

# *Kirche als Träger der Kontinuität*

VON ARNOLD ANGENENDT

Einleitung: Die Frage nach der Kontinuität – I. Religion in Primär- und Sekundärform – II. Christentum zwischen Spätantike und Frühmittelalter – 1. Gesta Dei per homines – a) Recht – b) Medizin – 2. Theologie a) Taufe -b) Eucharistie -III. Die Institution Kirche 1. Der heilige Ort – 2. Die herrscherliche Kirchenhoheit a) in Gallien – b) in Spanien – c) in England – d) bei den Karolingern – 3. Das veränderte Amtsverständnis – IV. Die karolingische Erneuerung – 1. Die Bildungserneuerung – 2. Das Königspriestertum – V. Die Renaissance des 12. Jahrhunderts – VI. Ende und Ausblick

## EINLEITUNG: DIE FRAGE NACH DER KONTINUITÄT

Das Thema »Die Kirche als Träger der Kontinuität« erinnert an die in der Zwischenkriegszeit und auch nach 1945 weitergeführte »Kontinuitätsdebatte«. Noch 1968 legte Paul Egon Hübinger († 1987) einen Sammelband über »Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter« vor<sup>1)</sup>. Für einen der Wortführer, Hermann Aubin († 1969), »bildet die Kirche die breite Brücke, über die nicht allein ihre Lehre und ihre eigenen, noch unter den Kaisern ausgebildeten Einrichtungen, sondern ebenso auch, von ihr auf die Schultern genommen oder gänzlich ihr einverleibt, eine Fülle von Teilstücken antiken Lebens, von der hohen Überlieferung der Staatspraxis und der Rechtsordnung oder dem reichen Besitz an Wissenschaft, Dichtung und Kunstformen bis zu dem Gebrauchswerk des Gottesdienstes oder zur lateinischen Sprache, unmittelbar in die nachfolgenden Jahrhunderte eingegangen sind«<sup>2)</sup>. Letztlich wurde diese Kontinuitätsdebatte geführt, um damit ein der Antike kulturell gleich hohes Germanentum zu erweisen, wie wiederum Aubin in einem 1942 gehaltenen und gleichfalls 1968 mit abgedruckten Vortrag herausstellte: »Nach den Griechen und Römern sind einzig die Germanen als das nächste der wahrhaft kulturschöpfenden Volkstümer in der europäischen Geschichte auf-

1) Paul Egon HÜBINGER, Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter (Wege der Forschung 201), Darmstadt 1968.

2) Hermann AUBIN, Vom Absterben antiken Lebens im Frühmittelalter, in: HÜBINGER, Kulturbruch oder Kulturkontinuität (wie Anm. 1), S. 203–258, S. 211.

getreten«<sup>3)</sup>. Wegen dieses kulturschöpferischen Germanentums sah man auch eine ›germanische Epoche‹ der Kirchengeschichte folgen. Evangelischerseits beurteilten so herausragende Autoren wie Hans von Schubert (†1931) und Reinhold Seeberg (†1935) das Mittelalter als Auseinandersetzung von Germanismus und Romanismus, bis endlich der Deutsche Martin Luther das Christentum zu seiner wahren Eigentlichkeit geführt habe<sup>4)</sup>. Katholischerseits sah Joseph Lortz (†1975) die Germanen in die Aufgabe eintreten, »das römische Imperium, das auch Inhaber der hellenistischen Bildung war, für sich zu gewinnen und es wieder neu zu gestalten. Auf der Kontinuität dieses Imperiums beruht das Dasein des christlichen Abendlandes und damit des Deutschen Reiches«<sup>5)</sup>. Das ›bildungsfähige‹, ja ›kulturschöpferische‹ Germanentum war aber in Wirklichkeit eher Ressentiment gegen die in den romanischen Ländern lange vorherrschende ›Katastrophen-Theorie‹, derzufolge die barbarischen Germanenvölker die Antike zum Einsturz gebracht und das finstere Mittelalter heraufgeführt hatten. Noch ein Henri-Irénée Marrou (†1977), der mit seinem »Augustinus und das Ende der antiken Bildung« einen Klassiker schrieb, betrachtete bereits das Bas Empire als Verfall, und so sah er sogar auch »bei Augustinus etwas, was stirbt«<sup>6)</sup>.

Um es gleich vorwegzusagen: Die Thesen von solcherart Kontinuität bzw. Diskontinuität sind, wenn man auf die Religion schaut, ganz neu zu formulieren. Natürlich bildete die Religion, die kürzlich der durchaus skeptische Berliner Philosoph Ernst Tugendhat »ein anthropologisches, in der Struktur des menschlichen Seins begründetes Phänomen« genannt hat<sup>7)</sup>, ein Kontinuum, war doch die Religion in aller Vormoderne eine Urgegebenheit. Was sich dabei verändern konnte und tatsächlich auch verändert hat, ist der Charakter dieser Urgegebenheit: Es gibt Religion in Einfach- und in Hochform. Bei aller heute angesagten Vorsicht mit der Rede von ›primitiver‹ oder ›archaischer‹ Religion kommt kein Religionshistoriker umhin, von Religion in elaborierter, vergeistigter bzw. ethisierter Form zu sprechen und dabei den Begriff Hochreligion bzw. »Hochgottglau-

3) Hermann AUBIN, Zur Frage der historischen Kontinuität im Allgemeinen, in: HÜBINGER, Kulturbruch oder Kulturkontinuität (wie Anm. 1), S. 164–202, S. 201; Eduard MÜHLE, Hermann Aubin. Der ›Deutsche Osten‹ und der Nationalsozialismus. Deutungen eines akademischen Wirkens im Dritten Reich, in: Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften 1, hg. von Hartmut LEHMANN/Otto Gerhard OEXLE, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 200), Göttingen 2004, S. 531–591, berücksichtigt nicht den Aspekt der Kontinuität.

4) Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900, Stuttgart/Berlin/Köln <sup>3</sup>2001, S. 34–42.

5) Joseph LORTZ, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine geschichtliche Sinnbedeutung der christlichen Vergangenheit, Münster <sup>17&18</sup>1953, S. 95.

6) Henri-Irénée MARROU, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn u. a. 1982, S. 453.

7) Ernst TUGENDHAT, Wem kann ich danken? Über Religion als Bedürfnis und die Schwierigkeit seiner Befriedigung, in: Neue Zürcher Zeitung (9.12.2006) (<http://www.nzz.ch/2006/12/09/li/articleENZ78.html>).

ben« zu verwenden, verstanden als »Glaube an ein Höchstes Wesen [...], das durch eine das menschliche Leben bedingende absolut erhabene Urmächtigkeit ausgezeichnet ist«<sup>8)</sup>.

Wenn wir von dieser Fragestellung her zur Kontinuität im Frühmittelalter hinüberblicken, stellt sich zuallererst die Frage nach der Religionsart. Will man hier von Kontinuität sprechen, betrifft das voll und ganz die Urgegebenheit Religion. Ob und wie aber auch eine Kontinuität des Christentums, das typologisch als Hochreligion zu gelten hat, unterstellt werden kann und von welcher Art diese christliche Kontinuität gewesen sei, eben das steht zur Frage. Für eine Antwort sei vorerst auf einen Ausspruch des ob seines ›Missarum sollemnia‹ allseits berühmten Josef Andreas Jungmann († 1975) verwiesen, der betont von einem Umbruch gesprochen hat: »Es ist in den zwei Jahrtausenden der Kirchengeschichte an keiner Stelle ein größerer Umbruch sowohl im religiösen Denken wie in den entsprechenden Einrichtungen der Kirche erfolgt, als es in den fünf Jahrhunderten zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Scholastik der Fall ist«<sup>9)</sup>. Jungmann hat diesen Satz 1947 niedergeschrieben, ohne aber damit in der Kontinuitätsdebatte irgendeine Resonanz gefunden zu haben.

Als zweiter Grund für die unterstellte Kontinuität ist oft genug die Institution Kirche angeführt worden. Die christliche Kirche schlug – so wurde in der Kontinuitätsdebatte gerne hervorgehoben – »die tragfähigste Brücke zwischen den Zeitaltern«; denn »im Schatten der Kirche rette[te]n sich städtische Lebensgewohnheiten ins Mittelalter«; gerade die »Weiterexistenz altchristlicher Bischofssitze und Kultstätten« ermöglichte auch die »Weiterexistenz stadtsässiger gallo-römischer Bevölkerung«, und »die eigentlich stadtsässigen Großen sind die Bischöfe« gewesen<sup>10)</sup>. Noch jüngst konnte gesagt werden: »Fast überall auf ehemaligem Reichsgebiet [hatte sich] die spätrömische Kirchenorganisation mit stadtsässigen Bischöfen, regelmäßigen Synoden und differenzierter kirchlicher Schriftlichkeit nicht nur behauptet, sondern verstärkt; sie war gerüstet zur Expansion«<sup>11)</sup>.

Nun bildete die Kirche für die Urgegebenheit Religion auch im Frühmittelalter die zentrale Agentur, welche dieselbe wie selbstverständlich behandelte und verhandelte. Aber kann man bei der Kirche wirklich von einer ungebrochenen Kontinuität in Organisation, Synodaltätigkeit und Selbstverständnis sprechen? Gerade das ist wiederum zu hinterfragen. Erneut ist an den Einspruch eines Kirchenhistorikers zu erinnern; der um die historische Ekklesiologie hochverdiente Friedrich Kempf († 2002) hat im Blick auf die

8) Christoph ELSAS, Hochgottglauben, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 3, hg. von Hubert CANKI/Burkhard GLADIGOW/Karl-Heinz KOHL, Stuttgart 1993, S. 155–160, S. 157.

9) Josef Andreas JUNGSMANN, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: Zeitschrift für katholische Theologie 69 (1947), S. 36–99, S. 36.

10) Edith ENNEN, Die europäische Stadt des Mittelalters, Göttingen 1972, S. 42f., S. 45.

11) Walter POHL, Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration, Stuttgart u. a. 2002, S. 215.

spätantik-frühmittelalterliche Kirchenstruktur von einem »Traditionsbruch« gesprochen<sup>12)</sup>, also gerade nicht eine bruchlose Kontinuität unterstellt.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, von dem Phänomen Religion her den Umbruch von der Spätantike zum Frühmittelalter hin zu erfassen. Allzu oft ist dieser Übergang »äußerlich« beschrieben worden, als Kontinuität von Orten und Gebäuden, von Institutionen und Einrichtungen. Zu wenig aber wurde danach gefragt, ob und wie sich der religionsgeschichtliche Ansatz und die hochreligiöse Eigenart des Christentums selbst durchgehalten haben. Genau nach dieser inneren Kontinuität soll hier gefragt werden, näherhin danach, welches Wechselspiel zwischen allgemeinen und christlichen Religionsfaktoren einsetzte. Was Henri-Irénée Marrou schon vor Generationen für die Spätantike zu eruieren unternommen hat, ist ebenso fürs Frühmittelalter zu erfragen: »Genauer gesagt, ich wollte wissen, was die Tätigkeit der Intelligenz für einen Menschen des ausgehenden Altertums bedeutete. Welche Vorstellung machte er sich davon? Welches Ideal suchte er zu verwirklichen? Welche Studien hatte er gemacht, welche Schulung hatte er erhalten? Praktisch, was war tatsächlich das Geistesleben für einen Menschen dieser Zeit, welches Ziel hatte es, welche Methoden, welche Technik? Mit einem Wort, was stellte für ihn das dar, was wir heute Bildung nennen?«<sup>13)</sup> Hierzu soll im Folgenden ausschnitthaft die frühmittelalterliche Religiosität im Augenschein genommen werden.

### I. RELIGION IN PRIMÄR- UND SEKUNDÄRFORM

Die größte Religionsveränderung, so weit wir sie historisch beobachten können, sei hier anhand der Diskussion dargestellt, wie sie Jan Assmann mit seinem 1998 vorgelegten Buch »Moses der Ägypter« ausgelöst hat<sup>14)</sup>. Assmann beruft sich auf die religionsgeschichtliche Scheidung in zwei Religionsformen: die primäre und die sekundäre. Die Primärreligion liefert die Grundgegebenheiten: der große Kosmos und der kleine Mensch, die Vollendung menschlicher Existenz oder deren Scheitern, überhaupt das Leben und der Tod. Zugleich aber sanktioniert die Primärreligion den Menschen in seiner Gruppe, in Familie, Clan und Stamm, eben in seiner Bluts- und Erdbundenheit; das aber bedeutet immer auch eine Vielheit von Göttern, also Polytheismus. Für Assmann kennt die Primärreligion keine Unterscheidung von Gott und Welt: »Eine Götterwelt steht der Welt als Kosmos, Mensch und Gesellschaft nicht gegenüber, sondern ist ein Prinzip, das sie strukturierend, ordnend und sinngebend durchdringt«; diese Götterwelt »konstituiert erstens den Kosmos« und »konstituiert zweitens Staat und Gesell-

12) Friedrich KEMPF, Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des Kanonischen Rechts von der Gregorianischen Reform bis zu Innocenz III., in: AHP 18 (1980), S. 57–96, S. 58.

13) MARROU, Augustinus (wie Anm. 6), XVI.

14) Jan ASSMANN, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Darmstadt 1998.

schaft«<sup>15</sup>). Mit Notwendigkeit ergibt sich eine Vielheit: »Polytheismus ist Kosmotheismus«<sup>16</sup>). Oder kurzab: Die Primärform von Religion ist »Weltbeheimatung«<sup>17</sup>).

Ethnologisch bedeutet das mit Klaus E. Müller, dass die Primärreligion die Religion der Stammeskulturen ist, deren Selbstverständnis jeweils die eigene Besserstellung behauptet: »Wir allein sind richtige Menschen, die Anderen realisieren nur defizientes Menschsein«. Dementsprechend lautet der Sozialkodex: Sozialität gilt allein für die Eigenen und Feindschaft besteht gegen die Anderen, gegen »die da draußen«. Mit den Anderen steht man überhaupt in einem »natürlichen Krieg«. Diesem Gentilismus, wie diese Einstellung oft genannt wird, korrespondiert auch eine Gentilreligion: Unsere Götter haben unser Volk begründet und ihm mit Mythos und Ritus sowohl die Weltdeutung wie die Lebensnorm gegeben. Immer sind die eigenen Götter die besseren, die gerade auch in Kampf und Krieg den Sieg garantieren. Die Götter der Anderen sind nur schwächlich und verkehrt. Deswegen kann man die anderen Götter »lassen«, nicht eigentlich aus Toleranz, sondern aus Verachtung. Im eigenen Bereich herrschen die besseren Götter und dulden keinen Nichtverehrer<sup>18</sup>).

Die zweite Form der Religion, die Sekundärreligion, sieht Assmann im Monotheismus begründet. Dem primären Kosmotheismus steht die Sekundärreligion des Monotheismus als »Gegenreligion«<sup>19</sup>), als »Anti-Polytheismus« entgegen<sup>20</sup>). Der Hauptgrund für die Andersartigkeit der Sekundärreligion liegt darin, dass die Monotheismen vergeistigte Religionen sind. Ihnen zufolge ist Gott ein geistiger Gott, der das Wahre und Gute will, ja beides selber repräsentiert. Er offenbart sich dem Menschen mit Geist und Herz, und der Mensch soll diese geistige und herzliche Offenbarung in entsprechender Weise beantworten, also auch er nun mit Geist und Herz gegenüber Gott leben und handeln. Die Folge ist die »Erfindung des Inneren Menschen«<sup>21</sup>). Dieser entsteht deswegen und dadurch, dass der Mensch dem guten Gott nunmehr ethisch und geistig begegnen muss. Assmann hält die inhärenten psychohistorischen Konsequenzen für so fundamental, dass er von einer »Psychohistorie« spricht, die durch den Monotheismus eingeleitet worden sei und eine neuartige Herausbildung der Psyche des Menschen bewirkt habe. Im Hintergrund steht Karl Jaspers Achsenzeit-Theorie, die jetzt Shmuel Eisenstadt neu und

15) Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, S. 61.

16) ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung* (wie Anm. 15), S. 62.

17) ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung* (wie Anm. 15), S. 21, S. 63.

18) Klaus Erich MÜLLER, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens*, Frankfurt am Main/New York 1987, S. 66–120.

19) ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung* (wie Anm. 15), S. 22.

20) ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung* (wie Anm. 15), S. 59.

21) *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, hg. von Jan ASSMANN (*Studien zum Verstehen fremder Religionen* 6), Gütersloh 1993; Christoph MARKSCHIES, *Innerer Mensch*, in: RAC 18 (1998), Sp. 266–312.

erweitert vorträgt: Hier habe sich Religion ›gewendet‹, habe sich vergeistigt und ethisiert<sup>22)</sup>.

Der Monotheismus schafft eine neue Stufe von Religion und Kultur, indem er die Kultreligion in eine Buchreligion verwandelt, wofür Assmann vorrangig Judentum, Christentum und Islam hinstellt. Als Buch-, Welt- und Monotheismus-Religionen bilden die Monotheismen sowohl eine herausragende zivilisatorische Leistung wie obendrein eine neue Form von Religion, weil sie dem Menschen einen höheren Grad von Bewusstheit abverlangen: Die nun geforderte Unterscheidung zwischen ›wahr‹ und ›falsch‹ muss der Mensch innerlich nachvollziehen, und dabei werden Geist und Herz zum eigentlichen Schauplatz religiöser Empfindung. »Sekundäre oder Gegenreligionen bilden einen höheren Grad von Bewusstheit aus, weil die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, auf der sie beruhen, unablässig innerlich nachvollzogen werden muss«<sup>23)</sup>. Denn Gott/Götter treten nunmehr als Hüter von Recht und Gerechtigkeit auf, belohnen den Guten und bestrafen den Bösen. Das sei absolut neu, sagt Assmann, weswegen der Monotheismus mit historischer Berechtigung den Ehrentitel ›gerecht‹ und ›ethisch‹ für sich in Anspruch nehmen dürfe, habe doch keine ›heidnische‹ Religion jemals das Recht zu ihrer Hauptsache gemacht. »Zwar hat der Monotheismus die Gerechtigkeit nicht erfunden, wie behauptet wird, aber er hat sie erstmals zur unmittelbaren Sache Gottes gemacht. Einen gesetzgebenden Gott hatte die Welt bis dahin nicht gekannt«<sup>24)</sup>.

