

Ex occidente lux *Europas west-östliches Religionsgefälle*

VON ARNOLD ANGENENDT

I. DIE FRAGESTELLUNG

Alexander Demandt hat kürzlich die Geschichte der Germanen im römischen Reich »eine mißlungene Integration«¹⁾ genannt; jahrhundertlang habe »dieses wilde Volk«²⁾ ins Imperium hineinzugelangen versucht, am Ende aber »erwiesen sie sich außerstande, die Zivilisation fortzuführen, die sie angelockt hatte«³⁾. Städte, Straßen, Bauten und Bäder zerfielen, Verwaltung und Justiz verloren Kompetenz und Verbindlichkeit; Bildung, Kunst und Sprache provinzialisierten oder barbarisierten sich gar⁴⁾. »Lesen und Schreiben lernte nur noch die Geistlichkeit«⁵⁾. Diese nicht gelungene Integration hat die deutsche Geschichtsschreibung lange positiv gedeutet, als Widerstand gegen Entfremdung und als Behauptung des Eigenen. Die Folge war, daß der Germane und der Deutsche, wie Klaus von See gesagt hat, »zum Antityp des Römers, des Galloromanen und schließlich des Westeuropäers« wurde⁶⁾. Mit aller Akribie suchte die Forschung nachzuweisen, daß die germanische Kultur keineswegs der westlichen unterlegen gewesen sei, sondern nur einen anderen Charakter aufweise und in dieser Andersgeartetheit schon immer die Westkultur überboten habe⁷⁾.

Dieser Ansatz betraf auch die Religion, und um sie soll es im Nachfolgenden gehen. Einmal war es die Debatte, ob nicht Volksart und Religion der Germanen durch das Christen-

1) ALEXANDER DEMANDT, Die Germanen im römischen Reich, in: ALEXANDER DEMANDT (Hg.), Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1995, S. 68–80, S. 78.

2) Ebd., S. 79.

3) Ebd., S. 78.

4) CHRISTIAN MEIER, Kontinuität – Diskontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter, in: HANS TRÜMPY (Hg.), Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften, Darmstadt 1973, S. 53–94, S. 91.

5) DEMANDT, Germanen (wie Anm. 1), S. 78.

6) KLAUS VON SEE, Kulturkritik und Germanenforschung zwischen den Weltkriegen, in: HZ 245 (1987), S. 343–362, S. 345.

7) ALLAN A. LUND, Germanenideologie im Nationalsozialismus. Zur Rezeption der ›Germania‹ des Tacitus im Dritten Reich, Heidelberg 1995.

tum verdorben worden seien, wie der national-ideologische Vorwurf lautete. Daneben gab es die konfessionelle Betrachtungsweise. Die in meiner Studienzeit meistempfohlene und noch 1962 in doppelbändiger Letztaufgabe erschienene »Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung« von Joseph Lortz⁸⁾ hat den germanischen Faktor als mindestens gleichbedeutend dargestellt: Die Germanen hätten bei der Annahme des Christentums dasselbe so stark geprägt, daß die mittelalterliche Kirche als germanische Epoche anzusehen sei. In der Auflage von 1934 wurde dies breit ausgeführt: Das Mittelalter sei »im entscheidenden Sinne eine germanische Zeit«; die jungen Völker hätten das Imperium übernommen, daraus das »christliche Abendland und damit das deutsche Reich« geschaffen. Zumal »der Mangel an fertiger, hochgezüchteter, in feste Formen gebannter Geisteskultur sei die Voraussetzung für das Gelingen jener weltgeschichtlichen ... Zeugung größten Stils gewesen: aus Christentum, Germanentum und Antike das christliche Europa zu bilden«, und deshalb sei »gerade heute im nationalen Aufbruch ... überwältigende Beweis für die innigste und schöpferischste Verwandtschaft zwischen Christentum und Germanentum« herauszustellen⁹⁾. Protestantischerseits favorisierte Deutungen, etwa von Hans von Schubert und von Reinhold Seeberg, besagten, daß die germanische Religions- und Denkweise das Christentum vom Romanentum gereinigt und dasselbe damit erst zu sich selbst befreit habe¹⁰⁾. Auf diese Weise wurde gerade ein Deutscher zum Vollender des Christentums: Martin Luther. Im außerkonfessionellen Bereich ist zu erinnern an Ulrich Stutzens und Hans-Erich Feines Thesen vom römischen und germanischen Kirchenrecht. Feine hielt dafür: »Das germanische Kirchenrecht überwuchert[e] völlig den Bau der römischen Kirche«¹¹⁾. Insgesamt ist die Richtung eindeutig: Wenn die Kräfte des Mittelalters auch nicht ausschließlich dem germanischen Osten entsprangen, so war es mindestens eine Begegnung zweier gleichmächtiger Geschichtskomponenten. Rankes Formel, das Mittelalter resultiere aus Antike, Christentum und Germanentum, sicherte letzterem mindestens Parität.

Vor diesem Hintergrund sind die neueren Interpretationen zu verstehen, die sich geradezu grundstürzend ausnehmen: Das Christentum sei als der eigentlich überlegene Faktor in der Schaffung des mittelalterlichen Europa anzusehen. Jacques Le Goff sieht Europa auf zwei Grundlagen basieren: »Die eine besteht aus der Gemeinschaft des Christentums ..., die andere aus den vielförmigen unterschiedlichen Königreichen, gegründet auf ... ethni-

8) JOSEPH LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in geschichtlichen Grundzügen*, Bd. 1: *Altertum und Mittelalter*, Bd. 2: *Neuzeit*, Münster ^{22/23}1962.

9) Ebd., ³1934, § 33, S. 85–87.

10) REINHOLD SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (¹1895/98), Bd. 3: *Die Dogmenbildung des Mittelalters*, Darmstadt ⁶1959, S. 797; HANS VON SCHUBERT, *Geschichte des deutschen Glaubens*, Leipzig 1925.

11) HANS-ERICH FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln/Graz ⁴1964, S. 148.

schen oder alten multikulturellen Traditionen (etwa Germanen und Galloromanen in Gallien)¹². Hans-Dietrich Kahl, der als erster die christliche Missionsgeschichte des Mittelalters religionsgeschichtlich und religionssoziologisch untersucht hat, sagt in einem 1989 erschienenen Artikel »Was bedeutet Mittelalter?«, im alten Europa habe »die Missionsgeschichte eine derart grundlegende Allgemeinbedeutung [gewonnen] wie niemals davor oder danach, ... weil eben Missionierung es ist, in deren Verlauf sich die Fundamentierung und Konstituierung von ›Abendland‹ als ... historischer Wesenheit ... ereignet«¹³. Kahl möchte den »Dreiklang Antike, Christentum und Germanentum« ausdrücklich vermieden sehen¹⁴. Soeben noch schreibt Heinz Schilling, das neuzeitliche Europa sei, »in seinem Kern das Ergebnis geistiger und kultureller Prozesse, die über nahezu zwei Jahrtausende hin ihr Zentrum überwiegend in der Religion besaßen. Tonangebend war das Christentum«¹⁵.

Die Richtung aber, in der das Christentum Europa durchdrang, war – wie Johannes Fried betont – die »von Westen und Süden nach Osten und Norden«¹⁶, wobei dieses Gefälle zwischen dem Westen und dem Osten besonders im werdenden deutschen Reich augenfällig geworden sei und »gerade im kirchlichen Bereich lange nachwirkte«¹⁷. Daß im frühen Mittelalter gerade jener Schritt über Rhein und Donau gen Osten gelang, den das Imperium nicht zustandegebracht hatte, läßt in der Tat nach den treibenden Kräften fragen. Vor allem fragt sich, ob es das Christentum gewesen ist, das nun die Integration der Germanen zu leisten vermochte. Eben das implizieren die neueren Deutungen, wenn sie im Christentum die Grundkraft sehen, die den ethnisch, sprachlich und kulturell so bunten Fliktentepich der westeurasischen Halbinsel zu durchwirken begann und sogar zu einem relativ geschlossenen Einheitsraum umzuformen vermochte. Daß gerade dem Christentum diese Rolle zufiel, stellt zusätzlich die Frage, wie es ausgerechnet dieser Religion, deren Stifter ein Handwerkersohn war, gelingen konnte, die antike und dann die mittelalterliche Welt zu durchdringen. Die Antwort ist nur durch einen Religionsvergleich möglich, durch den Vergleich der indigenen Religionen Europas mit dem Christentum und dessen speziellem Charakter.

Im Blick auf unser Tagungsthema »Deutschland und der Westen« ist damit so viel klar: Für das Europa jenseits der antik-römischen Grenzen hat offenbar das Christentum, hierin ist Fried, Kahl, Le Goff, Schilling und vielen anderen zuzustimmen, das Grundmuster und

12) JACQUES LE GOFF, *Das alte Europa und die Welt der Moderne*, München 1994, S. 12.

13) HANS-DIETRICH KAHL, Was bedeutet: »Mittelalter«?, in: *Sacc.* 40 (1989), S. 15–38, S. 37.

14) Ebd., S. 19.

15) HEINZ SCHILLING, *Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten. 1250–1750* (Siedler Geschichte Europas), Berlin 1999, S. 456.

16) JOHANNES FRIED, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Berlin 1998, S. 30.

17) Ebd., S. 941.

die Gestaltungskraft geliefert. Wie aber im Blick auf das Christentum für den antiken Okzident zu sagen ist: *ex oriente lux*, so gilt für die rechtsrheinischen Völkerschaften und damit auch die »Deutschen«: *ex occidente lux*.

2. VORCHRISTLICHE RELIGIONEN

a) Kelten

Ihr Kernland war das heutige Süddeutschland mit Böhmen und Burgund, dazu Gallien, Norditalien, Spanien, Britannien, auch Teile des Balkan wie noch in Kleinasien das Einsprengsel Galatien¹⁸⁾. Spektakuläre Funde der letzten Jahre haben die keltische Kultur für Deutschland neu in Erinnerung gebracht: so der 1994/95 auf dem hessischen Glauberg (nordöstl. Frankfurt) aufgegrabene Grabhügel mit dem stelenartigen Standbild eines überlebensgroßen Mannes aus dem 5. vorchristlichen Jahrhundert, ferner das noch ältere Grab im württembergischen Hochdorf (nordwestl. Stuttgart) mit einem auf metallener Liege ruhenden Fürsten, daneben ein vierrädriger Wagen, ein 500 Liter fassender griechischer Bronzekessel samt Trinkhörnern und Eßgeschirr. Die Zahl der hallstattzeitlichen Fürstengräber wird für Württemberg auf 7000 geschätzt¹⁹⁾. Die Kelten, deren Name wohl als »die Kühnen« zu deuten ist, standen an der Schwelle zur Hochkultur, bauten Städte (wie Manching bei Landshut) und taten sich unter anderem in Eisenbearbeitung hervor.

Caesar zufolge gaben die Kelten viel auf Religion. Eine speziell ausgebildete Priesterschaft, die Druiden, vollführten die Kulte, deuteten die Zukunft, urteilten in Recht und Politik, verkündeten den Abstammungsmythos, unterhielten obendrein einen stammesübergreifenden Verbund mit dem Zentrum in Autricum (Chartres), ohne jedoch eine wirkliche Einheit zu erreichen. Schriftlichkeit allerdings lehnten die Druiden ab. Der Götterhimmel zählte 400 Namen, von denen 8000 Darstellungen erhalten sind: Gottheiten der Fruchtbarkeit, der Himmelslichter und Gestirne, auch für Krieg, Recht, Heilung und Jugend, dazu Mutter- und Landesgöttinnen, Meeres-, Fluß- und Tiergötter. Die wichtigsten kennen wir weniger aus keltischer Originaltradition als vielmehr aus der sogenannten »interpretatio Romana«²⁰⁾, aus der mit römischen Gottheiten vorgenommenen Parallelisierung, die uns allerdings oft wenig stimmig erscheint: der Abstammungsgott Teutates mit dem Handelsgott Merkur, der Hirschgeweih tragende Cernunnos mit dem Unterweltgott Pluto, Grannus als beispielsweise in Aachen (Aquis-granum) verehrter Wärmegott mit dem Lichtgott Apollo, der Heilgott Lenus mit dem Kriegsgott Mars, ferner Lug als zu Lyon (= Lug-dunum) ver-

18) ALEXANDER DEMANDT, *Die Kelten*, München ²1999; HELMUT BIRKHAN, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung*, Wien 1997.

19) KURT BITTEL, *Die Kelten in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1981.

20) BERNHARD MAIER, Art. Interpretatio, in: RGA 15 (2000), S. 460–465, S. 461.

ehrter Handwerksgott, die Stutengöttin Epona und die maternale Dreiheit der Matronen. Verehrungsplätze waren Haine, Flüsse und besonders Quellen, auch heilige Bezirke (›Viereckschanzen‹, die aber keine Siedlungsspuren und nur Opfergruben aufweisen) sowie Tempel, zumeist Umgangstempel (mit quadratischem Kernbau und umlaufenden Säulenhallen). Das Ausmaß der Opfer hat die Archäologie klargelegt: Ein Fund im Département Aube gab 70.000 (!) räderartige Sonnenemblem her²¹⁾, eine Heilquelle bei Clermont-Ferrand 5.000 Votivgaben, eine solche beim nordböhmischen Teplitz Tausende von Frauenringen und Fibeln, die Seine-Quelle 400 Eichenholz-Plastiken²²⁾. Oft sind die Opfergaben bewußt unbrauchbar gemachte Gegenstände: Lebensutensilien und Werkzeuge wie auch Waffen. Vielfältig bezeugt sind Menschenopfer, die von den Römern teilweise erschreckend beschrieben sind und gelegentlich sakralen Kannibalismus einschlossen. Auf dem Opferplatz Ribemont-sur-Ancre (Dép. Oise) fanden sich 10.000 sorgfältig gestapelte Gebeine von geopfertem Jugendlichen zwischen 15 und 25 Jahren²³⁾. Daß die Römer solcherart Opfer und die dafür zuständige Druidenschaft verboten, muß als tiefer Einschnitt empfunden worden sein²⁴⁾. Ausgeprägt war der Unsterblichkeitsglaube, wovon besonders die Grabausstattungen zeugen. Dazu gehörte auch der Folgetod, »daß vornehmen Toten weitere zu deren Ehre Getötete beigesellt wurden«²⁵⁾. Das Keltentum »endete kulturell mit der Hellenisierung im Osten und der Romanisierung im Westen, religiös mit der Christianisierung«²⁶⁾.

b) Provinzialromanen

Speziell die Germania Romana bot »ein sehr buntes Gemisch von allerhand Religionen«²⁷⁾. Allein für Niedergermanien sind in 1.400 Inschriften 250 Götter und Göttinnen bezeugt²⁸⁾, zuoberst die römischen, so die kapitolinische Trias, also Iupiter mit seiner Gemahlin Iuno und Minerva, weiter dann die traditionellen Gottheiten. Wegen der Emotionslosigkeit des römischen Götterhimmels hatten sich orientalische Kulte auch an Rhein und Donau ausgebreitet, beispielsweise ägyptische in Köln²⁹⁾. Die Soldaten bevorzugten den persischen

21) BIRKHAN, Kelten (wie Anm. 18), S. 578.

22) Ebd., S. 579, 623f.

23) Ebd., 766f.; DEMANDT, Kelten (wie Anm. 18), S. 47; BERNHARD MAIER, Die Kelten. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2000, S. 67.

24) MAIER, Kelten (wie Anm. 23), S. 79.

25) DEMANDT, Kelten (wie Anm. 18), S. 49.

26) Ebd., S. 98.

27) B.H. STOLTE, Die religiösen Verhältnisse in Niedergermanien, in: WOLFGANG HAASE (Hg.), Prinzipat. Religion (Heidentum: Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen) (ANRW II.18,1), Berlin/New York 1986, S. 591–671, S. 596.

28) Ebd., S. 81–130, bes. 83.

29) ELMAR SCHWERTHEIM, Die orientalischen Religionen im römischen Deutschland. Verbreitung

Lichtgott Mithras mit seinem Blutkult und nur männlichen Verehrern, wovon aus Obergermanien ein halbes Hundert Mithras-Inschriften zeugen³⁰). Bedeutsam blieben einheimische Kulte, besonders die der Matronen, von denen fast 1.200 Inschriften künden; ihre Verehrung konzentrierte sich räumlich auf das Ubier-Gebiet und zeitlich auf das Jahrhundert zwischen 150 und 250; auf zahlreichen Weihsteinen als Dreiheit dargestellt, dürften sie als Schutz- und Fruchtbarkeitsgottheiten verehrt worden sein und spezifizierten sich, wie ihre Namen ausweisen, nach Orten, Völkern und Flüssen³¹). Für rein lokale Gottheiten lassen sich Hunderte von Zeugnissen nachweisen, beispielsweise für die als Führerin oder Geleiterin verehrte Nehalennia, von der 1970/71 über 200 Altäre aus der Oosterschelde gefischt wurden³²).

Die Kultbauten waren vorwiegend gallo-römische Umgangstempel und in den Städten *Capitolia* als Nachahmungen Roms³³). Von der Frömmigkeitspraxis zeugen vor allem Inschriften und archäologische Funde, insbesondere eine große Zahl von Weihsteinen und Altären, an denen Opfer dargebracht wurden; im eigenen Haus waren es Wein- und Wehrauchopfer, in den öffentlichen Tempelanlagen zumeist Tieropfer, je nach Anlaß und Vermögen Schweine, Schafe, Ziegen, Stiere oder auch nur Geflügel³⁴); im Altbachtal bei Trier, einem der größten bekannten Tempelbezirke, fanden sich Gruben voll Knochen von Schweinen, Ziegen und Hühnern³⁵). Jedes Töten von Tieren berührte die numinose Sphäre, so »daß Schlachten in der Antike zumindest generell eine religiöse Angelegenheit war«³⁶). Weiter wurden, etwa bei heiligen Quellen oder bestimmten Flußstellen, Devotionalien geopfert, so Terracotta-Statuetten der verehrten Gottheiten oder auch Münzen³⁷); noch bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts sind solche Plätze aufgesucht worden³⁸). Frauen waren nach

und synkretistische Phänomene, in: WOLFGANG HAASE (Hg.), *Principat. Religion* (Heidentum: Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen) (ANRW II.18,1), Berlin/New York 1986, S. 794–813.

30) MANFRED CLAUS, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 10), Stuttgart 1992, S. 96–124.

31) Matronen und verwandte Gottheiten (BoJ.Beihefte 44), Köln/Bonn 1987; TON DERKS, *Gods, Temples and Ritual Practices. The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul* (Amsterdam Archaeological Studies 2), Amsterdam 1998, S. 119–130.

32) STOLTE, *Niedergermanien* (wie Anm. 27), S. 131–213.

33) ANNA-BARBARA FOLLMANN-SCHULZ, *Die römischen Tempelanlagen in der Provinz Germania inferior*, in: WOLFGANG HAASE (Hg.), *Prinzipat. Religion* (Heidentum: Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen) (ANRW II.18,1), Berlin/New York 1986, S. 672–793, S. 676; DERKS, *Gods* (wie Anm. 31), S. 215–239.

