaube in Ostanglien wiederhergestellt. Ein Burgunder namens Felix wurde Bischof der Ostangeln; ihn und den irischen Mönch Fusa zählt Beda zu den aktiven Missionaren in dieser Region.

Der Auslöser für die Missionsreise nach Northumbrien war die Eheschließung zwischen König Edwin und Æthelburg, der Tochter Æthelberts von Kent, im Jahr 625. Ihre Religionsfreiheit war Bedingung für die Ehe gewesen und sie wurde auf ihrer Reise in den Norden von Paulinus begleitet, der als Apostel der Northumbrier und des Volks von Lindsey eine zentrale Stellung in Bedas Erzählung einnimmt. Edwin selbst bekehrte sich 627 zum Christentum und wurde in York getauft, wo er auch den Bischofssitz des Paulinus einrichtete. Nach Edwins Tod 633 auf dem Schlachtfeld wurden seine Nachfolger, deren Herrschaft



116 Karte: Die Christianisierung der britischen Inseln

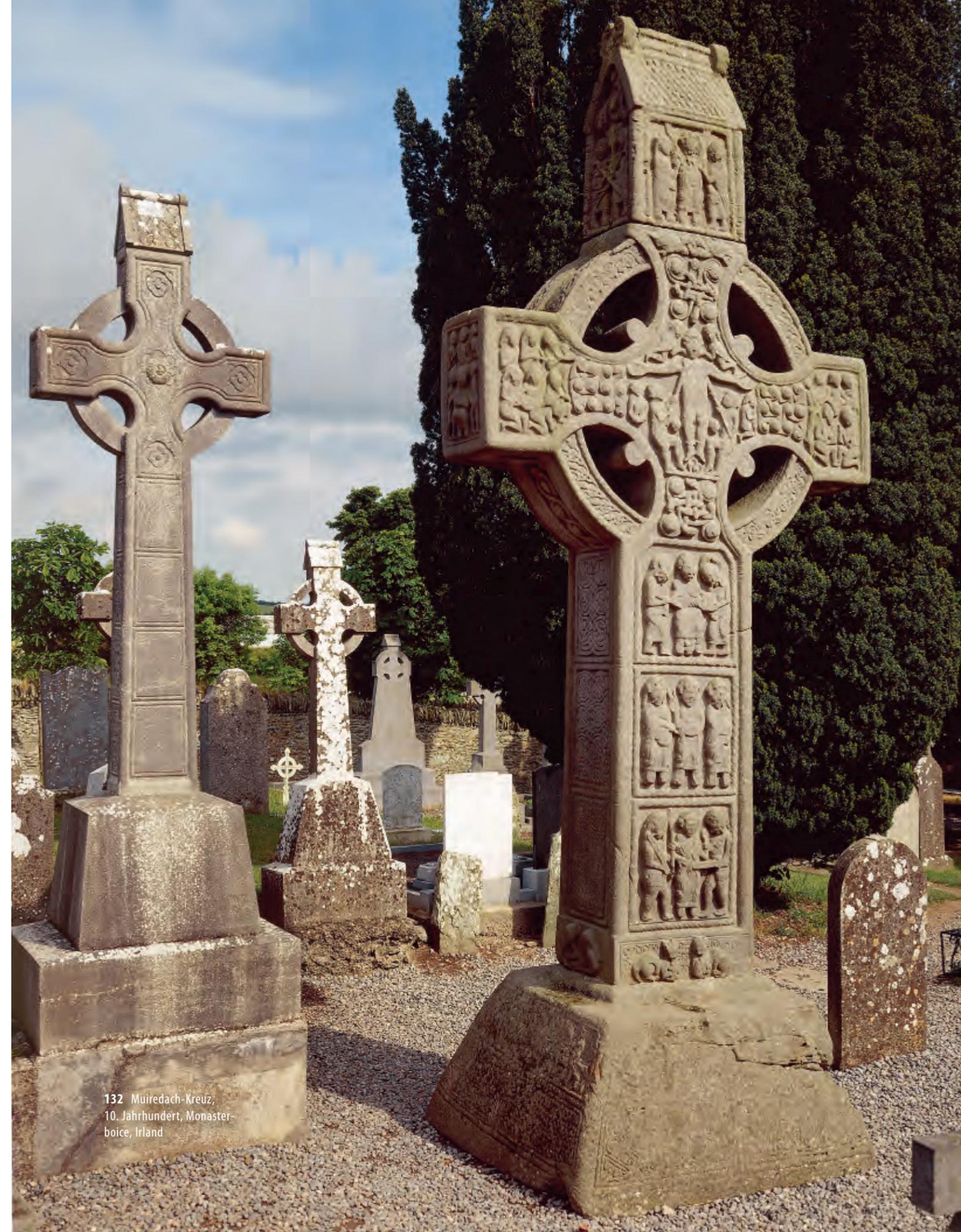
Bekehrung, Gesellschaft und Kunst im frühmittelalterlichen Irland

Michael Ryan

Es existiert ein Klischeebild des frühmittelalterlichen Irlands, nach dem das Land in jener Zeit fast den Beschreibungen moderner Tourismuswerbetexte entsprochen habe und seinen Bewohnern – Laien wie Geistlichen – der Status weltoffener Menschen, die in sozialen, politischen oder religiösen Kontexten vernünftig zu agieren verstehen, abgesprochen wird. Ja, in mancher Hinsicht werden die Iren heute noch als weltabgewandte, spirituelle Menschen betrachtet, bei denen sich zahlreiche alte Bräuche und Glaubensvorstellungen mit nur geringfügigen Veränderungen durch christlichen Einfluss erhalten haben. Ebenso wird oft fälschlich behauptet, die christliche Kunst Irlands sei von nur dürtig verschleierten heidnisch-keltischen Themen durchzogen, die sich als Ausdrucksformen christlichen Glaubensgutes gerieren (Henry 1965, S. 204–224), oder die klösterliche Kirchenstruktur des Landes sei derart vom koptischen Christentum beeinflusst, dass sie großenteils auf ägyptischen Vorbildern beruhe (Raftery 1965). Wie bei vielen Vorstellungen, die sich hartnäckig im öffentlichen Bewusstsein halten, findet sich auch in diesen das eine oder andere Körnchen Wahrheit; allerdings stammen sie hauptsächlich aus wissenschaftlichen Publikationen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, deren Fehleinschätzungen der damals gerade zum Vorschein kommenden Zeugnisse mit der Zeit mehr und mehr an Glaubwürdigkeit gewannen. Ich sollte wohl gleich klarstellen, dass ich solch extreme Positionen nicht teile und dass es meiner Auffassung nach im Wesentlichen die lateinische Kirche ist, die den Kern der frühen christlichen Kultur Irlands prägte. Was an „orientalischen“ Einflüssen in der Kunst zu finden ist, wurde über das frühmittelalterliche Westeuropa vermittelt und hauptsächlich vom gemeinsamen römischen Erbe des östlichen wie westlichen Christentums abgeleitet. Ferner gibt es keine Belege für eine bewusste Verwendung heidnischer Motive auf christlich-sakralen Gegenständen, sieht man einmal von jenen Motiven ab, die dem klassischen Kunstkanon entlehnt sind und bereits längst einen festen Platz in der kirchlichen Bildsprache errungen hatten.

Obwohl es nie zum Imperium Romanum gehörte, erfuhr Irland während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte intensive römische Einflüsse durch seine Beziehungen zur Nachbarinsel Britannien, wo Mitte des 1. Jahrhunderts nach Christus eine

römische Provinz eingerichtet und bis ins 5. Jahrhundert hinein ein romanisierter Lebensstil gepflegt wurde (Ó Floinn 2012, S. 13–18). Die wichtigen Handelsbeziehungen mit dem Imperium betrafen besonders die Ostküste, wo in Drumanagh in der Grafschaft Dublin in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten mindestens ein Umschlaghafen in Betrieb war. Auf der nahe gelegenen Insel Lambay wurde ein Friedhof aus dem 1. Jahrhundert entdeckt, auf dem anscheinend Menschen bestattet lagen, die vor der römischen Eroberung Britanniens geflohen waren. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung machte sich in vielerlei Form eine gewisse unterschwellige Romanisierung in der materiellen Kultur Irlands bemerkbar. So deutet sich etwa durch die weite Verbreitung der römisch-britannischen offenen Ringfibeln im späten 4. Jahrhundert eine neue Kleidermode an (Kat.Nr. 165). Daneben kamen andere Gewandschließen für kürzere Zeit in Mode, wie etwa die *latchets* genannten scheibenförmigen Fibeln mit serpentinartigen Ausläufern, die von den Drachensfibeln der Nachbarinsel abgeleitet waren. Verzierungen aus Grubenschmelz, mitunter durch Millefioriglas ergänzt, treten in Irland erst spät auf, scheinen aber auf Entwicklungen im römischen Gallien und Britannien zurückzugehen. Darüber hinaus gibt es einige Hinweise auf nichtchristliche Kultpraktiken, die römisch-britische Bräuche nachahmen (Ó Floinn, 2000). Vor allem die Einführung des lateinischen Christentums hatte in Irland tief greifende Veränderungen zur Folge. Die Anfänge des Christentums in Irland sind in informellen Beziehungen mit Britannien und Gallien zu suchen und könnten zunächst auf Sklaven zurückgehen, die wie der heilige Patrick aus Britannien verschleppt wurden (siehe unten), oder auch von den Gefolgsleuten britischer Prinzessinnen verbreitet worden sein, von denen mehrere in frühen irischen Genealogien verzeichnet sind. Die Annahme des Christentums erfolgte im späteren 4. und im 5. Jahrhundert, also ungefähr zeitgleich mit dem Auftreten der Oghamschrift (Kat.Nr. 174). Diese präsentiert sich zwar auf den ersten Blick als ein äußerst merkwürdiges System von Strichen, mit dem einfache Inschriften an den Rändern von Steinen eingeritzt werden konnten, im Wesentlichen geht sie jedoch auf lateinische Schriften zurück. Zahlreiche Fremdwörter aus dem Lateinischen und der Ursprache der mo-