Das Ergebnis ist: »Die sekundäre Religion ist in einem ganz neuen und emphatischen Sinne ›Herzessache‹«<sup>25)</sup>. Das führt zu vertiefter Geistigkeit, bewirkt die Aufhebung der polytheistischen Vielheit und zielt zuletzt auf Gleichheit der Menschen. Der Wechsel von der Primärform zur Sekundärform bedeutet für Assmann: »Jedes Volk, jeder Stamm, jede Stadt verehrt ihre eigene Gottheit und findet den Ausdruck ihrer differenzierten Identität in einer entsprechend differenzierten Götterwelt. Jede Gottheit steht für eine Unterscheidung. Der Monotheismus hebt alle diese Differenzierungen auf. Vor dem Einen Gott sind alle Menschen gleich«<sup>26)</sup>.

Will man letztendlich die durch den Monotheismus gesteigerten Gegensätzlichkeiten zwischen primärer und sekundärer Religionsform kontrastieren, lassen sich folgende Typisierungen aufstellen: religionsevolutionistisch von der Primär- zur Sekundärreligion, religionssoziologisch vom einzelnen Stamm zur ganzen Menschheit, religionsethisch vom Kollektivhandeln zur persönlichen Verantwortlichkeit, religionszivilisatorisch von der Oralität zum Buch. Für all das ist der Monotheismus das revolutionär-verändernde

22) Shmuel Noah EISENSTADT, Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne, Wiesbaden 2006, S. 149–250 (Ergebnisse).

23) ASSMANN, Die Mosaische Unterscheidung (wie Anm. 15), S. 155.

24) ASSMANN, Die Mosaische Unterscheidung (wie Anm. 15), S. 75.

25) ASSMANN, Die Mosaische Unterscheidung (wie Anm. 15), S. 156.

26) ASSMANN, Die Mosaische Unterscheidung (wie Anm. 15), S. 29.

Moment. Pointiert zugespitzt können wir sagen: Primärreligion ist Weltbeheimatung in Volk und Blut; Sekundärreligion ist Psycho-Beheimatung in Geist und Herz.

Vor diesem Hintergrund ist das Christentum zu sehen. Das Erstgebot des Neuen Testaments ist überdeutlich: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als Zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Mk 12,30). Die biblisch-christliche Religionsart ist somit eindeutig: Sie zielt auf ein persönliches, ja liebendes Verhältnis zu Gott und beansprucht den Menschen mit seinem ganzen Herzen und aller Kraft. Zusätzlich wird ein »bedenkendes« Verhältnis gefordert, nämlich »mit all deinen Gedanken (diánoia)«. Hiermit wird »dem Verstand eine besondere Rolle zugeschrieben«, was als »Niederschlag der Begegnung des Judentums mit der kognitiven Kultur des Hellenismus« aufzufassen ist<sup>27</sup>). Somit ist es keine Frage: Das Christentum ist sekundärreligiös. Eine Kulthandlung, die ohne Liebe und Denken geschieht, bleibt leer, und ein Sakralstoff, der nur äußerlich angewendet wird, bleibt wirkungslos. Das verdeutlicht gerade auch das Neue Testament: »Seht ihr nicht ein, dass das, was von außen in den Menschen hineinkommt, ihn nicht unrein machen kann? Denn es gelangt ja nicht in sein Herz, sondern in den Magen und wird wieder ausgeschieden. Damit erklärte Jesus alle Speisen für rein. Weiter sagte er: Was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein. Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft. All dieses Böse kommt von innen und macht den Menschen unrein« (Mk 7,18–23). Das Innere steht eindeutig voran.

Die Voranstellung des Inneren gegenüber dem Äußeren bewirkt eine Transponierung des menschlichen Gesamtverhaltens; gerade hier geschieht »Psychohistorie«. Stichwortartig heißt das: statt Emotion – Reflexion, statt Begierde – Begreifen, statt Bios – Logos, statt Instinkt – Verstand, statt Faustrecht – Staatsrecht. Jeweils soll der Geist zwischengeschaltet werden, um den emotionalen Erstimpuls auszuschalten und die argumentativ überdenkende Vernunft einzuschalten. Die antike Philosophie hat diese zwischengeschaltete Vernunft, den Logos, als »Hegoumenikon« bezeichnet, als »führenden« Seelenteil<sup>28</sup>). Eben diesen Logos übernahmen auch die Christen und schufen den Theo-Logos, die Theologie. Die philosophische Antike hatte mit Theologie »sowohl das »Gott Künden« [...] wie die Rechenschaft oder Lehre von Gott bzw. von den Göttern oder den auf das Göttliche bezogenen Dingen« verstanden<sup>29</sup>). Die christlichen Apologeten schlossen sich hier an und stellten »den Christusglauben als die wahre Philosophie dar, indem sie aus

27) Gerd THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, S. 61f.

28) Theo KOBUSCH, *Hegemonikon*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974), Sp. 1030f.

29) O. BAYER, A. PETERS, *Theologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10 (1988), Sp. 1080–1095, Sp. 1080.

der griechischen Philosophie die Grundideen: Gott, Tugend und Unsterblichkeit aufgreifen«<sup>30</sup>). Auf diese Weise wollte das Christentum seine Botschaft als ›göttliche Wahrheit‹ verkünden und zugleich als ›logische Philosophie‹ verständlich machen. An die Einsicht wollte man appellieren und so die antike Spaltung zwischen gewohnter Religionsüblichkeit und philosophischem Verstandesanspruch überwinden. Hierhin gehört das viel zitierte Wort des ersten lateinischen Theologen Tertullian († um 225), das Christentum sei nicht einfach nur ›Brauch‹ (*consuetudo*), sondern Wahrheit (*veritas*)<sup>31</sup>). Die Folge war die Geburt der christlichen Theologie, die sich anspruchsvoll ›christliche Philosophie‹ nannte.

## II. CHRISTENTUM ZWISCHEN SPÄTANTIKE UND FRÜHMITTELALTER

Vor diesem Großhorizont ist zu beurteilen, was im Frühmittelalter mit Religion und Christlichkeit geschah. Zunächst scheint es um Religion allerbestens bestellt gewesen zu sein, wird sie doch in der Spätantike wieder ein ›totales Phänomen‹. Peter Brown spricht von einer »religiösen Revolution der Spätantike«<sup>32</sup>). Der Freiburger Althistoriker Jochen Martin sieht »das religiöse Sprechen ... [und] die religiöse Interpretation von Phänomenen andere Interpretationen in den Hintergrund« drängen, wodurch »auch die (profane) Autonomie des politischen Bereichs eingeschränkt« worden sei<sup>33</sup>). Für Eric Dodds († 1979) näherte sich »die Kultur der Heiden wie der Christen einem Zustand, in dem Religion und Leben umfangsgleich werden sollten«<sup>34</sup>). Robert Markus kennzeichnet diesen Prozess kurzab als »Desäkularisation«<sup>35</sup>). Schon Marrou hat uns über den Rückgang der antik-klassischen Bildung belehrt: »das Vergessen des Griechischen, das Schwinden der Mathematik und des naturwissenschaftlichen Geistes, die Vorliebe für abenteuerliche Spekulationen und *mirabilia*«<sup>36</sup>). Wenn sich das Frühmittelalter zu einer oralen Gesellschaft wandelte, bedeutete das keineswegs nur eine Minderung der Schriftlichkeit, sondern den Übergang zu einer anderen Denklogik: mehr additiv als subordinativ, mehr situativ als logisch-kategorial, mehr auf den Einzelfall fixiert als generalisierend; kein abstraktes Urteilsvermögen mehr und kein Begründen nach ›Ursache und Wirkung‹. Man

30) BAYER/PETERS, *Theologie* (wie Anm. 29), Sp. 1082.

31) Tertullian, *De virginibus velandis* I,1, ed. Eligius Dekkers (CCL 2,2), Turnhout 1954, S. 1209.

32) Peter BROWN, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum*, Berlin 1993, S. 37.

33) Jochen MARTIN, *Die Macht der Heiligen*, in: *Christentum und antike Gesellschaft*, hg. von DEMS./Barbara QUINT (Wege der Forschung 649), Darmstadt 1990, S. 440–474, S. 459f.

34) Eric Robertson DODDS, *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Frankfurt a. M. 1992, S. 91.

35) Robert Austin MARKUS, *Christianity and the Secular*, Notre Dame 2006, S. 8.

36) MARROU, *Augustinus* (wie Anm. 6), S. 452.



»orientiert sich an Ähnlichkeiten, denn die Welt selbst erscheint für primitives Denken als eine unendliche Kette von Ähnlichem und Gleichartigem. Raum und Zeit werden nicht exakt gemessen«<sup>37)</sup>.

### 1. *Gesta Dei per homines*

Wie sich in der Spätantike das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Mensch veränderte, sei einführend am Beispiel des Asketen und Bischofs Martin von Tours († 397) dargestellt. Als Gottesmann, als der er erscheint, wird er zum Empfänger göttlicher Krafteingießung<sup>38)</sup>. Auf diese Weise trägt er die göttliche Virtus in sich, nämlich »in einem Gefäße aufgespeichert«, wie Ludwig Bieler es gekennzeichnet hat<sup>39)</sup>. Diese Virtus zu erlangen bedarf es der Askese und nicht mehr der Paideia. Hatten sich in der antiken Oberschicht und gerade auch bei der Beamtenschaft noch »Politik und *paideia* im 4. und 5. Jahrhundert miteinander verknüpft«<sup>40)</sup>, so jetzt bei Martin die Askese mit dem Kirchenamt. Unser Heiliger muss nicht Theologie studieren, um zu predigen; er muss nicht rechtskundig sein, um die *audientia episcopalis* abzuwickeln. Er muss nur immer so lange beten und die Augen aufs Himmlische richten, bis die göttliche Virtus in ihn einfließt: Er »spürte dann, wie sich ihm durch den Geist eine besondere Kraft des Herrn mitteilte«<sup>41)</sup>. Als Geisterfüller vermag Martin sogar Tote zu erwecken. Solche Wunder sind Ergebnis der von oben eingegossenen Macht (*potentia*), niemals Ergebnis eines wissenschaftlichen Studiums<sup>42)</sup>. Aus der *schola litterarum* ist hier die *schola dominici servitii* geworden<sup>43)</sup>. Gott handelt, und der Mensch ist sein Werkzeug; ja menschliches Tun wird auf diese Weise zu einer Kette von »gesta Dei per homines«<sup>44)</sup>. Um aber ein reines Werkzeug Gottes und nicht etwa des Teufels zu werden, muss sich der Mensch durch Askese, vor allem durch Gebet, Fasten und sexuelle Enthaltbarkeit, für die Virtus vorbereiten und sich bei Gott verdient machen, auf dass er von dessen Gnade erfüllt werde.

37) Johannes FRIED, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024* (Propyläen Taschenbuch), Berlin 1998, S. 177.

38) Arnold ANGENENDT, *Martin als Gottesmann und Bischof*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 18 (1999), S. 33–47, S. 37f.

39) Ludwig BIELER, *Theiosaner. Das Bild der »göttlichen Menschen«*, in: *Spätantike und Frühchristentum* 1, Darmstadt 1976 (Ndr.), S. 141.

40) Peter BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem »christlichen Imperium«*, München 1995, S. 60.

41) Sulpice Sévère 1, *Vita S Martini* 7,3, ed. Jacques FONTAINE (*Sources Chrétiennes* 133), Paris 1967, S. 268.

42) ANGENENDT, *Martin* (wie Anm. 38), S. 33–47, S. 45.

43) Adalbert de VOGÜÉ, *Die Regula Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar* (*Regulae Benedicti Studia Supplementa* 16), Hildesheim 1983, S. 10–52.

44) Arnold ANGENENDT, »Gesta Dei« – »gesta hominum«. *Religions- und theologiegeschichtliche Anmerkungen*, in: *Historiographie im Mittelalter*, hg. von Anton SCHARER/Georg SCHEIBELREITER, Wien/München 1994, S. 42–67.

Durch diese Direktheit Gottes veränderten sich sowohl das Weltbild wie der menschliche Handlungsspielraum. Denn die göttliche Übermächtigkeit bewirkte Verschiebungen, für die im Folgenden nur summarisch einige Beispiele aneinandergereiht seien. Jeweils wird deutlich, wie sich das Gewicht vom Säkularen zum Religiösen hin verschob. Nehmen wir zunächst einige Beispielfelder, die in der Antike längst säkular geworden waren, nämlich das Recht und die Medizin, die aber nun wieder religiös wurden.

### a) *Recht*

Roms große Leistung war das Recht gewesen, und zwar in säkularer Form. Hingegen kam im Frühmittelalter wieder die religiöse Form des Gottesurteils auf. Dieses beruht auf der Annahme, dass Gott jeweils den Guten rettet und den Bösen bestraft, dass dann bei unklarer Beweissituation Gott den absichtlich in eine Gefährdung versetzten Beklagten entsprechend dessen Gutheit oder Bosheit entweder rettet oder vernichtet. Das Gottesurteil ist »ein Mittel sakraler Rechtsfindung«, und so findet es sich »in vielen archaischen Kulturen«<sup>45</sup>. Gott selber realisiert hier das Recht, nicht der Mensch. Doch hatte im römischen Recht das Gottesurteil keine Anwendung mehr gefunden, ebenso wenig in der christlichen Kirche<sup>46</sup>. Im Frühmittelalter aber kam das Gottesurteil wieder auf, wobei einzig zu registrieren war, was und wie Gott entschied. Die ersten Gottesurteile finden sich bei Gregor von Tours und die meisten in der Ottonen-Zeit<sup>47</sup>. Karl der Große wollte die Gottesurteile nicht angezweifelt sehen: *Ut omnes iudicium Dei credant absque dubitatione*<sup>48</sup>. Selbst bei den Päpsten kann im Frühmittelalter »von einer Stellungnahme gegen die eigentlichen Gottesurteile als solche, einer Verwerfung aus inneren Gründen, in dieser Zeit auf ihrer Seite durchaus keine Rede sein«<sup>49</sup>; noch für die ganzen folgenden zweihundert Jahre zeigen die päpstlichen Äußerungen »keine Gegnerschaft zum Gottesurteil«<sup>50</sup>.

### b) *Medizin*

Unser zweites Beispiel ist die Medizin. Von Anfang an galt in der Christenheit Jesus Christus als »heilender Arzt«. Aber dieser göttliche Arzt ersetzte nicht die Kunst der

45) Hans-Jürgen BECKER, Gottesurteil, in: LexMA 4 (1989), Sp. 1594f.

46) Hans-Wolfgang STRÄTZ, Gottesurteil, in: TRE 14 (1985), S. 102.

47) Hermann NOTTARP, Gottesurteilstudien (Bamberger Abhandlungen und Forschungen 2), München 1956; Hans-Wolfgang STRÄTZ, Gottesurteil II, in: TRE 14 (1985), S. 102–105.

48) Capitulare Aquisgranense (809) 20, ed. Alfred BORETIUS (MGH Capit. I), Hannover 1883, S. 150<sup>33</sup>.

49) NOTTARP, Gottesurteilstudien (wie Anm. 47), S. 321.

50) NOTTARP, Gottesurteilstudien (wie Anm. 47), S. 343.

menschlich-irdischen Ärzte. So können denn auch die Kirchenväter »positiv von der medizinischen Wissenschaft sprechen«, weil sie sich als Vertreter einer »vernünftigen« Religion verstanden: »Die Medizin zählte in den Zeiten der Kirchenväter zu den anerkannten Wissenschaften«<sup>51</sup>). Nach den antiken Inschriften, sofern sie einen Beruf angeben, ist »keine andere Berufsgruppe [...] mit auch nur annähernd so vielen Inschriften vertreten wie die christlichen Ärzte«<sup>52</sup>), bei einem christlichen Frauenanteil von sogar 10 Prozent gegenüber einem heidnischen von nur 5 Prozent<sup>53</sup>). Diese Häufigkeit deutet auf eine »offenbar unproblematische Medizinrezeption«<sup>54</sup>). Wohl bestand christlicherseits zu »Zauberern und Giftmischern« der außerwissenschaftlichen Medizin »ein distanziertes, ja ablehnendes Verhältnis«<sup>55</sup>).

Im Übergang zum Mittelalter blieb von der säkularen Medizin nur wenig übrig. Was der als Vermittler zwischen Antike und Mittelalter so wichtige Isidor von Sevilla (†636) festhielt, war »ein letztes dürrtiges Destillat dessen [...], was die Medizin der griechisch-römischen Jahrhunderte vor ihm zustande gebracht hatte«<sup>56</sup>). Wohl lebte die Vorstellung des »Christus medicus« weiter<sup>57</sup>). Auch hat man von einem »Zeitalter der Klostermedizin« gesprochen<sup>58</sup>). Wo aber in Wirklichkeit Heilung gesucht wurde, zeigen die zahllosen Wunderberichte, nämlich bei den Heiligen und ihren Reliquien. Die Medizin wird hier zum Gesundbeten, und die wunderbaren Heilungen werden oft genug gegen die ärztliche Kunst ausgespielt<sup>59</sup>). Der wirklich erfolgreiche Arzt ist jetzt der Gottesmann bzw. die Gottesfrau wie die Hagiographie sie allenthalben darstellt. Denn »der Hagiograph wäre kein Hagiograph, wenn er den Arzt als dem Heiligen ebenbürtig darstellen würde und daher muss meistens die Kunst erfahrener Ärzte versagen, damit sich die Macht des Heiligen besonders eindrucksvoll manifestieren könne; will man dann gar eine wunderbare Heilung durch ärztliche Kunst »verbessern«, wird man »bestraft«... Der eigentlich

51) Michael DÖRNEMANN, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 20), Tübingen 2003, S. 293.