34) GÜNTER RISTOW, *Römischer Götterhimmel und frühes Christentum. Bilder zur Frühzeit der Kölner Religions- und Kirchengeschichte*, Köln 1980, S. 12ff.; JÜRGEN OLDENSTEIN, *Opferplätze auf provinzialrömischem Gebiet*, in: FMSt 18 (1984), S. 173–186.

35) OLDENSTEIN, *Opferplätze* (wie Anm. 34), S. 182.

36) NIKOLAUS HIMMELMANN, *Tieropfer in der griechischen Kunst* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften. Vorträge G 349), Opladen 1997, S. 73.

37) OLDENSTEIN, *Opferplätze* (wie Anm. 34), S. 182–184.

38) HARALD VON PETRIKOVITS, *Art. Germania (Romana)*, in: RAC 10 (1978), Sp. 548–648, Sp. 611.

Ausweis der auf Weihealtären bezeugten Stifternamen wenig beteiligt, erreichten nur bei orientalischen Gottheiten, zumal der Magna Mater (die sich mit einheimischen Kulturen verband), etwa die Hälfte³⁹⁾.

c) Germanen

An der Spitze ihrer Götter stand Wodan, ein Kriegs- und Siegesgott, dessen Name »Wut« ausdrückt; im Nordischen hieß er Odin, ein Wesen von Unruhe und Fahrt, sowohl als zerstörerische wie schöpferische Grenzüberschreitung: »In Krieg, Rechtsbruch, männerbündischer Rügeaktion, Ekstase, Zauber, Dichtkunst bricht er immer wieder das starre Gefüge der Normalität nieder, schafft zugleich Raum für Neues, Unerhörtes, Ungewohntes, für Bewegung, Wandel«⁴⁰⁾. Dabei verhielt sich Odin »amoralisch (besser: trans-moralisch): er stachelt Freunde und Verwandte gegeneinander auf – damit es zu Krieg und Fehde kommt«⁴¹⁾. Ihm vornehmlich wurden auch Menschen geopfert. Ebenso war Tiwaz (daraus Tyr/Ziu und bei den Sachsen Saxnot) ein Gott des Krieges, aber mehr noch des Things und des Eides⁴²⁾. Donar (nord. Thor) wirkte als Donnerer, eigentlich ein »jähzorniger Polterer, gewaltiger Biertrinker, enormer Esser, scharfer Haudegen«⁴³⁾. Die Bedeutung der Göttin Frija als Geliebte muß hauptsächlich aus ihrer Parallelisierung mit Venus erschlossen werden; in nordischer Überlieferung trat sie mit ihrem Bruder Freyr (Herr) auf⁴⁴⁾. Zuletzt ist noch Nerthus als »Mutter Erde« zu nennen⁴⁵⁾. Im Ganzen stand die germanische Religion unter einem »überlegenen göttlichen Willen, der sich im natürlichen Ablauf der Dinge wie auch in besonderen von Priestern zu deutenden Zeichen kundgibt«⁴⁶⁾; es war eine unpersönliche und alles beherrschende Schicksalsmacht.

Die germanische Religion zeigt Wandlungen und Fremdeinwirkungen, dürfte sogar »anfänglich vorwiegend von keltischen Einflüssen bestimmt« gewesen sein⁴⁷⁾. Als »wichtiges

39) WOLFGANG SPICKERMANN, »Mulieres ex voto«. Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien (1.-3. Jahrhundert n. Chr.) (Bochumer historische Studien: Alte Geschichte 12), Bochum 1994, S. 310–369, 408–412.

40) HANS-PETER HASENFRATZ, Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos, Freiburg 1992, S. 96.

41) Ebd., S. 95.

42) Ebd., S. 97.

43) Ebd., S. 98.

44) ALFRED EBENBAUER, Art. Germanische Religion, in: TRE 12 (1984), S. 510–521, S. 512, 516.

45) Ebd., S. 513.

46) BERNHARD MAIER, Art. Götter und Göttinnen, in: RGA 12 (1998), S. 283–287, S. 286.

47) GERHARD WIRTH, Art. Germanen I (Geschichte), in: LexMA 4 (1989), Sp. 1338–1339, Sp. 1338; HEINRICH BECK, Probleme einer völkerwanderungszeitlichen Religionsgeschichte, in: DIETER GEUENICH (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur »Schlacht bei Zülpich« (496/97) (RGA.E 19), Berlin/New York 1998, S. 475–488.

Zeugnis⁴⁸⁾ gilt die Übernahme der römischen Wochentagsnamen, wodurch die hellenistische Sieben-Tage-Woche mit ihren Planeten-Göttern zu den germanischen Göttern parallel gesetzt und auch zum Zeitmodell⁴⁹⁾ erhoben wurde: dies solis – Sonntag, dies lunae – Montag, dies Martis – Dienstag (Mars Thinxus = Tyr/Ziu vgl. engl. Tues-day); dies Mercurii – Mittwoch (vgl. niederl. Woensdag = Wodanstag); dies Iovis – Donnerstag (Donar); dies Veneris – Freitag (Frigga); dies Saturni – Samstag (vgl. niederländ. und niederd. Saterdag). Der Wochenbeginn mit dem Sonntag verweist auf die Kulte des Sol invictus (des unbesiegtten Sonnengottes) und des Mithras; obendrein zeigt die ohne Übersetzung vorgenommene Übernahme des Saturn-Tages, daß man die eigene Götterwelt nicht nur anhand der römischen interpretierte, sondern auch ergänzte⁵⁰⁾.

Zeugnis geben ferner die schon seit langem bekannten und neuerdings in Südkandinavien zahlreich aufgefundenen, fingernagelgroßen Goldplättchen mit figürlichen Darstellungen⁵¹⁾, auch Goldgubber genannt⁵²⁾, von denen jüngst eine Fundstelle auf Bornholm über 2000 Exemplare hergab. Daneben stehen 900 Goldbrakteaten, münzengroße Preßbleche mit wiederum figuralen Darstellungen, die zunächst römische Münzen mit Kaiserbildnissen imitierten, sich dann zu eigenen Religionsbildern wandelten und als solche oft Menschenköpfe mit Pferden und Vögeln zeigen, gedeutet als eine Umformung des römischen Kaisers zu einem idealen germanischen König, »dessen Vollkommenheit in seiner Kenntnis der Vogelsprache, seiner Fähigkeit, die heiligen Pferde zu verstehen, und seiner Beherrschung der Runen«⁵³⁾ besteht. Karl Hauck, der sich am intensivsten mit den Brakteaten befaßt hat, sieht »den Gott mit dem Kaiserdiadem ... als machtvollen Weltherrscher und/oder Götter-König«⁵⁴⁾ und deutet die Kombination mit dem Pferd als Heilungsritus, den Vogel als göttlichen Helfer, freilich auch in negativer Version als »Wal- und Leichenvogel«⁵⁵⁾.

Über den Kult wissen wir nurmehr Allgemeines: »Feste, Riten von zum Teil großer Grausamkeit, Magie- und Orakelwesen, Matronenkult, Priester und Priesterinnen, Kult-

48) EBENBAUER, Germanische Religion (wie Anm. 44), S. 512.

49) REINHARD WENSKUS, Religion abärtadie. Materialien zum Synkretismus in der vorchristlichen politischen Theologie der Franken, in: HAGEN KELLER/NIKOLAUS STAUBACH (Hgg.), Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. FS Karl Hauck (AFMF 23), Berlin/New York 1994, S. 179–248, S. 227–232.

50) UDO STRUTYNSKY, Germanic Divinities in Weekday Names, in: Journal of Indo-European Studies 3 (1975), S. 363–384.

51) KARL HAUCK, Art. Goldblechfigürchen, in: RGA 12 (1998), S. 318–323.

52) M. WATT, Art. Gubber, in: RGA 13 (1999), S. 132–142.

53) ELMAR SEEBOLD, Römische Münzbilder und germanische Symbolwelt, in: HEINRICH BECK/DETLEV ELLMERS/KURT SCHIER (Hgg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (RGA.E 5), Berlin/New York 1992, S. 270–335, S. 304.

54) KARL HAUCK, Zwanzig Jahre Brakteatenforschung in Münster/Westfalen (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XL), in: FMSt 22 (1988), S. 17–52, S. 24.

55) Ebd., S. 34.

verbände mit politischem Einfluß sowie Heilsvorstellungen, die sich besonders auf den Herrscher bezogen⁵⁶). Literarisch und besonders archäologisch sind Opfer bezeugt: in Mengen unbrauchbar gemachte Waffen und Werkzeuge, auch Lebensutensilien und Nahrung, die man oft als »Depotfunde« entdeckt hat⁵⁷), weiter Tiere und vor allem Pferde⁵⁸), bei bestimmten Gelegenheiten auch Menschen, etwa »Säuglingsopfer als Bauopfer« und »Menschenopfer in der Form der sog. Moorleichen«⁵⁹). Auf frühmittelalterlichen Friedhöfen Skandinaviens fanden sich vereinzelt auch Frauenopfer als Totenfolge bei hochrangigen männlichen Toten⁶⁰). Im einzelnen sind es erstaunliche Opferfunde, etwa in Norddeutschland, Dänemark und Südschweden Opferplätze an heiligen Seen und Quellen, wo beispielsweise im Nydamer Moor (am Alensund) nach schon zahlreichen früheren Funden jüngste Ausgrabungen 14.500 Objekte aus einer Periode von der jüngeren Kaiserzeit bis in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts zutage förderten⁶¹); ähnlich der »Kultsee« Oberdorla in Thüringen, wo von der Hallstatt-Zeit bis zur Völkerwanderung Opferniederlegungen und auch anthropomorphe Figuren aufgefunden wurden⁶²).

Archäologisch faßbar sind am häufigsten die Bestattungen⁶³) und besonders die Grabgaben, wobei seit der Spätantike offenbar nur Germanen, nicht aber römische Soldaten, Waffen ins Grab gelegt bekamen⁶⁴). Daß die Germanen dabei noch »signifikante Unterschiede in der Beigabenausstattung der Toten«⁶⁵) machten, zeigt an, daß man »im Totenreich keine

56) GERHARD WIRTH, Art. Germanen I (Geschichte), in: LexMA 4 (1989), Sp. 1338–1339, Sp. 1339.

57) KARL-HEINZ WILLROTH, Die Opferhorde der älteren Bronzezeit in Südkandinavien, in: FMSt 18 (1984), S. 48–72; ULF ERIK HAGBERG, Opferhorde der Kaiser- und Völkerwanderungszeit in Schweden, in: ebd., S. 73–82; OLE HARCK, Gefäßopfer der Eisenzeit im nördlichen Mitteleuropa, in: ebd., S. 102–121; MICHAEL MÜLLER-WILLE, Opferkulte der Germanen und Slawen, Darmstadt 1999.

58) MICHAEL MÜLLER-WILLE, Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter, in: Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek 20/21 (1970/71), S. 119–248; JUDITH OEXLE, Merowingerzeitliche Pferdebestattungen – Opfer oder Beigaben, in: FMSt 18 (1984), S. 122–172.

59) DETLEV ELLMERS, Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte, in: HEINRICH BECK/DETLEV ELLMERS/KURT SCHIER (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (RGA.E 5), Berlin/New York 1992, S. 95–117, S. 100; HILDA ELLIS DAVIDSON, Human Sacrifice in the Late Pagan Period in North-Western Europe, in: MARTIN CARVER (Hg.), The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in North-Western Europe, Woodbridge ²1994, S. 331–340.

60) JÖRG FISCH, Jenseitsglaube, Ungleichheit und Tod. Zu einigen Aspekten der Totenfolge, in: Saec. 44 (1993), S. 264–299.

61) MÜLLER-WILLE, Opferkulte (wie Anm. 57), S. 49–58.

62) Ebd., S. 41f.

63) ELLMERS, Quellen (wie Anm. 57), S. 114.

64) HORST WOLFGANG BÖHME, Söldner und Siedler im spätantiken Nordgallien, in: ALFRED WIECZOREK u. a. (Hrsg.), Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Ausstellungskatalog Reiss-Museum), Mannheim 1996, S. 91–101, S. 92.

65) ELLMERS, Quellen (wie Anm. 59), S. 98.

egalitäre Gesellschaft erwartete«⁶⁶⁾. Beigaben wie Reitpferde, Schiffe oder Wagen lassen obendrein erkennen, »wie man sich die Reise ins Jenseits vorstellte«⁶⁷⁾, und weiter noch, wie man sich das Jenseits selbst dachte, nämlich als unterirdisch angelegtes Totenreich Hel⁶⁸⁾ mit Walhall als Ort der Helden. Nach nordischer Auffassung gelangte »nach Odins Walhall nur, wer durch Waffe und Wunde starb«⁶⁹⁾; Kampf und Gelage setzten sich dort fort, und deswegen wurden »dem Krieger, der in Walhall einzieht, ... seine Waffen und das Trinkhorn mitgegeben«⁷⁰⁾.

d) Slawen

Obwohl die Slawen bis ins 12. Jahrhundert das heutige Ostdeutschland beherrschten, haben sie in der deutschen Geschichtsschreibung wenig Beachtung gefunden. Erst die DDR-Historie entfaltete hier besondere Initiativen, sah allerdings die Religion »ideologisch«, als »Deutung des vom damaligen Wissensstand Unerklärlichen«, wobei die Kulte »auf das Diesseits gerichtet« waren, denn »die Annahme eines erstrebenswerten Jenseits zum Ausgleich für das miserable Diesseits war erst der Religion der Klassengesellschaft vorbehalten«⁷¹⁾; erst mit der Entstehung der Herrscherklasse, die sich zum Christentum hingezogen fühlte, »wurden Auseinandersetzungen zwischen Christenlehre und heidnischer Religion zu Auseinandersetzungen um die Herausbildung der Klassengesellschaft«⁷²⁾.

Die heutige Forschung hält es für »schwierig, vielleicht auch unmöglich, unter den Göttern der einzelnen Stammesgebiete gesamtswawische Gottheiten zu identifizieren«⁷³⁾. Die slawische Religion war regional und gentil. Auch im heutigen Ostdeutschland herrschte regionaler und lokaler Polytheismus⁷⁴⁾, wie ihn schon Thietmar von Merseburg beschrieb:

66) Ebd.

67) Ebd., S. 99.

68) HEINRICH BECK, Art. Hel, in: RGA 14 (1999), 257–260.

69) HASENFRATZ, Welt der Germanen (wie Anm. 40), S. 45.

70) HEIKO STEUER, Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa. Eine Analyse der Auswertungsmethoden des archäologischen Quellenmaterials (AAWG.PH 128), Göttingen 1982, S. 81.

71) JOACHIM HERRMANN (Hg.), Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neiße vom 6. bis 12. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR 14), Berlin 1985, S. 309.

72) Ebd., S. 310; eine jüngst erschienene »Bestandsaufnahme« behandelt Religion nicht: CHRISTIAN LÜBKE (Hg.), Struktur und Wandel im Früh- und Hochmittelalter. Eine Bestandsaufnahme aktueller Forschungen zur Germania Slavica (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 5), Stuttgart 1998.

73) WOLFGANG LAUR, Art. Polytheistische Religionen. Baltischer Bereich, in: LexMA 7 (1995), Sp. 81.

74) HERRMANN, Slawen (wie Anm. 71), S. 310–319; CHRISTIAN LÜBKE, Zwischen Triglav und Chri-

»Jeder Gau dieses Landes hat seinen Tempel und sein besonderes ... Götterbild«⁷⁵). Die Wagrier im holsteinischen Oldenburg/Starigard verehrten den Gott Prove⁷⁶), die Obroditen in Mecklenburg den Radigost, die Heveller den Triglaw auf dem Harlungerberg zu Brandenburg⁷⁷); in Havelberg war es der Lokalgott Jarovit und zu Arkona⁷⁸), einer Tempelburg auf der Nordspitze Rügens, der Gott Svantevit, dargestellt als siebenköpfige Figur⁷⁹). Götterbilder sind überhaupt in mehrfacher Zahl erhalten. Ebenso lassen sich Kultanlagen noch erkennen oder sind auch ausgegraben und wiederhergestellt worden, etwa Groß Raden (Krs. Sternberg/Mecklenburg)⁸⁰). Das bedeutendste Heiligtum stand in dem nichtidentifizierten Rethra, dem Zentrum des Lutizenbundes, der 983 den großen Slawenaufstand organisierte⁸¹). Die Priesterschaft hatte beträchtlichen Einfluß, auch in politischen und kriegerischen Entscheidungen. Zur Religionspraxis gehörten sowohl Menschenopfer wie noch der Folgetod. Eine Art von Zusammenfassung liefert Thietmar von Merseburg, wenn er über Rethra schreibt:

»In der Burg befindet sich nur ein kunstfertig errichtetes, hölzernes Heiligtum, das auf einem Fundament aus Hörnern verschiedenartiger Tiere steht. Außen schmücken seine Wände, soviel man sehen kann, verschiedene, prächtig geschnitzte Bilder von Göttern und Göttinnen. Innen aber stehen von Menschenhänden gemachte Götter, jeder mit eingeschnitztem Namen; furchterregend sind sie mit Helmen und Panzern bekleidet; der höchste heißt Swarozyc, und alle Heiden achten und verehren ihn besonders. Auch dürfen ihre Feldzeichen nur im Falle eines Krieges, und zwar durch Krieger zu Fuß, von dort weggenommen werden. Für die sorgfältige Wartung dieses Heiligtums haben die Eingeborenen besondere Priester eingesetzt. Wenn man sich dort zum Opfer für die Götzen oder zur Sühnung ihres Zorns versammelt, dürfen sie sitzen, während alle anderen stehen; geheimnisvoll murmeln sie zusammen, während sie zitternd die Erde aufgraben, um dort durch Loswurf Gewißheit über fragliche Dinge zu erlangen«⁸²).

stus. Die Anfänge der Christianisierung des Havellandes, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin (NF 3), Berlin 1995, S. 15–35.

75) Thietmar von Merseburg, *Chronicon* VI, 25, hg. und üb. v. WERNER TRILLMICH (FSGA 9), Darmstadt 1966, S. 268f.

76) MICHAEL MÜLLER-WILLE (Hg.), *Starigard/Oldenburg. Ein slawischer Herrschersitz des frühen Mittelalters in Ostholstein*, Neumünster 1991.

77) BARABARA SASSE, *Die spätslawische und frühdeutsche Zeit. Der archäologische Befund*, in: WOLFGANG RIBBE (Hg.), *Das Havelland im Mittelalter. Untersuchungen zur Strukturgeschichte einer ostelbischen Landschaft in slawischer und deutscher Zeit* (BHSt 13), Berlin 1987, S. 77–175, S. 87–102.

78) HERMANN HINZ/LOTHAR DRALLE, *Art. Arkona*, in: *LexMA* 1 (1980), S. 952f.

79) MÜLLER-WILLE, *Opferkulte* (wie Anm. 57), S. 84f.

80) HANS-ULRICH VOSS, *Art. Groß Raden*, in: *RGA* 13 (1999), S. 86–89.

81) LOTHAR DRALLE, *Art. Rethra*, in: *LexMa* 7 (1995), Sp. 764.

82) Thietmar von Merseburg, *Chronicon* VI, 23–24 (wie Anm. 75), S. 268f.

