

Lutz E. von Padberg: Christianisierung im Mittelalter.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt/
Lizenzausgabe für Konrad Theiss Verlag Stuttgart
(Darmstadt/Stuttgart 2006). ISBN 3-8062-2006-9. 176 Seiten,
80 meist farbige Abbildungen; 39,90 €.

Christoph Engels

Bereits aus dem Inhaltsverzeichnis des zu besprechenden Bandes wird die regionale und zeitliche Differenzierung des sehr umfangreichen Themas sichtbar. So folgt auf das Vorwort ein nicht weiter untergliedertes Kapitel „Anfänge: Römisches Erbe und germanische Neubildungen“. Schon das zweite Kapitel „Sonderweg am Rande Europas: Irland“ erscheint eher als Einschub. Es folgt der „Aufbau einer neuen Landeskirche: Angelsachsen“. Es schließen sich „Missionsinitiativen in einer barbarischen Gesellschaft: Frankenreich“ vor der „Grundlegung eines christlichen Reiches: Karolinger“ an. In beinahe chronologischer Reihenfolge folgen „Ausdehnung in den fernen Norden: Skandinavien“, „Konkurrenz zwischen Rom und Byzanz: Südosteuropa“ sowie „Mission mit allen Mitteln: Nordosteuropa“. An den Abschluss in Gestalt eines „Ergebnis: Das christliche Europa“ schließt sich ein äußerst hilfreicher Anhang mit „Anmerkungen“, „Quellenverzeichnis“, „Literaturhinweise“, „Personenregister“ und „Abbildungsnachweis“ an. Die Stärke des Buches liegt in der Beschreibung der Persönlichkeiten, soweit diese aus den erzählenden Quellen bekannt sind. Hier ist das Buch gerade für den Nicht-Historiker von großem Wert, da es ihm eine direkte Handreichung bei der schwierigen Trennung der historischen Realität von frommer Fiktion und Legende bietet. Leider schwanken Umfang und Tiefe der Darstellung in Folge der unterschiedlichen Quellenlage, ohne dass zugleich transparent wird, dass dies nicht der Bedeutung der jeweiligen Persönlichkeit entsprechen mag. Herausragend ist die Aufschlüsselung der zugrunde liegenden Schriftquellen durch Fußnoten. Es ist äußerst zu begrüßen, dass Autor und Verlag hier nicht dem Klischee gefolgt sind, Fußnoten würden die Lesbarkeit erschweren. Die damit direkt erreichbaren knappen, aber dennoch präzisen Angaben zu den wichtigsten Personen und Höhepunkten der frühen europäischen Kirchengeschichte verleihen dem Werk den Charakter eines Nachschlagewerks.

Aus Sicht eines Archäologen sei angemerkt, dass so nur die erzählenden Quellen, nicht aber das ebenfalls umfangreiche archäologische Material erschlossen werden. Dass dabei mitunter eher traditionellen archäologischen Interpretationsschemata gefolgt wird, ist jedoch nicht dem Autor anzulasten. Zu derlei zählt beispielsweise, bei gleichzeitigem Nachweis von heidnischen und christlichen Sachaltertümern von sich „beharrlich haltenden Überresten paganer Vorstellungen“ (S. 39) zu sprechen. Allein im Zusammenhang mit den Anhängern in Form der Thorshämmer wird darauf hingewiesen, dass oftmals die heidnischen Glaubenszeugnisse eben keine Tradition besitzen, sondern Ausdruck des Konfliktes mit dem Christentum sind (S. 115 f.).