52) Christian SCHULZE, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 27), Tübingen 2005, S. 147.

53) SCHULZE, *Medizin und Christentum* (wie Anm. 52), S. 139.

54) SCHULZE, *Medizin und Christentum* (wie Anm. 52), S. 205.

55) DÖRNEMANN, *Krankheit und Heilung* (wie Anm. 51), S. 294.

56) SCHULZE, *Medizin und Christentum* (wie Anm. 52), S. 1.

57) Hubertus LUTTERBACH, *Der Christus medicus und die sancti medici. Zum wechselvollen Verhältnis zweier Grundmotive christlicher Frömmigkeit zwischen Spätantike und Früher Neuzeit*, in: *Saeculum* 47 (1996), S. 239–281.

58) Heinrich SCHIPPERGES, *Medizin* (A. Westen), in: *LexMA* 6 (1993), Sp.452–459, Sp. 453f.

59) Annegret WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem. Studien zum Quellenwert hochmittelalterlicher Mirakelsammlungen vornehmlich des ostfränkisch-deutschen Reiches* (Siegburger Studien 26), Siegburg 1998; *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen*, hg. von Martin HEINZELMANN/Klaus HERBERS/Dieter R. BAUER (Beiträge zur Hagiographie 3), Stuttgart 2002.

Heilkundige war eben der Heilige persönlich, sein Grab, seine Reliquien«<sup>60</sup>). Im christlichen Osten freilich setzte sich die antik-christliche Arztkunst fort und initiierte jene arabische Medizin, die später dann wieder den Westen inspirierte.

## 2. Theologie

Gravierend wirkte, dass die Verschiebung vom Säkularen zum Religiösen auch die Theologie betraf, zumal deren Logos. Wiederum müssen wenige Punkte genügen: Im Werk Gregors von Tours († 594) ist sozusagen alles Religion, bezeichnenderweise »bei gleichzeitiger Vernachlässigung der ›hohen‹ Theologie«<sup>61</sup>). Es begann damals – wie Yves Congar († 1995) gesagt hat – »das Zeitalter der Florilegien, das das Mittelalter prägte, jedenfalls bis zu den großen Scholastikern«<sup>62</sup>). Als einziger hat sich im 9. Jahrhundert auf patristischem Niveau Johannes Scotus Eriugena († 877) zu bewegen vermocht<sup>63</sup>), der, wenn man die Karolingerzeit auf eine wirklich eigenständige Philosophie hin befragt, mit seinem Oeuvre einzig dasteht<sup>64</sup>). Wie dünn der Faden werden konnte, zeigt sich noch im 10. Jahrhundert, zumal östlich des Rheins in der sogenannten Ottonischen Renaissance. Die Jahrzehnte zwischen 920 und 960, so Walter Berschin, »markieren eine tiefe Depression des Lateins und der lateinischen Literatur«<sup>65</sup>). Die spätantiken theologischen Klassiker wie Ambrosius, Augustinus, Gregor der Große und Isidor von Sevilla lagen zwar vor, lösten aber keinen der Karolingerzeit vergleichbaren Reflex aus, sodass für die patristische Theologie eine »ausgeprägte Sprachlosigkeit« blieb<sup>66</sup>). Ebenso fand das karolingische Schrifttum des 9. Jahrhunderts über Staatsaufgaben und Handeln des Königs im Reich der Ottonen keine Nachahmung und Fortsetzung. Thietmar von Merseburg († 1018), der eine für seine Zeit gute Schule gehabt hatte und »auf der Höhe der Bildung seiner Zeit« stand<sup>67</sup>), weigerte sich, über Trinität zu schreiben<sup>68</sup>) – möglicherweise in Kenntnis davon,

60) František GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften), Prag 1965, S. 81.

61) Benedikt K. VOLLMANN, Gregor IV (Gregor von Tours), in: RAC 12 (1983), Sp. 895–930, Sp. 906.

62) Yves M.-J. CONGAR, L'Éclésiologie du Haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome, Paris 1968, S. 13.

63) Gangolf SCHRIMPF, Johannes Scottus Eriugena, in: TRE 17, S. 156–172.

64) CONGAR, L'Éclésiologie (wie Anm. 62), S. 106.

65) Walter BERSCHIN, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 4/1 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 12/1), Stuttgart 1999, S. VII.

66) Rudolf SCHIEFFER, Mediator cleri et plebis, in: Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen, Texte, Bau- und Bildkunst, hg. von Gerd ALTHOFF/Ernst SCHUBERT, Sigmaringen 1998, S. 345–361, S. 348ff.

67) Werner TRILLMICH, Einleitung, in: Thietmar von Merseburg. Chronicon, hg. von DEMS. (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe 9), Darmstadt 1957, S. XXVI.

68) Thietmar, Chronicon V 1 (wie Anm. 67), S. 194<sup>21</sup>.

dass Alkuin (†804) dem von der Kaisererhebung aus Rom zurückkehrenden Karl ein Werk solcher Thematik überreicht hatte.

Treten wir von diesen Prämissen her erneut an den Übergang zum Frühmittelalter heran, so lässt sich ein erster Eindruck dessen formulieren, was hier religions- und theologiegeschichtlich geschah. Sofern man die seit der Spätantike ›total‹ gewordene Religion vom Blickwinkel der Primär- und Sekundärreligionen betrachtet, wird klar: Die sogenannte religiöse Revolution der Spätantike war eine ›Revolvierung‹; sie drehte zurück zu Primärformen und ließ vieles, was bereits säkular geworden war, wieder religiös werden. Dabei entfernte sich die Religionspraxis vom Logos und rückte dem Bios unmittelbar auf den Leib. Ein Kurzbeispiel mag dafür der Regensburger Bischof Wolfgang (†994) abgeben, nämlich in welcher Art er sich seinen Kleriker Tagino – den späteren Erzbischof von Magdeburg – als Nachfolger wünschte: »Er ließ den geliebten Tagino zu sich kommen und sprach: ›Lieber Sohn, lege deinen Mund auf meinen Mund und empfangen von Gott den Hauch meines Geistes‹«<sup>69</sup>). Hier geschieht eine Rückübersetzung von der geistigen Metapher zum körperlichen Gestus und zum dinglichen Stoff. Denn ursprünglich hat tatsächlich gegolten: Geist ist ›Atem‹, wie es das hebräische ›ruach‹, das griechische ›pneuma‹, das lateinische ›spiritus‹ und das germanische ›wîhatum‹ auch bezeugen<sup>70</sup>). Für die Gesamttendenz des Frühmittelalters hat Geoffrey Koziol sagen können: »What Christians did was not ritual; it was sacrament«<sup>71</sup>).

### a) Taufe

Für die Einzelanalyse ist mit der Taufe zu beginnen. Diese sollte grundsätzlich das ›Sakrament des Glaubens‹ sein; denn nur »wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet« (Mk 16,16). Im Sinne der Sekundärreligion wurde die Taufe als ein Akt von Herz und Geist verstanden. Konsequenterweise ging eine Glaubensschule voraus, der Katechumenat von üblicherweise drei Jahren<sup>72</sup>). Im Frühmittelalter begann man sich des subjektiven Anteils unsicher zu werden und zeigte sich geneigt, dem Taufvollzug, weil als absolutes Gotteshandeln aufgefasst, eine bleibende Wirkung zuzusprechen, also eine Tendenz zur Selbstmächtigkeit des Ritus zu unterstellen. Bezeichnend hierfür ist ein Kanon des vierten Toledaner Konzils von 633 über die Taufe von Juden: Mit Zwang zu taufen sei und bleibe verboten; sofern aber die Taufe, selbst bei Unwilligkeit, vollzogen sei, sollten die Betrof-

69) Thietmar, *Chronicon* V 42 (wie Anm. 67), S. 239<sup>5</sup>.

70) Hans EGGERS, *Deutsche Sprachgeschichte I. Das Althochdeutsche* (rowohlt's deutsche enzyklopädie 185), Reinbek 1963, S. 216.

71) Geoffrey KOZIOL, *The Dangers of Polemic: Is Ritual still an Interesting Topic of Historical Study?*, in: *Early Medieval Europe* 11 (2002), S. 367–388, S. 370.

72) Arnold ANGENENDT, *Der Taufritus im frühen Mittelalter* (Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo 33,1), Spoleto 1987, S. 275–336.

fenen Christen bleiben müssen<sup>73</sup>). Diese Doppelaussage des Kanons kennzeichnet die Tendenz des Frühmittelalters: einerseits das Festhalten an der altkirchlichen Auffassung der Freiwilligkeit, andererseits aber die bleibende Verpflichtung der gegen ihren Willen Getauften. Letztlich wirkt hier der liturgische Ritus stärker als die persönliche Zustimmung.

Anzuschließen ist die Kinder-Taufe. Diese war schon in der Antike üblich geworden und resultierte wesentlich aus der augustinischen Erbsünden-Lehre, dass gemäß dem Psalm-Wort: »In Sünden hat mich meine Mutter empfangen« (Ps 51,7) das neugeborene Kind einer Reinigung bedürfe<sup>74</sup>). Das gebot eine unverzügliche Taufspendung. Doch konnten von Kindern die ursprünglich ganz wesentlichen Momente der persönlichen Vorbereitung und Bekehrung gar nicht vollzogen werden, und so verdrängte der Ritus die Katechese: »Die Taufordnung war fortan ein heiliger Ritus..., der im Allgemeinen tradiert und vollzogen wurde, auch wenn man ihn nicht mehr verstehen konnte«<sup>75</sup>). Die katechetische Vorbereitung, die in der Alten Kirche drei Jahre hatte dauern sollen, wie ebenso das zu fordernde Glaubenswissen, das im Glaubensbekenntnis zu bezeugen war, blieben im Mittelalter bildungs- und gesellschaftsbedingt nur minimal. Bonifatius († 754) führte Klage darüber, dass Taufspendungen ganz ohne Erfragung des Glaubensbekenntnisses erfolgten<sup>76</sup>). Tatsächlich wurden damals erste Übersetzungen für das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser ins Altdeutsche angefertigt<sup>77</sup>). Die Massentaufen, wie sie im eroberten Sachsenland stattfanden, unterschritten alle gebotenen Erfordernisse, was Karls des Großen Hoftheologe Alkuin († 804) zur Kritik veranlasste<sup>78</sup>). Die Sachsen hätten deshalb »so oft das Taufsakrament verloren, weil sie nie das Fundament des Glaubens im Herzen hatten«<sup>79</sup>); denn wie könne man »einen Menschen zwingen zu glauben, was er nicht glaubt«<sup>80</sup>). In Wirklichkeit aber dürften Verständnisbemühungen nur dürftig geblieben sein, denn »eine Revolution der ganzen germanischen Vorstellungswelt war erforderlich,

73) Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Concilium Toledanum IV, c. 57; ed. José VIVES (España Cristiana 1), Barcelona/Madrid 1963, S. 210f.; José ORLANDIS, Die Synoden im katholischen Westgotenreich, in: Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), ed. DEMS./Domingo RAMOS-LISSON (Konziliengeschichte A2), Paderborn u. a. 1981, S. 164–166.

74) Edward J. YARNOLD, Taufe (III. Alte Kirche), in: TRE 32 (2001), S. 674–696, S. 690.

75) Georg KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia. Handbuch für den Evangelischen Gottesdienst 5, hg. von Karl Ferdinand MÜLLER/Walter BLANKENBURG, Kassel 1971, S. 1–348, S. 251.

76) Bonifatius, Epistula 26 und 80: AQDGMA IV b, S. 92<sup>13</sup> und S. 262<sup>12</sup>.

77) Michael GLATTHAAR, Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 17), Frankfurt am Main 2004, S 562–580.

78) Lutz E. von PADBERG, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003, S. 349–358.

79) Alkuin, Epistola 113, ed. Ernst DÜMMLER (MGH Epp. 4), S. 164<sup>25</sup>.

80) Alkuin (wie Anm. 79), S. 164<sup>28</sup>.

damit das ›Vaterunser‹ ... überhaupt nur verstanden werden konnte«<sup>81</sup>). Mit seiner teilweise philosophisch-dogmatischen Redeweise musste gerade auch das Glaubensbekenntnis fremd bleiben, denn ein »sich zu den Höhen geistiger Abstraktion und subtiler Begrifflichkeit aufschwingendes Denken, differenzierende Betrachtungsweisen waren in dieser Laiengesellschaft kaum zu erwarten«<sup>82</sup>). Die der Wort-Religion Christentum unabdingliche Predigt verkehrte sich zur »Predigt ohne Worte«, ja zur »Tatmission«<sup>83</sup>).

Im Grunde wandelte sich die Taufe im Frühmittelalter zum ›Geburtsritual‹. Ethnologisch ist festzustellen, dass ein neugeborenes Kind sein Lebensrecht erst durch das ›Ritual der Aufnahme‹ erhält, das der leibliche Vater an ihm vollzieht und das im Aufheben von der Erde mit gleichzeitiger Namensgebung besteht; dadurch wurde die Eingliederung in die (sakrale) Gemeinde bewirkt<sup>84</sup>). So wandelte sich die Taufe zum »Lebenslaufritual«<sup>85</sup>), zum ersten ›Übergangsritus‹ (*rite de passage*): Ein Segen sollte sie sein fürs Leben. Beim Adel wurde die Taufe zum familiären Erbsegens; zu ihrer Spendung rief man möglichst einen Gottesmann herbei, dessen Segensmacht als besonders lebensförderlich galt<sup>86</sup>). Demgegenüber hatte man in der Antike die Taufe als Eingliederung in die Kirche verstanden, ja bewusst als Einfügung in die ›Kirche aus vielen Völkern‹. Die berühmte Paulusformel: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau« (Gal 3,28) spiegelt diese Tauftheologie, die auf Überwindung aller volklichen, sozialen und sexistischen Schranken zielte<sup>87</sup>).

Weitere Umakzentuierungen resultieren daraus, dass sich das frühmittelalterliche Weltbild halb dualistisch gestaltete, sodass sich ein scharfer Antagonismus zwischen Gottes- und Teufelsreich auftat, wobei alle Nichtgetauften als vom Teufel beherrscht galten<sup>88</sup>). Somit bedeutete die Taufe einen Herrschaftswechsel: Zunächst und normalerweise unterstand der Mensch dem Teufel, und erst die Taufe befreite ihn davon; eine sozusagen neutrale Mittelposition gab es nicht. Das altchristliche Taufritual hatte anfangs nur das Bekenntnis zum Glauben erfordert, aber dann auch eine Absage an den Teufel verlangt. Zum Mittelalter hin wurde die Absage im Ritual hervorgekehrt und mit Exorzismen weiter verstärkt<sup>89</sup>). Die frühmittelalterlichen Missionare sahen ihre Erstaufgabe darin, die

81) EGGERS, Deutsche Sprachgeschichte I (wie Anm. 70), S. 197.

82) FRIED, Der Weg in die Geschichte (wie Anm. 37), S. 120.

83) PADBERG, Die Inszenierung (wie Anm. 78), S. 244–315.

84) Christoph AUFFARTH, Geburt, in: Handbuch 2 (wie Anm. 8), S. 468–472, S. 471.

85) AUFFARTH, Geburt (wie Anm. 84), S. 468f.

86) Arnold ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15), Berlin/New York 1984, S. 61–66.

87) KLAUS THRAEDE, Gleichheit, in: RAC 11 (1981), Sp. 122–164, Sp. 143.

88) ANGENENDT, Das Frühmittelalter (wie Anm. 4), S. 185f.; PADBERG, Die Inszenierung (wie Anm. 78), S. 78.

89) Arnold ANGENENDT, Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im 12. und 13. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte, hg. von Albert ZIMMERMANN, Berlin/New York 1977, S. 388–409.

Menschen dem Teufel zu entreißen<sup>90</sup>). Alkuin nennt seine Vorfahren, die vom Kontinent nach England gegangen waren, »beste Christen« und die auf dem Kontinent Verbliebenen ein dämonisches Sündenbabel, die es zu retten gelte<sup>91</sup>). Die Heidengötter galten allesamt als Teufelsgesellen, die demonstrativ zu überwinden waren. Die Mission wurde dadurch »konfrontativ«: Sie hatte »kein Interesse am Dialog zwischen Religion und ihrer Kultur; Ziele waren die Befreiung der Heiden von der Teufelherrschaft mit Beseitigung ihres Kultwesens«<sup>92</sup>).

Eine tief greifende Veränderung betraf die Freiheit der Taufe. Als Eintritt ins Christentum konnte und sollte die Taufe nur »gläubig«, nämlich bei Zustimmung von Geist und Herz vollzogen werden, und das erforderte Freiwilligkeit<sup>93</sup>). Dafür stand Augustinus als verpflichtende Autorität: »Wir wissen, dass diejenigen, die mit ihrem eigenen Herzen an den Herrn glauben, dies aus eigener Wahl und mit freiem Willen tun« (*voluntate ac libero arbitrio*)<sup>94</sup>); der Mensch »kann nur freiwillig glauben« (*credere non potest nisi volens*)<sup>95</sup>). Die Folgezeit fasste die zwangsfreie Bekehrung als Verpflichtung auf und scheiterte doch oft genug damit. Dennoch ist für die Spätantike nicht generell von einem religiös gewalttätigen Zeitalter zu sprechen: »Der Niedergang des Heidentums und seine Verdrängung durch das Christentum (sofern eine solche überhaupt noch stattfand) erfolgt in der Regel auf friedliche Weise«<sup>96</sup>). Kaiser Konstantin († 337) befolgte bei aller Förderung des Christentums dennoch »das Prinzip der Freiwilligkeit«; dass seine die Christen fördernde Religionspolitik nicht zu einem Religionskrieg führte, ist »als eine der größten politischen Leistungen des Kaisers« zu bewerten<sup>97</sup>). Mit dem Verbot allerdings des heidnischen Kultes durch Kaiser Theodosius I. († 395) wurde dann Heidentum »erstmalig mit *crimen* bezeichnet und juristisch in die Nähe von Majestätsverbrechen gebracht«; hieraus entwickelten Theodosius II. († 450) und Justinian I. († 565) eine »Form staatlicher Heidenverfolgung mit der weitgehenden Rechtlosigkeit nichtorthodoxer Individuen«<sup>98</sup>), die sich in den »Status weitgehender personeller Rechtlosigkeit«<sup>99</sup>) versetzt sahen. Auf diese Weise begann im Christentum der Religionszwang.

90) ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe (wie Anm. 86), S. 54–57.

91) Alkuin, Epistola 174 (wie Anm. 79), S. 289<sup>o</sup>.

92) Lutz E. von PADBERG, Mission, Missionar, Missionspredigt, in: RGA 20 (2002), S. 81–89, S. 82.

93) Klaus SCHREINER, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe 6 (1990), S. 445–605, S. 462–470.

94) Augustinus, Ep. 217, V (16). S. 416<sup>4</sup>; Übersetzung: Augustinus, Brief an Vitalis V.16, ed. Alfred HOFFMANN (Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe 2), Kempten u. a. 1917, S. 297.

95) Augustinus, Tractatus in Joh. 26,2, ed. Radbod WILLEMS (CCL 36), Turnhout 1954, S. 260<sup>14</sup>.

96) Johannes HAHN, Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.). (Klio. Beiträge zur alten Geschichte, Beihefte, NF 8), Berlin 2004, S. 293.

97) Klaus Martin GIRARDET, Das Christentum im Denken und in der Politik Konstantins des Großen, in: Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa, hg. von DEMS., Bonn 2007, S. 29–53, S. 48.

98) Karl Leo NOETHLICH, Heidenverfolgung, in: RAC 13 (1986), Sp. 1149–1190, Sp. 1161.

99) NOETHLICH, Heidenverfolgung (wie Anm. 98), Sp. 1185.



Wie aber war dieser Staatszwang mit der Freiheit der Taufe zu vereinbaren? Erneut ist Augustinus anzuführen, der einerseits die Freiheit der Bekehrung und Taufe herausstellte, aber andererseits doch auch ein gewisses Nötigungsrecht für angebracht hielt: Bei Bösartigkeit seien gewisse staatliche Gewaltmaßnahmen gegen heidnische Kulte und Tempel, allerdings nicht gegen Menschen erlaubt<sup>100</sup>). Nicht dass ein missionarischer oder heiliger Krieg hätte geführt werden dürfen, denn wahre Hinwendung zum Glauben durfte nicht gewaltsam erzwungen werden, sondern musste von Herzen kommen. Daran hielt Augustinus entschieden fest: »Wenn mit dem Körper geglaubt würde, so könnte dies gegen den Willen passieren; doch es wird nicht mit dem Körper geglaubt, [sondern mit dem Herzen]«<sup>101</sup>). Immerhin, seit Augustinus gewannen zwei Positionen nebeneinander Geltungskraft, weiterhin die Unmöglichkeit der Zwangsbekehrung wie aber auch die Möglichkeit nötiger Gewalt.

Zu den reichsinternen Umwälzungen traten die äußeren: Was geschah mit Nichtchristen, die in neu hinzugewonnenen Gebieten lebten? Sie hatten nun gleichfalls wegen der religiösen Geschlossenheit des Reiches Christen zu werden. Hiermit begann die Gewaltmission. »Das Phänomen der gewaltsamen Bekehrung begegnet nicht vor dem 5. Jahrhundert und bildet vor Justinian I. († 565) die Ausnahme«<sup>102</sup>). In der Folgezeit verstand sich der Kaiser von Byzanz als Missionar, wodurch jede Reichsausweitung notwendig eine Christianisierung erforderte<sup>103</sup>). Damit stellte sich, wo überall man christlicherseits eine geschlossene Glaubenseinheit durchzusetzen suchte, Religionszwang ein: Reichszugehörigkeit nur bei Christlichkeit. Das führte zu einer imperialen Religionspolitik mit Nötigung zur Taufe, wofür zuletzt die Formel aufkam: »Taufe oder Tod«. Wohl wurden Missionare zur Bekehrungspredigt entsandt, aber praktisch geschah oft genug eine erzwungene Christianisierung<sup>104</sup>). Bei Karls des Großen Zwangsmision der Sachsen hieß es alternativlos: »Wer sich fortan vom Stamm der Sachsen ungetauft unter ihnen verbirgt, es verachtet zur Taufe zu kommen und Heide bleiben will, der soll des Todes sterben«<sup>105</sup>). Hatte der altkirchliche Taufritus die Frage impliziert: »Willst du getauft werden?«, so wurde hier die Zwangstaufe diktiert. Schon die Zeitgenossen sprachen von Karls »eiserner Zunge«<sup>106</sup>).

100) SCHREINER, Toleranz (wie Anm. 93), S. 452f.

101) Augustinus, Tractatus in Joh. 26,2 (wie Anm. 95), S. 260<sup>14</sup>.

102) HAHN, Gewalt und religiöser Konflikt (wie Anm. 96), S. 11, Anm. 8.

103) ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe (wie Anm. 86), S. 1–11.

104) Arnold ANGENENDT, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2008, S. 378–384.

105) Capitulatio de partibus Saxoniae 8, ed. Alfred BORETIUS (MGH Capit. I), S. 69<sup>5</sup>.

106) Paderborner Anonymus, Translatio sancti Liborii 7, hg. von Volker de VRY (Liborius. Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte), Paderborn u. a. 1997, S. 187–221, S. 194.

b) *Eucharistie*

Tief greifenden Veränderungen unterlag ebenso der zweite essenzielle Christen-Ritus: die Eucharistie. Diese verstand sich, wie der Name sagt, als Dank für Jesu Christi Erlösungswerk. Wie der Taufe die Belehrung im Katechumenat vorausging, so begann jede Eucharistie-Feier mit einem ›Wortgottesdienst‹, nämlich mit einer Schrift-Lesung, der darauf folgenden erläuternden Predigt, zuletzt dem erneuerten Glaubensbekenntnis und dem gemeinsamen Gebet. Wiederum wird die Bewusstheit aktiviert, denn nur erst das ›beherzigte‹ Wort bewirkt die Einwohnung Gottes. Denn »wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden ... bei ihm wohnen« (Joh 14,23). Dasselbe bewirkt auf andere Weise der ›Opfergottesdienst‹ der Eucharistie-Feier. Hier wird Jesus als ›sich Opfernder‹ verstanden, der selber durch Leiden und Tod hinübergegangen ist ins ewige Leben. Diesen Weg sollen nun auch die am Opfer Jesu Christi Anteilhabenden gehen: »Wir sind Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden« (Röm 8,17). Insofern hatte sich ein jeder mit Jesus Christus zu ›opfern‹. Paulus mahnt, »euch selbst als lebendiges heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst« (Röm 12,1). Vorausgesetzt ist hier die griechisch-philosophische *thysia logike*, die das unbedingte Wahrheitszeugnis verlangte. Vorausgesetzt ist des weiteren das hebräisch-prophetische Opfer, das die Bezeugung des Gotteswortes wie noch die Sozialsorge verlangte. Joseph Ratzinger bezeichnet das ›geistige Opfer‹ als »die angemessenste Formel für die Wesensgestalt der christlichen Liturgie«<sup>107</sup>.

Die stärkste Veränderung in der Eucharistie, die im Frühmittelalter aufkam, betraf die ›Verwandlung‹ von Brot und Wein. Denn nicht länger wurden Brot und Wein nach platonisierender Auffassung als reale Abbilder, sondern als das historisch identische Fleisch und Blut Jesu Christi gedeutet<sup>108</sup>. Die altkirchliche Vorstellung von der unblutigen Feier des Opfers Jesu Christi wandelte sich zur blutigen. Paschasius Radbertus (†um 859) kann schreiben: »Was damals aus der Seite [Jesu Christi] floss, trinken jetzt die Gläubigen aus dem Kelch«<sup>109</sup>. Der religionsgeschichtliche ›Urstoff‹ Blut kehrte hier wieder zurück. Dem blutigen Opfer des eigenen Sohnes aber konnte sich Gott nicht entziehen; es gewann eine besondere Mächtigkeit.

Dieses neu verstandene Opfer hatte vielerlei Konsequenzen. Die Eucharistie wandelte sich – wie es Josef Andreas Jungmann dargestellt hat – zur Messe: Diese verstand sich als

107) Joseph RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 42; Arnold ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (Quaestiones disputatae 189), Freiburg/Basel/Wien 2001, S. 190–195.

108) Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, S. 503–506.

109) Paschasius Radbertus, *De Corpore et Sanguine Domini XI*, ed. von Beda PAULUS (CCCM 16), Turnhout 1969, S. 72<sup>1</sup>.

Segen für jegliche Lebensnot, zugleich als Sühne für die Sünden<sup>110</sup>). Wegen dieses Bitt- und Sühnecharakters, der nun die Messe beherrschte, verstärkte sich der Opfergedanke. Denn – so die zugrunde liegende Religionslogik – wer erbittet, muss zuvor geben. Bei dieser neuen Deutung erfuhren die Opfergaben eine religiöse Aufwertung. Das ehemals rein technische Herbeibringen von Brot und Wein erhielt die Wertigkeit eines Opfers, sogar nach Maßgabe des *do-ut-des*: Wer in der Messe sein (materielles) Opfer darbringt, darf von Gott eine segensreiche Wiedergabe erhoffen. Von hierher ist die mittelalterliche Messopferpraxis zu verstehen: In jeder Messe sollte geopfert werden, natürlich geistig, aber in Wirklichkeit gerade auch materiell, denn ohne Darbringung der materiellen Gaben war keine Messgnade zu erwarten<sup>111</sup>). Jungmann kann zuletzt sogar feststellen: »Unter dem Begriff der Oblation erscheinen nun alle Produkte der ländlichen Wirtschaft«. <sup>112</sup>

So waren nun Opfergaben darzubringen, um an der inzwischen für alles nützlich gewordenen Messe Anteil zu gewinnen, und das sollte sogar ökonomische Folgen haben, wofür als Beispiel die Landschenkungen angeführt seien. Von einem Bußfälligen, der seine Sünden im Kloster durch Psalmengebet oder auch durch Messfeiern getilgt sehen wollte, verlangten die Bußbücher: »*aliquid de terris donet*«<sup>113</sup>). Die Konsequenzen dieser Schenkungen gingen weit über kultische Quisquilien hinaus, wie sich deutlich an Kirche, Gesellschaft und Ökonomie zeigt. Erst seit dem 7. Jahrhundert waren die Klöster befähigt, Opfergaben entgegenzunehmen und eigenständig Grundbesitz zu verwalten. Das Exemptionsprivileg für Rebais aus dem Jahre 637 garantierte dem Kloster, »was übertragen ist oder noch übertragen wird, was auch dem Altare geopfert wird«<sup>114</sup>). Dabei verzichtete der Bischof auf seinen Erstanspruch, ja entließ das Kloster aus seiner Jurisdiktion, sogar aus seiner Weihehoheit, wie gleichzeitig der König das Kloster mit der Immunität aus der direkten Herrscheradministration entließ. Das Kloster wurde dadurch kirchlich wie poli-

110) Josef Andreas JUNGMANN, Von der »Eucharistia« zur »Messe«, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 89 (1967), S. 29–40.

111) Arnold ANGENENDT, Das Offertorium. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation, in: Zeichen – Rituale – Werte. Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hg. von Gerd ALTHOFF (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496), Münster 2004, S. 71–150, S. 75–78.

112) Josef Andreas JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe 2, Wien 1958, S. 19.

113) Poenitentiale Remense, Praefatio; in: Das Poenitentiale Remense und der sogenannte Excarpus Cummeani. Überlieferung, Quellen und Entwicklung zweier kontinentaler Bußbücher aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts, ed. Franz B. ASBACH, Regensburg 1975, S. 13; ANGENENDT, Das Offertorium (wie Anm. 111), S. 71–150, S. 94–97.

114) Eugen EWIG, Das Formular von Rebais und die Bischofsprivilegien der Merowingerzeit, in: Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften 2, hg. von DEMS., München 1979, S. 456–484, S. 463; ANGENENDT, Das Offertorium (wie Anm. 111), S. 71–150, S. 103–110.

tisch zum selbstständigen Großeigentümer an Grund und Boden; er verschaffte sich seinen eigenen Lebensunterhalt und konnte darüber hinaus eine Basis für Kultur- und Dienstleistungen aufbauen, für Lesen und Schreiben, für Bücher und Literatur, für Königsgastung und Krieger-Gestellung. Das alles aber geschah in Folge der religiös-kultischen Uminterpretation des Opfers, und die Fernwirkungen dauerten bis zu den Säkularisationen in der Moderne<sup>115</sup>.

Paradoxerweise aber folgte in karolingischer Zeit als weiterer Entwicklungsschritt das Verbot für Laien zu opfern; sie durften wegen ihrer ›unreinen Hände‹ keine Opfergabe mehr persönlich am Altar darbringen. Waren zuvor das zur Feier notwendige Brot wie auch der Wein aus den von zu Hause mitgebrachten Gaben ausgesondert worden, so wurden nun für das eucharistische Brot münzengroße Weißbrotscheiben (Hostien) hergestellt und dann die weiterhin mitzubringenden Opfergaben in Naturalien, Sachgütern oder zunehmend in Geld gespendet; auf diese Weise entstand zuletzt die Geld-Kollekte<sup>116</sup>. Das verstärkte die Kommerzialisierung, zumal die Geldgaben einen wesentlichen Teil der Kirchen- und Klerus-Einkünfte ausmachten<sup>117</sup>.

### III. DIE INSTITUTION KIRCHE

#### 1. *Der heilige Ort*

Ein Grundphänomen aller Religion ist der heilige Ort. Das Christentum aber propagierte eine ›heilige Ortlosigkeit‹; es kannte ursprünglich weder Tempel noch Altar, sondern wollte zuerst und vor allem eine ›heilige Gemeinschaft‹ sein. Schon in der Spätantike erschienen aber wieder feste Sakralorte, was hier anhand der Kirchweihe dargestellt sei. »Die Weihe von ›Kirchen‹ ist die in jeder Beziehung aufwendigste Feier, die das Christentum im Verlauf der Spätantike entwickelt«; und das, obwohl doch »christlich ... als ›Haus/Tempel Gottes‹ sowie als Wohnung seines Geistes zuerst die Gemeinschaft der Gläubigen [gilt], die Kirche ›aus lebendigen Steinen‹ (1 Kor 3,16f; 1 Tim 3,15)«<sup>118</sup>.

Nach neutestamentlicher Aussage gab es keinen ›heiligen Ort‹. Denn überall dort, wo zwei oder drei sich in Christi Namen versammelten, wollte dieser selbst nach neutestamentlicher Verheißung »mitten unter ihnen« sein (Mt 18,20), und wo immer sich der Menschensohn vergegenwärtigte, da »werdet ihr den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen« (Joh 1,51). Im Mittelpunkt des christlichen Gottes-

115) Arnold ANGENENDT, Sakralisierung und Säkularisierung im Christentum – Auswirkungen in Mittelalter und Reformation, in: Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas, hg. von Peter BLICKLE/Rudolf SCHLÖFL (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13), Epfendorf 2005, S. 113–126.

116) ANGENENDT, Das Offertorium (wie Anm. 111), S. 88–92.

117) ANGENENDT, Das Offertorium (wie Anm. 111), S. 97–103.

118) Bernard BOTTE/Heinzgerd BRAKMANN, Kirchweihe, in: RAC 20 (2004), Sp. 1139–1170, Sp. 1140.

dienstes stand darum nicht ein Heiligtum oder ein Altar, sondern die ›Gemeinschaft der Heiligen‹, wie die Gläubigen im Neuen Testament genannt werden. Für Paulus ist christlicher Gottesdienst das *convenire in unum* (1Kor 11,20), wobei die »ganze Kirche zusammenkommen muss« (1 Kor 14,23). Auf diese Weise bildet die Gemeinde selbst den heiligen Tempel: *templum Dei sanctum est, quod estis vos* (1Kor 3,17). Dieser Tempel ist ›geistgewirkt‹; er wird durch Jesus Christus zusammengehalten: »Durch ihn werdet auch ihr im Geist zu einer Wohnung Gottes aufgebaut« (Eph 2,21f). Alle sollen sich auf ihn, den Eckstein – so der erste Petrusbrief – »als lebendige Steine aufbauen lassen«, zu einem »geistigen Haus«, zu einem »heiligen Priestertum«, welches »geistige Opfer« darbringt (1 Petr 2,5). Den Christen sollte es allein darum zu tun sein, sich in Liebe zu versammeln; auf diese Weise bildeten sie selbst den heiligen Ort.

In Anbetracht dieser Spiritualisierung konnte alles Äußere dahinfliegen. »In jedem Raum durfte und konnte die Gemeinde zur Eucharistie und zum gemeinsamen Gebet sich versammeln«<sup>119</sup>); ja, die Räume dienten »lediglich als Versammlungsstätten, die profanen Charakter hatten«<sup>120</sup>). Ebenso wenig war ein heiliger Altar notwendig; denn »jeder Tisch [konnte] für die Eucharistie dienen; es gab keinen Altar«<sup>121</sup>). Letztlich war diese Spiritualisierung die Konsequenz der Personalisierung: Die Christen verstanden sich als Gemeinschaft mit Gott wie ebenso als Gemeinschaft miteinander.