132 Muiredach-Kreuz,
10. Jahrhundert, Monasterboice, Irland

entstandenen sakralen Kunst abzugrenzen. Diese Auffassung ist jedoch völlig falsch. Bei der irischen Metallkunst handelt es sich nämlich um teilweise meisterhafte Ansätze, unter Abwandlung irischer Traditionen und Techniken Gegenstände zu reproduzieren, die aus den großen Metropolitankirchen des westlichen Christentums bekannt waren. Somit sind sie gleichzeitig unverwechselbar und imitativ. Ihr Stil lebte fort bis in die Wikingerzeit und sogar bis ins 11. und 12. Jahrhundert, als er in abgewandelter Form bei neu geschaffenen Objekten oder auch bei der Restaurierung alter, verehrungswürdiger christlicher Kunstwerke angewendet wurde. Im Gegensatz zu dem schlichten, bescheidenen Aussehen der frühen irischen Kirchenbauten wiesen die liturgischen Geräte, mit denen sie ausgestattet waren, oft eine anspruchsvolle Gestaltung und Ornamentierung auf, die ganz bewusst an jene Gefäße und Bücher erinnerte, die viele irische Geistliche und Laien auf ihren Pilgerreisen zu den großen Metropolitankirchen des Westens gesehen und bewundert hatten.

Geschichte, Kunstgeschichte und Archäologie Irlands bieten das komplexe Bild einer Kirche, die in eine schriftlose Stammesgesellschaft ohne Städte oder zentrale Herrschaft eingepflanzt worden war und die im Zuge der Anpassung an die neuen Gegebenheiten eine überaus kreative Kultur hervorbrachte, die sich im frühmittelalterlichen Europa als erstaunlich kühn und einflussreich erwies. Gleichzeitig verband sie alte und neue Kunsttraditionen und brachte einige der bemerkenswertesten Gegenstände ihrer Zeit hervor, die die Jahrhunderte überdauerten und den Betrachter auch heute noch erfreuen und begeistern.

| **Quellen:** Columbanus, Epistulae

| **Literatur:** Bourke 2001/2002; Campbell/Lane 1993; Charles-Edwards 2000; Elbern 1965; Harbison 2011; Henry 1965; Kelly 2006; Ó Floinn 1989; Ó Floinn 2000; Ó Floinn 2009; Ó Floinn 2012; Raferty 1965; Roe 1965; Ryan 1989; Ryan 1990b; Ryan 1995; Walsh/Ó Cróinín 1988; Wamers 2009a; Youngs 1989; Youngs 2009

Willibrord und die frühe angelsächsische Missionierung Kontinentaleuropas

Dáibhí Ó Cróinín

Das Kloster Echternach in Luxemburg nimmt unter den kirchlichen Gründungen im Mittelalter eine einzigartige Stellung ein (Abb. 143). Für kein anderes Kloster aus dieser Zeit sind das Datum und die historischen Umstände der Gründung (Levison 1940; Costambeys 1994), die damit verfolgten politischen Absichten (McKitterick 1991; von Padberg 1981), die beteiligten Personen inklusive der Gründer und Gönner (Werner 1980), die Namen der ersten und auch der späteren Äbte, die Frühphase der Klosterbibliothek und des Skriptoriums sowie die einzelnen Schreiber (Wampach 1929/1932; Ferrari/Schröder/Trauffer 1999) mit einer ähnlichen Fülle an detaillierten Informationen belegt. Diese außerordentlich günstige Quellenlage verdanken wir dem Umstand, dass aus Echternach eine umfangreiche Handschriftensammlung – größer als für jedes andere mittelalterliche Kloster – erhalten ist, deren einzelne Dokumente aus dem späten 7. Jahrhundert und der Zeit danach stammen (Abb. 144). Nicht zuletzt ist Echternach geradezu ein Modellbeispiel für ein Missionszentrum, das in gemeinsamer Arbeit von angelsächsischen, irischen und kontinentaleuropäischen Geistlichen gegründet wurde.

Die angelsächsische Missionierung des europäischen Kontinents im späten 7. Jahrhundert, aus der die Gründung Echternachs 698/99 hervorging, ist einer von zwei epochalen Vorstößen in der Kirchengeschichte der britischen Inseln (Abb. 145). Der andere, der zwei Generationen zuvor begann, war die Missionierung Northumbriens von Iona aus durch irische Mönche ab 634/35. Die beiden Unternehmungen waren jedoch eng miteinander verknüpft; man könnte sogar sagen, die angelsächsische Mission sei die logische Konsequenz aus der irischen Missionsarbeit in England gewesen. Die Missionierung Frieslands ereignete sich vor dem historischen Hintergrund der turbulenten Geschäfte Wilfrids, des Bischofs von York und Vorstehers der northumbrischen Klöster Hexham und Ripon, der 678 von seinem Bischofssitz vertrieben wurde (Levison 1940; Ó Cróinín 1984; Wood 2010b). Er legte in Rom Einspruch ein und verbrachte den Winter 678/79 im Rheindelta, wo er den heidnischen Friesen das Evangelium verkündete. In späteren Zeiten betrachteten die Engländer diese Episode als den Beginn ihrer eigenen Friesland- und Deutschlandmission (Fritze 1969). Die

unmittelbaren Ursprünge des Unterfangens sind jedoch nicht in England, sondern in Irland zu suchen, da die Mission von Anfang an irisch geprägt war. In einem berühmten Abschnitt seiner „Historia ecclesiastica“ (III, 27) (Kat.Nr. 128, 220; Abb. 128) berichtet Beda Venerabilis, dass „zahlreiche Mitglieder des englischen Volkes“ sich in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts nach Irland begaben, um von den irischen Meistern zu lernen. Diese Gruppe angelsächsischer Auswanderer lebte hauptsächlich in

143 Karte: Kirchen (inklusive Echternach) in den Benelux-Ländern bis zur Mitte bzw. bis zum späten 8. Jahrhundert (nach Parsons, mit Ergänzungen und Änderungen)



Heilige, Missionare und christliche Identität in Island

Margaret Cormack

Unser Bild von der Bekehrung der europäischen Völker zum Christentum ist in hohem Maße von den Hagiographien der Missionare beeinflusst; dieser Zusammenhang wurde von Ian Wood (Wood 2001) kritisiert. In Island ist das Schreiben der Missionierungsgeschichte unter hagiographischen Gesichtspunkten nicht möglich, da die Heiligen keine Missionare und die Missionare keine Heiligen waren. Das häufig als „Bekehrung“ bezeichnete Ereignis im Jahr 1000 war ein geschicktes rechtspolitisches Manöver, dessen Erfolg darauf schließen lässt, dass es zu jener Zeit bereits eine beträchtliche Zahl von Isländern gegeben haben muss, die dem Christentum positiv gegenüberstanden oder zumindest keinem anderen Weltbild verhaftet waren. Der früheste Bericht über das Ereignis ist das zwischen 1122 und 1133 entstandene „Íslendingabók“ (Isländerbuch) des Priesters Ari Þorgilsson. Darin werden die Isländer selbst als die Verantwortlichen für die Annahme des christlichen Glaubens beschrieben. Ari weist außerdem auf die Anwesenheit irischer Christen – *papar* genannt – in Island bereits vor der Ankunft skandinavischer Siedler hin. Er merkt an, dass sie das Land verließen, weil sie nicht mit Heiden zusammenleben wollten (Íslendingabók. Kristni saga, S. 4; Íslendingabók. Landnámabók, S. 5, 31f.).