Wenn jedoch komplexe Ausgrabungsbefunde wie der angebliche Nachweis von in der Königshalle von Yeavinger durch Paulinus zerstörten heidnischen Kultbildern als unumstößlicher Beweis der Ausführung päpstlicher Anweisungen dargestellt werden (S. 37), dann bedarf es in derlei wichtigen Fällen einer Quellenangabe. Sowohl die Identifizierung des Grabungsbefundes mit der Königshalle, die Interpretation des Befundes als zerstörtes Götterbild sowie die Verknüpfung mit den genannten Kirchenmännern ist aus grundsätzlichen methodischen Erwägungen heraus zunächst zweifelhaft. Die Publikation dieses archäologischen Befundes muss hier wie im Fall der genannten 20 Missionskirchen in Polen als Quelle genannt werden (S. 142). Problematisch ist zudem die Verselbständigung historischer Deutungen in der Archäologie zu vermeintlichem, quellengestütztem Faktenwissen. Zu nennen sind hier beispielsweise die Interpretation des Schiffgrabes von Sutton Hoo als jenes des Königs Rædwald (S. 35) oder die eindeutige Zuweisung der einzelnen Phasen der Königsgrablege von Jelling an die Könige Gorm bzw. Harald (S. 100 f.).¹

Angesichts der zahllosen populärwissenschaftlichen Publikationen seitens der Archäologie nicht ganz verständlich bleibt eine in engster Anlehnung an die Schriftquellen latent negative Grundhaltung gegenüber den Barbaren. So geht der Autor von einem kriegerischen und katastrophalen Ende der römischen Welt in den westlichen Provinzen im Jahr 406 aus (S. 9 – 16).² Hierzu zählt auch, mit Hinweis auf den Arianismus die zentrifugalen Kräfte des römischen Reiches auf theologischem Gebiet allein den Barbaren zuzuweisen. Schmerzlich vermisst man in diesem Zusammenhang die Erwähnung oder gar Abbildung der Bibelübersetzung ins Gotische. In diese Reihe zählt auch die Wortwahl bezüglich der Ein-

bindung angelsächsischer Söldner durch die Romanobriten als „Fehlentscheidung“ bzw. „dummerweise“ (S. 33). Auch bezüglich „Alamannen, Schwaben und Bayern“ (S. 46) werden jüngere Forschungsdiskussionen zugunsten älterer Katastrophentheorien in den Hintergrund gerückt. Fortgesetzt wird diese negative Haltung gegenüber den Germanen in der Darstellung der fränkischen Reichsgeschichte unter den Merowingern. So soll sich König Chlodwig der Tragweite seiner Taufe durch einen Vertreter der gallo-römischen Kirche „so kaum bewusst“ gewesen sein. Der sich daraus ergebende Widerspruch zu den im Folgenden umfänglich ausgeführten politischen Motiven des Königs wird aber nicht aufgelöst.³ Aufgegriffen wird dies in der Unterstellung (S. 33), der heidnische König Æthelbert habe mit der Heirat der christlich-fränkischen Königstochter Bertha eine Verbesserung der Handelsbeziehungen, das fränkische Königshaus jedoch hegemoniale Ansprüche im Sinn gehabt.

Die Aussage des Autors, wonach „Möglichkeiten und Grenzen der [jeweils] damaligen Zeit, nicht [mit] Fragen und Probleme[n] der Gegenwart [bzw. jüngerer Zeiten]“ (S. 162) vermischt werden dürfen, ist zweifellos richtig. Doch angesichts der guten Quellenlage bezüglich der Christianisierung bei Angelsachsen, in Skandinavien bzw. den slawischen Gebieten erstaunt doch, dass jede Form einer Modellbildung und deren Konfrontation mit an Schriftquellen ärmeren Zeiten und Räumen bezüglich der Heiden unterblieben ist. Auch alle abstrakten kulturanthropologischen Betrachtungsweisen werden nicht zur Annäherung an die schriftlosen Gesellschaften verwendet. So verschwindet das interkulturelle Phänomen des Gastrechtes, der Gastfreundschaft im Fall der freundlichen Aufnahme – unbewaffneter und friedlicher – Missionare durch Barbarenherrscher zu Gunsten von Spekulationen bezüglich der latenten Drohung militärischer Gewalt durch das Frankenreich (S. 91) oder der Hoffnung auf etwaige Gastgeschenke (S. 95).