Die Versammlung in Christi Namen war also nicht ortsgebunden, sondern – um diesen ›sekundärreligiösen‹ Ausdruck auch hier anzuwenden – ›herzensgebunden‹. Insofern zeigt die Kirchweihe als einer der sogar aufwendigsten Riten der Spätantike eine eindeutige Tendenz: Er schafft wieder »permanente sakrale Räume«<sup>122</sup>). Wie die Religionsgeschichte Sakralorte von Natur aus oder von Göttern/Ahnen her als heilige Berge, Quellen oder Bäume ausweist<sup>123</sup>), so kennt sie ebenso konsekrierte Orte, nämlich von Menschen den Göttern übergebene und dadurch sakralisierte Orte. Allesamt realisieren diese heiligen Orte ›Kultbeheimatung‹, sind also von primärreligiöser Art. Der im 8. Jahrhundert neu geschaffene Kirchweihritus grenzt den Kirchraum als heiligen Ort aus, indem der Kirchbau umschritten und mit Segnungen als Sakralort ausgegrenzt wird<sup>124</sup>). Dem ›Ordo Romanus 42‹ zufolge wird dabei auch der Altar gesegnet, sogar »getauft« und »gefirmt«,

119) Friedrich Wilhelm DEICHMANN, Vom Tempel zur Kirche, in: Mullus. Festschrift Theodor Klauser, hg. von Alfred STUIBER/Alfred HERMANN (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 1), Münster 1964, S. 52–59, S. 56.

120) Hugo BRANDENBURG, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, Regensburg <sup>2</sup>2005, S. 11.

121) DEICHMANN, Vom Tempel zur Kirche (wie Anm. 119), S. 56.

122) Stephan P. BUMBACHER, Ort/Raum/Grenze, in: Metzler Lexikon Religion 2 (2005), S. 622–627, S. 624f.

123) Christoph ELSAS, Kultort, in: Handbuch 4 (wie Anm. 8), S. 32–43.

124) Arnold ANGENENDT, In honore salvatoris – Vom Sinn und Unsinn der Patrozinienkunde, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 97 (2002), S. 431–456 u. 791–823, S. 811–814.

auf dass »herabsteige, so bitten wir, Herr unser Gott, über diesen Altar Dein heiliger Geist, der die Opfertgaben deines Volkes heilige und die Herzen der Kommunizierenden reinige«<sup>125</sup>). Vom spiritualisierten und streng personenbezogenen Verständnis aus gesehen ist das Aufkommen neuer heiliger Orte wiederum eine Revolverung. »Die abendländische Christenheit ... sehnte sich danach, den Widerschein der Heiligen Schrift nicht nur im Leben der Gläubigen, sondern auch im Bau der Kirche zu sehen«<sup>126</sup>).

Allerdings verschwand dabei nicht gänzlich das personale Element. Die theologischen Ausgangspunkte bot die ›Apostelgeschichte‹ mit der Verteidigungsrede des Stephanus, der den Tempel entsakralisierte: »Der Höchste wohnt nicht in dem, was von Menschenhand gemacht ist«. Bei seiner Steinigung konnte Stephanus ausrufen (Apg 7,48): »Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes« (Apg 7,56). Die Begründung ist evident: Wo das Zeugnis für Jesus Christus abgelegt wird, steht der Himmel offen. Das machte freilich noch keinen permanenten Sakralort. Sobald aber die Auffassung hinzukam, der irdische Leib des Märtyrers werde in den Auferstehungsleib eingehen, wurde dessen Grab zum Ort, über dem der Himmel bleibend offenstand<sup>127</sup>). Infolge dessen setzten in der Spätantike zwei Bestrebungen ein: zunächst die exorzistische Reinigung des als christlicher Versammlungsraum geschaffenen Sonderbaus und darüber hinaus die Übertragung von (Martyrer-)Reliquien an den Altar<sup>128</sup>). Das bewirkte eine Rückkehr zur Praxis der ›heiligen Stätten‹; Kirche und Altar gewannen nun entsprechend allgemein-religiöser Üblichkeit wieder Sakralcharakter. Die ganze mittelalterliche Religionspraxis ist zutiefst von Ortsheiligkeit bestimmt worden<sup>129</sup>).

## 2. Die herrscherliche Kirchenhohheit

Die neue Ortsheiligkeit lässt weiter nach der Agentur der frühmittelalterlichen Religion fragen, nach der Institution Kirche. Sie gerade galt und gilt als die eigentliche Kontinuitätswahrerin. In Gallien hatten um 400, also vor der Franken-Herrschaft, »anscheinend fast alle 115 civitates [...] einen Bischof«<sup>130</sup>). Nach dem Franken-Einbruch ist für Nord-

125) Les Ordines Romani du Haut Moyen Age 4, Ordo Romanus XLII, 6, 16, ed. Michel ANDRIEU (Spicilegium Sacrum Lovaniense 28), Löwen 1956, S. 399<sup>11</sup>, S. 401<sup>11</sup>.

126) Rainer BERNDT, Die »structura Ecclesiae« im Widerschein der Heiligen Schrift. Aspekte ekklesialen Denkens bis ins hohe Mittelalter, in: »Das Haus Gottes, das seid ihr selbst«. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hg. von Ralf STAMMBERGER/Claudia STICHER (Erudiri Sapientia 6), Berlin 2006, S. 33–70, S. 68.

127) Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München <sup>2</sup>1997, S. 102–122.

128) ANGENENDT, Heilige und Reliquien (wie Anm. 127), S. 167–182.

129) ANGENENDT, Geschichte der Religiosität (wie Anm. 108), S. 431–439.

130) Émilienne DEMOUGEOT, Gallia I, in: RAC 8 (1972), Sp. 822–927, Sp. 902.

gallien und das Rheinland eine ›germanische Repaganisierung‹ festzustellen, wobei die Bischofssukzession mancherorts unterbrochen worden ist<sup>131</sup>). Dabei veränderte sich auch die Institution Kirche, und zwar nicht nur durch Repaganisierung, sondern tief greifender noch durch eine religiöse Umstrukturierung.

Verändernd wirkte allerstärkstens das Vordringen der ›rex-et-sacerdos‹-Idee. Sie besagt, dass alle Herrschaft ursprünglich religiös ist, woraus sich das »Sakralkönigtum« erklärt, wo der Herrscher sowohl für das irdische wie himmlische Wohlergehen zu sorgen hat<sup>132</sup>). Ein spezielles Priestertum entsteht erst dann und dort, wo »durch zunehmende gesellschaftliche Komplexität der Häuptling (König) oder Sippen- bzw. Familienvorstand nicht mehr (alle notwendigen) Rituale vornehmen kann bzw. der traditionelle Häuptling-Priester es sich ›leisten‹ kann, bestimmte Personen für diese besondere Vermittlertätigkeit anzustellen, [dort] entsteht ein eigenes Priestertum«<sup>133</sup>). Der Patristik war diese rex-et-sacerdos-Idee vollauf vertraut, schrieb sie allerdings nur Jesus Christus im Himmel zu, der auf Erden jeweils von zwei Mächten, vom Sacerdotium der geistlichen Gewalt und dem Imperium der herrscherlichen Gewalt, repräsentiert werde. Das bedeutete die Trennung von Christentum und Staat, wie es Papst Gelasius († 496) auch aussprach. Ideell sollte der Herrscher der äußere Beschützer der Kirche sein, nicht aber der innere Lenker der Kirche. »Zwei sind es nämlich [...], durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Auktorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt«<sup>134</sup>).

Zur gleichen Zeit geschah aber bereits der Umsturz. Schon das erste fränkische Reichskonzil von 511 zu Orléans sprach König Chlodwig eine *mens sacerdotalis* zu<sup>135</sup>). Karl der Große wurde auf der Frankfurter Synode 794 direkt als *rex et sacerdos* gefeiert<sup>136</sup>). Das karolingisch-ottonisch-salische Reichskirchensystem führte zur weiteren Verfestigung<sup>137</sup>). Thietmar von Merseburg († 1018) hielt die herrscherliche Kirchenhoheit für eine bare Selbstverständlichkeit, waren ihm doch »unsere Könige und Kaiser ... als Stellvertreter für den höchsten Lenker« und »stehen zu Recht über allen Hirten«<sup>138</sup>), denn sie sind »von Gott eingesetzt«<sup>139</sup>). Die Bischöfe sind ihm »Säulen der Kirche«<sup>140</sup>), aber ebenso

131) Harald von PETRIKOVITS, *Germania (Romana)*, in: RAC 10 (1978), Sp. 548–654, Sp. 620.

132) MÜLLER, *Das magische Universum* (wie Anm. 18), S. 66–120.

133) Johannes NEUMANN, *Priester*, in: *Handbuch* 4 (wie Anm. 8), S. 342–344, S. 342.

134) Gelasius an Kaiser Anastasius (494), in: *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, hg. von HUGO RAHNER, München 1961, S. 257.

135) *Concilia Galliae, Concilium Aurelianense a. 511*, ed. Carlo de CLERCQ (CCL 148A), Turnhout 1963, S. 4<sup>f</sup>.

136) *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae*, ed. Albert WERMINGHOFF (MGH Conc. 2,1), Hannover 1906, S. 142<sup>13</sup>.

137) Rudolf SCHIEFFER, *Der geschichtliche Ort der ottonisch-salischen Reichskirchenpolitik* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften; Vorträge G 352), Opladen 1998.

138) Thietmar, *Chronicon* I 26 (wie Anm. 67), S. 31<sup>e</sup>.

139) Thietmar, *Chronicon* VII 71 (wie Anm. 67), S. 432<sup>17</sup>.

140) Thietmar, *Chronicon* VI 65 (wie Anm. 67), S. 314<sup>13</sup>.

»Säulen des Reiches«<sup>141</sup>). Selbst für den Kanonisten Bischof Burkhard von Worms († 1025) ist »kirchenrechtlich bestimmend ... die einzelne Diözese, die *ecclesia episcopalis*, deren Herr der König als *Christus Domini* ist«<sup>142</sup>). Der König als ›Gesalbter des Herrn‹ beanspruchte bald auch Rechte in der Kirche, nämlich die Berufung der Synoden wie die Bestallung der Bischöfe.

### *a) in Gallien*

Mit der Konzilsberufung und Bischofsbestimmung übten die Herrscher direkt Rechte in der Kirche aus, und das wälzte die ganze Kirchenstruktur um. Die Könige der nach Gallien eingedrungenen Völkerschaften versammelten sofort ihre Bischöfe zu ›Reichssynoden‹: die zunächst in Südgallien herrschenden Westgoten im Jahre 506 nach Agde, der fränkische Chlodwig 511 nach Orléans und zuletzt der burgundische Sigismund 516/17 nach Epaon bei Genf<sup>143</sup>). Diese königliche Synodenberufung aber zerstörte die hergebrachte Metropolitanverfassung. Denn ursprünglich hatten sich die Bischöfe einer jeden Civitas beim Bischof der Provinzhauptstadt, dem Metropoliten, versammelt. Dieser Metropolit fungierte als ›primus inter pares‹, agierte nicht als Oberer, vielmehr als »Obmann«<sup>144</sup>). Als solcher organisierte er die Provinzialsynoden, wie er obendrein auch die Bischofswahl kontrollierte und abschließend dem jeweils neu Gewählten mit wenigstens zwei Komprovinzialen die Weihe erteilte. Der Metropolit handelte hier nicht als Oberbischof mit höherer Machtfülle; vielmehr handelten der Metropolit und die Bischöfe zusammen als ›Kollegen‹. Von den Provinzialsynoden aus konnte dann noch ein weiterer Aufbau zu Großverbänden erfolgen, deren oberster Bischof im Osten Patriarch und im Westen Primas hieß. Indem nun die Könige begannen, Bischöfe zu Reichskonzilien zusammenzurufen, wurde die kollegial organisierte Metropolitanverfassung umgestürzt. Die gallischen Konzilien zeigen dies mit einem Blick: Nicht mehr kamen fortan die Bischöfe eines Metropolitanbezirks zusammen, sondern die des königlichen Herrschaftsgebietes; sie tagten als ›Reichssynoden‹<sup>145</sup>). Indem weiter die Könige begannen, die Auswahl der Bischöfe selber vorzunehmen und nicht mehr vom Kirchenvolk wählen zu

141) Thietmar, *Chronicon* VIII 34 (wie Anm. 67), S. 476<sup>17</sup>.

142) Josef FLECKENSTEIN, *Problematik und Gestalt der ottonisch-salischen Reichskirche*, in: *Ordnungen und formende Kräfte des Mittelalters*. Ausgewählte Beiträge, hg. von DEMS., Göttingen 1989, S. 222–242, S. 239.

143) Hermann-Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche (Konziliengeschichte Untersuchungen 1)*, Freiburg/Schweiz 1962, S. 501–510; ANGENENDT, *Das Frühmittelalter* (wie Anm. 4), S. 133f.

144) Friedrich KEMPF, *Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der Gregorianischen Reform*, in: *AHP* 16 (1978), S. 27–66, S. 30.

145) Hans BARION, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters (Kanonistische Studien und Texte 5 u. 6)*, Bonn/Köln 1931, S. 201–397.



lassen<sup>146</sup>), beseitigten sie das alte Recht der Gemeinde auf Wahl ihres Bischofs. Der letzte Schritt war, dass die Herrscher einen bevorrechtigten Oberbischof bestellten, der in Bindung an sie selbst diese Reichssynoden zu leiten und obendrein die gleichfalls vom König berufenen Bischöfe zu weihen hatte. Bei den letzten großen Synoden im merowingischen Frankenreich nach 600 präsierte der Metropolit von Lyon als der vom König approbierte *patriarcha* bzw. *primas*<sup>147</sup>). Im Ganzen verlief dieser Prozess im Frankenreich aber nur stockend, da die Bischöfe durchaus Widerstand leisteten<sup>148</sup>).

### *b) in Spanien*

Am stärksten entfaltete sich die herrscherliche Kirchenhoheit im westgotischen Spanien. Der Bischof der Königsstadt Toledo, die zunächst nur normaler Bischofssitz gewesen war, erhielt nicht nur die Metropolitanwürde, sondern zusätzlich Oberrechte nach Maßgabe der vom König beanspruchten Kirchenhoheit. »Der Bischof der Reichshauptstadt hatte fast Machtbefugnisse erhalten, die jenen eines Patriarchen glichen und ihn zum unumschränkten Herrn und Haupt der hispanischen Kirche machten«<sup>149</sup>). Dieser übermächtige Patriarch aber musste sich selber dem König beugen und fungierte als dessen »Hofbischof«, als dessen ausführendes Organ in den Kirchendingen. Denn letztlich lief der Instanzenzug auf den König hin: »Die Instanzen, an die man sich wenden konnte, waren der Metropolit der Provinz, dann der Metropolit einer anderen Provinz und schließlich der König«<sup>150</sup>). Auf diese Weise etablierte sich in Toledo ein landesbischoflicher Primat von Königs Gnaden<sup>151</sup>). Betroffen waren wiederum die Bischofsberufung wie die Synodenberufung. Der Toledaner Oberbischof erhielt die Aufgabe, »das *iudicium episcopale* über die vom König für die Bischofssitze des Reiches auserwählten Kandidaten abzugeben und darüber hinaus auch das Recht, allen Kandidaten in Toledo die

146) Dietrich CLAUDE, Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reiche, in: ZRG Kan. Abt. 49 (1963), S. 1–75; Carlo SERVATIUS, »Per ordinationem principis ordinetur«. Zum Modus der Bischofsernennung im Edikt Chlothars II. vom Jahre 614, in: ZKG 84 (1973), S. 1–29, S. 20–23.

147) Hubert MORDEK, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1), Berlin/New York 1975, S. 77–79.

148) Aloys SUNTRUP, Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident. Die Aussage konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raumes (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 36) Münster 2001, S. 64–187.

149) ORLANDIS, Die Synoden (wie Anm. 73), S. 260.

150) ORLANDIS, Die Synoden (wie Anm. 73), S. 269f.

151) Peter FEIGE, Zum Primat der Erzbischöfe von Toledo über Spanien. Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253, in: Fälschungen im Mittelalter 1, hg. von Wolfram SETZ (Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica München, 16.–19. September 1986; Schriften der MGH 33,1), Hannover 1988, S. 675–714.

Bischofsweihe zu erteilen. Die älteren Rechte der Metropolen blieben darauf beschränkt, dass sich der neue Bischof im Laufe von drei Monaten nach seiner Weihe dem Metropolitenvorzustellen hatte<sup>152</sup>). Bei den Synoden fanden von den insgesamt 28 hispanisch-westgotischen Synoden 18 in Toledo statt, die meisten von ihnen als ›Reichskonzilien‹<sup>153</sup>), die alle vom Westgotenkönig einberufen wurden<sup>154</sup>) und, stärker noch als bei den Franken, von ihm beeinflusst waren<sup>155</sup>).

### *c) in England*

Von der Problematik her gleichartig, aber in der Konsequenz neuartig, stellen sich die Verhältnisse im angelsächsischen England dar<sup>156</sup>). Gregor der Große (†604) hatte die Errichtung von zwei Metropolen angeordnet, nämlich in London und York<sup>157</sup>). Dabei verfügte der Papst eine wie nebensächlich erscheinende Neuerung, nämlich die Verleihung eines besonderen Ehrenzeichens, des päpstlichen Palliums: Der Metropolit durfte nur erst nach Erhalt dieses Palliums Synoden berufen und Bischöfe weihen<sup>158</sup>). Möglicherweise wollte der Papst das Metropolitentum stärker an sich binden, um es vor dem Zugriff der Gentilkönige zu schützen. Die Langzeitwirkung war indes eine andere: Infolge des päpstlich verliehenen Palliums erschienen die Metropolitanrechte als Ausfluss päpstlicher Oberhoheit. Der kollegiale Obmann von ehemals wandelte sich zum päpstlich autorisierten Oberbischof; aus dem Metropolit wurde ein Erzbischof, der nun auch so benannt wurde, nämlich als ›Erzbischof‹<sup>159</sup>). Für die sieben angelsächsischen Königreiche hatte das Erzbischofsamt eine unifizierende und zugleich auf Rom hin orientierende Wirkung; in England entstand die erste »romverbundene Landeskirche«<sup>160</sup>).