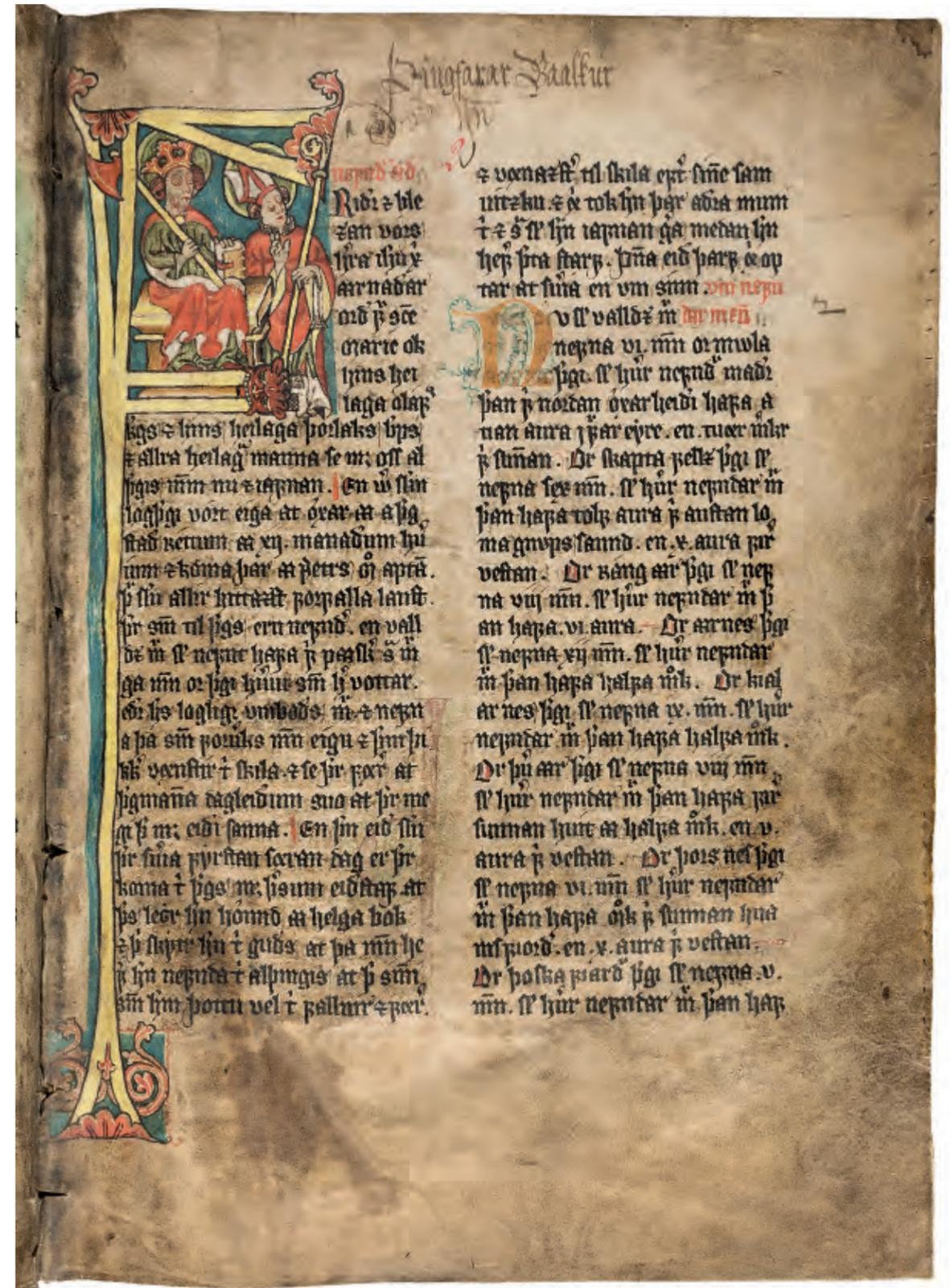
Obwohl die Entscheidung im Jahr 1000 mehr mit äußerem Gehorsam als mit innerer Überzeugung zu tun hatte, übernahm Island während der folgenden Jahrhunderte die Rituale und Institutionen der Christen in Westeuropa. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts hatte Island zwei einheimische Heilige hervorgebracht: Þorlákr Þorhallsson, Bischof von Skálholt (†1193), und Jón Ögmundsson, den ersten Bischof von Hólar (†1121). Beide Männer lebten zu spät, um als Missionare noch eine ernsthafte Rolle spielen zu können, obwohl Jón eine „Säuberungsoperation“ zur Ausrottung noch vorhandener heidnischer Rituale zugeschrieben wird (Biskupa sögur, Bd. 1, S. 209f.). „Hungrvaka“, ein im frühen 13. Jahrhundert entstandener kurzer Bericht über die Bischöfe in Skálholt vor der Zeit des heiligen Þorlákr, endet mit der Äußerung, dass Þorlákr „wahrlich der Apostel Islands genannt werden darf, so, wie der Bischof Sankt Patrick als der Apostel Irlands gilt, da beide durch ihre Lehren und ihre Geduld mit ungehorsamen und bösen Menschen das Werk der biblischen Apostel taten“ (*Hann má at sonnu kallask postoli Íslands, svá sem inn helgi Patrekr byskup kallask postoli Írlands, því at þeir frömu verk postola sjálfra í sínum kenningum og þolinmæði, bæði við*

óhlyðna menn ok rangláta.) (Hungrvaka, S. 43). Im Falle von Þorlákr waren die Ungehorsamen und Bösen keine Heiden, sondern eher weltliche Anführer, die sich nicht an die Lehren der Kirche zu Ehe und Kircheneigentum hielten.

Schon bald war Þorlákr einer der populärsten Heiligen Islands. Dass er als himmlischer Fürsprecher der Isländer betrachtet wurde, erfährt man aus dem Gesetzestext „Jónsbók“, der im Jahr 1281, einige Jahrzehnte nach der Anerkennung der Oberherrschaft Norwegens über Island, übernommen wurde und mit der Bitte um „Frieden und Segen unseres Herrn Jesus Christus und die Fürsprache der heiligen Jungfrau Maria, des heiligen Königs Olaf, des heiligen Bischofs Þorlákr und aller Heiligen“ beginnt (*Friður og blessan vors herra Jhesu Christi og árnáðarorð vorrar frú sancte Marie og hins heilaga Ólafs konungs, Þorláks byskups og allra guðs heilagra manna.*) (Jónsbók, S. 81). In einer Handschrift des „Jónsbók“ aus dem 14. Jahrhundert zeigt eine verzierte Initiale die Heiligen Olaf und Þorlákr (Abb. 177).

Das 13. Jahrhundert war das goldene Zeitalter für die Entstehung der isländischen Sagas und brachte Berichte über die „Bekehrung“ hervor, die sich viel detaillierter und spannender lesen als Aris „Íslendingabók“ und großzügig mit volkstümlichen Beschreibungen von Konfrontationen der Missionare mit Hexen und Berserkern ausgeschmückt sind. Viele von ihnen enthalten Berichte über christliche Siedler, so zum Beispiel das „Landnámabók“ (Besiedlungsbuch), das von der Landnahme durch die Siedler und von ihren Familien erzählt. Zahlreiche Wissenschaftler haben darauf hingewiesen, dass die Übernahme des Christentums im Jahr 1000 entscheidend für das Thema und/oder den Aufbau vieler dieser Werke ist, die die Bewohner Islands häufig als edle Heiden darstellen, die schon vor der Christianisierung eine dem Christentum verwandte Naturreligion praktizierten (Harris 1986; Lönnroth 1969; McCreesh 1978/1979).

Margaret Clunies Ross weitet das Konzept des bereits vor ihrer Bekehrung in den Menschen angelegten Christentums von den Siedlern auf das Land selbst aus: „spätere isländische Autoren des Mittelalters begriffen ihr Land als von Anfang an dem christlichen Einfluss unterworfen und betrachteten es sogar als dem Wesen nach christlich. Nach vielen Erzählungen waren sogar die *landvættir*, die *disir* und andere Schutzgeister von Land und Familie gezwungen, einige ihrer Kräfte an die neue Religion abzugeben.“ (Clunies Ross 2002, S. 33) Sie nimmt an, dass Ari Þor-



177 Initiale mit Darstellung der Heiligen Olaf und Þorlákr in einer Handschrift des späten 14. Jahrhunderts, Reykjavík, Árni-Magnússon-Institut, Sign. AM 351, fol. 2a (Skálholtsbók eldri)

Strategien und Methoden der Christianisierung einer kriegerischen Gesellschaft

Gerd Althoff

Der Name Paderborn hat seit langem auf dem Gebiet der Mittelalterausstellungen weit über die Grenzen Westfalens hinaus einen guten Klang. Die besonders erfolgreichen Ausstellungsinitiativen des letzten Jahrzehnts galten vor allem Beispielen der Begegnung von Religion und Politik mit besonders weitreichenden Wirkungen – man denke an das Treffen von Papst Leo und König Karl 799 in Paderborn bzw. an die Begegnung Papst Gregors und König Heinrichs in Canossa im Jahre 1077. Mit dem Projekt der nächsten Ausstellung, das den Vorgängen der Christianisierung Europas nachspürt, ist nun aber ein Unternehmen in Angriff genommen, das einen mehr als tausendjährigen Prozess darstellen und erklären will: ein ebenso lobenswertes wie gewaltiges Unterfangen.

Der angesprochene Prozess prägte ja die Geschichte Europas nachhaltig, wenn er nicht überhaupt Europa erst hervorbrachte. Jedenfalls setzte er eine Entwicklung in Gang, die uns bis heute beschäftigt: Die Frage nach dem Kern europäischen Selbstverständnisses, nach dem Wesen Europas ist immer auch eine Frage nach der Bedeutung des Christentums für Europa, trotz aller zu Recht neuerdings gegebenen Hinweise auf die „europäische Vielfalt“, die nicht nur in religiöser Hinsicht zu beobachten sei (vgl. Borgolte 2002a).

Dieses Europa lebt ja im Wesentlichen von drei Wurzelsträngen: den weiterwirkenden Einflüssen der antiken Hochkultur zum Teil auch über islamische Vermittlung, den christlichen Prägungen der individuellen und kollektiven Werte- und Normvorstellungen, sowie schließlich – und am problematischsten – den Vorstellungshorizonten der adligen Kriegergesellschaften, dem sogenannten Erbe der germanischen „Stämme“. Das Spezifische der Entstehungsgeschichte besteht wohl in der Amalgamierung, der Vermischung dieser drei Stränge, von denen der christliche im Folgenden im Vordergrund stehen soll (vgl. Bartlett 1998).

In dem langen Prozess der Christianisierung Europas wirkte der „Missionsbefehl“ des auferstandenen Christus als ständiger Antrieb, wie ihn unter anderem Matthäus 28,18–20 überliefert: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum gehet zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und

des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“, so beauftragte Christus seine Jünger nach seiner Auferstehung vom Tode.

Bei Markus 16,15–18 ist diese Botschaft noch charakteristisch konkretisiert: „Gehet hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen. Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. Und durch die, die zum Glauben gekommen sind, werden folgende Zeichen geschehen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden.“

Nur kurz sei darauf hingewiesen, dass solcher, auf alle Menschen zielender Universalanspruch einer Religion den Gentilreligionen unbekannt war, deren Götter sich nur für die Menschen einer Ethnie, eines Stammes, verantwortlich fühlten und auch nur von diesen Opfer erwarteten (vgl. Angenendt 2009, S. 88ff. mit einem Überblick über einschlägige Positionen). Dies bot christlichen Missionaren sowohl Chancen, stellte ihnen aber auch hohe Hürden des Unverständnisses in den Weg. Dass ein fremder Gott all denen ewige Verdammnis androhte, die ihn nicht kannten, war den Heiden des frühmittelalterlichen Nordens und Ostens Europas wahrscheinlich nicht leicht zu vermitteln. Dennoch war die Alternative zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis ein Kernthema christlicher Missionspredigt (vgl. von Padberg 2003, bes. S. 165ff.).