Hatten die Slawen Mitteldeutschlands, obwohl inselartig von den bereits christianisierten Sachsen, Dänen, Polen und Böhmen umschlossen, bis ins 12. Jahrhundert eigenständig bleiben können, so wurden sie anschließend unterworfen und zwangschristianisiert, nicht selten in grausamer Weise.

3. DAS CHRISTENTUM

Als eine der orientalischen Religionen ist das Christentum in den Westen gekommen. Hervorzuheben ist sein geradezu extremer Personalismus sowohl im Verhältnis zu Gott wie zu den Menschen, gipfelnd in der Forderung, Gott und den Nächsten zu lieben. Ob aber das höchste Wesen eine Person oder nurmehr eine göttliche Macht sei, hatte die griechische Philosophie offengelassen, nicht indes die allgemein praktizierte Religiosität und ebenso wenig die spekulativen Systeme der Spätantike mit ihrem Verlangen nach göttlich-mystischen Offenbarungen⁸³⁾. Gemäß biblischer Aussage galt Gott als Vater, der sich jedem fürsorglich zuwandte.

Weil der christliche Glaube auf geoffenbartem Gotteswort basierte und für jeden Menschen guten Willens verständlich sein sollte, wurde der religiöse Anspruch argumentativ herausgearbeitet, dabei bewußt eine philosophische Terminologie angewandt (z.B.: der Gottessohn dem Vater »wesensgleich« oder »wesensähnlich«) und auch religionsphilosophische Einsichten verarbeitet, etwa von der Geistigkeit Gottes. Weiter präsentierte sich das Christentum als ethische Religion und verlangte strikte Sittlichkeit: vollkommen zu sein, »wie euer himmlischer Vater vollkommen ist« (Mt 5,48). War schon eine der großen Leistungen der Antike eine elaborierte Ethik gewesen, die in Vulgärform bis in die Allgemeinheit vorgedrungen war, so ist doch, wie Peter Brown sagt, die erstaunlich rasche Propagierung »einer philosophischen Gegenkultur der Elite durch die Sprecher der christlichen Kirche ... der tiefste revolutionäre Einschnitt in spätklassischer Zeit«⁸⁴⁾. Verlangt war ein konsequent gewissenhaftes Handeln und infolgedessen Internalisierung wie auch Individualisierung. Für die christliche Lebensführung bedeutete das: »Begründungen für das Handeln wurden ... in das Innere des Menschen, in das Gewissen verlegt«, und dieser Prozeß »wurde durch das Christentum für alle Schichten der Bevölkerung wirksam«⁸⁵⁾. Überhaupt ist diese Verinnerlichung »vielleicht nicht der geringste Grund für die Ausbreitung des Christentums, daß die römische Gesellschaft angesichts der Veränderungen seit dem

83) ALBRECHT DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, S. 9–30.

84) PETER BROWN, *Spätantike*, in: GEORGES DUBY/PHILIPPE ARIÈS (Hgg.), *Geschichte des privaten Lebens*, Bd. 1: *Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*, Frankfurt a.M. 1989, S. 229–297, S. 242.

85) JOCHEN MARTIN, *Spätantike und Völkerwanderung* (OGG 4), München 1987, S. 78.

2. Jh. zunehmend der christlichen Angebote bedurfte«⁸⁶). Einzelne Forderungen waren durchaus ungewöhnlich. Zu nennen sind etwa die Gewaltlosigkeit und die Feindesliebe, was einen christlichen Pazifismus entstehen ließ⁸⁷). Rigoros zeigte sich das Christentum auch in der Ehe; zwar stand diese in der Wertskala nicht obenan – das war die Ehelosigkeit um Christi willen –, hatte gleichwohl einen hohen Wert als Weg des Heiles, erforderte lebenslange Treue in der Partnerschaft sowie das Bekenntnis zum Kind⁸⁸). Man wird unterstellen dürfen, »daß sensible Personen, die über den Verfall der Sitten erschüttert waren, sich zum Christentum als einer vergleichsweise rigorosen ethischen Gesetzen verpflichteten Bewegung hingezogen fühlten«⁸⁹).

Wie alle Religionen, die ethisches Verhalten über die Qualität der Gottesbeziehung entscheiden lassen, mußte auch das Christentum angeben, was den Guten und den Bösen nach ihrem Tod bevorstehe, also die Frage nach Himmel und Hölle beantworten. Die neutestamentlichen Aussagen bleiben hier zurückhaltend: Der Himmel sei das Sein mit Jesus Christus beziehungsweise mit Gott. Indem aber das Neue Testament auch mit der Möglichkeit einer Verwerfung rechnet, muß es zusätzlich einen Ort ewiger Strafe nennen (Mt 25,46), und so wird eine Hölle, die sich »in den Jenseitsvorstellungen zahlreicher Kulturen« findet⁹⁰), auch im Neuen Testament angeführt⁹¹).

Ein wichtiger Grund für die Hervorhebung der Gottes- und Nächstenliebe lag in der Umwandlung des Opfers in ein rein geistiges, wie es sowohl die griechischen Philosophen als auch die israelitischen Propheten bis zur Hingabe des eigenen Lebens postuliert hatten, erstere als Durchsetzung der geistigen Erkenntnis, letzere als Befolgung des Gotteswortes und als Dienst am Nächsten; Tier- und Blutopfer waren damit abgelehnt und Sachgaben nur insoweit noch anerkannt, als sie dem Liebesdienst am Nächsten dienten⁹²). Diese Umwandlung der Opfervorstellung ist ohne Zweifel eine der großen Veränderungen der Religionsgeschichte überhaupt und bildet ein wichtiges Element im Überstieg zur Hochreligion.

Das Christentum entfaltete anders als die Antike eine gezielte Armenfürsorge, denn »grundsätzlich gehörte ... das »Selig sind die Armen« nicht in die griechisch-römische Vor-

86) Ebd., S. 84.

87) WILHELM GEERLINGS, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst (Beiträge zur Friedensethik 4), Barsbüttel 1989.

88) NORBERT BAUMERT, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses, Würzburg ²1993.

89) CHRISTOPH MARKSCHIES, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt a.M. 1997, S. 59.

90) ISABELL GRÜBEL/DIETZ-RÜDIGER MOSER, Art. Hölle, in: EdM 6 (1990), Sp. 1184; CARSTEN COLPE u. a., Art. Jenseits, in: RAC 17 (1996), Sp. 246–407; HERBERT VORGRIMLER, Geschichte der Hölle, München 1993, S. 32–65.

91) VORGRIMLER, Hölle (wie Anm. 90), S. 11–31.

92) ARNOLD ANGENENDT, Sühne durch Blut, in: FMSt 18 (1984), S. 437–467.

stellungswelt«⁹³); bei aller antiken Humanität verblieb eine »fehlende Würdigung der Hingabe zugunsten des Nächsten«⁹⁴). Weder der Staat hellenistischer noch römischer Tradition praktizierte eine spezielle Armenfürsorge⁹⁵). Hingegen gehörte im Christentum die Sozialtätigkeit zum innersten Kern religiöser Pflichten, denn Gott selbst hatte sich als Beschützer der Armen geoffenbart; darum galten sie als »selig«, und ihre Unterstützung war gottgefällig. So findet man »in den christlichen Gemeinden von Anfang an Sorge für die Armen und wirtschaftliche Zusammenarbeit«⁹⁶). Tatsächlich hat die zunächst nur »kleine, aber starke Minderheit der Christen die ganze antike Gesellschaft für die Armut zu sensibilisieren [vermocht] ... Altersheime, Waisenhäuser, Krankenhäuser, usw. sind Institutionen, die erst zur Zeit des Christentums eingerichtet wurden«⁹⁷). Auf diese Weise »traten die Armen zum erstenmal in der antiken Geschichte in das warme Licht des öffentlichen Wohlwollens«⁹⁸).

Zum Christentum gehörte sein Sendungsbewußtsein: »Geht zu allen Völkern« (Mt 28,19). Man darf hier nicht sofort religiösen Imperialismus unterstellen, sondern muß vielmehr die Durchbrechung von Grenzen sehen. »Denn die Lehren des gekreuzigten Gottesohnes richteten sich an alle Menschen ..., mochte er Beschnittener oder Unbeschnittener, Barbar oder Reichsbewohner, Herr oder Knecht sein«⁹⁹); so »endlich schien dem Wort ›Fremder‹ seine verletzende Schärfe für immer genommen«¹⁰⁰). Immer schon hat die rasche Ausbreitung Erstaunen erregt¹⁰¹) und behält auch für die heutige Forschung etwas Rätselhaftes, daß nämlich »das Christentum sich im Laufe von nur einer Generation aus einer ursprünglich im dörflichen Raum beheimateten Bewegung innerhalb der jüdischen Religion in eine zuallererst städtisch geprägte eigene Religion verwandelte«¹⁰²). Begünstigend waren vielerlei Faktoren: das schon reichsweit verbreitete Judentum, das überall verständliche Griechisch und die unbehinderten Reisemöglichkeiten, nicht zuletzt auch ein allgemeines Verlangen nach persönlicher Religiosität¹⁰³). Verwunderlich bleibt, daß keine besonderen

93) MOSES I. FINLEY, Die antike Wirtschaft, München 1977, S. 34.

94) ALBRECHT DIHLE, Art. Ethik, in: RAC 6 (1966), Sp. 646–796, Sp. 686.

95) HENDRIK BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem »Moral und Gesellschaft«, Utrecht 1939.

96) WALTER BURKERT, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München²1991, S. 53.

97) PAUL VEYNE, Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Darmstadt 1990, S. 63.

98) WERNER DAHLHEIM, An der Wiege Europas. Städtische Freiheit im antiken Rom, Frankfurt a.M. 2000, S. 165.

99) Ebd., S. 145.

100) Ebd.

101) ADOLF VON HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (⁴1924), Wiesbaden ND o.J.

102) MARKSCHIES, Zwischen den Welten (wie Anm. 89), S. 16.

103) Ebd., S. 13–52.

Missionare ausgebildet oder speziellen Missionsinstitutionen gegründet wurden. Mehr noch mag die Konzeption erstaunen: Der Missionsauftrag gelte den Völkern, und das erfordere, aus jedem Volk Christen zu gewinnen, wobei aber die Bekehrung der Einzelnen ein unabgeschlossener Prozeß bleibe; entscheidend sei, eine Kirche mit Vertretern aller Völker zu bilden¹⁰⁴).

Der christliche Ansatz, Gott zu lieben »mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft« (Mk 12,30; vgl. Dtn 6,4f.) war nicht erzwingbar und erforderte Freiwilligkeit. Das betraf schon die Taufe, den Eintritt ins Christentum¹⁰⁵), dem ein mehrjähriges Katechumenat, eine Probe- und Schulungszeit, vorausging, wobei das Glaubensbekenntnis anzueignen und die christliche Lebensweise bis zur Sozialpraxis einzuüben war. Unmittelbar vor der Eintauchung wurde gefragt: »Willst du getauft werden?« Das entscheidende Wort war das vom Täufling selbst zu sprechende »ich glaube«, nicht das erst seit dem 8. Jahrhundert übliche »ich taufe dich« des vollziehenden Klerikers¹⁰⁶). Es sollte eine persönliche Entscheidung sein, weswegen das Christentum mit aller Kollektivität, auch mit der Familie brach: »Mit dem Sieg des Christentums ging die Familie als Kultureinheit überhaupt unter«¹⁰⁷).

In seiner äußeren Organisation zeigte das Christentum eine hohe Komplexität: eine hierarchische Leitung und doch auch eine Gemeinde von Gleichberechtigten, wo Sklaven und Frauen volle Heilsrechte hatten, letztere allerdings früh schon vom Leitungsamt ausgeschlossen wurden. Die überörtliche Organisation mit den Bischofssynoden zeigt eine hohe Organisationsfähigkeit¹⁰⁸), war doch »keiner der antiken Mysterienkulte dazu angetan, ›Gemeinden‹ im Sinne des Judentums und Christentums zu bilden«¹⁰⁹). Formierend wirkte das regelmäßige Zusammenkommen zur Liturgie, die Gemeinschaft der das Gotteswort Hörenden und den Altar Umstehenden, sodann die Sozialtätigkeit. Vorsteher war der Bischof, der im Blick auf Amtseignung und vorbildliche Lebensführung ins Amt gewählt wurde: »Vater der Gemeinde« und »Diener der Armen« sollte er sein; ihm oblagen die Verkündigung, die Liturgie, die Seelsorge wie noch die Vermögensverwaltung¹¹⁰). Doch durfte keine Gemeinde für sich abgekapselt bleiben, und darum bildeten sich die größeren Zusammenkünfte der Synoden und Konzilien, wo die Bischöfe anstehende Fragen diskutier-

104) NORBERT BROX, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: KARL KERTELGE (Hg.), Mission im Neuen Testament (QD 93), Freiburg i.Br. u.a. 1982, S. 190–237.

105) ARNOLD ANGENENDT, Der Taufritus im Frühen Mittelalter, in: Segni e riti nella Chiesa Altomedievale Occidentale (SSAM 33), Spoleto 1987, S. 278–321.

106) JOSEPH RATZINGER, Taufe und Formulierung des Glaubens, in: EThL 49 (1973), S. 76–86.

107) MARTIN, Spätantike (wie Anm. 85), S. 78.

108) KARL SUSO FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn 1996, S. 111–112.

109) BURKERT, Antike Mysterien (wie Anm. 96), S. 53.

110) FRANK, Lehrbuch (wie Anm. 108), S. 100–116.

ten und protokollierten, zu »canones« ausformulierten und unterschrieben¹¹¹). Als Zentralinstanz bildete sich langsam erst das Papsttum heraus¹¹²).

Anzumerken ist endlich noch der christliche Verzicht auf körperliche Religionsstrafen. Wer sich religiös verging, wurde geistlich bestraft, nämlich von der »Gemeinschaft der Heiligen« ausgeschlossen¹¹³). Auch bei den früh aufgekommenen Lehrstreitigkeiten und Verketzungen sollte geistige Auseinandersetzung geführt, nicht aber körperliche Strafe angewandt werden, anders als etwa noch die Synagoge mit der Auspeitschung¹¹⁴).

4. BEGEGNUNG UND KONFRONTATION

a) Problem der Hochreligion

Die Nebeneinanderstellung der in Zentraleuropa indigenen Religionen führt zu wichtigen Einsichten und Folgerungen. Zunächst einmal: Europa war ein religiöser wie ebenso ein kultureller Flickenteppich, mit jeweils erheblichen Unterschieden. Verschärfend mußte der Hinzutritt der Hochreligionen wirken. Gleich mehrere Hochreligionen kamen nach Europa, zuerst das Judentum, dessen Existenz im römischen Westen vor und parallel mit dem Christentum bezeugt ist und das »spätestens seit dem 6. Jh. eine Traditionsgemeinschaft mit ausgeprägtem Sendungsbewußtsein auf religiöser Grundlage« bildete¹¹⁵). Juden und Christen beriefen sich auf denselben Gott sowie auf die jüdische Bibel, christlicherseits als Altes Testament deklariert. Weiter schufen die Araber im Islam gleichfalls eine Hochreligion und eroberten in einem beispiellosen Siegeszug Palästina, Ägypten, Nordafrika und im Westen Spanien, drangen bis Gallien vor, berührten aber das deutsche Mittelalter allenfalls indirekt¹¹⁶). Bestimmend wurde das Christentum.

Von Hochreligionen zu sprechen erfordert eine spezielle Hermeneutik, kann doch zu leicht der Eindruck einer Klassifikation mit Erhabenheit für die einen und Abwertung für die anderen entstehen. Die Unterscheidung von »Primitiv«- oder »Natur«-Religion sowie »Hoch«- oder »Kultur«-Religion bezieht sich auf »eine in der Geschichte [bereits] differenzierter und komplexer ausgestaltete Religion, parallel zu entsprechender Hochkultur«¹¹⁷),

111) HERMANN JOSEF SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (KonGe.U 1), Paderborn u.a. 1979.

112) WALTER ULLMANN, *Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter* (Sammlung Göschen 2211), Berlin/New York 1978, S. 1–45; FRANK, *Lehrbuch* (wie Anm. 108), S. 111–113.

113) WALTER DOSKOCIL, Art. Exkommunikation, in: RAC 7 (1969), Sp. 1–22.

114) ARNOLD ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, S. 192f.

115) FRIEDRICH BATTENBERG, *Das Europäisches Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, Darmstadt 1990, S. 9.

116) HEIKO STEUER, Art. Islamische Beziehungen, in: RGA 15 (2000), S. 517–524.

117) CARSTEN COLPE, Art. Religionstypen, in: HRWG 4 (1998), S. 43.

wobei freilich ein mehr als zulässiges Maß an Wertung einfließen kann. Gleichwohl ist ein ›Hochgottglauben‹ deutlich auszumachen: »Als letzte notwendige Bestimmung verleihen ›Anfangslosigkeit, Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit‹ der absoluten Transzendenz des Hochgottes Ausdruck ... Dazu gehört, daß ihm etwa eine wenig konkrete Lichtgestalt oder nur umschreibende Namen beigelegt werden ... Weil dieses in jeder Hinsicht Unfaßbare über die menschlichen Fähigkeiten hinausgeht ..., spielen die transzendierenden intellektuellen Fähigkeiten des Menschen die Hauptrolle«¹¹⁸). Solch transzendierende Intellektualität hat indes ihre hochkulturellen Voraussetzungen. Tatsächlich sieht denn auch die Religionswissenschaft die Gottesvorstellung in Hochkulturen sich differenzieren, daß nämlich das Verhältnis von Gottheit und jeweiligem Zuständigkeitsbereich wie auch von Gottheit und jeweiliger Funktion als universalisiert galt, also vergeistigt gedacht wurde: »Die historisch greifbaren Differenzierungen von Gottesvorstellungen orientierten sich an den Möglichkeiten von Kulturen, ›Person‹, Personalität und Subjektivität zu konzipieren ... Mit der Konstitution eines Personbegriffs im Rahmen der Institutionalisierung komplexer Kulturen als Staaten bekommt die Gottesvorstellung jene Struktur, die auch noch für die moderne religiöse Begrifflichkeit verbindlich blieb und insbesondere für eine dauerhafte Konzeption monotheistischer Religionen Voraussetzung war«¹¹⁹). Die entsprechenden hochkulturellen Vorbedingungen lauten: Innerlichkeit und Gewissenhaftigkeit, Literaturfähigkeit und Auslegungskunst, Selbstreflexion und asketische Disziplin.

Solche Klassifikation ist damit zugleich ein Problem der Kulturgeschichte, ja überhaupt der Allgemeingeschichte. Johannes Fried zeigt das in seiner Geschichte der frühen Deutschen etwa an deren Sprachfähigkeit: »Jeder höhere Gedanke, jede theologische Spekulation, jede Wissenschaft entzog sich noch ihrem Sprachvolumen ...; allmählich aber machten sich auch die deutsch Sprechenden auf einen langen Marsch zu einer höheren geistigen Kultur«¹²⁰). Dem Sprach- und Kulturniveau ist immer auch die Religion verbunden. Das Christentum mußte schon aufgrund seiner hochkulturellen Implikate im früheren Mittelalter eine Aufwärtsbewegung in Gang setzen, so daß »archaische Verhaltens-, Ordnungs- und Handlungsmuster und christliche Neuerungsbereitschaft die Gesellschaft prägen«¹²¹).