152) ORLANDIS, Die Synoden (wie Anm. 73), S. 259f.

153) SUNTRUP, Studien (wie Anm. 148), S. 351.

154) SUNTRUP, Studien (wie Anm. 148), S. 353.

155) SUNTRUP, Studien (wie Anm. 148), S. 357.

156) Henry MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London 1991; Arnold ANGENENDT, *The Conversion of the Anglo-Saxon Considered Against the Background of the Early Medieval Mission* (Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo 32), Spoleto 1986, S. 747–792.

157) Hanna VOLLRATH, *Die Synoden Englands bis 1066* (Konziliengeschichte A: Darstellungen), Paderborn u. a. 1985, S. 27ff.; Reinhold KAISER, *Bistumsgründung und Kirchenorganisation im 8. Jahrhundert*, in: *Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer?*, hg. von Harald DICKERHOF/Ernst REITER/Stefan WEINFURTER (Eichstätter Studien, NF 30), Regensburg 1990, S. 29–67, S. 45–50.

158) KEMPF, *Primaiale* (wie Anm. 144), S. 28–38.

159) VOLLRATH, *Die Synoden Englands* (wie Anm. 157), S. 29.

160) Theodor SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg i. Br. 1954, S. 64–80.

## d) bei den Karolingern

Mit der angelsächsischen Mission ist das neu konzipierte Erzbischofsamt auf den Kontinent verbracht worden. Pippin der Mittlere (†714) sandte den Nordhumbrier Willibrord (†739) zur Erzbischofsweihe nach Rom<sup>161</sup>. »What Pippin wanted«, so kommentiert Michael Wallace-Hadrill, »was an archbishop«<sup>162</sup>. Nicht nur wurde Willibrord der Erzbischof in Friesland, sondern auch der Oberbischof am Main und in Thüringen; Pippin hat den Angelsachsen evident als Erstbischof für seinen Herrschaftsbereich eingesetzt<sup>163</sup>. Die hier aufscheinende herrscherliche Vereinnahmung des römischen Erzbischofsamtes haben die folgenden Karolinger weiter vorangetrieben. In der Vorrede zu den als herrscherliches Kapitular publizierten Beschlüssen des unter Bonifatius abgehaltenen Concilium Germanicum von 742/43 lässt der Hausmeier Karlmann (†754) verlauten: Er habe die Bischöfe seines Reiches zum Konzil vereint, damit die *lex Dei* und die kirchliche Ordnung wiederhergestellt würden<sup>164</sup>; zugleich habe er über die Bischöfe den Erzbischof Bonifatius, den Missus des heiligen Petrus, gestellt<sup>165</sup>. Der Hausmeier also ist es, der die Bischöfe zur Erneuerung des Gottesgesetzes zusammenruft und sie dem Erzbischof Bonifatius unterstellt, den er damit zum Oberbischof seines ganzen Reiches erhob. Karl der Große (†814) betrieb die Wiedererrichtung der alten Metropolitansitze<sup>166</sup>. Aus der nunmehrigen Vielzahl der Erzbischöfe aber erwählte er sich doch wieder einen aus, der als *archiepiscopus in suo palatio*<sup>167</sup> fungierte, also an der Spitze der die Reichsverwaltung abwickelnden Hofkapelle stand und als Palastbischof die Kirchendinge des Reiches administrierte<sup>168</sup>.

Neben der Vereinnahmung des Erzbischofs beanspruchten die Karolinger ebenso die Konzilshegemonie, wie am Concilium Germanicum bereits zu sehen war. Auf dem 794 nach

161) Beda, *Historia ecclesiastica gentis anglorum* V,11, ed. Bertram COLGRAVE/Roger Aubrey Baskerville MYNORS (Oxford Medieval Texts), Oxford 1969, S. 484–487.

162) John Michael WALLACE-HADRILL, *Bede's Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary*, Oxford 1988, S. 184.

163) Arnold ANGENENDT, Willibrord als römischer Erzbischof, in: Willibrord. Apostel der Niederlande. Gründer der Abtei Echternach, Luxemburg 1989, hg. von Georges KIESEL/Jean SCHNEIDER, S. 31–41; DERS., Willibrord und die thüringische Kirchenorganisation, in: *Vestigia pietatis, Studien zur Geschichte der Frömmigkeit in Thüringen und Sachsen* (Ernst Koch gewidmet), hg. von Gerhard GRAF u. a., Leipzig 2000, S. 9–17.

164) Concilium Germanicum, a. 742, ed. Albert WERMINGHOFF (MGH Conc. 2,1), Hannover 1906, S. 2<sup>20</sup>.

165) Concilium Germanicum (wie Anm. 164), S. 3<sup>2</sup>.

166) Einhard, *Vita Caroli* 33, ed. Reinhold RAU, (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe 5), Darmstadt 1962, S. 204–211.

167) Concilium Francofurtense a 794, c. 55, ed. Albert WERMINGHOFF (MGH Conc. 2,1), Hannover 1906, S. 171<sup>16</sup>.

168) Arnold ANGENENDT, Karl der Große als »rex et sacerdos«, in: *Das Frankfurter Konzil von 794*, hg. von Rainer BERNDT, Frankfurt am Main 1997, S. 255–278.

Frankfurt einberufenen Konzil nahm Karl der Große eine oberhoheitliche Rolle ein: Den Pontifex des apostolischen Stuhles sei er angegangen und auch aus Britannien habe er Männer des kirchlichen Lebens berufen, auf dass durch die Bedenkung Vieler die Wahrheit des katholischen Glaubens erkundet werde<sup>169</sup>). Die Reichsannalen sprechen von einer *synodus magna* und die sog. Einhardsannalen von einem *generalis conventus*<sup>170</sup>), also von einem Ökumenischen Konzil. Tatsächlich hat es »außer dieser Synode kein anderes fränkisches Reichskonzil gegeben [...], auf dem Bischöfe auch aus Italien und Spanien vertreten waren«<sup>171</sup>). An seiner persönlichen Rolle ließ Karl keinen Zweifel: *Congregationi sacerdotum auditor et arbiter adsedē*<sup>172</sup>).

### 3. Das veränderte Amtsverständnis

Im spätantiken Gallien entwickelte sich ein neuer Bischofstyp. Denn »je mehr die gallische Reichselite aus den Karrieren auf Reichsebene ausschied, um so weniger konnten die Aristokraten ihren Anspruch auf Herrschaft in den Kategorien des Imperiums legitimieren«, und sie taten es in der »Monopolisierung des Bischofsamtes als Objekt politischer Ambitionen«<sup>173</sup>). So entstand »der Typ des in der Stadt herrschenden Bischofs«<sup>174</sup>). Dieser trat in Konkurrenz zu den asketischen Charismatikern und Wundertätern, sodass sich zwei gegensätzliche Qualifikationsgruppen bildeten: »die streng individuell erworbene Qualifikation der Asketen« und »die ererbte Qualifikation politisch ambitionierter Aristokraten«<sup>175</sup>). Im weiteren Fortgang veradeligte sich die Kirche in ihren Leitungspersonen. Im Frühmittelalter wurde Adeligkeit zur selbstverständlichen und anerkannten Vorbedingung für das Kirchenamt. Thietmar von Merseburg schildert Bischof Erich von Havelberg zunächst als »echten Mönch« mit täglicher Messfeier, Psalter-Rezitation und Almosen-Vergabe, geniert sich dann aber nicht hinzuzufügen: »Männer von edler Herkunft und Lebensart hatte er gern; geringe verachtete er zwar nicht, hielt sie sich jedoch

169) Epistola Karoli Magni ad Elipandum, ed. von Albert WERMINGHOFF (MGH Conc. 2,1), Hannover 1906, S. 159<sup>33</sup>.

170) Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi, a. 794, ed. Friedrich KURZE (MGH SS rer. Germ. 6), Hannover 1895, S. 94f.

171) Wilfried HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (Konziliengeschichte A: Darstellungen), Paderborn u. a. 1989, S. 106.

172) Epistola Karoli Magni ad Elipandum, ed. Albert WERMINGHOFF (MGH Conc. 2,1), Hannover 1906, S. 161<sup>23</sup>.

173) Bernhard JUSSEN, Liturgie und Legitimation, oder: Wie die Gallo-Romanen das römische Reich beendeten, in: Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens, hg. von DEMS./Reinhard BLÄNKNER (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, S. 75–136, S. 129f.

174) JUSSEN, Liturgie und Legitimation (wie Anm. 173), S. 132.

175) JUSSEN, Liturgie und Legitimation (wie Anm. 173), S. 130.

fern«<sup>176</sup>). Wie anders hatte Paulus von der Gemeinde in Korinth gesprochen: »*nec multi nobiles*« (1 Kor 1,17). Zwar »nicht viele«, wiederholte man im Mittelalter, aber eben doch Adelige in der Kirche<sup>177</sup>).

Ebenso vollzog sich eine Umstrukturierung im Priesterverständnis. In Gregors des Großen ›Regula pastoralis‹ ist der Priester zuerst und vor allem Seelsorger<sup>178</sup>). Im Frühmittelalter wird er zum Konsekrator. Wir stoßen hier wieder auf den Opfergedanken, denn Priestersein bedeutete fortan die Befähigung zur Konsekration in der Messfeier. Hrabanus Maurus († 856) konnte sagen: Das priesterliche Wirken besteht *in confectione divini corporis et sanguinis, et in baptisate, et in officio praedicandi*<sup>179</sup>), also in der Bereitung des göttlichen Leibes und Blutes, weiter auch in der Taufspendung und – hier nun zuletzt angeführt – in der Predigtspflicht. Das ›Pontificale Romano-Germanicum‹ des 10. Jahrhunderts definierte die priesterliche Amtsgewalt als *potestatem offerre sacrificium Deo missamque celebrare*<sup>180</sup>), als Vollmacht, das Opfer Gott darzubringen und die Messe zu feiern.

Zusätzlich lebte die alte religionsgeschichtliche Formel der ›reinen Hände‹ wieder auf: Heiliges berühren und Heiliges bewirken darf nur, wer sich von Blut und Sexualstoffen unbefleckt hält. Hatte der altkirchliche Zölibat die volle Verfügbarkeit für die Kirche garantieren wollen, so war es jetzt das Erfordernis der kultischen Reinheit<sup>181</sup>). Die Konsequenzen sind wiederum so tief- wie weitgreifend. Um diese Reinheit zu garantieren, erschien das Kloster als ideale Priesterstätte. Infolgedessen wandelte sich das ursprünglich laikale Kloster zur Priesterkommunität, wie umgekehrt die Kleriker möglichst als Klosterkommunität zusammenleben sollten. »Niemals zuvor und nie später ist in der mittelalterlichen Kirchengeschichte ein ähnlich umfassender Versuch unternommen worden, das Leben der Kleriker bis ins einzelne verbindlich zu ›reglementieren‹<sup>182</sup>).

176) Thietmar, Chronicon VI 65 (wie Anm. 67), S. 315<sup>1</sup>.

177) Klaus SCHREINER, Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26–29, in: ZKG 85 (1974), S. 317–357; DERS. ›Consanguinitas‹. ›Verwandtschaft‹ als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters, in: Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, hg. von Irene CRUSIUS, Göttingen 1989, S. 176–305.

178) Silke FLORYSZCZAK, Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), Tübingen 2005, S. 231–275.

179) Hrabanus Maurus, De institutione clericorum 6, ed. Alois KNÖPFLER (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 5), München 1900, S.20.

180) Pontificale Romano-Germanicum XVI,36, ed. Cyrille VOGEL/Reinhard ELZE, Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle 1, (Studi e testi 226), S. 35<sup>25</sup>; Bruno KLEINHEYER, Die Priesterweihe im römischen Ritus (Trierer theologische Studien 12), Trier 1962, S. 160.

181) Arnold ANGENENDT, »Mit reinen Händen«. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese, in: Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, hg. von Georg JENAL, Stuttgart 1993, S. 297–316.

182) Rudolf SCHIEFFER, Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland (Bonner Historische Forschungen 43), Bonn 1976, S. 232.

Wir brechen hier ab: In die ›altkirchliche Kollegialität‹ drang die herrscherliche Kirchenhoheit ein, was tatsächlich als tiefreichender »Traditionsbruch«<sup>183)</sup> aufgefasst werden muss. Auch bei der Institution Kirche kann also nicht einfachhin von Kontinuität die Rede sein. Vielmehr ist ein institutioneller Umbruch festzustellen, bewirkt von der die alte Kirchenverfassung zerrüttenden rex-et-sacerdos-Idee. Es ist eine revolvierende Tendenz, die sich ebenso in einem gewandelten Priesterbild zeigt, wie weiter in der Veredelung des Episkopates.

#### IV. DIE KAROLINGISCHE ERNEUERUNG

##### 1. Die Bildungserneuerung

Ob man nun fürs Frühmittelalter von Königskirchen, Landeskirchen oder Gentilkirchen spricht, es entstanden »Mikro-Christenheiten«, wie Peter Brown sie nennt: »Die Christenheit wurde so zerlegt in ein Mosaik benachbarter, aber getrennter ›Mikro-Christenheiten‹. Nicht länger in eine dank regelmäßiger interregionaler Kontakte gewährleistete selbstverständliche ›ökumenische‹ Atmosphäre getaucht, war nun jede christliche Region auf sich selbst gestellt«<sup>184)</sup>. Gegenüber der Alten Kirche, die bewusst eine ›ecclesia ex diversis gentibus‹ und somit ›international‹ hatte sein wollen<sup>185)</sup>, war das ein Bruch, der obendrein eine Reduzierung an Christlichkeit anzeigt. Dennoch vermochte diese reduzierte Christlichkeit bedeutende Leistungen hervorzubringen.

Als Erstes sei die Schaffung einer neuen übergentilen Einheit angeführt, die primär von der christlichen Einheitsidee herkam und nicht von einer politischen. Die kirchliche Reform stand im Zentrum und wirkte von dort auf die Politik. Es ging zuerst um die rechte Gottgefälligkeit und um die Rechtgläubigkeit und deswegen wurden Missstände bekämpft. Nur im rechten Verhalten vor Gott wurde die notwendige Vorbedingung für Bestand und Zukunft des von Gottes Gnaden verliehenen Reiches gesehen. Dafür musste dann im ganzen Reich das rechte kirchliche Leben hergestellt werden, und das wirkte vereinheitlichend. »Ein übergreifendes gedankliches Konzept tritt am ehesten, wenn nicht ausschließlich im geistlichen Bereich zutage, bezog sich dort aber deutlich auf die gebotene Einheit der Kirche, nicht des Reiches«<sup>186)</sup>. Im Schutz des karolingischen Groß-

183) KEMPF, Die Eingliederung (wie Anm. 12), S. 58.

184) Peter BROWN, Die Entstehung des christlichen Europa (Beck'sche Reihe 4023), München 1999, S. 254.

185) LUTZ VON PADBERG, Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im frühen Mittelalter, in: Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht, hg. von Christoph LÜTH u. a. (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 17), Köln u. a. 1997, S. 155–193.

186) Rudolf SCHIEFFER, Die Einheit des Karolingerreiches als praktisches Problem und als theoretische Forderung, in: Fragen der politischen Integration im mittelalterlichen Europa, hg. von Werner MALECZEK (VuF 63), Ostfildern 2005, S. 33–47, S. 47.

reiches vermochten sich dann auch kulturelle Bestrebungen neu entfalten. Sobald die grundlegenden zivilisatorischen Vorbedingungen für Buchkultur und Bildung wiederhergestellt wurden, konnte die Erneuerung in Gang gesetzt werden. Die Karolingische Bildungserneuerung ist die erste ›Renaissance‹.

Während Gallien vom 4. Jahrhundert an die übrigen Länder des weströmischen Reiches an literarischer Fruchtbarkeit übertroffen hatte<sup>187)</sup>, ist seit dem 6. Jahrhundert zu sehen, »dass die christliche Kultur in Gallien verfiel«<sup>188)</sup>. In Italien betrieben die Langobarden ihre Landnahme mit solcher Brutalität, dass im 6. Jahrhundert ein partieller »Zusammenbruch des kirchlichen Lebens« erfolgte, wobei »die Literatur einen starken Rückgang erfährt«<sup>189)</sup>. Ein anderes Bild bot zunächst Spanien. Es erlebte »seit dem 6. Jahrhundert einen neuen literarischen Aufschwung«, und das »zu einer Zeit, in der sich im Rest des römischen Westreiches das literarische Niveau auf niedrigster Stufe befindet«<sup>190)</sup>. Isidor von Sevilla († 636) initiierte die nach ihm benannte »Isidorische Renaissance«<sup>191)</sup>. Auch nach der muslimischen Eroberung wurden die Pflege der lateinischen Sprache und die literarische Produktion nicht unterbrochen; ja sie bildeten einen wichtigen Hintergrund für die spätere Reconquista wie auch für die im Karolingerreich eingeleitete Bildungserneuerung<sup>192)</sup>.

Bei dieser Erneuerung erwies sich als entscheidend, dass trotz des allgemein zu beobachtenden Rückgangs ein Rest erhalten geblieben war, zwar oft arg reduziert, aber doch neu belebbar. Für den erhaltenen Rest ist zuerst die Institution des Papsttums zu nennen, das »als einzige Ordnungsmacht übriggeblieben war«<sup>193)</sup>. Rom wandelte sich zur Stadt der Päpste<sup>194)</sup>. Zu diesem Rom fanden gerade auch die Barbaren-Völker Zugang, und ihr Widerhall war »gläubige Verehrung des Stellvertreters Petri und der Sacra Roma [...], ein auch äußerlich fassbarer Ausdruck der Einheit der Kirche auf Erden wie nichts anderes«<sup>195)</sup>; ja, »die religiöse Universalität der Kirche hat auch im 10. und früheren 11. Jh. am meisten einen irdischen Ausdruck gefunden im Glauben an den Papst als *summum post Christum totius Christianitatis membrum*«<sup>196)</sup>. Gregor der Große († 604) wurde dabei zum Brückenbauer: »Zwischen Altertum und Mittelalter zeigt sich Gregor uns am wei-

187) Wolfgang SPEYER, Gallia II (literaturgeschichtlich), in: RAC 8 (1972), Sp. 927–962, Sp. 945.