Die Stofffülle des Themas Christianisierung verbietet es nun aber von vorneherein, in einem Beitrag einen Abriss der christlichen Mission Europas bieten zu wollen, die in den unterschiedlichen Jahrhunderten unter ganz verschiedenen Bedingungen und mit verschiedensten Methoden praktiziert wurde. Was aber kann man angesichts der Vielfalt als typisch und charakteristisch bezeichnen? Ich verwende zunächst einige Zeilen, die von mir getroffene Auswahl einiger, hoffentlich interessanter Aspekte ausführlicher zu begründen.

Diese Auswahl habe ich als Historiker getroffen, der sich bisher weniger mit Problemen der Christianisierung als mit dem Funktionieren des Zusammenlebens in mittelalterlichen Gesell-

schaften ohne entwickelte staatliche Strukturen, in Gesellschaften mit wenig Schriftgebrauch und viel mündlich-persönlicher Kommunikation, mit sehr fremdartigen Rang- und Herrschaftsverhältnissen und mit ebenso fremden Gewohnheiten beschäftigt hat (den internationalen Forschungsstand auf diesem Gebiet markieren zurzeit zwei in Wien entstandene Sammelbände: Pohl/Wieser 2009; Airlie/Pohl/Reimitz 2006). Diese Vorprägung ist ganz gewiss nicht ohne Einfluss auf das geblieben, was mir bei der Quellenlektüre, über die ich mir das Thema vorrangig erschlossen habe, aufgefallen ist. Vielleicht hat aber dieser ethnologische Blick auch Dinge zutage gefördert, die bisher nicht im Fokus der Aufmerksamkeit standen, aber es wert sind, diskutiert zu werden.

Überspringen werde ich zunächst kühn und mit einigem Unbehagen die gesamte Antike einschließlich der konstantinischen Wende, mit der das Christentum ja zur erlaubten und dann sogar zur Staatsreligion des Römischen Reiches wurde. Diese Auslassung schafft den nötigen Freiraum für die Konzentration auf Charakteristika der mittelalterlichen Mission, die grob gesagt von der Taufe Chlodwigs (496/97) bis ins 12. Jahrhundert ihre große Zeit hatte. Besonders herausarbeiten möchte ich Charakteristika, die meines Erachtens in dieser Zeit den Erfolg der Missionsarbeit entscheidend beförderten. Beginnen möchte ich aber mit einigen Hinweisen auf grundsätzliche Erscheinungen und Probleme im Rahmen der Christianisierung Europas:

Zunächst einmal ist zu betonen, dass wir über die konkreten Vorgänge der Missionsarbeit durch die schriftlichen Quellen, mit denen sich Historiker vor allem beschäftigen, ausgesprochen einseitig unterrichtet werden. Es redet nur die christliche Seite, die pagane kommt allenfalls dann indirekt zu Wort, wenn von Rückfällen ins Heidentum berichtet werden muss, was in vielen Bereichen der Mission erstaunlich häufig der Fall war. Die Christianisierung Europas war keineswegs eine gradlinige rückschlagfreie Erfolgsgeschichte.

Auch wenn sich der moderne Historiker nicht mehr so über die geistlichen Historiographen und Hagiographen des Mittelalters aufregt, wie es seine positivistisch fixierten Vorgänger im 19. Jahrhundert taten, muss man aber immer noch deutlich sagen: Unsere Hauptquelle, die Hagiographie, ist alles andere als differenzierte Berichterstattung, sie bietet Panegyrik, Lob und Preis Gott wohlgefälliger Werke zur Erbauung der Frommen, zum Ansporn und zur Nachahmung geschrieben (vgl. zum Stand der Forschung auf diesem Gebiet: Haarländer 2000, S. 3ff.). Mit dieser Überlieferung umzugehen, stellt hohe Anforderungen und kollidiert notwendig mit dem *discrimen veri ac falsi*, der Scheidung von wahr und falsch, wie sie der historischen Quellenkritik zur Aufgabe gestellt ist. Es gelingt zumeist nicht, das wirklich Geschehene von religiösen Deutungen und auch Erfindungen zu sondern. Die beschriebene Welt der Wunder

und göttlichen Eingriffe kann ein moderner Mensch glauben oder verwerfen – zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, gelingt mit wissenschaftlichen Methoden nicht oder nur unzureichend.

Eine zweite wichtige Voraussetzung für das Verständnis der Rahmenbedingungen des Missionsprozesses scheint mir, dass die christliche und die pagane Welt des Mittelalters keineswegs so strikt voneinander geschieden waren, wie das die schriftlichen Quellen und die Argumentationen der Kirchenmänner zumeist glauben lassen. Archäologische Zeugnisse lassen etwa deutlich erkennen, dass es eine Fülle von Handelskontakten über die Religionsgrenzen hinweg gab, deren Intensität wahrscheinlich noch viel größer war als es die erhaltene Überlieferung ohnehin erkennen lässt (vgl. Heinrich-Tamaska/Krohn/Ristow 2012). Gerade im Bereich der Eliten vermied man etwa keineswegs pagan-christliche Heiraten, sondern nutzte den bündnisstiftenden Charakter der Ehe auch über Religionsgrenzen hinweg. Angesichts der Tatsache, dass man Verwandtschaft als besonders verlässliche Bundesgenossenschaft ansah, dominierten nicht selten machtpolitische Aspekte die Auswahl der potentiellen Heiratspartner und nicht religiöse. Cordula Nolte hat dies in ihrem Buch über die Rolle der Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert ausführlich dargestellt (vgl. Nolte 1995). Die Grenzen zwischen Heidentum und der römischen bzw. arianischen Form des Christentums waren im frühesten Mittelalter durchaus durchlässig genug, um Mischehen aus politischen Erwägungen zuzulassen. Nicht zufällig ist in diesem Zusammenhang allerdings die christliche Gattin, der Kleriker zu ihrem Leben im paganen Umfeld mitgegeben wurden, manchmal die treibende Kraft bei der späteren *conversio* ihres Mannes (Nolte 1995, S. 69ff., wo allerdings vor dem Klischee gewarnt wird, dass christliche Ehefrauen als Bekehrerinnen ihrer Männer gewirkt hätten). Solche Hinweise auf einen existierenden religiösen Pluralismus lassen sich leicht vermehren, wenn man die vielen Klagen über die fortdauernde Wirkmacht heidnischer Vorstellungen und Praktiken „im Volk“ ernst nimmt, die von christlichen Autoren geäußert werden. Man wird zudem angesichts verstreuter Nachrichten davon ausgehen dürfen, dass der Kontakt zwischen christlichen und heidnischen Machthabern mittels Boten und Gesandten zum Alltag gehörte. Stammes- und Religionsgrenzen überschreitende Kommunikationsgewohnheiten, die nicht zuletzt die Sicherheit der beteiligten Akteure garantierten, waren bereits etabliert und akzeptiert, auch wenn sie natürlich hin und wieder auch verletzt wurden (zur intensiv erforschten Kommunikation zwischen heidnischen und christlichen Machthabern mittels Gesandten und Boten vgl. Brandherm 2012).

Wenn man sich aber viel besser kannte, als wir das vermuten, galten auch andere Bedingungen für eventuelle Missionsvorhaben. Missionare konnten bestehende Kontakte nutzen und

mit welcher Achtung ihr diesen hochwürdigsten Gottesknecht und euren Apostel aufnehmen wollt“ (Ebo, Vita Ottonis [AQ 23], III,6, S. 250f.).

Auch hier hört man erst nach dieser Versammlung und ihrer positiven Entscheidung für das Christentum von Akten der Tatmission und der Zerstörung der heidnischen Tempel (Petersohn 1979, S. 222). Man hört aber auch von weiteren politischen Entwicklungen, denn der Feind der Pommern, Herzog Boleslaw von Polen, ließ sich nur durch ein energisches Eingreifen Ottos von Bamberg davon abbringen, in Pommern einzufallen. Herzog Wratislaw versöhnte sich aufgrund der Vermittlung Bischof Ottos schließlich mit dem Polenherrscher, und machte beim Friedensschluss eine große Schenkung an den heiligen Adalbert, die man in Polen wohl als Genugtuungsleistung verstand (Ebo, Vita Ottonis [AQ 23], III,13, S. 258f.).

Die engagierte Argumentation Wratislaws für Otto von Bamberg unterstreicht aber noch einmal, welche Bedeutung der Rückhalt an einem mächtigen Herrscher für einen Missionar hatte. Er drohte ja unverhohlen mit der Zerstörung des Landes durch Kaiser Lothar, falls man dem Missionar Unannehmlichkeiten bereite. Unter dieser Prämisse sollte die Elite der Pommern frei entscheiden, wie sie den Missionar aufnehmen und behandeln wollte.

Zusammenfassung

Mein Anliegen war, die mittelalterliche Geschichte der Christianisierung Europas dadurch verständlicher zu machen, dass ich den Zusammenhang von Religion und Politik bei der Missions-tätigkeit in den Vordergrund gestellt habe. Exemplarisch habe ich zu zeigen versucht, dass erfolgreiche religiöse Akteure vom starken Rückhalt profitierten, den ihnen christliche Machthaber boten, die über den nötigen Einfluss bei heidnischen Potentaten verfügten. Dieser Rückhalt bot den nötigen Schutz, indem der Missionar als Abgesandter des christlichen Herrschers vor Angriffen auf seinen Leib und sein Leben sicher war. Die Rolle des Gesandten verschaffte den Missionaren überdies die nötige Nähe zu den heidnischen Führern, die sie dann mittels der üblichen vertrauensbildenden Mittel – den Geschenken und den Gelagen – zu einer Bindung verdichteten, die ihnen Raum für missionarische Aktivitäten verschaffte.