Besonders wird dies deutlich im Hinblick auf die hinter der Religion stehende Sozialstruktur. Es darf bezweifelt werden, dass dem durchschnittlichen Leser präsent ist, dass die Transformation der spätantiken römischen Welt über Königreiche mit Anspruch auf ethnische Loyalität bis in die Frühphase der hochmittelalterlichen Ständegesellschaft den sozialen Hintergrund bildet. Wenn beim Autor mitunter die Erwartungshaltung durchscheint, die religiöse Überzeugung heidnischer Völker und Stämme hinge allein vom Machtwort der Anführer ab, so erscheint

dies wenig differenziert. Die germanischen Gefolgschaftsführer der Völkerwanderungszeit sind keine „Landesherren“ (S. 38). Anders als die autokratischen *domini terrae* der frühen Neuzeit Mitteleuropas fühlen sie sich – wie am Beispiel des Radbold (S. 59) anschaulich beschrieben wird – als Teil eines komplexen Systems, in das Ahnen und Zeitgenossen eingebunden sind. Dies als „Grundeinstellung einer archaischen Gesellschaft“ zu beschreiben und die dahinter stehende Motivation als „lebenspraktische Effizienz“ (S. 36) zu profanieren übersieht, dass es sich hierbei um die Grundfesten jeglicher Religion handelt. Auf der anderen Seite die „Freistellung der Glaubensentscheidung durch den König“ im Schweden des 9. Jh. als Anerkennung einer „gewissen religiösen Kompetenz der Bevölkerung“ (S. 95) zu bezeichnen, setzt immerhin ein kulturelles Niveau voraus, das die Christen erstmals mit der Reformation erreichten.

Wie tiefgreifend die kulturellen Veränderungen der Christianisierung sind, wird erst bezüglich Skandinavien und der Bulgaren ausgeführt (S. 116; 129) und Widerstände so besser verständlich. Es stellt sich aus der Sicht der Archäologie die Frage, ob nicht auch für die vor-karolingische Zeit davon gesprochen werden muss, dass Christianisierung nur dort möglich wurde, wo den Eliten „nicht die nationale Selbständigkeit [ethnische Identität]“ gefährdet erschien, sondern sich „Chancen zum Übergang ... zu festen [eigenen] staatlichen Strukturen“ boten (S. 119). Ein solcher Ansatz wird aber leider nicht weiterverfolgt, sondern lediglich in den jeweiligen Einzelbetrachtungen von politischen Motiven einzelner Herrscher (S. 95, 100) gesprochen. Damit wird aber eine Chance vertan, Christianisierung als Folge sozialer Umwälzungen aufzufassen und so dem brutalen Bild vom „Kampf der Kulturen und Kulte“ (S. 162) zu entgehen. Aus der Sicht der Archäologie zählen dazu insbesondere die gewaltigen sozialen Umwälzungen zwischen Merowinger- und Karolingerzeit, in denen wohl die große Masse der kleinen Grundherren, die als Eigenkirchenherren und Goldblattkreuzträger archäologisch greifbar sind, zu Gunsten des fränkischen Reichsadels untergingen. Aussagen wie jene „Bonifatius will aus der vom ... grundbesitzenden Adel beherrschten Staatskirche eine romverbundene Landeskirche machen“ (S. 67) werden nicht mit Inhalt gefüllt, das Eigenkirchenwesen bleibt ungenannt. Zudem steht diese Aussage im Gegensatz zur ein paar Seiten zuvor eingestandenem Tatsache, dass Bonifatius nur dort Erfolg hatte, wo König und lokale Machthaber dies möglich machten.