188) Émilienne DEMOUGEOT, Gallia I, in: RAC 8 (1972), Sp. 822–927, Sp. 923.

189) Sigmar DÖPP, Italia II (literaturgeschichtlich), in: RAC 18 (1998), Sp. 1203–1380, Sp. 1360.

190) Jacques FONTAINE, Hispania II (literargeschichtlich), in: RAC 15 (1991), Sp. 647–687, Sp. 649.

191) FONTAINE, Hispania II (wie Anm. 190), Sp. 675–680.

192) FONTAINE, Hispania II (wie Anm. 190), Sp. 683.

193) Edgar PACK, Italia I (landesgeschichtlich), in: RAC 18 (1998), Sp. 1049–1202, Sp. 1199.

194) Thomas F. X. NOBLE, Topography and the Creation of Public Space in Early Medieval Constantinople, in: Topographies of Power in the Early Middle Ages, hg. von Mayke de JONG/Frans THEUWS (The Transformation of the Roman World 6), Leiden u. a. 2001, S. 45–91.

195) Gerd TELLENBACH, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte 2), Göttingen 1988, S. 72.

196) TELLENBACH, Die westliche Kirche (wie Anm. 195), S. 65.

testen von der Antike entfernt, aber auch am ehesten befähigt, [...] den Grund zu legen für eine neue Kultur«<sup>197)</sup>, und diese war von solcher Art, »dass die neuen europäischen Wandervölker [...] es unmittelbar verstanden haben«<sup>198)</sup>.

Im Blick auf den für das Christentum unabdinglichen Kulturapparat ist besonders auf das Überleben des Buches zu schauen. Schon wegen der für den Gottesdienst erforderlichen Bücher der Bibel und der Liturgie blieb die Notwendigkeit, dass weiterhin gelesen, geschrieben und ausgelegt wurde. Dadurch setzte sich, wenn auch nur reduziert, die Buchkultur fort. Gerade in Rom erhielt sich trotz des allgemeinen Verlustes der Literalität ein Grundbestand, sodass sich im fast gänzlichen Niedergang die Papst-Stadt als Hort auch der Bücher bewährte<sup>199)</sup>. Die von Gregor dem Großen erhaltenen 900 Briefe machen nur einen Teil seiner Korrespondenz aus; sie zeigen, dass gerade auch die päpstliche Administration weiterging<sup>200)</sup>. Es waren diese erhaltenen Reste, die der Karolingischen Bildungsenergie den Startpunkt boten<sup>201)</sup>. Die Schriftlichkeit konnte sich wiederbeleben; ja, durch die erneuerte Buchkultur ließ sich sogar Untergegangenes wiederbeleben, wie es in den ›Renaissancen‹ des Mittelalters auch geschah. Hierbei hatte die Kirche sogar ihre besonderen Aufgaben und wirkte als eine die ganze westliche Christenheit prägende Institution.

Aber auch für den politischen Aufbau geschahen Wiederbelebungen, auch hier dank der erneuerten Schriftkultur<sup>202)</sup>. Als im 5. Jahrhundert das Westreich zusammenbrach und das Kaisertum verschwand, blieb gleichwohl »das ›imperium‹ als mit dem Kaisertum verbundene umfassende Ordnungsvorstellung erhalten«<sup>203)</sup>. Karls des Großen Kaiserkrönung ist die Folge davon.

Die im Frühmittelalter aus Primär- und Sekundärreligion vermischte Christlichkeit hat – überraschend genug – sogar Leistungen von ganz besonderer Art hervorgebracht. Die karolingische Bildungsenergie setzte bei der Liturgie an: Gott nehme nur fehlerlose Gebete an. So verlangte es der religionsgeschichtlich wohlbekannte Ritualismus, dass nämlich jeder Fehler in Gestus und Wort nicht nur die Wirkung verhindere, sondern noch Gottes Zorn errege<sup>204)</sup>. Die zentralen Worte der Liturgie werden nun zu gefährlichen

197) Raoul MANSELLI, Gregor V (Gregor der Große), in: RAC 12 (1983), Sp. 930–951, Sp. 949f.

198) Walter BERSCHIN, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 1. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, S. 317.

199) Rudolf SCHIEFFER, »Redeamus ad fontem«. Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter, in: Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter, hg. von DEMS./Arnold ANGENENDT (Gerda Henkel Vorlesung), Opladen 1989, S. 45–70.

200) Robert A. MARKUS, Gregor I., der Große (ca. 540–604), in: TRE 14 (1985), S. 135–145, S. 137.

201) Rosamond MCKITTERICK, The Carolingians and the Written Word, Cambridge 1989.

202) Schriftkultur und Reichsverwaltung unter den Karolingern. Referate des Kolloquiums der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften am 17./18. Februar 1994 in Bonn, hg. von Rudolf SCHIEFFER (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 97), Opladen 1996.

203) DÖPP, Italia II (wie Anm. 189), Sp. 1360.



Worten<sup>205</sup>). Zu recht ist die Liturgiegeschichte des frühen Mittelalters unter die Richtung gestellt worden: from freedom to formula<sup>206</sup>, von der altkirchlichen Freiheit zur frühmittelalterlichen Formelhaftigkeit. Diese eigentlich archaische Formelhaftigkeit wurde Antrieb für die ›korrekten Texte‹ und damit auch für die Bildungserneuerung. Alkuin hat die Vulgata von 4000 Fehlern bereinigt und sie dadurch zum mittelalterlichen Normtext der Bibel gemacht<sup>207</sup>.

## 2. Das Königspriestertum

Die bereits in der Merowingerzeit angebahnte Vermischung von Geistlichem und Weltlichem fand in der Karolingerzeit zu einer neuen Symbiose. Schon die letzten von den Merowinger-Königen einberufenen Synoden »hatten eher einen politischen als einen kirchlichen Charakter«; sie waren »gemischte Versammlungen«<sup>208</sup>. Diese Gemischtheit setzte sich fort. Bei den Versammlungen Karls des Großen handelt es sich um allgemeine Reichstage, »auf denen geistliche und weltliche Große zur Beratung des Königs zusammenkamen«<sup>209</sup>, wenn auch anscheinend die weltlichen und geistlichen Großen meist nicht gemeinsam tagten<sup>210</sup>. Und mehr noch; nicht nur weltliche und geistliche Große kamen zusammen, sondern sie behandelten ebenso Geistliches wie Weltliches, was eine Mischung königlicher und bischöflicher Gesetzgebung ergab.

Mit seiner Politik wollte Karl der Große zwei Pole austarieren, nämlich den »göttlichen und den irdischen Herrschaftswillen«; das war seine »Herrschaftstheologie«<sup>211</sup>. Ein Fehlverhalten hätte den Zorn Gottes bewirkt; darum dann Karls Maßnahmen für den wahren Glauben wie den korrekten Gottesdienst, was die »religiöse, ja theologische Dimension des Kapitularienrechts«<sup>212</sup> ausmachte. Ja, Karl wurde selber »durchaus auch als ›praedi-

204) Arnold ANGENENDT, *Libelli bene correcti*. Der ›richtige Kult‹ als ein Motiv der karolingischen Reform, in: *Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt*, hg. von Peter GANZ/Malcom PARKES, Wiesbaden 1992, S. 117–135.

205) Raymund KOTTJE, *Oratio periculosa* – Eine frühmittelalterliche Bezeichnung des Kanons?, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10/1 (1967), S. 165–168.

206) Allen BOULEY, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to written Texts* (Studies in Christian Antiquity 21), Washington DC 1982.

207) Bonifatius FISCHER, *Die Alkuin-Bibel*, in: *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*, hg. von DEMS. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 11), Freiburg i. Br. 1985, S. 203–403.

208) Odette PONTAL, *Die Synoden im Merowingerreich* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn u. a. 1986, S. 213.

209) HARTMANN, *Die Synoden* (wie Anm. 171), S. 98.

210) HARTMANN, *Die Synoden* (wie Anm. 171), S. 5.

211) Thomas Martin BUCK, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)* (Freiburger Beiträge zu mittelalterlichen Geschichte 9), Frankfurt am Main u. a. 1997, S. 46f.

212) BUCK, *Admonitio und Praedicatio* (wie Anm. 211), S. 54.

cator« angesehen«<sup>213</sup>): »Hört, liebe Brüder«<sup>214</sup>). Tatsächlich behandeln Karls Kapitularien zu einem erheblichen Teil Fragen des internen Kirchenlebens, der Predigt, der Sakramente, des Lebens der Mönche wie der Laien<sup>215</sup>). Zeigten schon die merowingischen Kapitularien »die nahezu durchgängige Parallelisierung von Priestertum und Königtum«<sup>216</sup>), so erst recht die karolingischen; ihnen lässt sich von Anfang an »die »sakerdotale Selbstverpflichtung des karolingischen Herrschers«<sup>217</sup>) entnehmen, und so zeigen Karls Kapitularien »eine über das rein Faktische hinausweisende religiöse Dimension«<sup>218</sup>). Die Bischöfe und Äbte wurden dabei zu weltlichen Exekutionsorganen; ihnen fiel neben den Grafen und Königsboten »die Aufgabe zu, die zentral getroffenen Entscheidungen in den Regionen bekannt zu machen und umzusetzen«<sup>219</sup>). Sogar zum Kriegsdienst wurden sie herangezogen<sup>220</sup>). Zu Recht wird von einer komplementären Dualität gesprochen, die freilich letztlich religiös bedingt war: »The king was responsible to God for the salvation of his people«<sup>221</sup>).

Die Rolle der Karolinger sieht nach Cäsaropapismus aus, der sich gleichwohl nicht wirklich durchzusetzen vermochte. Die oberste Kirchautorität war und blieb der Papst, schon deswegen, weil die Karolinger mithilfe der Päpste die Merowinger entthront und die eigene Legitimität begründet hatten<sup>222</sup>). Bei letztgültigen Glaubensentscheidungen, sofern Karl der Große sie versuchte, scheiterte er am päpstlichen Einspruch, sowohl in der Bilderfrage wie in der Debatte um das ›filioque‹<sup>223</sup>). Dadurch wurde ein neues herrscherlich-kirchliches Verhältnis geschaffen, »indem sich der Frankenkönig nun ganz bewusst an das Papsttum gebunden fühlte und dadurch ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Papst und fränkischem Herrscher begründete, das in dieser Form ohne Vorbild war«<sup>224</sup>).

213) BUCK, Admonitio und Praedicatio (wie Anm. 211), S. 121.

214) BUCK, Admonitio und Praedicatio (wie Anm. 211), S. 216f. mit Anmerkung 244.

215) HARTMANN, Die Synoden (wie Anm. 171), S. 399–488.

216) BUCK, Admonitio und Praedicatio (wie Anm. 211), S. 261.

217) BUCK, Admonitio und Praedicatio (wie Anm. 211), S. 277.

218) BUCK, Admonitio und Praedicatio (wie Anm. 211), S. 395.

219) Steffen PATZOLD, Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts, in: Staat im frühen Mittelalter, hg. von Stuart AIRLIE u. a. (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11), Wien 2006, S. 133–162, S. 161.

220) Friedrich PRINZ, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), Stuttgart 1971.

221) Mayke de JONG, Ecclesia and the early medieval polity, in: AIRLIE, Staat (wie Anm. 219), S. 113–132, S. 132.

222) Arnold ANGENENDT, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, hg. von Matthias BECHER/Jörg JARNUT, Münster 2004, S. 179–209.

223) Helmut NAGEL, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit. Zur Wechselwirkung zwischen Theologie und Politik im Zeitalter des großen Frankenherrschers (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 12), Frankfurt am Main u. a. 1998, S. 141–226.

224) NAGEL, Karl der Große (wie Anm. 223), S. 231.

So waren die karolingische Bildungsenergie und Kirchenreform, so sehr dabei die Alte Kirche den Maßstab abgab, in Wirklichkeit gerade nicht eine vorbildgenaue Wiederherstellung. Von Kontinuität lässt sich hier nur sprechen, wenn man vornehmlich auf die Hülsen schaut und weniger auf die inhaltliche Konkretisierung.

#### V. DIE RENAISSANCE DES 12. JAHRHUNDERTS

Mit der Deutung, dass eben doch Kerne des Christlichen geblieben waren und wieder belebt werden konnten, scheint der eingangs ausgesprochenen Bestreitung der Kontinuität widersprochen zu sein. Indessen bedeutet diese Kontinuität nicht die unbeschadete Fortdauer, kann nicht als eine nur geminderte aber doch andauernde Kontinuität aufgefasst werden. Die Theologie hat nicht sozusagen für eine Weile nur geruht und sich im hohen Mittelalter dort wieder erhoben, wo sie im Frühmittelalter zu pausieren begonnen hatte, sodass sie ihre antike Form unverändert fortgeführt hätte. Vielmehr war eine Neugewinnung nötig. Das anstehende Problem hat Marrou exemplarisch für das geistige Erbe des Augustinus beschrieben: »Denn vieles von dem, was das Mittelalter vom Augustinismus besitzt, kommt ihm nicht auf dem Wege direkter Weitergabe zu, sondern durch Neugewinnung. Sehr wenig von seiner Lehre hatte die Katastrophe der Invasionen überlebt. Nur durch eine bewusste Anstrengung ist es der karolingischen Renaissance, durch die unablässigen Bemühungen der folgenden Jahrhunderte ergänzt, gelungen, Augustinus wieder aufzufinden, so wie sie Cicero und Vergil aufgefunden hat, die in der barbarischen Zeit auch fast völlig in Vergessenheit geraten waren«<sup>225</sup>).

Den wirklichen Hergang aufzudecken hilft wieder die Unterscheidung in Primär- und Sekundärreligion. Denn zu viel Primärreligion hatte sich in der Zwischenzeit verfestigt, und damit musste nun die neue Theologie zurechtkommen. Die Scholastik war dabei von einer Euphorie des Verstandes beflügelt. Sie schärfte den Logos so sehr an, dass Anselm von Canterbury, der »Vater der Scholastik«, das ganze Glaubensbekenntnis mit der Ratio einsichtig zu machen unternahm.

Rekapitulieren wir zuerst die eingangs für den frühmittelalterlichen Umbruch angeführten Veränderungen, in Recht und Medizin. Im Recht verschwindet das Gottesurteil. Schon im 9. Jahrhundert waren erste Bedenken aufgekommen<sup>226</sup>), und im 12. Jahrhundert galt das Gottesurteil als Provokation Gottes. Als beispielsweise der Kölner Hermannus Judaeus 1127/28 zum Münsterschen Bischof kam und sich dort mit einem der Bedienten befreundete, bot dieser christliche Freund ein Gottesurteil an, auf dass Hermann sich bekehre, so wie Dänemark durch die Feuerprobe des Missionars Poppo bekehrt worden sein soll, wie Widukind von Corvey und Thietmar von Merseburg berich-

225) MARROU, Augustinus (wie Anm. 6), S. 536.

226) HARTMANN, Die Synoden (wie Anm. 171), S. 446f.

ten<sup>227</sup>). Aber der Bischof lehnte ab: »Gott dürfe nicht versucht werden, sei vielmehr zu bitten, auf dass er selbst, wann immer und wie immer, in seiner barmherzigen Güte die Knoten des Unglaubens löse«<sup>228</sup>). Das Vierte Laterankonzil verbot den Klerikern die liturgische Mitwirkung: »Niemand darf bei einem Gottesurteil ... einen Segens- oder Weiheritus vollziehen«<sup>229</sup>). Ebenso veränderte sich die Medizin. Sie entwickelte sich »innerhalb weniger Generationen aus einer Volksheilkunde zu einer wissenschaftlichen Disziplin«, und zwar hauptsächlich »der Rezeption und Assimilation der griechisch-arabischen Heilkunde«<sup>230</sup>).

Weiter, die im Frühmittelalter so tief in die Kirchenstruktur eingedrungene *rex-et-sacerdos*-Idee trieb Gregor VII. († 1085) zur Kirchenreform, die als die einzige Revolution in Europa bezeichnet worden ist, die nicht zurückgenommen werden musste<sup>231</sup>). Dem »*Dictatus papae*«<sup>232</sup>) zufolge beanspruchte der Papst, bis in jede Synode und jede Pfarrei einzugreifen; er sah sich obendrein über Kaiser und Könige gestellt, konnte letztlich alles allein entscheiden<sup>233</sup>). Folgerichtig entzündete sich der Kampf an den herrscherlich wahrgenommenen Kirchenrechten. Es ging direkt um die Bischofswahl, die nach Maßgabe des altkirchlichen Verfahrens wiederhergestellt werden sollte. Dafür musste die sakrale Grundlage, die dem König die Überreichung von Stab und Ring an den jeweils Erwählten ermöglicht hatte, beseitigt werden. Infolgedessen suchte Gregor, die herrscherliche Sakralwürde des »*rex et sacerdos*« zu zerstören, also den König zu *laisieren*<sup>234</sup>). Nicht sollte ein solcher, weil eben nur ein Laie, noch weiterhin Bischöfe auswählen können und ihnen Stab und Ring überreichen dürfen.

Das Ergebnis allerdings, wie es für das Deutsche Reich im Wormser Konkordat von 1122 vorliegt, ist nur als Kompromiss zu bezeichnen. Wohl sollte gewählt werden, was praktisch bedeutete: Wahl durch den Klerus, aber bald nur noch durch die Domkapitel und nicht mehr mit Beteiligung des Kirchenvolkes. Immerhin, es war eine bedeutsame Restitution des alten Wahlrechts, bei Verzicht sogar des Herrschers auf Überreichung von

227) ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe (wie Anm. 86), S. 278.