Wie diese Bindung im Einzelnen hergestellt und die Aktivitäten ausgestaltet wurden, lässt sich angesichts der stilisierten

Schilderungen kaum genauer beschreiben. Wichtig war allem Anschein nach aber, auch die den heidnischen Herrscher umgebende Elite zu erreichen, ohne deren Rat und Einverständnis eine Abkehr von den alten Göttern schwer zu bewerkstelligen war. Ob man deshalb aber von „korporativen Entscheidungen“ über den Glaubenswechsel sprechen sollte, wie es in der Forschung getan wird, scheint mir noch diskussionsbedürftig. Wir wissen viel zu wenig über die Kräfteverhältnisse und Gewichte der Stimmen in den Beratungsrunden der christlichen wie der paganen Eliten. Protodemokratische Formen der Willensbildung dürften es jedenfalls nicht gewesen sein. Welche Chancen auf Erfolg aber Meinungen hatten, die den Absichten des Anführers zuwiderliefen, ist schwer einzuschätzen.

Mit dieser Akzentsetzung habe ich die Quellen sozusagen gegen den Strich gelesen. Ihrer Akzentuierung bin ich jedenfalls nicht gefolgt, soweit sie übernatürliche Hilfen und Eingriffe zugunsten der Missionare in den Vordergrund stellten, ihren Erfolg auf göttliches Eingreifen und Wunder zurückführten. Ich habe auf das geachtet, was die Autoren eher beiläufig erwähnen, bin dabei aber auf Nachrichten gestoßen, die sich wie Puzzleteile zusammenfügen ließen, und die auf Strategien und Methoden deuten, die sich wiederholten. Sie erlauben die Rekonstruktion missionarischer Praktiken, die Verhaltensmuster kopieren und nutzen, wie sie in Bereichen üblich waren, die wir als politische oder auch interkulturelle Kommunikation bezeichnen (vgl. zu diesem in der Mediävistik in den letzten Jahrzehnten international und intensiv erforschten Feld jetzt die sehr differenziert angelegte Bibliographie von Mostert 2012). Diese Praktiken dienten dem Schutz der Missionare und verbesserten ihre Erfolgchancen, weil sie friedliche Kontakte ermöglichten, die erst die Voraussetzungen für missionarische Überzeugungsarbeit schufen.

| **Quellen:** Adam von Bremen (MGH SSrG 2); Alkuin, Vita S. Willibrordi (MGH SSrM 7); Beda, Kirchengeschichte; Bonifatius, Epistulae (MGH Epp. sel. 1); Capitulum de partibus Saxoniae (MGH Capit. 1); Ebo, Vita Ottonis (AQ 23); Gregor I., Registrum (MGH Epp. 1–2); Liber Historiae Francorum (MGH SSrM 2); Notker, Gesta Karoli Magni (MGH SSrG NS 12); Otloh, Vita Bonifatii (MGH SSrG 57); Rimbart, Vita Ansgarii (MGH SSrG 55); Vita Vulframni (MGH SSrM 5); Willibald, Vita Bonifatii (MGH SSrG 57)

| **Literatur:** Airlie/Pohl/Reimitz 2006; Angenendt 1984; Angenendt 1990; Angenendt 1997; Angenendt 2009; Bartlett 1998; Borgolte 2002a; Brandherm 2012; Dölger 1953; Haarländer 2000; Heinrich-Tamaska/Krohn/Ristow 2012; Kraft 1955; Menzel 1892; Mostert 2012; Nolte 1995; von Padberg 2003; von Padberg 2005; von Padberg 2009; Petersohn 1979; Pohl/Wieser 2009; Scheuermann 1980; Schwinges/Wriedt 2003; Weidemann 1982

Gewaltmission

Karl der Große und die Sachsen

Matthias Becher

Wohl um 830 schreibt Einhard (um 770–880), Zeitgenosse und Biograph Karls des Großen (748–814), über dessen *bellum Saxonicum*:

„Kein anderer Krieg ist von den Franken mit ähnlicher Ausdauer, Erbitterung und Mühe geführt worden wie dieser. Denn die Sachsen waren – wie fast alle Stämme Germaniens – ein wildes Volk, das Götzen anbetete und dem Christentum feindlich gesinnt war; auch empfanden sie es nicht als ehrlos, alle göttlichen und menschlichen Gesetze zu verletzen und zu übertreten. Dazu kamen noch weitere Umstände, die beitrugen, den Frieden täglich zu gefährden: die Grenzen zwischen unserem und ihrem Gebiet verliefen fast ausschließlich durch flaches Land. Nur an einigen Stellen bildeten große Wälder oder dazwischenliegende Berge deutliche Grenzlinien. Mord, Raub und Brandstiftungen nahmen daher auf beiden Seiten kein Ende. Schließlich waren die Franken derart erbittert, dass sie für richtig hielten, nicht länger Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sondern mit den Sachsen in offenen Kampf einzutreten“ (Einhard, Vita Karoli [MGH SSrG 25], 7, S. 9).

Zwei Dinge sind an dieser Rückschau Einhards besonders bemerkenswert: Zunächst erstaunt, wie sehr er die Rolle seines Helden zurücknimmt: Nicht Karl der Große, sondern die Franken haben diesen Krieg mit „Ausdauer, Erbitterung und Mühe“ geführt, nicht der Herrscher. Diese Einschätzung dürfte der Realität sehr nahegekommen sein, denn vor allem die fränkischen Krieger hatten den Kampf zu bestehen, und nur ihrem unermüdeten Einsatz in einem – mit Unterbrechungen – rund dreißig Jahre währenden Krieg war es zu verdanken, dass Karl der Große die Auseinandersetzungen schließlich siegreich beendete (Abb. 185).

Fast noch mehr verwundert, dass Einhard nicht etwa das Heidentum der Sachsen als Kriegsgrund nennt bzw. das Ziel, sie zum Christentum zu bekehren, vielmehr seien es ständige Raubzüge beider Seiten gewesen, welche die Franken schließlich dazu brachten, die militärische Auseinandersetzung zu suchen. Für Einhard handelt es sich also in keiner Weise um einen Krieg, der

der Missionierung der Feinde gedient habe. Eher hätten alltägliche Grenzkonflikte zum Ringen mit den Sachsen geführt. Das Heidentum der Sachsen verurteilt Einhard zwar vehement, aber zum Kriegsgrund stilisiert er es nicht. Dies ist bemerkenswert angesichts der Tatsache, dass dieser Krieg ganz eindeutig ein Missionskrieg war – darin ist sich die Forschung einig. Dennoch setzte ein gut informierter Zeitgenosse wie Einhard einen ganz anderen Akzent: Er schätzte den Stellenwert der Mission in diesem militärischen Ringen gering ein und stellte den Glaubenswechsel der Sachsen mit der Unterwerfung unter den König gleich:

„Es lässt sich kaum beschreiben, wie oft sie besiegt wurden und sich flehentlich dem König unterwarfen, wie oft sie Gehorsam versprachen, sofort die geforderten Geiseln stellten und die Boten des Königs willig aufnahmen. Einige Male waren sie schon so unterwürfig und schwach gemacht worden, dass sie gelobten, den Götzendienst aufzugeben und das Christentum anzunehmen. Doch obwohl sie mehrmals bereit gewesen waren, alle gestellten Bedingungen zu erfüllen, hatten sie es meist auch ebenso eilig, das Versprochene nicht zu halten“ (Einhard, Vita Karoli [MGH SSrG 25], 7, S. 10).

Für Einhard handelte es sich also vor allem um einen Eroberungskrieg. Die Christianisierung war in seinen Augen ein reines Mittel zum Zweck im Rahmen dieser militärischen Auseinandersetzung – und für Karl den Großen?

Die Beurteilung der Politik des Frankenherrschers hängt entscheidend von der Quellenlage ab. Über den Sachsenkrieg berichteten fast ausschließlich Geschichtsschreiber, die entweder über den endgültigen Triumph der Franken oder wie die hofnahen Reichsannalen zumindest über ihren ersten – allerdings nur scheinbaren – Sieg im Jahr 785 informiert waren. Zudem waren sie alle selbst Franken und Geistliche. Von den weitgehend schriftlosen Sachsen sind dagegen keine Aussagen erhalten. Erst Generationen später haben sich diese zu dem Geschehen geäußert, doch handelte es sich bei ihnen ebenfalls um Geistliche, die in der christlich-lateinisch-fränkischen Bildungstradition erzogen worden sind. Ihr Ziel war es laut Helmut Beumann, die

Die Christianisierung Ungarns im 10. bis 11. Jahrhundert

Der Versuch einer Zusammenfassung

Dániel Bagi

Die Christianisierung Ungarns im 10. und 11. Jahrhundert gehört zu den wissenschaftlichen Themen, die allem Anschein nach nie an Bedeutung verlieren und in jeder Generation der Forschung zu neuen Fragestellungen und Diskussionen führen. Das bezieht sich sowohl auf die Generation der „Gründerzeit“, das heißt auf die Gelehrten, die nach dem Ausgleich mit den Habsburgern (1867) die Grundlagen der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung in Ungarn schufen, als auch auf die Historikergeneration der Zwischenkriegszeit und der Nachkriegszeit. Die Problematik der Christianisierung, der Ausbau der Kirchenorganisation, beschäftigte paradoxerweise auch die stalinistisch bzw. marxistisch-leninistisch ausgelegte Forschung, da sich hier zwei Grundthesen ihrer Dogmatik kreuzten: Einerseits galt der Eintritt in den *orbis christianus* als positiv zu bewertender Fortschritt im marxistischen Sinne, während jedoch zugleich aus der Sicht der obligatorischen Klassenkampftheorie die Kirche an sich als Widersacher der von unten aus organisierten Volksbewegungen (wie die genilreligiösen Reaktionen in der Mitte des 11. Jahrhunderts) dargestellt wurde.