Angesichts der Fülle an jüngst erschienenen Publikationen zum Thema Christianisierung bei den Alamannen (BERSCHIN/GEUENICH/STEUER 2000; BÖHME 1996; LORENZ/SCHOLKMANN 2003) erstaunt die Datierung des Goldblattkreuzes aus Grab 14 von Hinschingen, Kr. Tuttlingen ins 8. (S. 49) statt in die Mitte des 7. Jh. (MÜLLER/KNAUT 1987, 49) und somit die konsequente Konstruktion eines nennenswerten christlich-heidnischen Gegensatzes bis in die Jahre um 700 (S. 46 f.). Archäologisch ist die Christianisierung bei den Alamannen rechts des Rheines schon in der zweiten Hälfte des 6. Jh. greifbar, wie nicht zuletzt das Grab 62 aus Oberflacht mit einer naturwissenschaftlich abgesicherten Datierung unterstreicht (SCHIEK 1992; BILLAMBOZ/BECKER 2001). Dem steht die Auffassung des Autors gegenüber, dass als Christ nur gilt, wer in oder bei einer Kirche bestattet. Es ist hier leider nicht der Raum aufzuzeigen, dass mit dieser Definition zunächst einmal eine soziale Selektion vorgenommen wird (BÖHME 1993; BURZLER 2000). Die Sitte, die Toten durch Goldblattkreuze unzweifelhaft als Christen zu bezeichnen, beurteilt der Autor als „Modeerscheinung“ mit „handfestem“ bzw. „politischem Hintergrund“ (S. 46). Mit diesen – von der Archäologie entlehnten – Vokabeln wird so eindeutig, in Umkehrung der Intention der zitierten Archäologen, ein christlich-sakrales Objekt profaniert. In diesem Sinne werden auch Grabbeigaben mit christlichem Symbolgehalt in Skandinavien als „Beutegut, Handelsware oder Geschenk“ (S. 99) angesprochen, die lediglich die Einstellung der Bevölkerung zum Christentum beeinflusst haben mögen, doch keine Glaubenszeugnisse seien. Im inhaltlichen Widerspruch dazu werden jedoch Brakteatenfibeln (S. 47) positiv – als „Bekenntnisabzeichen“ der Anhängerschaft der fränkischen Reichskirche – gewertet. Ohne Fußnoten, Karten sowie eine methodisch konsequente und nachvollziehbare Trennung des Befunds (Quelle) von der Interpretation eine tendenziös erscheinende Vorgehensweise.

Generell vermisst man jede Auseinandersetzung mit der immerwährenden Differenz zwischen Formen der Volksfrömmigkeit und der akademischen Theologie. Reliquienkult sowie Magie- und Amulettglaube sind formal verwandt (S. 144). Auch hier würde man sich eine deutlich abstraktere Herangehensweise wünschen. So verbirgt sich hinter der Kritik Alkuins am „pharisäischen Aberglauben“ in Form von „Knochen in Beutelchen“ und um den Hals geschlungenen Pergamentstreifen deutlich mehr als der Hinweis auf „die Gefahren eines mehr oberflächlichen Religionswechsels“. Es ist eine der sehr seltenen Quel-

len für die praktizierte christliche Religiosität jenseits der akademischen Theologie (S. 83, Anm. 19). In diesem Zusammenhang von „primitiven Verfahrensweisen“ zu sprechen, kann nur als abwertende Bemerkung gegenüber Heiden und Christen verstanden werden (S. 25). Auf der anderen Seite erscheint das Christentum in Anlehnung an den Begriff Hochkultur als „Hochreligion“ (S. 16), ein zumindest unglücklich gewähltes Wort.⁴ Dass dies nicht allein ein Problem an der Kontaktstelle zwischen den Disziplinen Archäologie und Geschichte ist, zeigen die Rückschlüsse, die der Autor aus den christlichen Runensteinen in Schweden zieht. Mit der Einschätzung, dass er sich Christentum „ohne pagane Anklänge und dogmatische Unsicherheiten“ jenseits der „Aufsicht kirchlicher Organisation und Hierarchie“ (S. 114) nicht vorzustellen vermag, wird deutlich, dass sich der Autor nicht von der Prämisse einer Einheit von christlichem Glauben und dessen gesellschaftlicher Organisation in Form der römischen Kirche lösen kann.