Daß die verschiedenen Religionen, die in Europa aufeinanderstießen, nicht einfach additiv nebeneinander gesehen werden können, sondern das Problem von Hoch- und Einfachreligion evozieren, sei an zwei zentralen Gegebenheiten, am Charakter der Buchreligion wie am Zentralakt aller Religion, dem Opfer, veranschaulicht. Religionssoziologisch gilt, daß Buchreligionen für gewöhnlich ein höheres Reflexionsbewußtsein erreichen und auch besser missionarisch wirken können, wie sie sich obendrein stets ihres Fundamentes zu

118) CHRISTOPH ELSAS, Art. Hochgottglaube, in: HRWG 3 (1993), S. 153–160, S. 159f.

119) BURKHARD GLADIGOW, Art. Gottesvorstellungen, in: HRWG 3 (1993), S. 32–49, S. 32f.

120) FRIED, Weg (wie Anm. 16), S. 108f.

121) Ebd., S. 176.

vergewissern und das Wesentliche durchzuhalten vermögen¹²²). Die Anforderungen dafür sind indes hoch: Lesenkönnen und Schulen, Buchproduktion und Auslegung, geistiger Austausch und die dafür notwendigen Verkehrsmöglichkeiten, was alles nicht in agrarischen, sondern nur in städtischen Gesellschaften mit Arbeitsteilung und höherer Geistesbildung, vor allem mit schulischer Ausbildung gewährleistet ist. Für Buchreligionen gilt freilich auch, daß sie der Gefahr der Buchstäblichkeit ausgesetzt sind und sich im Auslegungsstreit zerspalten können. Das Christentum war mit der Bibel als Grundtext eine Buchreligion par excellence, und wegen der dabei erforderlichen Kultur- und Zivilisationsvoraussetzungen muß es »wesentlich [als] eine städtische Religion« eingeschätzt werden¹²³). Früh allerdings hat es selber viel Streit um die rechte Lehre hervorgerufen¹²⁴).

Opfern ist älteste Religionshandlung und bezweckt den Transfer von Leben¹²⁵). Weil als primärer Lebensträger das Blut galt, gab es das Blutopfer: Wo immer im Leben der Menschen oder im Wirken des Kosmos ein Defizit aufschien, mußte Leben zugeführt werden. Bei einer Mordtötung zum Beispiel hatte der Tötende Blut zunichte gemacht (»vergossen«), was wieder auszugleichen war, und das geschah in der Sühne, nämlich im Ausgleich mit Blut, eigentlich mit eigenem Blut, doch normalerweise mit anderem, dem von Tieren. Ebenso mochte Blut zur Stärkung dienen. Die Kosmoskräfte konnten, wenn sie zu erlahmen schienen, durch Blutzufuhr erneuert werden, etwa im Winter die schwache Sonne durch Blutopfer. Ja, die Götter selbst vermochte der Mensch durch Blutzufuhr zu stärken und für sich günstig zu stimmen. Die beiden für die Entstehung des Christentums wichtigsten Religionen, die israelitische und griechische, praktizierten ursprünglich Blutopfer, begannen aber beide eine Opferkritik. Menschenopfer waren der aufgeklärten Antike, dem Judentum, dem Christentum und ebenso dem Islam obsolet, was – wie soziologischerseits gesagt worden ist – »einen zivilisatorischen Quantensprung«¹²⁶) bedeutet.

Wenn heute die Einsicht vorherrscht, daß »in Mitteleuropa zwei Kulturen aufeinanderprallten, wie sie unterschiedlicher nicht zu denken waren: die am weitesten entwickelte Zivilisation der damaligen Welt aus dem Süden und Westen und eine rückständig-archaische aus dem Norden«¹²⁷), so gilt das gerade auch für die Religion. Denn hochreligiöse Differenzierungen hatten die einheimischen Religionen allesamt nicht aufzuweisen. Sie bewegten sich auf der Ebene von Einfachreligionen, waren noch nicht zur Transzendenz und Ethisie-

122) JACK GOODY, *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1990, S. 77–88.

123) MARTIN, *Spätantike* (wie Anm. 85), S. 200.

124) NORBERT BROX, Art. Häresie, in: RAC 13 (1986), Sp. 248–297.

125) WALTER BURKERT, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt* (Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen XL), München ²1987.

126) FRANZ-XAVER KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 37.

127) FRIED, *Weg* (wie Anm. 16), S. 51.

rung vorgestoßen, hatten also – um mit Karl Jaspers zu sprechen – nicht die »achsenzeitliche Wende« vollzogen¹²⁸⁾. Was in der Religionsgeschichte göttliche »Bedürfnislosigkeit« und »Transzendenz« genannt wird, war hier nicht realisiert, daß nämlich die Götter orts- und zeitüberhobene, das heißt geistig omnipräsente Wesen seien, deren Geist sich an jedem Ort und zu aller Zeit vergegenwärtigt und nicht von Gaben oder gar Blutzufuhr lebt. Götter geistiger Art finden Gefallen nur an geistigen Opfern, solchen aus reinem Herzen und geläutertem Geist. Kurzum, die indigenen Religionen standen noch vor der großen religionsgeschichtlichen Wende der ›Achsenzeit‹ mit ihrer Spiritualisierung und Ethisierung der Religion.

Die Kelten verfügten zivilisatorisch über Städte, hatten einen eigenen Priesterstand, unterhielten einen stammesübergreifenden Religionsverbund, lehnten aber Schrift ab und praktizierten offenbar in grausigem Ausmaß Menschenopfer. Die Provinzialromanen verfügten über eine Stadtkultur mit zivilisatorischem Höchststandard, mit juristisch geregelter Administration samt hoher Schriftlichkeit und Literalität, blieben jedoch in der Religionspraxis eher im Hergebrachten. Den Germanenstämmen fehlte nahezu alles an höherer Zivilisation; sie waren »Barbaren«¹²⁹⁾. Ihre Götterwelt war sowohl keltisch wie römisch beeinflusst, dazu extrem kriegerisch. Bei den Slawen verhielt es sich ähnlich, bei ihnen noch ohne Einwirkung von benachbarten Hochkulturen. Alle indigenen Religionen Alteuropas – so ist religionsvergleichend festzustellen – waren mehr oder minder ›naturwüchsig‹, hatten selbst bei kultureller Elaboriertheit in Einzelbereichen doch nicht den Status einer Hochreligion erreicht. Die Götter dachte man sich von materiellen Gaben abhängig oder zumindest dadurch beeinflusbar; deren Leben und Wirken verlief kaum anders als das der Menschen, nur daß sie nicht mehr sterblich waren.

Für die Religionsgeschichte Europas ist folglich das Faktum zu realisieren, daß die eigenen Religionen nicht zur Hochreligion aufgestiegen sind, daß weiter dieser Kontinent auch keinen überragenden Religionsstifter hervorgebracht hat, der religionsvereinheitlichend hätte wirken können. Damit aber machte sich Europa religionshistorisch angreifbar. Schon die römische Religion war, weil in einem nichtpersonalisierten Zustand verharrend, von östlichen ›entwickelteren‹ Kulturen überlagert worden¹³⁰⁾. Dasselbe stand nun für das transalpine Europa an. Tatsächlich obsiegte das Christentum als überlegene Fremdreigion, »die an keiner Stelle Europas aus bodenständigen Voraussetzungen erwuchs«¹³¹⁾.

128) KARL JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München ³1952.

129) HERWIG WOLFRAM, Die Germanen, München 31997, S. 12.

130) KURT LATTE, Römische Religionsgeschichte (HAW 5,4) München 1960 S. 18–35.

131) KAHL, Was bedeutet: »Mittelalter« (wie Anm. 13), S. 25.

b) Konflikte

Was geschehen mußte, sobald das Christentum auf Kulturen stieß, denen hochkulturelle und hochreligiöse Vorgegebenheiten fehlten, scheint wenigstens teilweise absehbar: Entweder mußte es sich in solchen Kulturen selber die notwendigen Vorbedingungen aufbauen, oder es hatte, sofern das nicht gelang, eine Wesensminderung an sich selbst hinzunehmen. Ebenso scheint abschätzbar, daß die indigenen Religionen unterliegen mußten, sich freilich in ihren allgemeinreligiösen Phänomenen auch resistent zu zeigen vermochten. Tatsächlich ging das Vordringen des Christentums nicht ohne Überlagerungen und Vernichtungen ab, daß nämlich die indigenen Religionen verschwanden und doch auch in Einzelphänomenen weiterlebten.

Für die Forschung ist folglich ein ganzes Bündel von Prozessen im Mittelalter zu beobachten: In der Begegnung des Christentums mit der keltischen, provinzialrömischen, germanischen und slawischen Welt fehlte zunächst weitgehend eine gemeinsame Austauschene, weil die Religionsvorstellungen wie ebenso die kulturellen und zivilisatorischen Rahmenbedingungen zu weit differierten. Gleichzeitig mußten sich im Christentum wegen des spätantiken Abbaus von Hochkultur einfachreligiöse Grundzüge verstärken. Dennoch entstand am Ende eine vom Christentum herbeigeführte Einigung und Einheit. Das Maß der tatsächlichen Umwälzungen war übergroß, ebenso das der erforderlichen Änderungen. Viele divergierende wie zugleich konvergierende Punkte lassen sich aufzählen. Wie schon sollte das Christentum, das zum Beispiel die Friedensstifter selig pries, auf Gottesvorstellungen antworten, die stark oder gar vorwiegend kriegerisch waren? Die Bekehrungen der Germanenkönige erfolgten in der Regel unter dem Eindruck des »stärkeren Gottes«, der in der Schlacht den Sieg verlieh¹³²⁾. Aber bereits in der christlichen Spätantike hatten sich Anpassungen vollzogen, daß zum Beispiel Konstantin bei der Schlacht an der Milvischen Brücke (312) das Kreuz zum militärischen Siegeszeichen umzudeuten und Christus als Sieghelfer zu feiern vermochte.

Sodann war die außerchristliche Welt »adelig«; das heißt: nur bestimmte Menschen hatten von Blut und Geburt her die Befähigung zur Herrschaft. Christlicherseits aber galten alle Menschen als abkünftig von Adam und Eva, hatten darum dasselbe Blut, und so konnte es keine herrschaftlichen Geblütsvorrechte geben. Aber schon in der Spätantike beanspruchten bestimmte Familien auch in der Kirche ein angeborenes Herrschaftsrecht, so daß etwa der hochgeborene Bischof Gregor von Tours († 594), der für die Merowinger-Zeit so wichtige Chronist, mit Stolz auf sechs Amtsvorgänger aus seiner eigenen Familie hinweisen konnte¹³³⁾. Die mittelalterliche Kirche wird zurecht eine Adelskirche genannt, denn

132) ARNOLD ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte* (AFMF 15), Berlin/New York 1984, S. 60f.

133) MARTIN HEINZELMANN, *Gregor von Tours (538–594). »Zehn Bücher Geschichte«*. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert, Darmstadt 1994, S. 10–26.

Bischöfe waren wie selbstverständlich von adeliger Geburt¹³⁴), sogar überwiegend noch die Heiliggesprochenen¹³⁵).

Weiter ist das Sakralkönigtum hervorzuheben. Die Vorstellung, daß der Herrscher zugleich auch die alles Wohlergehen garantierende Gottesverehrung zu verantworten hatte, ist eine religionsgeschichtliche Universalie: der Herrscher als ›rex et sacerdos‹; ethnologisch gilt, daß es »keinen Häuptling gibt, dessen Amt nicht mit religiösen Funktionen verbunden wäre«¹³⁶). Ein Sakralkönigtum war denn auch »in der gesamten nichtchristlichen Antike vorhanden, in Ägypten, Mesopotamien, Iran, Griechenland und Rom«¹³⁷). Demgegenüber hatte die sogenannte Zwei-Gewalten-Lehre des Papstes Gelasius († 496) nur Jesus Christus im Himmel als ›rex et sacerdos‹ gelten lassen wollen, dessen Herrschaft auf Erden in zwei Gewalten aufgeteilt sei: in eine priesterliche der kirchlichen Amtsträger und eine königliche der säkularen Herrscher¹³⁸). Der christliche Osten ist dieser Zwei-Gewalten-Lehre nicht gefolgt, und so nannten sich die byzantinischen Kaiser ›hiericus kai basileus‹¹³⁹), wirkten als solche mitbestimmend in der Kirche und beriefen zum Beispiel die Konzilien ein, so daß die ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends nicht von Päpsten versammelt worden sind¹⁴⁰). Genau so agierten jene Barbaren-Könige, die auf weströmischem Boden ihre Reiche etablierten; als Priesterkönige bestimmten sie über ihre ›Reichskirchen‹, bis der Investiturstreit zwar eine erneute Trennung, aber doch keine Desakralisierung des Herrschertums erreichte¹⁴¹).

Differenzen sind sodann beim Zentralakt aller Religion, beim Opfer, zu beobachten. Als einer der wenigen Historiker, die diesen Grundakt aller Religion überhaupt miteinbezogen haben, ist George Duby zu nennen mit seiner Mahnung, daß wir die Opfergaben in ihrem »Einfluß auf die Wirtschaftsbewegungen keineswegs unterschätzen« dürften¹⁴²); beispielsweise seien die aufwendigen Grabbeigaben ein Aderlaß für ganze Generationen gewesen,

134) RUDOLF REINHARDT, Art. Adel und Kirche, in: LThK 1 (31993), Sp. 146–150; KARL BOSL, Art. Adel und deutsche Kirche, in: LThK 1 (21957), Sp. 137–140.

135) ARNOLD ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, S. 99–101.

136) ERNST DAMMANN, Konstanten der Stammesreligionen, in: Saec. 25 (1974), S. 1–10.

137) J. RUFUS FEARS, Art. Gottesgnadentum (Gottkönigtum), in: RAC 11 (1981), Sp. 1103–1159, S. 1103; ARNOLD ANGENENDT, Karl der Große als ›rex et sacerdos‹, in: RAINER BERNDT (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794, Frankfurt a.M. 1997, S. 255–278, S. 255–258.

138) ERNST DAMMANN, Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (KStTh 11,1), Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S. 187–189.

139) HERBERT HUNGER, Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz u.a. 1965, S. 61–107.

140) SIEBEN, Konzilsidee (wie Anm. 111), S. 425–510.

141) ANGENENDT, Karl der Große als ›rex et sacerdos‹ (wie Anm. 137), S. 261–278.

142) GEORGES DUBY, Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200, Frankfurt a.M. 1977, S. 70.

und »keine Investition könnte unproduktiver sein als diese«¹⁴³). Die vergeistigte Opferdeutung des Christentums brachte – so weiter Duby – »eine Veränderung von großer Tragweite«; was nämlich vorher verloren ging, blieb nun weiter unter den Lebenden, wurde »nicht mehr auf Opferaltären zerstört, verbrannt oder vernichtet«¹⁴⁴). In Wirklichkeit geschah noch mehr: Hochreligionen, und so auch das Christentum, wandelten die materiellen Opfer in geistige Energie um, in Bezeugung von Wahrheit und Recht, in Befolgung von Gewissenhaftigkeit und in Sozialtätigkeit. Das eigene Leben dafür einzusetzen galt als Opfer, nicht die Schlachtung von Tieren, die Tötung von Menschen oder Zerstörung von Gegenständen¹⁴⁵). Die mittelalterliche Christenheit hat zur Erreichung des geistig-geistlichen Opfers bedeutende Anstrengungen gemacht, mußte aber bei der zentralen Opferfeier, der Eucharistie, doch auch den alten Vorstellungen von Blut und Sühne wieder Raum geben¹⁴⁶).

Stärker beachtet hat die Forschung ein dem Opfer zugrundeliegendes Religionsaxiom: das der ›Gabe und Gegengabe‹, das Prinzip des ›do-ut-des‹. Demzufolge stehen Geben wie Nehmen in einem entsprechenden Verpflichtungsverhältnis; es sei – so Marcel Mauss in seinem grundlegenden Essay – »einerseits die Verpflichtung, Geschenke zu machen, und andererseits die, Geschenke anzunehmen ... Ein Clan, eine Hausgemeinschaft oder ein Gast hat nicht die Freiheit, Gastfreundschaft nicht in Anspruch zu nehmen, Geschenke nicht anzunehmen ... Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemanden einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich«¹⁴⁷). Oder wie von rechtshistorischer Seite gesagt worden ist: Das »do ut des / Ich gebe, damit du gibst« ist das unzerstörbare Fundament aller archaischen Rechtskulturen«¹⁴⁸). Vor diesem Hintergrund ist das Christentum zu sehen, das die zwingende Gegenseitigkeit aufzuheben bestrebt war, indem es das Geben seliger denn das Nehmen nannte. Walter Burkert kommentiert: »Gott schenkt ohne Gegenrecht, und so sollten auch Menschen nicht Entsprechung erwarten und diese nicht genau bemessen; Jesu Vorbild sind die Kinder, die ohne eigene Leistung um Nahrung bitten. Ein altchristlicher Text verschärft sogar: ›Wehe dem, der nimmt«¹⁴⁹). Das mittelalterliche Christentum ist aber oft genug wieder dem ›do-ut-des‹ gefolgt¹⁵⁰).

Essentiell war dem Christentum der Universalismus, wie ihn Paulus formelhaft verkündet: »nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie« (Kol 3,11), auch »nicht Mann oder Frau« (Gal 3,28). Das bedeu-

143) Ebd., S. 72.

144) Ebd., S. 73.

145) ANGENENDT, Sühne durch Blut (wie Anm. 92), S. 437–467.

146) ANGENENDT, Geschichte der Religiosität (wie Anm. 114), S. 491–515.

147) MARCEL MAUSS, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (Theorie 1), Frankfurt a.M. 1968, S. 36f.

148) HANS HATTENHAUER, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992, S. 13.

149) WALTER BURKERT, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998, S. 168.

150) ANGENENDT, Geschichte der Religiosität (wie Anm. 114), S. 373–378.

tete die Niederlegung aller völkischen, sozialen und sexistischen Schranken, was indes außerordentliche Anstrengungen verlangte. Denn – so sagt die Verhaltensforschung – dem Menschen sei eine »kin selection«¹⁵¹⁾ angeboren, die »genetisch eigensüchtig«¹⁵²⁾ sei und eine »nach Verwandtschaftsnähe abgestufte Verwandten-Unterstützung«¹⁵³⁾ bewirke; dieses »Prinzip des genetischen Eigennutzes«¹⁵⁴⁾ verhindere eine universalmenschliche Ethik, die der menschlichen Natur erst abgetrotzt werden müsse und darum eine enorme Kulturleistung bedeute. Genau nach diesem Schema erklären sich einfache Gesellschaften als »Stammesgesellschaften« mit gemeinsamer Abstammung, denn »ein Stamm [ist] ein sprachlicher und kultureller Verband aus verwandten Gruppen, die eine gemeinsame Herkunft haben bzw. die der Glaube daran verbindet«¹⁵⁵⁾, die zudem »die eigenen Leute für die tüchtigsten und klügsten und schönsten der Menschen, die eigene Kultur als ältestgestiftete [und] auch für die höchstentwickelte« halten¹⁵⁶⁾. Einer solchen Auffassung, dem sogenannten Ethnozentrismus oder auch Gentilismus, mußte das Christentum radikal widersprechen. Denn nach biblischer Auffassung stammen alle Menschen von einem gemeinsamen Elternpaar ab, und so mußten volkliche Unterschiede bedeutungslos werden¹⁵⁷⁾. Den Christen war es eine wesentliche Selbstdefinition, eine Kirche aus verschiedenen Völkern zu bilden (*ecclesia ex diversis gentibus*)¹⁵⁸⁾. Dem Mittelalter wurde indes der Gentilismus von neuem zum Problem. Immerhin ist anzuerkennen, daß das Reich Karls des Großen nur aus übergentilem Denken entstehen konnte und damit zur Grundlage Europas wurde¹⁵⁹⁾.