Was die zentrale Frage des vorliegenden Aufsatzes betrifft, sind bei der Erörterung des Gesamtphänomens die nachstehenden Gesichtspunkte in Betracht zu ziehen: die Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität christlicher Tradition im Karpatenbecken, der Ablauf und die einzelnen Etappen des Christianisierungsprozesses, der Ausbau der kirchlichen Infrastruktur, die Entstehung des dynastischen Heiligenkultes und die Entfaltung der Schriftlichkeit. Ferner ist es nicht möglich, die Gesamtproblematik ohne Bezüge auf das Römisch-Deutsche Reich, das Papsttum und auf die parallelen Ereignisse in Nachbarländern Ungarns (vor allem in Polen und Böhmen) darzustellen. Es ist schließlich im Allgemeinen darauf zu verweisen, dass die vorliegende Arbeit mit Ausnahme weniger eigener wissenschaftlicher Ergebnisse auf Forschungsergebnissen mehrerer Generationen ungarischer Gelehrter beruht.

Was den ersten hier angegebenen Gesichtspunkt, also die Frage nach der Kontinuität des Christentums in den Gebieten, die im

Laufe des späten 9. und des 10. Jahrhunderts durch die ungarischen Stammesverbände in Besitz genommen wurden, anbehtrifft, muss gleich unterstrichen werden, dass auf eine detaillierte Erörterung dieser Problematik verzichtet werden muss. Eine ausführliche Abhandlung der Kontinuitätsfragen ist in an dieser Stelle leider nicht möglich. Abgesehen von den kulturhistorischen und historiographisch ausgelegten Deutungsschichten des Kontinuitätsbegriffs, wäre untersuchenswert, was genau unter Kontinuität in Bezug auf die Christianisierung Ungarns zu verstehen ist. Neben einer vermuteten Beständigkeit von Machtzentren und -strukturen (Großmährisches Reich, Ausdehnung des Karolingerreiches auf Transdanubien) wäre auch nach der Kontinuität der Bevölkerungszusammensetzung, von kirchlichen Institutionen sowie einzelner Orte zu fragen, was meist nur anhand archäologischer Detailarbeit zu beantworten ist.

Die Missionierung Ungarns

Einleitend ist anzumerken, dass insgesamt zwei sich teilweise überschneidende, aber teilweise auch miteinander konkurrierende Missionsbewegungen in Ungarn nachweisbar sind: eine byzantinische und eine lateinische. Nach der Landnahme der ungarischen Stammesverbände (um 895) waren in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts jegliche Missionsversuche im Karpatenbecken aufgrund der sowohl gegen Byzanz als auch den Westen geführten Beutefeldzüge der ungarischen Stämme undenkbar. Erste Anzeichen von Missionierung sind erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts nachzuweisen und es ist gleich hinzuzufügen, dass an der ersten Welle der Christianisierung die Byzantiner beteiligt waren. Unmittelbar nacheinander trafen zwei ungarische Gesandtschaften in Konstantinopel ein. Zunächst tauchte Fürst Bulcsú (†955) bei Kaiser Konstantinos Porphyrogennetos auf, der mit Tarmacsu, dem Urenkel von Fürst Árpád um 948 beim Kaiser gastierte. Obwohl die genauen Einzelheiten der Verhandlungen zwischen den ungarischen Eliten und dem Kaiser unbekannt sind, kann vermutet werden, dass



Die Anfänge des Christentums in Polen

Stanisław Rosik

In der historischen Überlieferung werden seit Jahrhunderten die Anfänge des Christentums in Polen mit der auf das Jahr 966 datierten Taufe des ersten nicht-legendären Herrschers und Gründers der Piasten-Dynastie, Mieszko I., in Verbindung gebracht:

„(...) er (...) in sich ging, indem er auf wiederholtes Vermahnen der geliebten Gattin das Gift des angeborenen Unglaubens von sich gab und in der heiligen Taufe den ererbten Sündenmakel abwusch. Und alsbald folgten die bis dahin schwachen Glieder des Volks ihrem geliebten Herrn und Haupte, und alle legten das hochzeitliche Kleid an und wurden unter Christi Jünger gezählt. Jordan, ihr erster Bischof, hatte mit ihnen viele schwere Mühe, indem er sie durch Wort und Tat unermüdlich einlud, den Weinberg des Herrn zu bebauen.“ (Kronika Thietmara, IV,56).

Der Autor dieses Berichts, der aus dem sächsischen Hause der Grafen von Walbeck stammende Merseburger Bischof Thietmar

(†1018), engagierte sich zwar politisch, war aber zugleich Moraltheologe (Lippelt 1973; ebenso zum Beispiel Jedlicki 1953; Rosik 2000, S. 43–60; Schulmeyer-Ahl 2009). Es ist also kein Zufall, dass der hier angeführte Passus mit Betrachtungen über das Verhalten der Frau von Mieszko I., Dobrawa, eröffnet wird, und zwar mit der Frage, ob sie das Recht gehabt hätte, ihren Mann dazu zu überreden, sich taufen zu lassen, auf die Einhaltung des Verbotes zum Verzehr von Fleisch während der Fastenzeit jedoch zu verzichten. Thietmar (Kronika Thietmara, IV,55–56) verteidigte sie, indem er darauf hinwies, was für einen Gewinn diese Abweichung von kirchlichen Vorschriften mit sich gebracht hätte.

Durch den Bericht über das Verhalten Bolesławs I. Chrobry (der Tapfere) (†1025), dem Sohn Mieszkos und Dobrawas, und dessen eifriges Einfordern der Fastenpflicht gegen Ende der Chronik erhält Thietmars Schilderung eine besondere Bedeutung. Bei Nichteinhaltung des Fastengebotes soll der Herrscher befohlen haben, den Sündern die Zähne auszureißen (Kronika

216 Die Burginsel Ostrów Lednicki aus der Zeit Mieszkos I. und Bolesławs I. (10.–11. Jahrhundert)



217 Rekonstruktion der Dominsel Posen nach der Erweiterung im 10. Jahrhundert

Thietmara, VIII,2). Wollte er auf diese Weise gewissermaßen die Schuld der Mutter auslöschen? Ausschließen lässt sich dies nicht. Wie dem auch sei – diese Schilderungen zeigen, dass die Religiosität des Machthabers ein Schlüsselement bei der Christianisierung des gesamten Landes bildete. Dies bestätigt die spätere Geschichtsschreibung, angefangen mit der bereits im zweiten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts entstandenen Chronik des Gallus Anonymus, der die Taufe Mieszkos I. als „Erleuchtung“ eines ganzen, „in der Dunkelheit des Unglaubens“ versunkenen Landes bezeichnet, was schon in der Legende von seiner Blindheit im Kindesalter und der wundersamen Heilung seiner Sehkraft vorhergesagt worden sei (Gallus Anonymus, I,4).

Es ist also kein Zufall, dass in der späteren Überlieferung die auf das Jahr 966 datierte Taufe Mieszkos I. als Sinnbild für die Christianisierung Polens und dessen Staatswerdung gedeutet wurde. Die ältesten Zeugnisse zur Regierung Mieszkos I., die bis in die 60er-Jahre des 10. Jahrhunderts zurückreichen, heben die Entscheidung des Herrschers, sich taufen zu lassen, in der Tat als das bedeutsamste Ereignis der frühesten Geschichte Polens hervor: Sie bedeutete die Eingliederung Polens in die sich

herauszubilden beginnende europäische Gemeinschaft, zu deren wichtigsten Grundlagen die gemeinsame Religion gehörte (Leciejewicz 2007, S. 10, 436–451; früher zum Beispiel Dawson 1932). Bei der Suche nach der Entstehung staatsbildender Prozesse in Polen weisen archäologische Funde jedoch noch weitaus tiefer in die Vergangenheit zurück – nämlich auf das funktionierende System von Burgzentren der frühen Piasten-Monarchie (Abb. 216). Diese sind mindestens seit den 40er-Jahren des 10. Jahrhunderts in ihrer großpolnischen Wiege nachweisbar (Kóčka-Krenz 2010). Die Entstehung der hiesigen Burgen Gniezno und Poznań wird heutzutage bereits auf das Ende des 9. Jahrhunderts datiert (Abb. 217). Wesentlich dabei ist, dass sie mittlerweile als wichtige Zentren gelten, die an den Kommunikationswegen aus dem Osten – also der Rus – und aus dem Süden – also aus Bayern und Böhmen – an die Ostsee lagen (Moździoch 2011).

Sehr wahrscheinlich wurden auf diesen Wegen auch Kontakte zu Anhängern des Christentums geknüpft; es soll also auch die Überlegung in Betracht gezogen werden, dass Missionare auf diesen Wegen nach Polen hätten gelangen können, wofür es je-

„Bis an die Grenzen der Erde“

Christliche Missionskonzeptionen von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit

Michael Sievernich SJ

Das Christentum hat von Anfang an allen Menschen und Völkern eine Sendung, nämlich die „gute Botschaft“ (griech. Euangélion) von Jesus als dem Messias (griech. Christós), zu vermitteln. Damit ist von vornherein die Aufgabe der „Übersetzung“ verbunden, nicht nur der sprachlichen Übersetzung in die jeweiligen Sprachen, sondern auch in die jeweiligen Kulturen und ihre Symbolwelten. Biblisch kommt die Sendung darin zum Ausdruck, dass alle vier kanonischen Varianten der Evangelien nicht als Bericht von Leben, Lehre und Geschick Jesu enden, sondern mit der nachösterlichen Sendung an die Jünger, am deutlichsten im sogenannten „Missionsbefehl“ (Mt 28,18–20). Auf die Übersetzung verweist auch das Pfingstereignis aus der Apostelgeschichte (Apg 2,1–13), das die sprachliche Verständigung zwischen den Völkern dem Wirken des Heiligen Geistes zuschreibt. Mission als interkulturelle Kommunikation des Evangeliums ist demnach theologisch ein geistgewirkter Auftrag Christi, dessen sich die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen im Lauf der Jahrhunderte mehr oder weniger bewusst gewesen ist.