Inhaltlich wird der Ausgangspunkt des Autors – die hochmittelalterliche römische Papstkirche – erst in der Rückschau nachvollziehbar. Besonders markant ist der vom Autor verfolgte Gedanke einer ungebrochenen kirchlichen Tradition, die nur in römisch-katholischen Bistümern bis heute andauert (S. 66) und sonst durch neuzeitliche Abspaltungen und Reformationsbewegungen unterbrochen wird (S. 41). Unmissverständlich ist auch die Einschätzung aller innerkirchlichen Differenzen nach 1386 – einschließlich nötiger Reform- und Reformationsbewegungen – als „Bedrohung“ (S. 160). In diesem Zusammenhang würde man sich zumindest eine konsequente Kennzeichnung des Begriffs „katholisch“ in all jenen Fällen wünschen, in denen es sich um einen historischen Begriff und nicht um einen gegenwärtigen politischen Anspruch handelt (z. B. S. 12, 100). Auch wenn der Autor die nach der Mission (= „Erstkontakt“) erfolgte Christianisierung als „christliche Erziehung eines Volkes“ (S. 38) umschreibt, liegt der Fokus eindeutig auf Rom. Für diese so genannte Erziehung seien Ortspriester, liturgisches Gerät, Kirchenbau sowie Diözesanverbände unerlässlich, die nur mit Hilfe Roms (des Papstes) sowie der „Landesherrn“ erlangt werden könnten. Damit wird die Orthodoxie bei der Betrachtung der „Christianisierung im Mittelalter“ fast völlig ausgeblendet. Byzanz erscheint im Buch nur beiläufig (ab S. 70) bzw. als Konkurrent bei der Slawenmission (ab S. 118).

Auch bezüglich der behandelten Personen macht sich diese amtskirchliche Betrachtungsweise bemerkbar. So wird klar dargestellt, dass sich die Missionare aus dem Klerus rekrutieren (S. 162). Das mag begrifflich korrekt sein, doch ist die nachgestellte Behauptung, dass diesen allein „Durchführung von Mission und Christianisierung“ (S. 162) zukam und oblag, nicht ganz mit den frühmittelalterlichen Verhältnissen vereinbar. Insbesondere die wichtige Rolle gläubiger Ehefrauen und Töchter bei der Entstehung des christlichen Abendlandes⁵ wird hier zugunsten des männlichen Klerus eindeutig unterbewertet. Nicht eines der biographischen Kurzkapitel ist einer solchen Frau gewidmet. Ob zudem die den Missionaren nachgesagte Wirkung diesen tatsächlich zugesprochen werden darf, wird in den einzelnen Fällen nicht immer kritisch beleuchtet. So stellt sich die Frage, ob die Besonderheiten irischer Religiosität tatsächlich allein auf Pelagius (S. 26) statt vielmehr auf heidnische Strukturen zurückgeführt werden können. Bezüglich der Christianisierung der Angelsachsen wird die Rolle Papst Gregors und seines Missionars Augustinus sehr stark betont (S. 33). Erst nach drei Seiten wird die herausragende Quelle der angelsächsischen Kirchengeschichte und deren Autor Beda sowie die Anfänge des Christentums auf der Insel erwähnt. Die Existenz einer „britischen Restkirche“ zur Zeit des Augustinus wird hier nur beiläufig genannt. Eine Wertung, die angesichts deren Missionsleistung auf Irland verblüfft.⁶

Die Fokussierung auf die Missionare und großen Kirchenmänner lässt zudem alle anderen Formen des Austausches verschwinden. Auch wenn die Quellenlage desolat ist, so hätte doch die Tatsache, dass interkulturelle Kontakte schon seit der römischen Kaiserzeit bis weit nach Skandinavien reichten und so auch die Voraussetzungen für einen Gedankenaustausch bestanden, bereits eingangs Erwähnung finden müssen (erst S. 91). Am deutlichsten tritt der Erfolg der damit zu verbindenden inoffiziellen Infiltration des Christentums mit breiter Flächenwirkung im Barbarikum in den Berichten der Missionare in Erscheinung. In diese Reihe gehört der Hinweis (S. 44), dass Gallus im Bodenseeraum auf bereits christianisierte Alamannen traf. Aber erst im Zusammenhang mit Bonifatius (S. 63) wird deutlich darauf hingewiesen, dass er als Missionar nicht „unbeackerte Gefilde“ betrat. Wenn Bonifatius in den Tiefen der germanischen Wälder auf Christen traf, so steht dahinter eine gewaltige Kolonisationsleistung⁷ des merowingischen Frankenreiches. Wie deutlich eine solche Kolonisationsleistung die Le-