Nicht verwunderlich ist sodann, daß auch der dem Christentum eigentümliche freie Glaubensentscheid im Mittelalter vielfach beeinträchtigt wurde. Daß der Eintritt in die Glaubensgemeinschaft, also die Taufe, nicht erzwungen werden dürfe, behielt theoretisch seine Geltung in dem »immer wieder ausgesprochenen Verzicht auf gewaltsame Bekehrung«¹⁶⁰⁾. Überhaupt blieb der Sakramentenempfang, so der Rechtshistoriker Peter Landau, »unter dem Gesichtspunkt der Freiheit ... für die mittelalterliche Gesellschaft von

151) CHRISTIAN VOGEL, *Vom Töten zum Mord. Das wirklich Böse in der Evolutionsgeschichte*, München/Wien 1989, S. 30.

152) Ebd., S. 34.

153) Ebd., S. 30.

154) Ebd., S. 37.

155) HEIKO STEUER, Art. Häuptling, in: RGA 13 (1999), S. 291–311, S. 294.

156) KLAUS E. MÜLLER, *Der gesprungene Ring. Wie man die Seele gewinnt und verliert*, Frankfurt a.M. 1997, S. 97.

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

158) DERS., *Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters (MMAS 6)*, München 1972, S. 157f.; JOSEPH RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969.

159) AUGENENDT, *Adam* (wie Anm. 157), S. 27–52.

160) KLAUS SCHREINER, Art. Toleranz, in: GGB 6 (1990), S. 445–605, S. 462.

größter Bedeutung«¹⁶¹). Gleichwohl geschah die frühmittelalterliche Bekehrung »kollektiv«, denn die »starke Gebundenheit des Einzelnen in den Stammes- und Familienverbänden wird schwerlich Spielraum gelassen haben, den heimatlichen Kult in Frage zu stellen, ohne dabei in soziale Isolierung zu geraten«¹⁶²). Die Missionierung östlich von Rhein und Elbe geschah zudem oft genug mit Gewalt. Hier zeigte sich das einfache Sozietäten angebotene »Wir-Bewußtsein«, das keine Differenzierungen zuließ und mit Gewalt kollektive Einheit durchsetzte, gerade auch im Religiösen. Erst im Hochmittelalter vermochte die in der Scholastik neuerwachte Theologie wieder Ansätze eines individuell-freiheitlichen Personen-Verständnisses auszuformulieren, das dann sogar »eine wichtige »Wurzel« der europäischen Freiheitsgeschichte wurde«¹⁶³).

Weiter ist die religionsgeschichtliche Universalie der *Pollutio* anzuführen, der Verunreinigung durch Sexualstoffe, wofür der Ethnologe Klaus E. Müller als generellen Befund feststellt: »Neben dem Tod gelten als gefürchtetste »Ausdünstungsquellen« gemeinhin Krankheiten oder sonstige Versehrungszustände sowie die monatliche Regel der Frauen. Letztere wird, praktisch weltweit, wegen der Ausscheidung vermeintlich »unreinen« Blutes ... also ebenfalls als eine Art »Krankheit« begriffen ... Menstruierende scheiden, wie man auch in Europa noch lange Zeit überzeugt war, »eine große Menge unsichtbarer Dünste« aus, die man eben für hoch toxisch hält«¹⁶⁴). Auch Griechenland kannte diese Befleckung, das *Miasma*, wie Walter Burkert schreibt: Zu »hagneia« [Reinheit] »gehört, außer dem Vermeiden von Geschlechtsverkehr und Kontakt mit einer Wöchnerin oder einem Trauerhaus, auch das Einhalten von Speiseverboten, mehrtägiges Fasten, Gebrauch bestimmter, ungewöhnlicher Speisen«¹⁶⁵). Im Alten Testament waren es neben den Verboten bestimmter Speisen und besonders des Blutgenusses wieder die Sexualstoffe¹⁶⁶). Das 15. Kapitel des Buches Leviticus erklärt, der Ausfluß, ob nun der Samen des Mannes oder das Menstruationsblut der Frau, bewirke »Unreinheit«. Die Frauen traf es insofern verschärft, als sie sieben Tage unrein blieben. Nach Waschungen war noch die Darbringung eines Sühn- und

161) PETER LANDAU, *Frei und Unfrei in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts am Beispiel der Ordination der Unfreien*, in: JOHANNES FRIED (Hg.), *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich* (VKAMAG 39), Sigmaringen 1991, S. 177–196, S. 177.

162) KNUST SCHÄFERDIEK, *Art. Germanenmission*, in: RAC 10 (1978), Sp. 492–548, Sp. 497.

163) KAUFMANN, *Christentum* (wie Anm. 126), S. 49; WERNER CONZE u. a., *Art. Freiheit*, in: GGB 2 (1975), S. 425–542; W. WARNACH/O.H. PESCH/R. SPAEMANN, *Art. Freiheit*, in: HWP 2 (1972), Sp. 1064–1098.

164) KLAUS E. MÜLLER, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*, Frankfurt a.M./New York 1987, S. 228.

165) WALTER BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und der klassischen Epoche* (RM 15), Stuttgart u. a. 1977, S. 133; ROBERT PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

166) WALTER KORNFELD, *Art. Reinheit, kultische I* (im AT), in: LThK 8 (1963), Sp. 1145–1147.

Brandopfers erforderlich (Lev 15)¹⁶⁷). Neben ersten Ansätzen in der griechischen Ethik vermochte das Christentum die Befleckungsvorstellungen zu entmächtigen, erklärt doch das Neue Testament knapp und entschieden: »Was aber aus dem Mund herauskommt, das kommt aus dem Herzen, und das macht den Menschen unrein« (Mt 15,18)¹⁶⁸), und nicht das – so ist zu ergänzen –, was der Körper als Sekret ausscheidet. Das Mittelalter brachte ein neues und breites Wiederaufleben der Pollutio-Vorstellungen¹⁶⁹).

Eine Veränderung in Richtung auf allgemein religiöse Vorstellungen ist weiter bei den Verstorbenen, vor allem bei Leichnam und Grab, zu beobachten. In vielen Religionen werden den Toten zwei Seelen zugesprochen: eine Vitalseele, die eine Weiterexistenz im Grab garantierte, freilich nur so lange anwese, wie vom Toten noch unverwesliche Teile verblieben waren; sodann die andere wichtigere Seele, die »Flugseele«, die man schon während der Lebenszeit in Traum und Vision als vom Körper ablösbar erfahren hatte und beim Tod ins Jenseits hinüberzufliegen und in einer Überwelt (oder Unterwelt) weiterzuleben vermochte¹⁷⁰). Das Christentum lehnte die Vorstellung einer Doppelseele ab. Für Paulus war der irdische Leib der Verwesung anheimgegeben, zerfiel zu Staub, womit einer im Grab weiterlebenden Vitalseele das Substrat entzogen war¹⁷¹). Die Toten hatten ihre alleinige Heimat im Himmel, wo ihnen viele Wohnungen bereitet waren, so daß anfangs die Beerdigungsorte sogar herausragender Christen wie der Gottesmutter Maria oder des Erstmärtyrers Stephanus keine Ehrung erfuhren und vergessen wurden¹⁷²). Erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts vollzog sich eine Aufwertung des Leibes und damit auch des Grabes, weil nun gegen die materiefindliche Gnosis der irdische Leib als Substrat des Auferstehungsleibes herausgestellt wurde, wobei die sterblichen Überreste auf die Seele im Himmel bezogen blieben und infolgedessen das Aufsuchen des Leibes im Grab eine Verbindung zu ihr herstellte. Daraus erwuchs die Heiligen- und Reliquienverehrung mit ihrem geradezu exorbitanten Kult im Mittelalter¹⁷³).

167) HEINZ JOSEF FABRY/HANS-WINFRIED JÜNGLING (Hrsg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Mainz 1999.

168) DOROTHEA WENDEBOURG, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, in: ZKG 95 (1984), S. 149–170; DAVID BRAKKE, The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt and Gaul, in: Journal of Early Christian Studies 3 (1995), S. 419–460; SUSAN ROLL, The Churcing of Women after Childbirth: an Old Rite Raising New Issues, in: QuLi 76 (1995), S. 206–229.

169) HUBERTUS LUTTERBACH, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jh. (BAKG 43), Köln 1999.

170) MÜLLER, Das magische Universum der Identität (wie Anm. 164), S. 173–178.

171) PAUL HOFFMANN, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA.NF 2), Münster 1966.

172) BERNHARD KÖTTING, Art. Grab, in: RAC 12 (1983), Sp. 366–397, 383–391.

173) ARNOLD ANGENENDT, Die Reliquien und ihre Verehrung im Mittelalter, in: LUDGER HONNEFELDER/NORBERT TRIPPEN/ARNOLD WOLF (Hgg.), Dombau und Theologie im mittelalterlichen

Ein Sonderproblem bildeten die in vielen Kulturen und Religionen anzutreffenden »Fürstengräber«, die nicht nur über die Ranghöhe der Bestatteten und auf die in Grabanlage wie Ausstattung sich andeutende Repräsentation¹⁷⁴⁾, sondern mehr noch über die religionsgeschichtliche Vorstellung informieren, daß der Tote als im Grab fortlebend geglaubt wurde, dabei »das nachtodliche Ergehen auch von der materiellen Ausstattung des Verstorbenen durch die Hinterbliebenen« abhing und »nicht vom moralisch-religiösen Verhalten zu Lebzeiten«¹⁷⁵⁾. Denn gerade hier galt das Entsprechungsgesetz: Wer auf Erden herrsche, werde im Himmel weiterherrschen¹⁷⁶⁾. Dagegen aber mußte das Christentum als ethische Religion das Gottesgericht predigen, welches die Art der nachtodlichen Existenz von zuvor geleisteten Guttaten abhängig sah und darum ein angeborenes Recht auf Mitherrschen im Himmel strikt negierte, ja die Möglichkeit sogar einer Verwerfung von Herrschern ansagte, wie denn auch Jenseitsvisionen, etwa von Dante, und mittelalterliche Gerichtsbilder immer auch Große unter den Verworfenen zeigten, ob nun Kaiser oder Päpste¹⁷⁷⁾. Daß Herrscher an der Idee einer »conregnatio in coelis« festzuhalten bestrebt waren, ist nur zu verständlich¹⁷⁸⁾. Immerhin ließen sie sich früh dazu bewegen, ihre Gräber in Kirchen zu suchen und sich dem Schutz der Heiligen zu unterstellen¹⁷⁹⁾.

Zur Verdeutlichung endlich des Zivilisationsapparates, der christlicherseits nötig war und doch zum Mittelalter hin verfiel, sei nur auf buchreligiöse Aspekte hingewiesen. War es in der Antike »nicht schwierig, biblische Texte im Buchhandel zu kaufen«¹⁸⁰⁾, und hatten infolgedessen Prediger in den Städten wie Origenes in Caesarea, Chrysostomus in Konstantinopel und Caesarius in Arles zur häuslich-privaten Lektüre ermahnen können, so war erst wieder gegen Ende des Mittelalters die Lesefähigkeit entsprechend angestiegen und waren dank des Buchdrucks nun auch erschwingliche Texte käuflich¹⁸¹⁾. Für eine allgemeine und intensive Durchsetzung fehlten dem mittelalterlichen Christentum die wesentlichen zivilisatorischen Mittel, wie gerade hier zu sehen ist.

Köln. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner 1998, Köln 1998, S. 309–322.

174) HEIKO STEUER, Art. Fürstengräber, in: RGA 10 (1996), S. 168–216, S. 168–175.

175) HASENFRATZ, Welt der Germanen (wie Anm. 40), S. 75.

176) GEORGES MINOIS, Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion, München 1996, S. 34–38.

177) VORGRIMLER, Hölle (wie Anm. 90), S. 175–190.

178) ARNOLD ANGENENDT, Das Grab als Haus des Toten. Religionsgeschichtlich – christlich – mittelalterlich, in: WILHELM MAIER/WOLFGANG SCHMID/MICHAEL VIKTOR SCHWARZ (Hg.), Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit, Berlin 2000, S. 11–29.

179) KARL HEINRICH KRÜGER, Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog (MMAS 4), München 1971; MICHAEL MÜLLER-WILLE, Königsgrab und Königsgrabkirche. Funde und Befunde im frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Nordeuropa (Bericht der römisch-germanischen Kommission 63), Mainz 1983.

180) MARKSCHIES, Zwischen den Welten (wie Anm. 89), S. 103.

181) THOMAS KOCK/RITA SCHLUSEMANN (Hgg.), Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge 5), Frankfurt a.M. u.a. 1997.

Als Fazit ist festzustellen, daß Christentum und frühmittelalterliche Welt aufeinander hin konvergierten und sich oft auf einem irgendwie mittleren Niveau zusammenfanden. Schon für die Spätantike zeigt sich, daß die Bekehrung »nicht in jedem Falle den radikalen Bruch mit allen paganen Lebens- und Denkformen bedeutete«¹⁸²⁾. Noch stärker bildete diese Vermischung das eigentliche religionsgeschichtliche Problem des Mittelalters, so daß man den Kontinent, obwohl ganz missioniert, noch für Jahrhunderte »unterchristianisiert« nennen muß. Dieses Faktum sei im folgenden an Etappen und Graden der europäischen Christianisierung¹⁸³⁾ näher erläutert. Dabei wird sich zeigen, daß nicht wenige Grundprobleme und Zentralereignisse aus dem Zusammenstoß der verschiedenen Religionsvorstellungen resultierten.

5. DER PROZESS DER CHRISTIANISIERUNG

a) Spätantike

Als das Christentum in der Spätantike bis zu Rhein und Donau gelangte, hatte es sich weiter entfaltet und ausgeprägt. Seit Konstantin war ihm eine staatliche Förderung zuteil geworden, zuletzt sogar als allein zugelassene Religion. Die Gemeindeleiter, die Bischöfe, wirkten als entscheidende Figuren, zunächst in ihren Gemeinden, wo sie neben den oberhirtlichen Aufgaben auch noch die ›audientia episcopalis‹ (die halböffentliche Schiedsgerichtsbarkeit) wahrnahmen, sodann in der Gesamtkirche, wo sie auf Provinzialsynoden oder den allgemeinen (›ökumenischen‹) Konzilien die maßgeblichen Entscheidungen fällten. Hinzu trat mehr und mehr die Papstgewalt, die sich von den ›Apostelfürsten‹ Petrus und Paulus herleitete und seit dem späten 4. Jahrhundert anfang, verbindliche Entscheidungen (›Dekretalen‹) zu erlassen. Die ›gute Botschaft‹ (Evangelium) hatte inzwischen in vielen Punkten eine theoretisch- begriffliche Auslegung erfahren, vor allem in der Trinitätslehre und in der gott-menschlichen Natur Jesu Christi. Gegen den zeitweilig im Reich dominierenden Arianismus (der Christus als erstes Geschöpf sah) obsiegte später die auf dem Konzil von Chalcedon (451) ausformulierte Lehre von den zwei Naturen: Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch. Die Aufgaben der Caritas wuchsen ob der vielfachen Sozialprobleme weiter an. Angesichts der nun entstehenden Massenkirche hatte sich eine Gruppe von Entschiedenen gebildet: das Mönchtum für Männer und bald auch für Frauen; sie wollten all das vollkommen verwirklichen, was im Neuen Testament zwar angedeutet, von der Masse aber nicht verwirklicht werden konnte: Gemeinschaftsleben, Armut, Ehelos-

182) MARKSCHIES, Zwischen den Welten (wie Anm. 89), S. 69.

183) Jüngste Gesamtdarstellung: LUTZ E. VON PADBERG, Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998.

sigkeit und »ewiges« Gebet¹⁸⁴). Als besonders populäres Religionselement entfaltete sich die Heiligen- und Reliquienverehrung. Die uralte Idee vom Gottesmenschen, den man als der jenseitigen Welt besonders nahestehend dachte und deswegen als »Träger des Übernatürlichen«¹⁸⁵ verstand, reaktivierte sich, so daß Märtyrer wie bald auch Asketen (die sich »abgetötet« hatten) als »Heilmittler«, als besondere Verbindungspersonen zu Gott bzw. Jesus Christus erschienen¹⁸⁶.

Die Anfänge des Christentums im heutigen Deutschland liegen in den spätrömischen Provinzen an Rhein und Donau¹⁸⁷). Seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts hatte Trier, das im 4. und 5. Jahrhundert zur Kaiserresidenz aufstieg, einen Bischof, galt zeitweilig als kirchlicher Vorort Galliens, sah in seinen Mauern Hieronymus, Ambrosius sowie Martin von Tours und dürfte, da heidnische Grabinschriften des 4. Jahrhunderts fast vollständig fehlen und der antike Tempelbereich nur bis noch Ende des 4. Jahrhunderts besucht wurde, eine christliche Stadt geworden sein, in deren Nachbarschaft auch schon erste einsiedlerische Mönche erwähnt sind¹⁸⁸). Daß in Gallien um 400 fast alle 115 Civitates und obendrein einige Castella einen Bischof hatten, gilt auch für Rhein und Donau¹⁸⁹). In Köln tritt das Christentum mit Bischof Maternus hervor, den Kaiser Konstantin zusammen mit Agriculus von Trier zur Schlichtung der nordafrikanischen Donatisten-Frage berief¹⁹⁰). Weitere Bischofssitze bestanden in Mainz, wohl auch in Worms, Speyer, Straßburg und Basel-Kaiseraugst¹⁹¹). Für die Donau-Grenze schildert die bald nach dem Tod ihres Heiligen abgefaßte Lebensbeschreibung des Heiligen Severin von Noricum († 482) zunächst noch christliches

184) KARL SUSO FRANK, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 51993, S. 1–50; ARNOLD ANGENENDT, *Die Christliche Vollkommenheit. Realisationen im Klosterleben*, in: KARL HENGST (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch*, Bd. 3 (im Druck).

185) PETER BROWN, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1995, S. 44.

186) ANGENENDT, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 135), S. 33–122.

187) Übersicht in ERNST DASSMANN, *Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993.

188) HEINZ HEINEN, *Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung*, Trier 1996.

189) É. DEMOUGEOT, *Art. Gallia I*, in: RAC 8 (1972), Sp. 822–927, S. 899–904.