Es versteht sich von selbst, dass diese Mission in den verschiedenen kulturellen Räumen und historischen Epochen unterschiedlich wahrgenommen und angenommen wurde. Wie die Missionspraktiken, richteten sich auch die Missionskonzeptionen an den jeweiligen Kontexten aus, deren Unterschiede auf der Hand liegen. Sie zeigen sich schon bei Paulus, wenn er seine Missionspredigten vor einem ungebildeten heidnischen Publikum (Lystra) hält, vor großstädtischen Juden (Antiochia) oder vor gebildeten Großstadtheiden auf dem athenischen Areopag.

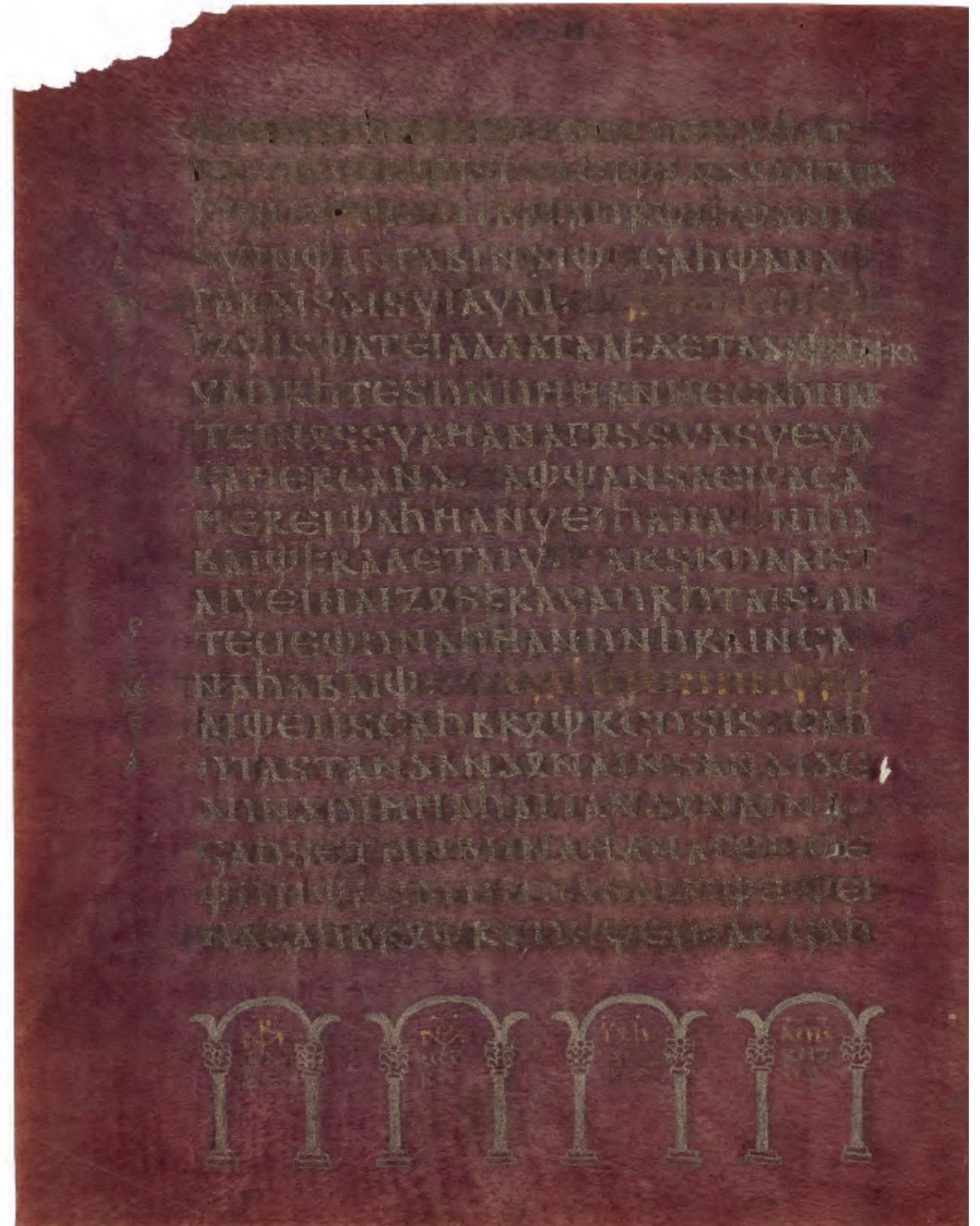
Wie unterschiedlich die Situationen auch sein mögen, so gilt doch die Bezeugung des Glaubens „bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8). Im Rahmen dieses programmatischen Globalisierungsprozesses hat das Christentum viele Ausdrucksgestalten seiner Mission ausgebildet. Handele es sich um die Spätantike als Übergangsfeld vom Römischen Reich zu den germanischen Reichen oder um die Christianisierung ganz Europas im Mittelalter; handele es sich um die Mission auf der Arabischen Halbinsel oder auf der Seidenstraße nach Zentralasien und China;

handele es sich in der Frühen Neuzeit um die katholische Mission unter iberischen Patronaten in Afrika, Amerika und Asien oder um die orthodoxe Mission in Zentralasien, Sibirien und Alaska. Oder handele es sich im 19. Jahrhundert um den konfessionellen Missionswettbewerb von Katholiken und Protestanten um das kolonial aufgeteilte Afrika. Seit dem 20. Jahrhundert nimmt die christliche Mission neue Züge an: Sie ist immer weniger europäisch geprägt, sondern eine Mission, die von allen Kontinenten ausgeht, und sie ist geprägt von konfessioneller Pluralisierung, mit wachsendem Anteil des pentekostalen Sektors.

In diesem umfassenden Panorama sollen exemplarisch drei Schritte beleuchtet werden, die jeweils eine Erweiterung des Raums mit sich bringen: Beschränkte sich der Missionsradius der späten Antike im Wesentlichen auf die Oikumene, die bekannte Welt des Römischen Reiches und seiner Grenzgebiete, so weitete sich der Raum im Mittelalter mit missionarischen Vorstößen in außereuropäische Räume, während die Frühe Neuzeit den Beginn einer Globalisierung der Mission auf allen Kontinenten kennzeichnet.

1. Mission in der späten Antike

In dem breiten Feld der späten Antike und des frühen Mittelalters richteten sich die Praxis der Mission und deren anfanghafte Konzepte nach den jeweiligen Konstellationen, die in dieser Epoche des Wandels und des Übergangs sehr vielfältig ausfielen. Grundsätzlich wird man jedoch epochenübergreifend die professionelle kirchliche Mission von der kapillaren Mission unterscheiden, bei der einzelne oder kleine Gruppen durch ihr persönliches Lebenszeugnis für die Verbreitung des Glaubens Sorge tragen. Diese beiden Methoden, die professionelle und die kapillare (Sievernich 2009, S. 30–38), sind schon biblisch festzumachen, wenn man etwa das öffentliche Auftreten des Völkerapostels Paulus betrachtet und es mit anderen Akteuren vergleicht, zum Beispiel mit dem Ehepaar Priska und Aquila oder der Unternehmerin Lydia und vielen anderen, die ohne große



252 Codex argenteus von Uppsala, sog. Wulfilabibel, um 500, Uppsala, Universitätsbibliothek, Sign. DG.1, fol. 16v

gehalten wurde (Weichlein 2005, S. 100). Auch dieses Schrifttum hat in der Frühen Neuzeit Vorläufer, denn auch damals berichteten Missionare von ihrem Wirken. Auf diesem Wege konnte man in der Heimat Anteil am Schicksal der Missionare, ihren Schwierigkeiten und ihren Erfolgen nehmen. Und nicht selten wurde der Glaube der Neubekehrten zum pädagogischen Spiegel der eigenen Nachlässigkeiten stilisiert, um so wiederum die heimische Pastoral zu mobilisieren. Die Idee ist also alt, aber die Medien modernisieren sich und werden durch billigere Herstellung und größere Verbreitungsmöglichkeiten wichtiger.

Die Berichte aus der äußeren Mission haben also einen pastoralen Zweck zum Nutzen der Gläubigen daheim. Diese Instrumentalisierung bezog sich allerdings auch auf eine Mobilisierung gegen diverse Feindbilder. Die Verbindung von äußerer und innerer Mission fand nicht nur in der wohlwollenden Atmosphäre einer weltweiten Gebetsgemeinschaft statt, das heißt sie war nicht nur harmlos – ebensowenig wie die Mission selbst. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts verband sich die Missionsbewegung mit dem neu aufkommenden Kolonialismus der europäischen Mächte, der ein zweites Kolonialzeitalter begründete (Sievernich 2009, S. 91). Auch wenn die Missionsbewegung selbst vor dem Aufbau der Kolonialreiche einsetzte und somit als eigenständige Entwicklung zu verstehen ist, wurde sie später doch zunehmend von Kolonialismus und Imperialismus geprägt. Ein eifriger Verfechter der katholischen Kolonialmission, der Missionswissenschaftler Josef Schmidlin (*1876, †1944), brachte ihren zwiespältigen Charakter 1914 folgendermaßen zum Ausdruck: „Die Mission ist es, die unsere Kolonien geistig erobert und assimiliert (...) Durch Strafen und Gesetze kann der Staat den physischen Gehorsam erzwingen, die seelische Unterwürfigkeit der Eingeborenen bringt die Mission zustande“ (Schmidlin 1914, S. 278). Die Mission, ob katholisch oder evangelisch, segelte „im Windschatten der europäischen Hegemonie und praktizierte eine Verquickung von kolonialer Expansion und christlicher Mission, deren ambivalentes Gesicht insbesondere auf dem afrikanischen Kontinent sichtbar wurde“ (Sievernich 2009, S. 92). Diese Epoche endete für Asien und Afrika erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts im Zuge der Dekolonisation (vgl. Reinhard 1996). Rebekka Habermas hat am Beispiel protestantischer Missionare darauf hingewiesen, wie wichtig deren Aktivitäten für den Erwerb und die Verbreitung eines spezifischen „colonial knowledge“ waren, wobei hier zum Beispiel auch „Bilder von fanatisierten Arabern“ erzeugt wurden, „deren Auswirkungen hoch problematisch waren“ (Habermas 2010, S. 284). So erschienen in den 1880er-Jahren in Deutschland vermehrt Presseartikel, die ein bedrohliches Szenario des beständigen Vordringens des Islam ins christliche Europa malten (vgl. Habermas 2010, S. 257).