benskraft eines einzelnen Missionars übersteigt, zeigen die eindrucksvollen Zahlen aus dem mittelalterlichen Island (S. 112). Das Verhältnis von 100 Menschen auf eine Kirche/Kapelle/Kultstätte und 200 Menschen auf einen Priester zeigt gut die gewaltige Dimension der „Christianisierung“, die leider in keinem anderen genannten Fall umrissen wird.

Bei der Darstellung der „Missionsinitiativen in einer Barbarischen Gesellschaft: Frankenreich“ (S. 42–70) überrascht die geographische und zeitliche Reduktion. So beginnt die Darstellung (S. 42) mit „Irischen Impulsen“ Ende des 6. Jh. und konzentriert sich allein auf das Wirken der irischschottischen Missionare an der Ostgrenze des Frankenreiches. Als logische Konsequenz dieses Blickwinkels erscheint die Überschrift: „Grundlegung eines christlichen Reiches: Karolinger“ (S. 71–89). Die letztlich in dem Legitimationsproblem gegenüber den Merowingern begründete quantitative und qualitative Schiefelage in den Quellen zu Gunsten der römischen Kirche und ihrer Schutzherren, der Karolinger, wird an diesem Punkt nicht deutlich herausgestellt.⁸ Den negativen Äußerungen bezüglich vorkarolingischer Formen von Kirche und Christentum schließt sich der Autor (z. B. S. 63, 71 f.) an. Hier anzuschließen ist die positive Würdigung Karls des Großen. Davon zu sprechen, dass es diesem nach dem Vorbild des „Apostels Paulus gelungen sei ... im Vielvölkerstaat die Menschen zu einer Einheit weitgehend christlichen Zusammenlebens zu verbinden“ (S. 72), insbesondere (S. 76) zu behaupten, dass dieser den Sachsen „nicht Tod und Vernichtung, sondern das Christentum bringen“ wollte und (S. 78 f.) sogar bezüglich dessen persönlicher Reue für die von ihm zu verantwortenden Grausamkeiten zu spekulieren, erscheint nicht als ausgewogene Darstellung, die auch dessen Opfern (S. 76 Anm. 6) nicht gerecht wird. In der Diskussion der *Capitulatio de partibus Saxoniae* (S. 77 f.) bleibt unverständlich, wieso die Rolle der Kirche als „Basisinstitution für die Befriedung Sachsens“ geeignet ist, dieses „grausame Siegerdiktat“ in einem positiven Licht erscheinen zu lassen. Das Kirchenasyl als realistischen Ausweg für von der Todesstrafe bedrohte Heiden zu postulieren und daraus abzuleiten, dass diesem Dokument der Gedanke eines „friedlichen Miteinanders“ auch nur entfernt zu Grunde liegt, ist ebenfalls nicht nachvollziehbar. Aus archäologischer Sicht muss zudem angemerkt werden, dass die in der *Capitulatio* als heidnisch genannte Grabhügelsitte sogar noch wenige Generationen zuvor von christlichen Bewohnern des Reiches geübt worden war. Beson-

ders im Hinblick auf die im Folgenden (S. 84–86, 129) genannte zeitgenössische Kritik z. B. durch Alkuin, hätte es hier einer differenzierteren Darstellung dieses Völkermordes und religiös verbrämten Imperialismus bedurft. Die Begriffe „Mission“ bzw. „Imperialmission“ (S. 79, 146) werden dem nicht gerecht. Erst bezüglich der ottonischen Herrscher wird von einer „Mission mit allen Mitteln“ (S. 137–159) sowie beim Großmährischen Reich unter Svatopluk von mit Christianisierung lediglich begründeten „Eroberungszügen“ (S. 126) gesprochen.