190) SEBASTIAN SCHOLZ, *Die Rolle der Bischöfe auf den Synoden von Rom (313) und Arles (314)*, in: HANNA VOLLRATH/STEFAN WEINFURTER (Hgg.), *Köln, Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters*. FS Odilo Engels, Köln/Weimar/Wien 1993, S. 1–21; WERNER ECK, *Zur Christinanisierung in den nordwestlichen Provinzen des Imperium Romanum*, in: WERNER ECK/HARTMUT GALSTERER (Hg.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches. Deutsch-Italienisches Kolloquium im italienischen Kulturinstitut Köln* (Kölner Forschungen 4), Mainz 1991, S. 251–261.

191) DASSMANN, *Anfänge der Kirche in Deutschland* (wie Anm. 187).

Leben und dann den Abzug der Bevölkerung¹⁹²⁾. Die Archäologie hat eine ganze Reihe von spätantiken Kirchbauten freilegen können¹⁹³⁾.

b) Merowingerzeit

Für die Christianisierung, ja überhaupt für die europäische Geschichte ist die Taufe des Frankenkönigs Chlodwig im Jahre 498(?) in mehrfacher Hinsicht ein welthistorisches Datum: einmal als erste katholische (nicht arianische) Taufe eines Germanenkönigs¹⁹⁴⁾, weiter als Beginn der fränkisch-provinzialrömischen Symbiose, endlich als Begründung des heutigen Frankreich¹⁹⁵⁾. Bischof Remigius von Reims vollzog die Taufe. Anlaß soll – wie bei so vielen frühmittelalterlichen Fürstenbekehrungen – die göttliche Sieghilfe gewesen sein, die Hilfe des Christengottes im Kampf Chlodwigs gegen die Alemannen. Der Vorgang, obwohl in der Überlieferung bereits legendär überformt, zeigt in geradezu idealtypischer Schilderung das Epochenspezifische: Die ausbedungene göttliche Sieghilfe veranlaßt den König zur Taufe, wobei sich 3.000 Gefolgsleute anschließen. Wie weit hier persönliche Bekehrung und Glaubensüberzeugung eine Rolle spielten, muß dahingestellt bleiben. Natürlich dürfte Chlodwig, als er sich »katholisch« taufen ließ, den Ausgleich mit den bekenntnisgleichen Provinzialromanen sowie deren Unterstützung im Kampf gegen die arianischen Westgoten in Südgallien gesucht haben. Doch riskierte er zugleich seine Legitimität, die sich aus dem besseren Blut seiner halbgöttlichen Herkunft ableitete. Weil nämlich das Christentum keine quasi-göttliche Adelsgenealogie anerkannte, hätte der getaufte König – wie ihm auch gesagt wurde – auf diese Herkunft verzichten müssen¹⁹⁶⁾. Doch wie Chlodwig kaum eine innere Bekehrung vollzogen hat, so erst recht keine Abkehr vom Königsblut, ist doch der halbgöttliche Stammbaum der Merowinger erst nach ihm vollauf bezugt¹⁹⁷⁾. Chlodwig ist – so muß man feststellen – auf nichtchristliche Weise Christ geworden, ebenso seine kollektiv mitgetaufte Gefolgschaft¹⁹⁸⁾.

192) Eugippius, Das Leben des heiligen Severin, lat.-dt., hg. und üb. von THEODOR NÜSSLEIN, Stuttgart 1986; EGON BOSHOFF/HARTMUT WOLFF (Hg.), Das Christentum im bairischen Raum von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert (Passauer Historische Forschungen 8), Köln/Weimar/Wien 1994.

193) FRANZ GLASER, Frühes Christentum im Alpenraum. Eine archäologische Entdeckungsreise, Regensburg 1997.

194) MICHEL ROUCHE (Hg.), Clovis. Histoire et mémoire (Actes du Colloque international d'histoire de Reims), 2 Bde., Paris 1997.

195) ALFRIED WIECZOREK (Hg.), Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Ausstellungskatalog Reiss-Museum Mannheim), Mainz 1996, 2 Bde. mit zahlreichen Beiträgen zur aktuellen Forschung.

196) HANS HATTENHAUER, Das Recht der Heiligen (Schriften zur Rechtsgeschichte 12), Berlin 1976, S. 104–135.

197) EUGEN EWIG, Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart u. a. 31997, S. 86f.

198) HATTENHAUER, Das Recht der Heiligen (wie Anm. 196), S. 104–135.

Mag auch Chlodwig kaum als ›entschiedener‹ Christ anzusehen sein – die unter ihm abgefaßte Lex Salica ist vom Christentum nicht berührt¹⁹⁹⁾ –, so handelte er doch als ›Priesterkönig‹. Er berief 511 alle Bischöfe seines Reiches, das nunmehr fast ganz Gallien umfaßte, zum Konzil nach Orléans und erhielt dort eine ›sacerdotalis mens‹ (einen priesterlichen Geist) zugesprochen²⁰⁰⁾, wie denn auch spätere Merowinger-Könige direkt als ›rex et sacerdos‹ betitelt wurden²⁰¹⁾. Die Folgen für die Kirchenstruktur waren tiefgreifend. Die Ortskirchen mit jeweils einem Bischof an der Spitze hatten sich immer als ›communio‹ verstanden und sich bei ihrem Kollegen in der Metropole, dem Metropoliten, versammelt; dieser organisierte die Zusammenkünfte, registrierte ihre Beschlüsse, kontrollierte ferner die örtlichen Bischofswahlen und weihte den Gewählten mit wenigstens zwei Mitbischöfen (Komprovinzialen). So lagerten sich um das Amt des Metropoliten zwei wichtige innerkirchliche Funktionen: die Synodenberufung und die Bischofserhebung²⁰²⁾. Eben diese beiden Rechtskomplexe nahmen von nun an die Könige wahr, weswegen von einer ›Königskirche‹ zu sprechen ist, wie sie am deutlichsten im westgotischen Spanien verwirklicht wurde: Könige beriefen die Synoden, wie sie auch die Bischofskandidaten bestimmten²⁰³⁾. Nicht allerdings vermochte der König selber eine Weihefunktion auszuüben, und darum bestellte er einen Oberbischof, den er als seinen Gefolgsmann in Dienst nahm und die Kirchendinge abwickeln ließ. In Gallien, wo sich bis ins 7. Jahrhundert hinein eine rege Konzilstätigkeit entfaltete, war zuletzt der Bischof von Lyon dieser Oberbischof, betitelt als Primas oder auch – wie im Osten – als Patriarch. So fing mit Chlodwig eine Entwicklung an, die im Investiturstreit zwar eine Brechung, aber doch kein Ende erfahren sollte und die in Deutschland bis zu der erst 1918 beseitigten Kirchenhoheit der Souveräne andauerte. Von dieser späteren Entwicklung her »kann man die Kirche als in Laienhand befindlich bezeichnen, den ›Staat‹ freilich mit gleichem Recht ›ideologisch‹ in Priesterhand«, weil nämlich die Ecclesia dem Staat »in vieler Hinsicht zum Vorbild« wurde²⁰⁴⁾.

Die Umstrukturierung zu einer Königskirche zeigt an, was insgesamt für Herrschaft galt: die Königsnähe. Nicht daß der König absolutistisch hätte verfahren können, doch bil-

199) RUTH SCHMIDT-WIEGAND, Art. Lex Salica, in: LexMA 5 (1991), Sp. 1931–1932.

200) Concilium Aurelianense a. 511 (CChr.SL 148A), S. 4⁴.

201) ARNOLD ANGENENDT, Rex et sacerdos. Zur Genese der Königssalbung, in: NORBERT KAMP/JOACHIM WOLLASCH (Hg.), Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters, Berlin/New York 1982, S. 100–118; DERS., Karl der Große als ›rex et sacerdos‹ (wie Anm. 137), S. 255–278.

202) FRIEDRICH KEMPF, Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform, in: AHP 16 (1978), S. 27–66.

203) ARNOLD ANGENENDT, Princeps imperii – Princeps apostolorum. Rom zwischen Universalismus und Gentilismus, in: Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter, hrsg. v. der gemeinsamen Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Gerda Henkel Stiftung, Köln 1989, S. 7–44.

204) PETER MORAW, Art. Kirche und Staat im Mittelalter, in: TRE 18 (1989), S. 374–381, S. 376, 378.

dete er die Mitte eines herrschaftstragenden Personengeflechts, des »Personenverbandsstaates«. Trotz der im Merowinger-Reich noch weiterwirkenden spätantiken Administrationsstrukturen wuchs die Bedeutung der persönlichen Beziehungen und damit auch der Rang des Adels- und Ehrbewußtseins, und entsprechend steigerte sich die Bedeutung von Ritualen, Zeremonien und Gesten, etwa der natürlichen und künstlichen Verwandtschaften, nicht zuletzt auch der sakralen Sanktion²⁰⁵). Diesem Bedarf wurde das kirchlicherseits angebotene Religionspotential dienstbar gemacht: Die Taufe galt in den Adelsfamilien weniger als Aufnahme in die Kirche, sondern als Lebens- und Dynastiesicherung; weiter knüpfte die Patenschaft (bei der »geistliche Eltern« für das Wohl des Kindes einzusetzen versprachen) ein »Band der Liebe«, so daß zum Beispiel in den innerdynastischen Merowinger-Kämpfen die Patenkinder geschont wurden²⁰⁶). Im Gottesurteil diente die Kommunion als Entscheid (vgl. 1 Kor 11,29: wer unwürdig nimmt, »ißt sich das Gericht«)²⁰⁷; der Kirchenaltar wurde Asylstätte²⁰⁸); die Heiligen endlich, die in ihren Körpern und Reliquien anwesend gedacht wurden, agierten als belohnende und bestrafende Mächte²⁰⁹).

Obwohl Chlodwig bei seiner Taufe zur Ausbreitung des Christentums ermahnt wurde, kam eine »innere« Christianisierung nur langsam voran. Der repaganisierte Norden, das heutige Belgien, die südlichen Niederlande und der Niederrhein, waren zurückzugewinnen²¹⁰). Aber auch in Innergallien, dessen christliche Anfänge schon über 300 Jahre zurücklagen, vollzogen sich Veränderungen. Der zurückgehende oder auch zusammengebrochene Zivilisationsapparat entzog dem Christentum die hochkulturellen Voraussetzungen: die Hochschulen, die philosophische und literarische Ausbildung, die Schriftproduktion, sogar die Lesefähigkeit. Bischof Caesarius von Arles († 542) predigte noch nach antiker Weise vor einem städtischen Publikum²¹¹), indes Bischof Gregor von Tours († 594), der Verfasser der »Frankengeschichte«, ein mit Einfachreligion versetztes Christentum zu erkennen gibt, dessen charakteristische Züge in den Predigten des Caesarius noch fehlen (nicht aber in dessen Vita): die Wundermacht der Heiligen und ihrer Reliquien, die Gottesurteile und

205) GERD ALTHOFF, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997.

206) ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe* (wie Anm. 132), S. 91–126; BERNHARD JUSSEN, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis* (VMPIG 98), Göttingen 1991.

207) HERMANN NOTTARP, *Gottesurteilstudien* (Bamberger Abhandlungen und Forschungen 2), München 1956; ROBERT BARLETT, *Trial by fire and water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford 1990.

208) PETER LANDAU, *Art. Asylrecht III*, in: TRE 4 (1979), S. 319–327.

209) ANGENENDT, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 135), S. 190–206.

210) HARALD VON PETRIKOVITZ, *Art. Germania*, in: RAC 10 (1978), Sp. 548–654, Sp. 620–635.

211) MARGARETE WEIDEMANN, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours* (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien 3/2), Teil 2, Mainz 1982, S. 375–377; WILLIAM KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4), Cambridge 1994, S. 181–188.

Strafwunder, Krankenheilungen und Totenerweckungen, Lichterscheinungen und Visionen²¹²). Gregors Blick ist zudem auf Gallien beschränkt, scheint kaum mehr auf die größere Christenheit ausgerichtet, überwiegt doch »das Interesse an dem Land, das Gregor als Heimat empfand: Gallien«²¹³). Die fränkisch-gallische Kirche verkapselte sich, pflegte keine besonderen Kontakte zu Rom und betrieb auch keine Mission außerhalb der eigenen Grenzen²¹⁴). Mit Recht ist von einer »gentilen« Beschränkung auf das fränkische Gallien zu sprechen, so daß zu der ideellen und organisatorischen Ausrichtung auf den König auch noch die kirchliche Beschränkung auf den eigenen Bereich kam. So ist von einer gentilen Königskirche zu sprechen.

Schon dieses erste Kapitel transalpiner mittelalterlicher Christianisierung zeigt die ganze Virulenz der bereits als absehbar geschilderten Probleme, solche nämlich der religiösen Konfrontation: Christus als Sieghelfer, das Verbleiben bei der Stammesgeschichte mit Abkunft vom halbgöttlichen Spitzenahn, die kollektive Bekehrung und mangelnde »Innerlichkeit«, die Aktivierung der »rex et sacerdos«-Idee, überhaupt die ethnozentrische Verkapselung. Methodisch und hermeneutisch ergibt sich daraus die Folgerung, daß zum einen eine mittelalterliche Geschichte nicht ohne vergleichende Religionsgeschichte geschrieben werden kann, daß zum anderen die Stoßrichtung des frühmittelalterlichen Religionswechsels ein eindeutig west-östliches Gefälle aufweist.

c) Die Karolingische Erneuerung

Schon der irische Exulant Columban hatte mit der von ihm begründeten »irofränkischen Mönchsbewegung« eine höchst charakteristische Symbiose bewirkt²¹⁵). Sie initiierte eine neuartige Religionspraxis beim provinzialromanischen wie fränkischen Adel, befriedigte vor allem familiäre Religionsbedürfnisse, faßte die Taufe zum Beispiel als Sicherung des Geblüts auf, erlaubte dem Adel »Hauskapellen« und »Eigenpriester«, ermöglichte endlich auch mit einer neuen Form von Buße eine offenbar begehrte Form der Heilssicherung. Obendrein betrieben die irofränkischen Mönche im gallisch-fränkischen Osten und Norden Mission²¹⁶). Noch folgenreicher war die angelsächsische Mission mit ihren herausra-

212) Ebd., S. 159–170.

213) RUDOLF BUCHNER, Einleitung, in: Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, hg. v. RUDOLF BUCHNER, Bd. 1 (FSGA 2), S. XVII.

214) FRITZ BEISEL, Studien zu den fränkisch-römischen Beziehungen. Von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 6. Jahrhunderts (Wissenschaftliche Schriften im Wissenschaftlichen Verlag Dr. Schulz-Kirchner 9/105), Idstein 1987, S. 147–188.

215) FRIEDRICH PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), München/Wien 1988; KNUT SCHÄFERDIEK, Art. Irische Mission, in: RGA 15 (2000), S. 491–493.

216) WOLFGANG H. FRITZE, Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert, in: FMSt 3 (1969), S. 78–130.

genden Vertretern Willibrord und Bonifatius²¹⁷). Das angelsächsische Britannien war dank einer Missionsinitiative Papst Gregors des Großen christianisiert worden²¹⁸), blieb in Kontakt mit Rom und kann darum als erste ›Rom-verbundene Landeskirche‹²¹⁹) bezeichnet werden. Auf dem Kontinent bewirkten die angelsächsischen Missionare ein Mehrfaches: Sie verbanden sich mit dem aufsteigenden Geschlecht der karolingischen Hausmeier, Willibrord sogar als direkter Gefolgsmann, Bonifatius indes nurmehr widerwillig; zugleich stellten sie die Verbindung mit Rom her, so daß auch die fränkische Kirche eine ›Rom-verbundene Landeskirche‹ wurde. Obendrein wollten diese Missionare die ihnen stammesverwandten Friesen und Sachsen bekehren, was sie freilich in strikter Bindung an die karolingische Expansionspolitik taten, sozusagen als religiöse Emissäre; in Friesland konnte Willibrord das Christentum durchsetzen, für Bonifatius blieb Sachsen verschlossen.

In diesem ersten umfassenden Prozeß einer ›inneren‹ und ›äußeren‹ Mission geschah die eigentliche Geburt des nachantiken Europa. Theodor Schieffer sprach schon im Titel seines 1954 erschienenen Bonifatius-Buches von der ›christlichen Grundlegung Europas‹. Als Wichtigstes vollzog sich dabei eine Erweiterung der Richtungsperspektiven: Rom trat von neuem in den Gesichtskreis Nordeuropas. Bonifatius verstand sich als ›missus sancti Petri‹, holte sich beim Papst Missionsauftrag und Segen, begann die verfallene Kirchenordnung im karolingischen Herrschaftsbereich wiederherzustellen, sowohl den hierarchischen Aufbau samt einer Verbindung mit Rom wie ebenso die innerdiözesane Organisation mit intensivierter Seelsorge. Daß die Hausmeier die Angelsachsen unterstützten und die bonifatianischen Beschlüsse offiziell publizierten, zeigt deren Anspruch auf Kirchenhoheit, sogar deren letztlich usurpatorisches Bestreben, die Rolle eines ›rex et sacerdos‹ wahrzunehmen. Einen fundamentalen Schritt bedeutete die päpstlicherseits befürwortete Königserhebung Pippins des Jüngeren im Jahre 751²²⁰). Da nämlich die Pippiniden/Karolinger, die faktisch seit Pippin dem Mittleren († 714) die Regenten waren, des königlichen Geblüts ermangelten, mußte eine Legitimierung anderswo gesucht werden: eben in der Autorität des Papsttums. Eine der Folgen war die ideelle Abhängigkeit des neuen Königtums vom Papsttum. Was Bonifatius eingeleitet hatte, setzte nun König Pippin fort: Übernahme der römische Liturgie und des römischen Kirchen- wie Eherechts, sogar noch militärische Unterstützung des Papsttums gegen die Langobarden und Begründung des Kirchenstaates.

Karl der Große brachte beide Momente zu höchster Entfaltung: sein Regiment in der Kirche und über sie, bei gleichzeitiger Bindung an das Papsttum²²¹). Obwohl Karl Jahr für

217) ARNOLD ANGENENDT, Art. Angelsächsische Mission, in: LThK 1 (31993), Sp. 653.

218) HENRY MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London 21989.

219) THEODOR SCHIEFFER, *Wifrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Darmstadt 21972, S. 64–80.

220) WERNER AFFELDT, *Untersuchungen zur Königserhebung Pippins. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751*, in: FMSt 14 (1980), S. 95–187.