Damit sind wir wieder beim altbekannten und bereits eingangs erwähnten Muster von Mission im Gefolge von gewalttätigen Eroberungen und Kolonialisierung erweitert um die bisher kaum erforschte Geschichte des westlichen Antisemitismus: der Missionar als Akteur des kolonialen Wissenstransfers. Gerade vor diesem Hintergrund besteht heute ein Unbehagen gegenüber „Mission“, das den Begriff selbst in ein semantisches Feld „zwischen Scham und Charme“ (Bünker 2009, S. 11) eingerückt hat.

Aber geht die Missionsgeschichte deshalb ganz in einer Kolonialisierungs- und Instrumentalisierungsgeschichte auf? Wenn die Berichte der Missionare vor allem einerseits der heimischen Pastoral und andererseits dem heimischen kolonialen Wissen dienten, dann spiegeln sie nur sehr eingeschränkt die Gegebenheiten vor Ort wider. Trotz der Vorprägungen der Missionare durch ihre zeitgenössische Theologie und durch den zivilisatorischen Missionseifer europäischer Kolonialherren, bedeutete äußere Mission auch stets eine interkulturelle Begegnung, die eine eigene Dynamik auf beiden Seiten auslösen konnte. Nimmt man diesen Gedanken ernst, muss man mit Monica Juneja festhalten: „Die christliche Mission bildet ein Geschehen, das nicht aus einem Kulturraum allein heraus erschlossen werden kann.“ Gerade religiöse Gruppen wie etwa Sufi-Orden, christliche Missionare oder buddhistische Mönche hatten „die Grenzen von Staaten und Kontinenten als überschreitbar (...) betrachtet. Diese Gemeinschaften bewohnten einen liminalen Raum, der die Innen/Außen-Fronstellung transzendierte, das heißt einen Raum, der weder innerhalb einer einzigen regional-kulturellen Grenze eingeschlossen war noch ausschließlich Teil eines internationalen Netzwerkes bildete, sondern zugleich an beiden beteiligt war.“ (Juneja 2008, S. 123). In dieser Hinsicht kann die Geschichte der äußeren Mission mit Juneja auch als „connected history“ beschrieben werden. Eine kirchengeschichtliche Behandlung der Mission sollte sich deshalb heute darum bemühen, einheimische Perspektiven und Handlungsräume in die Analyse einzubeziehen, um die Geschichte der christlichen Mission zunehmend als Interaktions- und Inkulturationsgeschichte zu erschließen. Auch damit kann man freilich an alte Einsichten anknüpfen, denn auch europäische Christentums-geschichte ist seit ihren Anfängen stets eine Inkulturationsgeschichte gewesen, wie nicht zuletzt die Ausstellung CREDO zeigt – und das wird sie bleiben.

| **Quellen:** Weber 1837; Schmidlin 1914; Drepper 1846; Ad gentes

| **Literatur:** Blaschke 2002; Bünker 2009; Busch 1997; Habermas 2010; Heyden/Becher 2000; Hintersteiner 2010; Juneja 2008; Luginbühl 2012; Reinhard 1996; Rivinius 1994; Schnabel 1937; Sievernich 2009; von Stosch 2012; Tyrell/Bogner/Holtwick 2004; Weichlein 2005; Weiß 1983

Externsteine, Verden und Enger Der völkische Sachsenkult in der Zeit des Nationalsozialismus

Roland Linde

„**M**it Feuer und Schwert brachte uns Karl von Franken artfremden Glauben“ – Formulierungen wie diese aus dem Engerschen Anzeiger vom 23. Juni 1934 (zitiert nach Kirsch 1997, S. 48) durchzogen die Berichterstattung zum Niedersachsentag 1934 in Verden an der Aller. Reichsleiter und NS-Ideologe Alfred Rosenberg (*1893, †1946) nutzte die Veranstaltung, um den Widerstand der heidnischen Sachsen des Frühmittelalters gegen die christlichen Franken unter Karl dem Großen als Vorläufer der nationalsozialistischen Bewegung zu propagieren. In seiner Verdener Rede rühmte Rosenberg Widukind, den sächsischen Kontrahenten Karls des Großen, als „Kämpfer für Blut und Boden“ und bezeichnete Hitler als „unmittelbaren Fortsetzer des Werks (...) des Herzogs Widukind“ (Rosenberg 1935, S. 110f.). Mit ihrer Sachsenverehrung stellten sich Rosenberg und sein Kontrahent, Reichsführer SS Heinrich Himmler (*1900, †1945), in Traditionen der völkischen Bewegung, die bis in das ausgehende 19. Jahrhundert zurückreichen. Der völkisch-nationalsozialistische Sachsenkult manifestierte sich in der NS-Zeit vor allem in Verden südöstlich von Bremen, in Enger bei Herford und an den Externsteinen im Teutoburger Wald nahe Detmold.

Zur Realhistorie der gewaltsamen Christianisierung der Sachsen im späten 8. Jahrhundert kann auf den Beitrag von Matthias Becher in diesem Band verwiesen werden (S. 321–329). Zwei Ereignissen kam in der völkischen Rezeption eine besonders hohe Symbolkraft zu: 772 hatte Karl der Große das sächsische Heiligtum Irminsul zerstören lassen (Kat.Nr. 665, 697) und zehn Jahre später die Enthauptung von angeblich 4500 aufständischen Sachsen in Verden an der Aller angeordnet. Diese Unterwerfungsakte galten den Völkischen als Fanale christlicher Grausamkeit und Unterdrückung des „arteigenen Glaubens“.

Das Adjektiv „völkisch“ kam im 19. Jahrhundert als deutschsprachige Entsprechung zum Begriff „national“ auf und entwickelte sich zum ideologischen Schlüsselbegriff verschiedener Gruppierungen, Publizisten und Künstler, die seit den 1890er-Jahren ihre rassistischen und antisemitischen Vorstellungen propagierten, ohne dass sie je zu einer organisatorischen oder ideologischen Einheit fanden (Puschner 2001; Schnurbein/Ulbricht 2001; Breuer 2010). Diese heterogene völkische Bewegung ver-

band, so der Verleger Paul Hartig im Jahre 1924, das „Bekenntnis zur germanischen Rasse und die Zugehörigkeit zur deutsch-germanischen Blutsgemeinschaft mit allen daraus sich ergebenden Folgerungen und Pflichten der Lebens- und Weltanschauung, rechtlicher und wirtschaftlicher, ethischer und religiöser Grundsätze“ (zitiert nach Puschner 2001, S. 49).

Der „arteigene Glauben“ der Deutschen war ein zentrales Thema der völkischen Bewegung. Im Selbstverständnis der Protagonisten handelte es sich dabei um eine Rückbesinnung; tatsächlich waren die Glaubensvorstellungen der Völkischen eine Neuschöpfung, eine „invented tradition“. Es entwickelten sich zwei unterschiedliche Richtungen völkischer Religiosität. Für die „deutschen Christen“ war Jesus ein Arier und das Christentum eine genuin arische Glaubenslehre, die durch jüdische Einflüsse und die römische Kirche korrumpiert worden war und aus Sicht der Deutsch-Christen von diesen Einflüssen gereinigt werden musste. Die „Deutschgläubigen“ lehnten dagegen den christlichen Glauben vollkommen ab und verfolgten naturreligiöse und pantheistische Vorstellungen. Gemeinsam war beiden Strömungen das Konzept des „arteigenen Glaubens“, das im scharfen Gegensatz zum universellen Anspruch des christlichen Bekenntnisses stand und die Rasse als wesentliche Grundlage religiösen Empfindens und Erlebens ansah. Wie viele Menschen sich in den zwanziger und dreißiger Jahren einer der beiden Strömungen des völkischen Glaubens zugehörig fühlten, lässt sich nicht genau quantifizieren. Die neuheidnischen Deutschgläubigen blieben allerdings in der Minderheit.

Während die völkische Bewegung vor dem Ersten Weltkrieg insgesamt noch durch einen überschaubaren Kreis von Aktivisten getragen wurde, hatte sie nach Kriegsende deutliche Zuwächse zu verzeichnen. So konnte allein der „Deutschvölkische Schutz- und Trutzbund“ seine Mitgliederzahl von Ende 1920 bis Mitte 1922 von 110 000 auf etwa 170 000 vergrößern (Benz 2012, S. 212). Gruppierungen wie der Schutz- und Trutzbund wurden auch zum Sammelbecken für Anhänger des politischen Antisemitismus, die vor 1918 noch abseits der völkischen Bewegung gestanden hatten. Die Nationalsozialisten waren in ihren Anfängen eng mit den Völkischen verflochten und nahmen den Begriff „völkisch“ und die damit verbundenen Vorstellungen und