Die Arbeit erscheint als deutsche Kirchengeschichte aus römisch-katholischer Sicht. Dies ist kein Kritikpunkt sondern lediglich eine Differenz zum neutralen und weitgefassten Titel „Christianisierung im Mittelalter“. Aus Sicht der Archäologie sei angemerkt, dass sich das Schwergewicht der erzählenden Kirchenquellen seit der Karolingerzeit spürbar und auch qualitativ im negativen Urteil über die Völkerwanderungs- und Merowingerzeit niederschlägt. Grundsätzliche Schwierigkeiten bereitet die deutlich durchscheinende Einstellung des Autors zur Rolle und Form der Kirche nach römisch-katholischem Vorbild. Es entsteht ausgehend vom Schlagwort des „Missionsbefehls Christi“ der Eindruck einer Zwangsläufigkeit in der historischen Entwicklung und damit die Möglichkeit, Abweichendes negativ zu beurteilen. Diese Urteile entstammen mitunter den Quellen, sind aber nicht immer entsprechend gekennzeichnet oder bewertet und erscheinen so als Ansicht des Autors. Insbesondere bezüglich der Nicht-Christen wäre eine strukturorientierte Darstellung mittels einer modernen Wortwahl in Anlehnung an gesellschaftswissenschaftliche, ethnologische und religionswissenschaftliche Modelle hilfreich gewesen. In diesem Buch bedient man sich diesbezüglich allein der Sprache der Missionare.

Höchst bedauerlich ist, dass – wie z.B. den Sachsenkriegen Karls des Großen – keine konsequente Erörterung der Gewaltfrage erfolgte. Formulierungen, wie „unglückliche Allianz“ unterstreichen dieses Bild. Der Hinweis auf „Maßnahmen zur Friedenssicherung“ (S. 163) bleibt solitär und ist nicht als nachvollziehbarer inhaltlicher Faden durch die Darstellung hindurch greifbar. Allein daher erscheint das Urteil wonach „für die Nachfolger Mohammeds ... Unterwerfung und Bekehrung deckungsgleich [waren]“ (S. 161) in diesem – allein dem Christentum gewidmeten – Buch unbegründet und völlig fehl am Platz. Formal gesehen handelt es sich um ein Vor-

teil und damit nicht um einen gelungenen Beitrag zum interkulturellen Austausch und religiöser Toleranz im 21. Jh. Es setzt so den „Kampf der Kulturen und Kulte“ fort.

Anmerkungen

¹ Nur die beiden Runensteine in Jelling sind durch Inschriften klar zuweisbar, alles andere ist Interpretation und kein historisches Faktum.- Der durch Nimbus gekennzeichneten Gestalt des großen Jellingsteines fehlen jegliche Attribute, die eine Interpretation als „Odin im Weltenbaum“ möglich machen könnten. Die Spekulationen, die der Autor hier anführt, gründen auf der Ansprache des germanischen Tierstiles als Ausdruck paganer Glaubensinhalte. Diese Interpretation kehrt aber nicht allein kulturelle Abhängigkeiten um, sondern vernachlässigt völlig Flechtbandstile mit sakralem Kontext im christlichen Raum.

² Gegen die These vom Katastrophenjahr 406/7 hat sich jüngst auch von Seiten der schriftlichen Quellen M. GRÜNEWALD mit guten Argumenten eingesetzt (M. GRÜNEWALD 2004, bes. 126f.). Zur Archäologie siehe beispielsweise: H. BERNHARD 1997.

³ Auf alle mit der Bekehrung und Taufe verbundenen Probleme, Irrtümer und Legenden machte A. VOGEL aufmerksam (VOGEL 2004, bes. 17f.).

⁴ Als Ausdruck der Geringschätzung nicht-christlicher Religion mag auch aufgefasst werden, dass Heinrich II. „sich verstieg“ für ein beschädigtes Kultbild „Schadenersatz zu zahlen“ (S. 146). Hier hätte die Kennzeichnung als Zitat bzw. als Sichtweise der Zeitgenossen jedem Zweifel vorgebeugt.