221) PETER CLASSEN, *Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingi-*

Jahr Kriegszüge unternahm, setzte er bis in Einzelheiten das bonifitianische Reformprogramm fort, kümmerte sich um liturgische Bücher und Lateinkenntnisse, um Klosterregel und Novizenanwerbung, ernannte Bischöfe und Missionare, suchte sogar Glaubensfragen zu entscheiden: Im Bilderstreit der Ostkirche glaubte er mittels der »Libri carolini« den Papst korrigieren zu sollen; zur Entscheidung über den spanischen Adoptianismus berief er 794 nach Frankfurt ein »allgemeines Konzil«, verstanden als gesamtkirchliches; doch scheiterte er, als er 804 die Aufnahme des »filioque« (daß der Geist von Vater und Sohn ausgehe) ins Glaubensbekenntnis verlangte²²²). Gegenüber Leo III. hat er sein herrscherliches Selbstverständnis in dem berühmten »nostrum est – vestrum est« ausformuliert: Seine, des Königs Aufgabe sei der Schutz der Kirche sowohl im Äußeren wie auch im Inneren, also auch in Glaubensfragen; Aufgabe des Papstes sei das Gebet mit zu Gott erhobenen Händen, was an Mose erinnert, der, so betend, Josua zum Sieg verhalf²²³). Der Anspruch auf Regelung auch der inneren Kirchenangelegenheiten widersprach stracks der gelasianischen Zwei-Gewalten-Lehre, zählte aber essentiell zu Karls Herrschaftsverständnis. »Die Hoheit über die Kirche war für Karl selbstverständlicher Bestandteil seines Herrscheramtes«²²⁴). Wie aber diese Hoheit mit dem römisch proklamierten Grundsatz der Zwei-Gewalten zu vereinbaren sei, lieferte den historischen Zündstoff noch für Jahrhunderte.

Karl überschritt die Alpen und Pyrenäen, ja überquerte den Niederrhein, was im alten Imperium nie gelungen war, unterwarf die Sachsen und christianisierte sie²²⁵). Für den Westen erreichte er beinahe wieder das antike Ausmaß: ein Vielvölkerreich von Aachen bis Rom, von Hamburg bis Barcelona, von Bayern bis zur Bretagne. Für den Zusammenhalt hat sich als »das vielleicht stärkste Band der Einheit die Kirche erwiesen«²²⁶). Die paulinische Formel: »Nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau« (Gal 3,28) deklinierten Karls Einheitsideologen weiter: »nicht mehr Aquitanier und Langobarde, nicht Allemanne und Bayer«²²⁷). Für die Sklaven hieß es, gleichfalls im Anschluß an Paulus: »nicht Knecht und Sklave«²²⁸). Tatsächlich hat am Ende der Karolinger-

schen Kaisertums, nach dem Handexemplar des Verfassers hg. v. HORST FUHRMANN/CLAUDIA MÄRTL (BGQMA 9), Sigmaringen 1985.

222) RAINER BERNDT (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur (QMRKG 80), 2 Bde., Mainz 1997.

223) Ep. 93 (MGH. Ep 4), S. 137³¹.

224) RUDOLF SCHIEFFER, Art. Karl der Große, in: LThK 5 (¹1996), Sp. 1240–1241, Sp. 1241.

225) ARNOLD ANGENENDT, Die Christianisierung Nordwesteuropas, in: CHRISTOPH STIEGEMANN/MATTHIAS WEMHOFF (Hg.), 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Leo III. in Paderborn, Mainz 1999, Ausstellungskatalog Bd. 2, S. 420–433; PADBERG, Christianisierung (wie Anm. 183), S. 88–108.

226) JOSEF FLECKENSTEIN, Art. Karl der Große, in: LexMA 5 (1991), Sp. 956–961, Sp. 959.

227) Agobard von Lyon, De unitate legis (MGH. Ep 5), S. 159⁴.

228) Agobard von Lyon, De unitate legis (MGH. Ep 5), S. 159¹¹.

Zeit kein binneneuropäischer Sklavenmarkt mehr bestanden²²⁹). Im Eherecht konnte sogar der Satz formuliert werden: ›Una lex de viris et de feminis‹ (ein Gesetz über Männer und Frauen)²³⁰). Aufgrund seines universalen Programms mußte Karl sich zum Kaiser berufen sehen, als 799 Papst Leo III. nach einem Attentat bei ihm Zuflucht suchte und in Byzanz die Kaiserin Irene eine als illegitim erachtete Herrschaft ausübte. Zum Weihnachtsfest des Jahres 800 krönte und salbte ihn Papst Leo III. zum Kaiser²³¹). Die Anwartschaft auf diese Würde fiel später dem lotharingisch-ostfränkischen Reich zu und band seit den Ottonen die deutsche Geschichte auch politisch an Rom.

Zu einem hochbedeutenden Faktor war das Mönchtum herangewachsen²³²). Die irofränkische Mönchsbeziehung hatte die Zahl der gallischen Klöster auf 500 anwachsen lassen, und das setzte sich fort. Die Äbte, die inzwischen über riesigen Besitz an Ländereien verfügten, stiegen faktisch zu bischofsgleichen und nun auch politisch respektablen Figuren auf. Religionsgeschichtlich zielte Mönchtum eigentlich auf religiöse Selbstvervollkommenung, erforderte darum Weltabgeschiedenheit, Askese und Alleinsein. So auch hatte das altchristliche Mönchtum begonnen, als Einsiedlertum in Ägypten und Syrien. Da jedoch christlicherseits das Zusammenkommen zum Gottesdienst wie auch die Sozialtätigkeit ganz essentiell waren, mußte es zu einer Vergemeinschaftung kommen: gemeinsames Leben im Kloster mit Gebet und Arbeit, sogar mit gemeinsamen Dormitorium und Refektorium – das war der Zönotismus. Das Klosterideal Benedikts von Nursia († um 550), dessen Regel die wichtigste für das westliche Mönchtum werden sollte, kannte eigentlich nur das Einzelkloster. Der karolingischen Erneuerung sind gerade die Klöster wichtige Zentren gewesen, die zudem auf eine gemeinsame Lebensform verpflichtet wurden: Ludwig der Fromme schrieb in der Aachener Gesetzgebung (816/19) die Benediktregel für alle Mönchs- und Nonnenklöster vor, erließ weiter eine spezielle Regel für den Klerus, die Kanoniker-Regel, und für Frauen die Kanonissen-Regel. Diese herrscherlichen Maßnahmen erst schufen die ›Observanzen‹, daß sich die geistlichen Gemeinschaften mittels der gemeinsamen Lebensform verwandt wußten und mehr als ›Orden‹ denn allgemein als Mönche und Nonnen bzw. Kanoniker und Kanonissen empfanden.

Karls des Großen Imperium hat zu recht Bewunderung hervorgerufen. Die europäische Kultur erhielt hier eine Erstformation, ja ein bleibendes Fundament, auf dem sie sich wei-

229) HARTMUT HOFFMANN, Kirche und Sklaverei im frühen Mittelalter, in: DA 42 (1986), S. 1–24.

230) HANS-WERNER GOETZ, Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Köln/Weimar/Wien 1995, S. 199–242; INES WEBER, »Consensus facit nuptias!« Überlegungen zum ehelichen Konsens in normativen Texten des Frühmittelalters, in: ZSRG.K (2001), S. 31–66.

231) CHRISTOPH STIEGEMANN/MATTHIAS WEMHOFF (Hg.), 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Leo III. in Paderborn, Mainz 1999, Ausstellungskatalog, 3 Bde. mit zahlreichen einschlägigen Beiträgen.

232) Zum Folgenden: ARNOLD ANGENENDT, Kloster und Klosterverband zwischen Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane, in: HAGEN KELLER/Franz NEISKE (Hgg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit (MMAS 74), München 1997, S. 7–35.

terentwickeln konnte. Die Leistungen waren und bleiben beeindruckend: ein relativ einheitlicher politischer Großraum, die kulturell-religiöse Durchdringung bis auf die Pfarrzebene herunter, die Beschränkung und Abschaffung der Sklaverei, auch Eingriffe in Ehe recht und Ehepraxis. Gemessen an den Erwartungen und Gepflogenheiten einfacher Gesellschaften muß Karls Durchsetzungspolitik eine ›Revolution von oben‹ genannt werden, durchschlagend bis ins Leben der Bauern auf dem Dorf: Pfarr- und Zehntzwang, Kindertaufe und kirchliche Beerdigung, Meßbesuch und sonntägliche Arbeitsruhe, überhaupt ein neuer Zeitkalender mit festem Lebens- und Arbeitsrhythmus. Man fragt sich, wie eine traditionale Gesellschaft so viel an Veränderung auszuhalten und mitzugestalten vermochte. Daß dabei auch der Rhein überschritten und große Gebiete Germaniens einbezogen wurden, bildete den Grundstock des späteren Deutschland.

d) Wende des Mittelalters

Das hochmittelalterliche Christentum auf deutschem Boden blieb im Vergleich mit den südlichen und westlichen Ländern immer noch eine Art ›Randkultur‹, mochte auch Otto der Große († 973) mit der Kaiserkrönung (962) dem ostfränkischen Königtum eine einzigartige, ja die »höchste Würde«²³³⁾ verschafft haben und weiter dem vom Königshof berufenen Episkopat »ein hohes Niveau«²³⁴⁾ zu attestieren sein. Im Blick jedoch auf den Aufbruch, den Süd- und Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert, der »Wasserscheide« des Mittelalters²³⁵⁾, vollzogen, bleibt zu konstatieren, »wie stark die neuen religiösen Lebensformen in Deutschland auch noch im weiteren Verlauf des 13. Jahrhunderts von Impulsen, Vorbildern und Organisationsformen aus den insgesamt zivilisatorisch weiter entwickelten südlichen und westlichen Nachbarländern abhängig waren«²³⁶⁾. Daß schon der Investitur-Streit in Deutschland ausgetragen wurde, war auch darin begründet, daß hier noch »die archetypischen und magischen Züge des Sakralkönigtums« als »Untertöne einer archaischen Sakralität«²³⁷⁾ bestimmend geblieben waren, ja »der Glaube an die angeborene ›virtus‹ und die Sakralität der Herrscher waren im Reich tiefer verwurzelt als in den meisten anderen europäischen Königreichen«²³⁸⁾. Die Lösung aber, nunmehr geistliche und weltliche Gewalt zu trennen, kam aus dem Westen und war dank der Kanonistik eines Ivo von

233) HAGEN KELLER, Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont. Deutschland im Imperium der Salier und Stauffer 1024 bis 1250, Frankfurt a.M./Berlin 1990, S. 57.

234) Ebd., S. 129.

235) KURT FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1987, S. 194.

236) ALFRED HAVERKAMP, Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056–1273 (Neue Deutsche Geschichte 2), München 1984, S. 279.

237) KARL J. LEYSER, Herrschaft und Konflikt. König und Adel im ottonischen Sachsen, Göttingen 1984, S. 131f.

238) Ebd., S. 172.

Chartres ermöglicht worden. Dennoch blieb die Amtsverfassung der Reichskirche »archaisch«. Obwohl der Investiturstreit Geistliches und Weltliches trennen wollte, wirkte das Wormser Konkordat dahin, daß die Bischöfe weiterhin Reichsfürsten blieben, ja sich die nun vorgeschriebene Wahl insofern korrumpierte, als die Domkapitel »erbadelig« wurden; das heißt: Vertreter zumeist des niederen Adels besetzten in einem geradezu erbähnlichen Anspruch die Kapitelsstellen und wählten dann einen hochadeligen Bischof, der sich mehr als Landesherr und – schlimmer noch – als Vertreter seines Fürstenhauses verstand denn als Seelsorger.

Weiter, das Mönchtum, das sich um die Jahrtausendwende erneuerte, inspirierte sich an der lothringischen Abtei Gorze und am burgundischen Cluny²³⁹). Zumal die jungclunianzische Bewegung schuf sich in Siegburg²⁴⁰), Sankt Blasien und Hirsau²⁴¹) Reformzentren mit Ausstrahlung auf schätzungsweise 200 Klöster. Breite Resonanz fand die Kanoniker-Bewegung²⁴²). Die im Zuge der Gregorianischen Reform angestrebte Kleriker-Reform suchte die Aachener Kanoniker-Regel bis zum Besitzverzicht zu verschärfen, verlangte eine ausdrückliche Verpflichtung auf diese strengere Form und wollte nicht zuletzt den Zölibat des Klerus durch Gemeinschaftsleben sicherstellen²⁴³). Die Gründung neuer Orden und die Bewegung der Wanderprediger vollzogen sich im wesentlichen außerhalb des Reiches, freilich mit rascher und intensiver Rückwirkung. Die Zisterzienser, die die altmonastische Handarbeit sogar bis zur Eigenbewirtschaftung ihres Klosterbesitzes weiterführten, um nicht vom Blut bedrückter Bauern leben zu müssen, die obendrein eine neue, von der Mystik Bernhards von Clairvaux inspirierte Frömmigkeit praktizierten, wirkten im Ostelbischen hauptsächlich kolonisatorisch²⁴⁴). Die Prämonstratenser, deren Gründer Norbert von Xanten aus dem Reich kam und sein Wirkungsfeld im heutigen Belgien und Nordfrankreich gefunden hatte, gingen mit ihrem Gründer, als er Erzbischof von Magdeburg wurde, ebenfalls in den Osten²⁴⁵). Die Waldenser, die zur Buße und Erneuerung des Volkes predigen wollten, kamen nur erst später, nachdem sie ketzerisch geworden waren,

239) KASSIUS HALLINGER, Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bde. (StAns 22, 25) Rom 1950–1951, ND Graz 1971.

240) JOSEF SEMMLER, Die Klosterreform von Siegburg (RhA 53), Bonn 1959.

241) HERMANN JAKOBS, Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites (KHAb 4), Köln/Graz 1961.

242) STEFAN WEINFURTER, Neuere Forschungen zu den Regularkanonikern im Deutschen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts, in: HZ 224 (1977), S. 379–397; DERS., Reformkanoniker und Reichsepiskopat im Hochmittelalter, in: HJ 97/98 (1978), S. 158–193.

243) MICHAEL SCHMID, Art. Augustiner-Chorherren, in: TRE 4 (1979), S. 723–728, S. 724.

244) KLAUS SCHREINER, Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonventen, in: KASPAR ELM (Hg.), Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit [Ausstellungskatalog], Bonn 1980, Ergänzungsband, Köln 1982, S. 79–135.

245) KASPAR ELM (Hg.), Norbert von Xanten. Adeliger, Ordensstifter, Kirchenfürst, Köln 1984.

bis nach Süddeutschland und Böhmen²⁴⁶). Eine so interessante Bewegung wie die norditalienischen Humiliaten, die als verheiratete Laien nach dem Ideal der apostolischen Urgemeinde mit gemeinsamem Besitz und Gebet zusammenlebten, gelangten erst gar nicht bis in den Norden²⁴⁷. Der Franziskaner- und Dominikanerorden, beide seit 1220/21 in Deutschland, folgten der großen Welle von Stadtgründungen und leisteten eine neue Seelsorge²⁴⁸).

Gleichfalls außerhalb des Reiches – sieht man von Lüttich ab – entstand die scholastische Theologie. Nur gelegentlich hatte es in Deutschland »hie und da ein isoliertes Aufleuchten von Theologie« gegeben, denn »die deutsche Geisteswelt war im Mittelalter tatsächlich provinziell«²⁴⁹). Die neuen Universitäten etablierten sich in Bologna, Paris und Oxford²⁵⁰). Rupert von Deutz († 1129/30) und Gerhoh von Reichersberg († 1169) gehörten zwar mit zu diesem Aufbruch, lehnten aber die neue dialektische Methode ab²⁵¹). Erst im 13. Jahrhundert richteten Dominikaner, Franziskaner und weitere Orden Generalstudien ein, die universitätsgleich waren, aber kein Promotionsrecht hatten. Als ein im europäischen Vergleich herausragender Scholastiker ist Albert der Große zu nennen, der im Kölner Ordensstudium seine Ausbildung erhalten hatte und dann »der erste deutsche Dominikaner und zugleich der erste Deutsche überhaupt [war], der als Professor der Theologie an die Universität Paris berufen wurde«²⁵²). Im Jahr der Grundsteinlegung des gotischen Domes beauftragte ihn sein Orden mit dem Aufbau des Generalstudiums in Köln, wohin ihm auch sein Schüler Thomas von Aquin folgte. Ebenso wirkte hier der Dominikaner Meister Eckhart, nachdem er zuvor in Paris doziert hatte²⁵³). Bald gründeten eigentlich alle Orden sol-

246) ALEXANDER PATSCHOVSKY (Hg.), Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert (MGH.QG 11), Weimar 1979, S. 9–87; MARTIN SCHNEIDER, Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform – Frömmigkeit – Sozialer Hintergrund (Arbeiten zur Kirchengeschichte 51), Berlin/New York 1981; PETER SEGL, Ketzler in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert (QFGG.NF 5), Paderborn u. a. 1984.

247) KURT VICTOR SELGE, Art. Humiliaten, in: TRE 15 (1986), S. 691–696.

248) DIETER BERG (Hg.), Könige, Landesherrn und Bettelorden. Konflikte und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur frühen Neuzeit (Saxonia Franciscana 10), Werl 1998.

249) LORIS STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748–1280, München 1993, S. 10f.

250) WALTER RÜEGG (Hg.), Geschichte der Universität in Europa, Bd. I: Mittelalter, München 1993.

251) LORIS STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748–1280, München 1993, 96–118; MANFRED GERWING, Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland, Paderborn u. a. 2000, S. 70–124.

252) WILLEHAD P. ECKERT, Die Generalstudien der Mendikantenorden in Köln während des 13. und 14. Jahrhunderts, in: HONNEFELDER/TRIPPEN/WOLF, Dombau (wie Anm. 173), S. 383–394, S. 385.

253) KLAUS JACOBI (Hg.), Meister Eckhart. Lebensstationen – Redesituationen (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N.F., Bd. 7), Berlin 1997.

che Generalstudien; bei den Franziskanern, deren Gründung in Köln wohl Bonaventura angeregt hatte, wirkte als bekanntester Lehrer Duns Scotus. Erich Meuthen resümiert im Blick auf die spätere Kölner Universitätsgeschichte, »daß die Epoche der Kölner Generalstudien die Spitzen der europäischen Wissenschaft in einer Dichte, Fülle und Vollständigkeit in die Stadt geführt hat, wie dies in der Zeit der späteren Universität auch nicht im entferntesten der Fall sein wird«²⁵⁴). Solches Lob vermag freilich nicht darüber hinwegzutäuschen, daß wissenschaftliche Meriten und vor allem auch akademische Grade weiterhin nur im Westen und Süden zu erlangen waren. Erst im späteren 14. Jahrhundert setzten Universitätsgründungen auch auf deutschem Boden ein. So ist kein Zweifel: Insgesamt kamen »die wichtigsten religiösen Impulse aus Reichsitalien und dem Westen«²⁵⁵).