228) Hermannus quondam Judaeus, *Opusculum de conversio sua* 5, ed. Gerlinde NIEMEYER (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4), Weimar 1963, S. 85<sup>1</sup>; Jean-Claude SCHMITT, *Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion*, Stuttgart 2006, S. 206–239.

229) Viertes Laterankonzil 1215, c. 18; ed. Josef WOHLMUTH, *Dekrete der ökumenischen Konzilien* 2, Paderborn u. a. 2000, S. 244.

230) SCHIPPERGES, *Medizin* (wie Anm. 58), Sp. 454.

231) Karl LEYSER, *On the Eve of the First European Revolution*, in: *Communications and power in medieval Europe. The Gregorian revolution and beyond*, hg. von DEMS., London/Rio Grande 1994, S. 1–19.

232) Hubert MORDEK, *Dictatus papae*, in: *LexMA* 3 (1986), Sp. 978–981.

233) Klaus GANZER, *Das Kirchenverständnis Gregors VII.*, in: *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen*, hg. von DEMS. (Ausgewählte Aufsätze und Vorträge), Münster 1997, S. 1–15.

234) Wilfried HARTMANN, *Der Investiturstreit* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 21), München 1993, S. 50–54.

Stab und Ring. Andererseits aber sollte doch der Herrscher anwesend sein, sogar mit Entscheidungsrecht bei zwiespältiger Wahl und vor allem mit Überreichung der Regalien, der weltlichen Herrschaftsrechte des neu Geweihten<sup>235</sup>). Infolgedessen blieb das Institut der Fürstbischöfe weiterhin bestehen: der Bischof als Träger von Stab wie Schwert, was eine beispiellose Anomalie in der Westkirche darstellte. Von den vielen Kritikern sei Erasmus von Rotterdam († 1536) angeführt, der höhnen konnte: »Wie [passt] der Hirtenstab zum Schwert? Wie das Evangelium zum Schild?«<sup>236</sup>) Die ›Confessio Augustana‹ brandmarkte, dass »in unangemessener Weise die Vollmacht der Bischöfe mit der weltlichen Machtausübung (urspr.: Schwert) vermengt« sei<sup>237</sup>). Aber trotz aller Proteste erhielten sich die fürstbischöflichen Herrschaften, bis sie endlich 1803 revolutionär beseitigt wurden. Der Kirchenstaat verschwand erst 1870.

Die Bilanz zeigt wiederum eine Mischung aus Alt und Neu. Das alte Wahlrecht konnte wiederhergestellt werden. Dafür wurde der theokratische Herrscheranspruch niedergelegt, aber zugleich eine neuartige Papsthoheit geschaffen. Die im Einzelnen oft zuvor schon ausformulierten Ansprüche des römischen Stuhles auf direkte Leitung der Kirche wurden zugespitzt. Das »Potenzial für romorientierte Reformbestrebungen« war vorbereitet, gewann nun aber eine »unvorhersehbare Dynamik«<sup>238</sup>). Eine mehr und mehr papalistisch ausgerichtete Kanonistik führte dahin, dass »die gesamte Welt [...] päpstliche Diözese [war], in der subalterne Amtsträger [...] stellvertretend für das geistige und jurisdiktionelle Oberhaupt der *ecclesia universalis* ihre pastoralen und sakramentalen Aufgaben erfüllten«<sup>239</sup>). Und das war absolut neu.

In der Theologie ging die Scholastik daran, die unübersehbar gewordene Fülle von Riten und Segnungen zu überprüfen und zu reduzieren. Nimmt man alle im Frühmittelalter als ›Sakramente‹ bezeichneten Heilshandlungen zusammen, kommt man auf über 30: Weihwasser, Kirchweihe, Gottesurteil, Exorzismus, Königssalbung und Weiteres mehr. Die neue Theologie führte im 12. Jahrhundert zur Festlegung der Siebenzahl: Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie, Priesterweihe, Ehe und Letzte Ölung<sup>240</sup>). Dabei ist umgekehrt ebenso bemerkenswert, welche Heilshandlungen nicht im Rang eines Sakraments belassen wurden: die Königsweihe wegen der im Investiturstreit ausgesprochenen Laisierung des Königs, die Kirchweihe wegen des neu wieder bewusst gewordenen Vorrangs der Personenheiligkeit vor der Ortsheiligkeit, der Exorzismus wegen der gegen den dualis-

235) Odilo ENGELS, Wormser Konkordat, in: LThK 10 (2001), Sp. 1293f.

236) Erasmus von Rotterdam, Querela pacis/Die Klage des Friedens, ed. Werner WELZIG, Ausgewählte Schriften. 5, Darmstadt 1995, S. 407.

237) Augsburger Bekenntnis, Kap. 28, ed. Günther GASSMANN, Göttingen/Mainz 1978, S. 59.

238) Rudolf SCHIEFFER, Motu Proprio. Über die papstgeschichtliche Wende im 11. Jahrhundert, in: HJB 122 (2002), S. 27–41, S. 33f.

239) Thomas ERTL, Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum (Arbeiten zur Kirchengeschichte 96), Berlin/New York 2006, S. 191.

240) Gunther WENZ, Sakramente (I. Kirchengeschichtlich), in: TRE 29 (1998), S. 663–684, S. 668.

tischen Katharismus gepredigten Überlegenheit Jesu Christi über den Teufel, das Gottesurteil wegen der neu bewusst gewordenen Aufgabe einer rational-argumentativen Urteilsfindung. Hier überall sehen wir einen Prozess der kritischen Abscheidung.

Der Umbruch im 12. Jahrhundert bewirkte auch eine Devaluation der Kirchweihe. Der Kanonist Huguccio († 1210) wiederholte als christlichen Grundsatz: *Locus enim non sanctificat hominem, sed homo locum*<sup>241</sup>). Wie aber war jetzt der Ritus der Kirchweihe einzuschätzen, noch als Sakrament? Hugo von Sankt Viktor († 1141) bezeichnete »dreimal die Kirchweihe ausdrücklich als Sakrament«<sup>242</sup>); die eigentliche Auslegung aber gibt er wieder anhand der Sentenz: *domus dedicanda, anima sanctificanda*<sup>243</sup>). Hiermit ist letztlich die Gemeinde gemeint, und dabei sollen die bei der Weihe vorgenommene ›Taufe‹ und ›Firmung‹ des Altares »eine Taufferinnerung im einzelnen Teilnehmenden« und so »das Selbstbewusstsein als geheiligte Gemeinde« bewirken. Bernhard von Clairvaux († 1153) hielt dafür, »dass ein Kirchenbau nur um derentwillen geweiht wird, die an diesem Ort dienen werden«<sup>244</sup>). Die Kirchbauten – so predigt er seinen Hörern – »haben etwas Heiliges, aber in Verbindung mit eurem Leib«<sup>245</sup>). Das ist die Rückkehr zu Paulus: »Wir sind der Tempel des lebendigen Gottes« (2 Kor 6,16). Petrus Lombardus († 1160) behandelt dann in seinen ›Sententiae‹, dem ersten systematisch geordneten Dogmatik-Buch, die Kirchweihe nicht mehr; ebenso fehlt sie in der ›Summa‹ des Thomas von Aquin<sup>246</sup>). Mit dem Verschwinden aus der hohen Theologie verschwanden aber keineswegs die Kirchweihe selbst und schon gar nicht die Vorstellung von der Kirche als einem Sakralort.

Wie sich die neue Theologie für das Erstsakrament der Taufe auswirkte, zeigt sich bei Hugo von St. Victor († 1141). Bei der Erläuterung der Taufe benennt er die einzelnen Rituselemente, so die Kreuz-Signierung an Stirn, Brust, Augen, Nase, Ohren und Mund, die Salzgabe, die Exsufflation, die Berührung mit Speichel, die Öffnung der Ohren, was ihm jeweils als Heilsritus gilt und wobei die Ohrenöffnung sogar als »sacramentum aperitionis« bezeichnet wird<sup>247</sup>). Eine aus Hugos Schule hervorgegangene ›Summa Sententiarum‹ sieht denn auch im Taufritus »viele Sakramente«, um sich dann aber zu korrigieren:

241) Henricus de Segusio Cardinalis Hostiensis, *Summa aurea* 1, De autoritate et usu pallij 3, ed. Oreste VIGHETTI, Turin 1963, Sp. 155<sup>40</sup>.

242) Hanns Peter NEUHEUSER, Ritus und Theologie der Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor, in: STAMMBERGER/STICHER, »Das Haus Gottes (wie Anm. 126), S. 251–292, S. 289.

243) Hugo von Sankt Viktor, De sacramentis 2, 5,3 (MPL 167), Sp. 441A.

244) Markus ENDERS, »Heilig ist die Braut des Heiligen der Heiligen«. Bernhards von Clairvaux Kirchenverständnis und seine Theologie kirchlicher Heiligkeit im Spiegel seiner Predigten zum Kirchweihfest, in: STAMMBERGER/STICHER, »Das Haus Gottes (wie Anm. 126), S. 227–249, S. 232.

245) Bernhard von Clairvaux, In dedicatione ecclesiae I,1, ed. Gerhard WINKLER, *Sämtliche Werke*. 8, Innsbruck 1997, S. 810f.

246) Ralf M. W. STAMMBERGER, Das »Haus Gottes« in der Tradition der Kirche, in: DERS./STICHER, »Das Haus Gottes (wie Anm. 126), S. 21–29, S. 24.

247) Hugo von St. Victor, De sacramentis II,10 (wie Anm. 243), S. 174–618, S. 456f.

Die einzelnen Riten seien eigentlich nur Teile des einen Sakramentes der Taufe und könnten als einzelne nicht Sakramente genannt werden; vielmehr bestehe dieses selbst – so wird nun geradezu apodiktisch gesagt – in der Wassereintauchung bei Anrufung der Dreifaltigkeit; alles andere diene *ad decorem et ad reverentiam* und enthalte nicht die *vis sacramenti*<sup>248</sup>).

Die Eucharistie-Theologie wollte nicht die Realität von Leib und Blut Jesu Christi bestreiten, wohl aber sollte diese Realität mithilfe der Transsubstantiationslehre besser erklärt und wieder zu einem unblutigen Verständnis geführt werden; selbstverständlich geschehe eine Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Jesu, aber als Verwandlung in »die Substanz des präexistierenden Leibes und Blutes des erhöhten Herrn«, dessen Fleisch nicht mehr blutig zu denken war<sup>249</sup>). Thomas von Aquin († 1274) sah in den blutenden Hostien ein von Gott speziell für die Schwachgläubigen zusätzlich bewirktes Wunder<sup>250</sup>). Heinrich Seuse († 1366) lässt Christus visionär sagen, er habe sich beim letzten Abendmahl »sakramental« geopfert, und den Kommunizierenden lässt er ausrufen, wer könne von solcher Derbheit sein, dass er ihn, Jesus, in der Form des Fleisches und Blutes kaue<sup>251</sup>).

Zugleich aber verfestigte sich weiter das im Frühmittelalter angebahnte Opfer- und Priesterverständnis. Die Diskussion der Früh- und Hochscholastik zeigt »ein eindeutiges Gefälle hin auf den Kult, auf das Opfer«<sup>252</sup>). Yves Congar († 1995) stellt für die Scholastik insgesamt fest: »Anstatt zunächst als ein Dienst der Gemeinschaft (und in ihr) angesehen zu werden, die zum Leib Christi aufbaut werden sollte, wird das Priestertum als eine Wirklichkeit für sich gesehen, die als die personengebundene Vollmacht [...] bestimmt wird, die Eucharistie zu feiern.«<sup>253</sup>) Die bevollmächtigende Weihe bildete zuletzt sogar noch die Grundlage für die Predigerlaubnis, mit der Folge, »dass ein Nichtordinierter zur Predigt unfähig ist«<sup>254</sup>).

248) Hugo von St. Victor, *Summa Sententiarum V* (wie Anm. 243), S. 42–174, S. 129D.

249) Hans JORISSEN, *Transsubstantiation*, in: *LThK* 10 (2001), Sp. 177–182, Sp. 179; Matthias LAARMANN, *Transsubstantiation*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10 (1998), Sp. 1349–1358.

250) Peter BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters* (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge 4), Breslau 1938.

251) Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae* II 4, ed. Pius KÜNZLE (*Spicilegium Friburgense* 23), Fribourg 1977, S. 548<sup>24</sup>, 555<sup>20</sup>; Arnold ANGENENDT, *Liturgik und Historik* (wie Anm. 107), S. 159–165.

252) Ludwig HÖDL, *Die kirchlichen Ämter, Dienste und Gewalten im Verständnis der scholastischen Theologie. Der scholastische Traktat *De ordinibus* in historischer und systematischer Sicht*, in: *Franziskanische Studien* 43 (1961), S. 1–21, S. 13.

253) Yves CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte 3, 3c), Freiburg i. Br. u. a. 1971, S. 109.

254) Rolf ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert* (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2), Würzburg 1974, S. 172.

## VI. ENDE UND AUSBLICK

Die Religionskurve des Frühmittelalters ist nicht einfachhin archaisch. Die Pastoralbemühungen, wie sie im Karolingerreich unternommen wurden, sind als außerordentlich zu bezeichnen: Anhebung der Klerus-Bildung, Intensivierung des Kirchenlebens, Durchsetzung einer verbindlichen Liturgie, Steigerung der Opfergaben, Hebung insgesamt des Christenlebens mit Hilfe der Predigt und zumal der Beichte<sup>255</sup>). Indes verbleibt eine Überlast von religionsgeschichtlichem Urmaterial, von dem die Alte Kirche frei gewesen war und das sich nun festsetzte. Die frühmittelalterliche Andersartigkeit wird exemplarisch deutlich, wenn man das Vermächtnis des Missionars Otto von Bamberg († 1139) für seine Ostsee-Slawen liest: Freitags kein Verzehr von Fleisch und Milch, sonntags nicht arbeiten und zum Gebet in die Kirche gehen, in der Quadragesima fasten und beten sowie Almosen geben, zu Ostern und Pfingsten die Kinder mit Kerze und weißem Kleid zur Taufe bringen, die Sitte der Mädchen-Tötung aufgeben, für die Taufe Paten bestellen und sie wie Eltern behandeln, niemals heiraten innerhalb der eigenen Verwandtschaft, immer nur eine Frau haben, die Verstorbenen nicht in Wald und Feld beerdigen und keine Hölzer auf ihre Gräber legen, den Heidenkult meiden und keine Götzentempel bauen, nicht Wahrsagerinnen besuchen und sich das Los werfen lassen, nichts Unreines wie Menschenfleisch, Opferfleisch, Ersticktes oder Tierblut zu sich nehmen, allen Kontakt mit Heiden abbrechen und nicht mit ihnen essen und trinken, zu Lebzeiten Meineid, Ehebruch, Totschlag beichten und erst recht beim Sterben, nicht zuletzt sollen Mütter nach der Geburt zur Kirche kommen und den Segen des Priesters empfangen<sup>256</sup>). Nicht ohne Grund hat gerade Josef Andreas Jungmann von Umbruch gesprochen: »Es ist in den zwei Jahrtausenden der Kirchengeschichte an keiner Stelle ein größerer Umbruch sowohl im religiösen Denken wie in den entsprechenden Einrichtungen erfolgt, als es in den fünf Jahrhunderten zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Scholastik der Fall ist«<sup>257</sup>). Viele der im Frühmittelalter entstandenen Verschiebungen und Veränderungen bildeten den Zündstoff für die nun folgende Scholastik wie noch für die Reformation.

Das Hochmittelalter nahm nicht einfach das im Frühmittelalter liegen Gebliebene wieder auf. Es konnte nicht einfach nur das Alte fortsetzen, denn zu viel war zwischenzeitlich dazugekommen. Mindestens ebenso viel Kraft wie die Wiedergewinnung oder noch mehr erforderte es, die primärreligiöse Amalgamierung, wie sie im Frühmittelalter geschehen

255) Nikolaus STAUBACH, »Populum Dei ad pasqua vitae aeterna ducere studeatis«. Aspekte der karolingischen Pastoralreform, in: *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*, Mailand 2004, S. 27–54.

256) *Vita Ottonis Babenbergensis* II,21; ed. Lorenz WEINRICH, *Heiligenleben zur deutsch-slavischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe 23)*, Darmstadt 2005, S. 168.

257) Josef A. JUNGSMANN, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 69 (1947), S. 36–99, S. 36.



war, aufzulösen. So geschah ein Doppeltes: kritische Scheidung und aktive Neubelebung. Erst so erklären sich die Renaissancen: die karolingische, die des 12. Jahrhunderts und noch die zunächst allein sogenannte Renaissance des 15./16. Jahrhunderts. Aber diese Neubelebung wie zugleich auch kritische Abscheidung waren keineswegs die pure Wiederherstellung des Früheren: »Nicht alles« so stellte schon Marrou fest, »wird vom Mittelalter weitergegeben oder aufgenommen«<sup>258</sup>). Es war Wiedergewinn und Neugewinn, wie aber gleichzeitig auch bleibender Verlust. Zugleich zeigt sich, dass vieles von dem im Frühmittelalter Hinzugekommenen weiter fortbestand, zuweilen sogar gegen die theologische Kritik. Das bedeutet: Zwischen Antike und Mittelalter musste die Kontinuität der Kirche mehr wiedergewonnen werden, als dass sie fortbestanden hätte. Obendrein setzte sich vieles von dem, was sich in dem religionsgeschichtlich andersgearteten Frühmittelalter angelagert und eingemischt hatte, weiter fort. Vieles von dem frühmittelalterlich Hinzugekommenen bildete noch den Zündstoff der Reformation. Die Renaissancen waren insofern keine reinen Wiedergeburten.

258) MARROU, Augustinus (wie Anm. 6), S. 453.