⁵ Das ist bedauerlich, da es einen progressiven Zug der christlichen Germanenreiche gegenüber der heidnischen Antike darstellen mag, die eine Frau als Glaubensboten nicht kennt. Vgl. Chrodechilde (S. 11), Bertha (S. 33), Anna (S. 135), Ludmila (S. 138), Dobrava (S. 142), Gisela (S. 144), Hedwig (S. 159), aber auch Radegunde, Odilia, Walburga u.a.

⁶ Hier widersprechen sich die positive Würdigung der christlichen Romanobriten bei der Missionierung Irlands (S. 17f.) und die Darstellung des Christentums in Britannien, bei der diese keine wichtige Rolle zu spielen scheinen (S. 31, 38).

⁷ Zu einem möglichen fränkischen Herrenhof mit Steingebäuden vor der Gründung des Klosters Fulda durch Bonifatius 744: VONDERAU MUSEUM FULDA 1999, 40f.

⁸ HARTMANN 2003, 86–89, 201f.- Zur Legitimation durch den Papst ebd. 86.

Literatur

BERNHARD, H. (1997): Die Merowingerzeit in der Pfalz. Mitt. Hist. Ver. Pfalz 95, 1997, 7–106.

BERSCHIN, W./GEUENICH, D./H. STEUER (Hrsg.) (2000): Mission und Christianisierung am Hoch- und Oberrhein (6. – 8. Jahrhundert). Arch. u. Gesch. Freiburger Forsch. zum ersten Jt. in Südwestdeutschland 10. Sigmaringen 2000.

BILLAMBOZ, A./B. BECKER (2001): Die frühmittelalterlichen Grabkammern von Lauchheim im dendrochronologischen Datennetz Südwestdeutschlands. Fundber. Baden-Württemberg 25, 2001, 831–870.

BÖHME, H. W. (1993): Adel und Kirche bei den Alamannen der Merowingerzeit. *Germania* 74, 1996, 477-507.

- (1993): Adelsgräber im Frankenreich. *Jahrb. RGZM* 40, 1993, 397-534.

BURZLER, A. (2000): Archäologische Beiträge zum Nobilifizierungsprozess in der jüngeren Merowingerzeit. *Math. zur Bayerischen Vorgesch. A 77*. Kallmünz 2000.

GRÜNEWALD, M. (2004): Burgunden: Ein unsichtbares Volk? In: HINKEL, H. (Hrsg.): *Nibelungen Schnipsel. Neues zu einem alten Epos zwischen Worms und Mainz*. Neues Jahrb. Bistum Mainz. Mainz 2004, 119-142.

HARTMANN, M. (2003): *Aufbruch ins Mittelalter*. Darmstadt 2003.

LORENZ, S./B. SCHOLKMANN (Hrsg.)(2003): *Die Alemannen und das Christentum*. *Schr. zur südwestdeutschen Landeskd.* 48 (=Veröff. des Alemannischen Inst. 71) Leinfelden-Echterdingen 2003.

MÜLLER, W./M. KNAUT (1987): *Heiden und Christen. Archäologische Funde zum frühen Christentum in Südwestdeutschland*. *Kleine Schr. Vor- u. Frühgesch. in Südwestdeutschland* 2. Stuttgart 1987.

SCHIEK, S. (1992): *Das Gräberfeld der Merowingerzeit bei Oberflacht*. Stuttgart 1992. *Forsch. u. Ber. zur Vor- u. Frühgesch. in Baden-Württemberg* 41/1. Stuttgart 1992.

VOGEL, A. (2003/2004): *Andernach und die Schlacht von Zülpich*. *Andernacher Ann.* 5, 2003/2004, 11-26.

VONDERAU MUSEUM FULDA (Hrsg.) (1999): *... unter dem Pflaster verborgen*. Fulda 1999.

Christoph Engels
Finkenstraße 16
73249 Wernau
engels.christoph@gmx.de