Eine erste, auf Westniveau sich bewegende Eigenleistung war die (deutsche) Mystik, die in der personalen Religion des Christentums nur eine Einung mit dem persönlichen Gott bzw. mit dessen »Bild« Jesus Christus sein konnte. Für die hochmittelalterliche Mystik²⁵⁶) wurde Bernhard von Clairvaux († 1153) wegweisend, welcher Braut und Bräutigam des alttestamentlichen Hohenliedes (eigentlich ein erotisches Liebeslied) auf Christus und Einzelseele deutete und damit die Mystik individualisierte und emotionalisierte²⁵⁷). Der Beitrag des Franziskus von Assisi war die Leidensmystik, daß sich der Fromme mit dem leidenden Jesus vereine und so Anteil an ihm nehme²⁵⁸). Der als größter Mystiker gefeierte Dominikaner Meister Eckhart, aus thüringischem Rittergeschlecht gebürtig, predigte Seinsmystik, daß Gott der Seele Leben zuströme, indem er sich ihr einspiegele; mystische Vereinigung sei Gottes Anwesenheit im Menschen durch dessen Spiegelung in der Seele, wofür es sich freizumachen gelte, was »Gelassenheit« erfordere²⁵⁹). Heinrich Seuse²⁶⁰), Dominikaner und Schüler Eckharts, übernahm die franziskanische Leidensmystik und tat sich im Verlangen nach Mitleiden (compassio) so viel Selbstkasteiung an, daß es fast bis auf den Tod ging. Wichtiger wurde, daß er dem mystischen Dreischritt von »Reinigung – Aufstieg – Einung« eine Bildhaftigkeit gab: nämlich »Entbildung – Bildung – Überbildung«, wobei aber die letzte Höchsthstufe der Einung, die unausprechliche und nur selten gewährte Gotteseinung, unerreichbar erschien. Praktisch dominierte die Reinigung von falschen Bildern und das Anschauen von guten Bildern, womit er der religiösen Imagination ganz neue An-

254) ERICH MEUTHEN, Kölner Universitätsgeschichte Bd. 1: Die alte Universität, Köln/Wien 1988, S. 51.

255) HAVERKAMP, Aufbruch (wie Anm. 236), S. 275.

256) PETER DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn u. a. 1994.

257) BERNARD MCGINN, Mystik im Abendland, 2 Bde., Freiburg i. Br. u. a. 1994/96.

258) HELMUT FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, S. 256–277; KURT RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, S. 399–557.

259) KURT RUH, Art. Meister Eckhart, in: VerfLex 2 (1980), Sp. 327–348.

260) ALOIS M. HAAS/KURT RUH, Art. Heinrich Seuse, in: VerfLex 8 (1992), Sp. 1109–1129.

regungen gab²⁶¹) und damit auf die spätmittelalterliche Frömmigkeit einwirkte²⁶²). Vor allem ist auch die Frauenmystik anzuführen²⁶³). Lassen wir dahingestellt, ob Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau mit ihren Visionen Mystikerinnen genannt werden können – es bleibt eine stattliche Reihe von Klöstern aus dem deutschen Südwesten, vom Oberrhein, aus Belgien/Holland und noch aus Ostdeutschland anzuführen, wo überall mystische Erfahrungen bezeugt sind: Maria von Oignies († 1213), Mechthild von Magdeburg († 1282/1294), Gertrud von Helfta († 1302) und noch andere. Mystische Frauen, weil als das schwache Geschlecht geltend, durften sich zu besonderen Erfahrungen erheben sehen, weil Paulus zufolge Gott gerade das Schwache erwähle (vgl. 1 Kor 1,27)²⁶⁴). Die Folge war eine besondere Wertschätzung der Frauenmystik, so daß zum Beispiel der Dominikanerorden seinen angesehensten Theologen, Meister Eckhart, zeitweilig nach Straßburg zur dortigen Nonnenseelsorge abstellte. Zudem begannen sich die Passionsmeditationen zu feminisieren, indem nämlich der Betrachter das Leiden Jesu mit den Augen Mariens anschauen sollte; ja, letztlich mußten alle Mystiker, weil in einem Liebesverhältnis zum Bräutigam Christus stehend, Braut spielen, auch die Männer²⁶⁵).

e) Spätmittelalter

Gerade das Spätmittelalter gab der Christianisierung in Deutschland noch einen geradezu einzigartigen Schub. Starke Reformimpulse vermittelten schon die beiden auf deutschem Boden abgehaltenen Konzilien von Konstanz und Basel²⁶⁶). Wie stark die Kirchlichkeit anwuchs, zeigt sich auf doppelgesichtige Weise: sowohl Massenhaftigkeit wie Verwesentlichung, sowohl Verdinglichung wie Verinnerlichung. Die Städte stellten Prediger an, die Dörfer verlangten nach guten Pfarrern, der Stiftungseifer erbrachte nie gekannte Summen, Wallfahrten wurden zu Massenbewegungen. Demgegenüber hielten die Mystiker ein andächtiges Ave Maria für nützlicher und verstärkten die Spiritualisierung. Zu den Besonderheiten des Spätmittelalters gehört, daß sich die Theologie bewußt der Volksfrömmigkeit

261) ARNOLD ANGENENDT, Die Liturgie bei Heinrich Seuse, in: FRANZ J. FELTEN/NIKOLAS JASPERT (Hgg.), *Vita Religiosa im Mittelalter*. FS Kaspar Elm (BHSt 31), Berlin 1999, S. 877–897.

262) NIKOLAUS STAUBACH, *Christianam sectam arripe*: Devotio moderna und Humanismus zwischen Zirkelbildung und gesellschaftlicher Integration, in: KLAUS GARBER/HEINZ WISMANN (Hgg.), *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, Bd. 1, Tübingen 1996, S. 112–167.

263) PETER DINZELBACHER/DIETER R. BAUER (Hgg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985.

264) RUH, *Mystik* (wie Anm. 258), S. 22–371.

265) CAROLINE WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, London 1987; DIES., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982.

266) IVAN HLAVÁČEK/ALEXANDER PATSCHOVSKY (Hgg.), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*, Konstanz 1996.

stellen wollte. An erster Stelle steht noch wieder ein Ausländer, der Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson, von dem eine »ungemein große Wirkung«²⁶⁷⁾ ausging. Sein theologisches Programm ist mit den Stichworten »Erbauung – Frucht – Nutzen – Sicherheit« zu umreißen²⁶⁸⁾: Theologie habe der Frömmigkeit zu dienen, auch der des Volkes, weswegen diese Richtung heute »Frömmigkeitstheologie«²⁶⁹⁾ genannt wird. Die Wirkung zieht sich durch das ganze 15. Jahrhundert: in der Ordensreform, in der »Sterbekunst«, im Suchen nach Heilssicherheit, noch in der Kirchenkritik. Die Konzentration auf essentielle Themen und geistliche Leitbegriffe kann man eingebettet sehen in einen generellen »Zug zu gesteigerter Konzentration, Vereinfachung, Vereinheitlichung und reduzierender Zusammenfassung«, wie sie auch in der politischen Administration, der Übernahme des römischen Rechtes, den Zucht- und Polizeiordnungen und auch noch in Handelsmonopolen zu beobachten ist²⁷⁰⁾.

Das neue Bemühen gewann auf die Gesamtrichtung des Kirchendenkens Einfluß und brachte Konsequenzen für die Durchschnittschrsten so gut wie für die Universitäts- und Klosterleute. Weil nun Universitäten auch Spiritualität vermitteln wollten, richteten sie Lehrstühle ein, die in Personalunion mit den Ordensstudien standen, wie zum Beispiel in Erfurt²⁷¹⁾. Obendrein wirkte die Frömmigkeitstheologie schulübergreifend, so daß Vertreter der *Via antiqua* und *Via moderna*, Realisten und Nominalisten, Thomisten und Ockhamisten auf je eigene Art davon durchdrungen wurden. Für eine Reform setzte sich entschieden auch der herausragendste unter den Theologen ein: Nikolaus von Kues (†1464): ein genialer Einzelgänger mit einem weitgehend isoliert dastehenden *Œuvre*²⁷²⁾, aber doch ganz Reformers, etwa auf seiner berühmten deutschen Legationsreise in den Jahren 1451/52; ja, »daß es ausgerechnet ein deutscher Kardinal war, der damals in singulärer Weise auf Reformreise ging und dabei eine reformerische Aktivität entfaltete, wie sie in dieser Art keinem anderen Land zuteil wurde«²⁷³⁾. Zudem entstand ein Büchermarkt mit sogar einer

267) HERBERT KRAUME, Art. Johannes Gerson, in: *VerfLex* 2 (1980), Sp. 1266–1274, Sp. 1268.

268) CHRISTOPH BURGER, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (BHTh 70)*, Tübingen 1986.

269) BERNDT HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: *ZThK* 74 (1977), S. 464–497, S. 479.

270) Ebd., S. 243.

271) DERS., Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), Tübingen 1982, S. 48–58.

272) ERICH MEUTHEN, *Das 15. Jahrhundert (OGG 9)*, München 1984, S. 93.

273) DERS., Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues, 1451/1452, in: HARTMUT BOOCKMANN/BERND MOELLER/KARL STACKMANN (Hgg.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987 (AAWG.PH 179)*, Göttingen 1989, S. 421–499, S. 498.

»Literatur-Explosion«²⁷⁴) und einer »Explosion der Buchherstellung«²⁷⁵). Gleichzeitig beförderte das Spätmittelalter die Volkssprachen, wurde ein »Zeitalter der Übersetzungen, Ausarbeitungen, Adaptionen«²⁷⁶), wobei »Gebrauchstypen« dominierten, neben Bibelübersetzung und erbaulichem Schrifttum »überall die Formen von Predigt und Sendbrief, Traktat und Dialog, überall werden Kirchenväter und mittelalterliche Theologen bis hin zu Johannes Gerson übertragen«²⁷⁷). Kurt Ruh schätzt den Anteil der geistlichen Prosaliteratur auf 70 bis 80 Prozent der Gesamtproduktion²⁷⁸). Für die Gesamtsituation der deutschen Kirche ist endlich bezeichnend, daß die Städte und Landesherren Reforminitiativen ergriffen, deutlich stärker etwa als die Fürstbischöfe und erst recht stärker als das Renaissancepapsttum²⁷⁹).

6. EUROPA: RELIGION UND GEWALT?

Daß sich die europäische Kultur- und Religionsbewegung »von Westen und Süden nach Osten und Norden« bewegte²⁸⁰), bewirkte eine Öffnung der zuvor gentil abgeschlossenen Räume. Oft geschah das in gewaltsamer Eroberung und Überlagerung. So sehr sich das Christentum als Friedensreligion verstand, geschah dennoch seine Ausbreitung in Europa mit Gewalt, und das weckt heute Befremden und Kritik. Zwangsbekehrungen und Inquisition seien die großen Sünden Europas, wie Jacques Le Goff sagt²⁸¹). Der Philosoph Odo Marquard hat das »Lob des Polytheismus« angestimmt²⁸²), denn Polymythie bedeute eine Gewaltenteilung im Absoluten und sei deswegen ein humanes Prinzip²⁸³). Ohne viel Aufhebens schaffe der Polytheist einen Spielraum dadurch, »daß er jedem Gott gegenüber immer gerade durch den Dienst für einen anderen entschuldigt [ist] ... Es braucht ein gewisses Maß an Schlamperei ..., ein Minimum an Chaos ist die Bedingung der Möglichkeit der Individualität«²⁸⁴). Dagegen erkläre sich die Bibel monomythisch und predige den Monotheis-

274) HUGO KUHN, Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters, Tübingen 1980, S. 78.

275) KURT RUH, Geistliche Prosa, in: NHL 8: Europäisches Spätmittelalter, hg. v. WILLI ERZGRÄBER, Wiesbaden 1978, S. 565–605, S. 565.

276) KUHN, Entwürfe (wie Anm. 274), S. 79.

277) RUH, Geistliche Prosa (wie Anm. 275), S. 569.

278) Ebd., S. 565.

279) ERNST SCHUBERT, Fürstliche Herrschaft und Territorium im späten Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte 35), München 1996.

280) FRIED, Weg (wie Anm. 16), S. 30.

281) LEGOFF, Europa (wie Anm. 12), S. 34.

282) ODO MARQUARD, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: DERS., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, S. 91–116.

283) Ebd., S. 100.

284) Ebd., S. 108.

mus, den »Alleinmythos im Singular«: »Nur mehr ein einziger Gott regiert mit einem einzigen Heilsplan, [folglic] muß der Mensch in dessen totalen Dienst treten und total parieren«²⁸⁵). Doch wird hierbei unterschlagen, daß der Mythos immer noch ein anderes bietet als nur die vielen Göttergeschichten: Er ist zugleich *Origo gentis*, die religiöse Etablierung des eigenen Volkes, das die besseren Götter hat, am Nabel der Welt lebt und allein wirkliches Menschsein garantiert. Mit dieser seiner Grundaussage setzt der Mythos die Stammeskriege frei. Denn wie die anderen Götter Nichtse sind, so die ihnen zugehörigen Völker nicht eigentlich Menschen. Der Ethnologe Klaus E. Müller schreibt: »Traditionelle Gesellschaften sahen sich eingebunden in ein System konzentrischer, sie ringförmig umschließender Kreise: die Familien im Zentrum, dann die Verwandtschaft, das Dorf, die Kultur, das Territorium, vielleicht noch der Stamm. Man lokalisierte sich – die eigene Gruppe, das eigene Dorf – im Zentrum der Welt, erhob den Anspruch, in gerader Linie vom ersterschaffenen Menschen abzustammen, hielt die eigenen Leute für die tüchtigsten, klügsten und schönsten der Menschen, die eigene Kultur als ältest-gestiftete auch für die höchstentwickelte. Die Weltanschauung traditioneller Gesellschaften bestimmen Optik und Doktrin des Ethnozentrismus«²⁸⁶). Und diese Abschätzung war keineswegs nur faktisch, sondern rechtens: »Der Fremde war zugleich der Feind ... Einen Fremden konnte man erschlagen ... Das Recht reichte nicht weiter als die Blutsverwandtschaft«²⁸⁷). Hierin ist dann auch jene »natürliche Feindschaft« begründet, die Georges Duby für das Frühmittelalter diagnostiziert: »Jenseits der natürlichen Grenzen, die durch Sumpf, Wald und Wildnis gesetzt waren, galt jedes von Fremden bewohnte Gebiet als Jagdgrund. Jahr für Jahr brachen ganze Scharen ... auf, um es ... zu durchstreifen und den Feind auszurauben ..., Schmuck, Waffen, Vieh und, wenn es ging, auch Männer, Kinder und Frauen«²⁸⁸).

Einen bemerkenswerten Vorschlag hat Jan Assmann gemacht. In seinem neuen Buch »Moses der Ägypter« stellt er Erwägungen an, die auch für Spätantike und Frühmittelalter Bedeutung haben könnten. »Die große Errungenschaft des Polytheismus sei die sprachliche, ikonische und kultische Artikulation der Macht als strukturierte Götterwelt und semantisches Universum. Mythische Erzählungen und theo-kosmologische Spekulationen vermitteln den einzelnen Gottheiten eine spezifische semantische Dimension, z.B. ›Himmel, ›Sonne, ›Weisheit, ›Schrift, ›Totenreich‹ usw. Kraft dieser semantischen Dimension würden die Götternamen übersetzbar«²⁸⁹). Wir haben dieses Schema als ›*Interpretatio romana*‹ der keltischen und germanischen Gottheiten kennengelernt. Für die Germanen aber standen dennoch drei Kriegsgötter obenan, und tatsächlich vermochte Rom die »barbarischen« Völker Germaniens nicht wirklich zu integrieren. Wo es den Gentilismus zu besei-

285) Ebd., S. 108.

286) MÜLLER, *Der gesprungene Ring* (wie Anm. 156), S. 20f.

287) HATTENHAUER, *Europäische Rechtsgeschichte* (wie Anm. 148), S. 23.

288) DUBY, *Krieger und Bauern* (wie Anm. 142), S. 65.

289) JAN ASSMANN, *Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, S. 73.

tigen gelang, geschah das zumeist mit Gewalt, etwa von den Römern in Gallien, von Karl dem Großen im Frühmittelalter gegenüber den Sachsen, wobei hier die staatlichen Zwangsmittel sogar einen »einmaligen Höhepunkt« erreichten²⁹⁰). Aber wie schon in der Antike die linksrheinischen Völkerschaften überraschend schnell »die Lebensweise, Sprache und Kultur ihrer Eroberer«²⁹¹) übernommen hatten, so taten nun die Sachsen dasselbe; ja mehr noch, sie haben genau das Modell der selbst erlittenen Zwangsbekehrung aufgenommen und bei der Unterwerfung der Slaven angewandt²⁹²). Auf diese Weise ist das Christentum, von Hause aus eine Religion ohne Körperstrafen und mit dem Postulat der Gewaltlosigkeit, in eine Lage geraten, die von seinem originären Selbstverständnis her allenfalls noch als Schiefelage zu bezeichnen ist. Das Ergebnis bleibt insofern gespalten, als der zu zahlende Preis hoch war, aber doch eine welthistorische Wirkung erzielt wurde. Johannes Fried bringt das auf die Formel: »Ohne die römischen Legionen und ohne die christlichen Missionare gäbe es keinen Anschluß an die reiche Tradition und die überlegene Kultur der mittelmeerischen Welt, keine höhere Zivilisation im werdenden Deutschland«²⁹³). Und wir müssen hinzufügen: auch keine höhere Religion, selbst nicht die Friedensreligion Christentum. Bei allem heutigen Erschrecken über den mitwirkenden Gewaltfaktor sei aber der pure militärgeschichtliche Blickwinkel für Europa zu eng, wie Robert Bartlett in seinem Buch mit dem nur in der deutschen Übersetzung zugespitzten Titel »Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt« schreibt: »Genauso wichtig ist der mit der reinen Militärgeschichte verwobene kulturelle Wandlungsprozess, der nicht allein eine Funktion der kriegerischen Entwicklung war«²⁹⁴).

Die entscheidenden Anstöße kamen immer neu aus dem Westen und Süden. Schon daß es Jahrhunderte dauerte, zeigt die Schwierigkeiten. Nicht, daß die Anstrengungen in den ersten Jahrhunderten nur oberflächlich gewesen wären. Denn eine ganze Gesellschaft religiös auf Sonntag, Kirchgang, Beichte, Taufe und Beerdigung, sogar noch auf Zehntzahlung umzustellen, muß eine übermäßige Krafterfordernis bedeutet haben. Und doch gestaltete sich schwieriger noch die Weckung von Innerlichkeit, wie dies erst in breiterem Maße im Spätmittelalter gelang. In diesem langen Prozeß war das Gebiet des heutigen Deutschland der nehmende Teil. Heinz Schilling betont das »nie ganz aufgehobene Entwicklungsgefälle: von West nach Ost über die Jahrhunderte hin bis in die Moderne hinein«; ob dabei das Gefälle »von Süd nach Nord nur zeitweilig und im Verlauf des 16. Jahrhunderts sich um-

290) RUDOLF SCHIEFFER, *Die Karolinger*, Stuttgart u. a. 1992, S. 80.

291) THOMAS FISCHER, *Die Römer in Deutschland*, Stuttgart/Darmstadt 1999, S. 19.

292) PADBERG, *Christianisierung* (wie Anm. 183), S. 148–175.

293) FRIED, *Weg* (wie Anm. 16), S. 34.

294) ROBERT BARLETT, *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950–1350*, München 1998. (*The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950–1350*, London 1993), S. 500.

kehrend« wirkte, wie Schilling weiter meint²⁹⁵), bleibe dahingestellt. Richtig ist jedoch, daß mit der Reformation Deutschland zeitweilig in die Mitte Europas rückte, obwohl »Luther, Zwingli und Calvin Teil einer langfristig angelegten Reformbewegung waren, die tief im Spätmittelalter einsetzte«²⁹⁶).

295) SCHILLING, Zeit (wie Anm. 15), S. 19.

296) Ebd., S. 487.