

Hans-Werner Goetz

Die Wahrnehmung anderer Religionen

BAND 1



Hans-Werner Goetz

Die Wahrnehmung  
anderer Religionen und  
christlich-abendländisches  
Selbstverständnis im frühen  
und hohen Mittelalter  
(5.–12. Jahrhundert)

BAND 1



Akademie Verlag

Gedruckt mit einem Druckkostenzuschuss aus Mitteln des ERC Advanced Grant 229464.

Einbandkonzept: hauser lacour

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechts.

© 2013 Akademie Verlag GmbH  
[www.degruyter.de/akademie](http://www.degruyter.de/akademie)  
Ein Unternehmen von De Gruyter

Gedruckt in Deutschland

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005937-2  
eISBN 978-3-05-005939-6

# Inhaltsverzeichnis

## BAND 1

Vorwort . . . . .	XI
-------------------	----

### Einleitung: Die Wahrnehmung anderer Religionen als Forschungsaufgabe

1. Religion und Religionen im Mittelalter . . . . .	1
2. Thema und Zielsetzung dieser Studie . . . . .	7
3. Zum Forschungsstand . . . . .	13
4. Zum methodischen Vorgehen und zur Struktur der Studie . . . . .	22

### Kapitel 1: Die Wahrnehmung der Heiden

1. Was sind Heiden? Begrifflichkeit und Abgrenzungen . . . . .	31
2. Einstellungen der Christen gegenüber Heiden und christliches Heidenbild im Spiegel von Heidenmission und Christiani- sierung . . . . .	59
a. Die Bekehrung der Heiden als christlicher Missions- auftrag . . . . .	63
b. Heidenbild und Missionsmethoden . . . . .	71
(1) Vorgehen und Beweisziele der Missionare: Beweise gött- licher Macht . . . . .	71
(2) „Tatmission“: Zerstörung heidnischer Kultstätten . . . . .	84
(3) Wunder . . . . .	92
(4) „Mission von oben“: Weltlicher Beistand und Gewalt- anwendung . . . . .	94
(5) Für und Wider die Zwangsbekehrung . . . . .	102

c. Gefahren und (Miß-)Erfolge der Mission . . . . .	106
d. Christen und Heiden im göttlichen Heilsplan . . . . .	113
e. Heiden in der Heilsgeschichte . . . . .	123
3. Christliche Vorstellungen von Heidentum und Heiden . . . . .	127
a. Volk oder Religion? Ethnische und religiöse Charakterisierungen im Widerstreit . . . . .	128
b. Stereotypes Heidenbild . . . . .	135
c. Kennzeichen des Heidentums als Religion . . . . .	144
(1) Götzenkult . . . . .	146
(2) Heiligtümer . . . . .	150
(3) Opferkulte . . . . .	152
(4) Magie und Zauber . . . . .	154
(5) Losorakel und Wahrsagung . . . . .	155
(6) Tänze, Reigen und dämonische Gesänge . . . . .	156
(7) Bestattungssitten . . . . .	158
(8) Aberglaube . . . . .	159
(9) Aufzählungen heidnischer Sitten . . . . .	160
d. Abwertende Allegorien: das Heidentum als Teufelsdienst . . . . .	164
e. Kulturelle Abwertung: Heiden als Barbaren . . . . .	168
f. Ansätze zu einem differenzierteren Heidenbild? . . . . .	179
4. Positives Heidenbild? Heiden als Vorbilder . . . . .	187
5. Aberglaube und heidnische „Relikte“ in Christentum und christlichem Denken: Die Reaktion der Kirche . . . . .	203
6. Fazit: Das Heidenbild des frühen und hohen Mittelalters . . . . .	217
7. Religiöser Gegensatz – kulturelle Nähe: Zur Ähnlichkeit der Vorstellungen bei Christen und Heiden . . . . .	220
8. „Clash of religions“ – „clash of civilizations“? . . . . .	226

## Kapitel 2: Die Wahrnehmung des Islam

1. Historischer Hintergrund und Forschungsstand . . . . .	233
2. Terminologie . . . . .	251
3. Die Wahrnehmung der Sarazenen in friedlichen und kriegerischen Kontakten . . . . .	262
a. Ethnisch-politische Wahrnehmung: Die Sarazenen als Volk . . . . .	262
b. Friedliche Kontakte . . . . .	265
c. Kriegerische Auseinandersetzungen . . . . .	274
d. Religiöse Abwertung . . . . .	284
e. Einordnung in Gottes Heilsplan . . . . .	288

4. Religiöse Wahrnehmung und Kennzeichnung: Das abendländische Wissen über die Anfänge, die Ausbreitung und die weitere Geschichte des Islam . . . . .	293
a. Das Wissen über Mohammed und die Anfänge des Islam . . . . .	293
b. Das Wissen über die Ausbreitung des Islam und die islamischen Herrschaften . . . . .	316
c. Die Eroberung Spaniens . . . . .	330
5. Das Wissen über die Religion: Die Wahrnehmung des Islam als Glaubensgemeinschaft . . . . .	338
6. Religiöse Einordnung der Muslime: Heiden oder Häretiker? . . . . .	352
a. Monotheisten? . . . . .	352
b. Sarazenen als Heiden . . . . .	357
c. Sarazenen als Häretiker? . . . . .	377
d. Häretiker oder Heiden? Die Position und Argumentation des Petrus Venerabilis . . . . .	380
7. Bilanz: Das Islambild und die Islambildforschung . . . . .	395

## BAND 2

### Kapitel 3: Die Wahrnehmung der Juden

1. Einleitung: Probleme, Perspektiven, Forschungsstand . . . . .	411
2. Terminologie . . . . .	423
3. Perspektiven der Wahrnehmung: ethnisch, sozial oder religiös? . . . . .	428
4. Judenfeinde – Judenfreunde? Das Verhältnis von Christen und Juden im Spiegel des Judenbildes . . . . .	441
5. Religiöse Wahrnehmung: Wissen über den jüdischen Glauben . . . . .	459
6. Bewertung und Abschätzung: antijüdische Einstellungen und Anschuldigungen . . . . .	466
a. Die Grundzüge antijüdischer Polemik . . . . .	466
b. Die Polemik ausgewählter Autoren des 6. bis 12. Jahrhunderts . . . . .	476
c. Die sogenannten Religionsgespräche des 12. Jahrhunderts . . . . .	506
7. Religiöse Einordnung: weder Heiden noch Häretiker, aber Ungläubige . . . . .	520
a. Das Verhältnis von Judentum und Christentum . . . . .	520
b. Die Juden im göttlichen Geschichtsplan . . . . .	525
c. Juden und Heiden . . . . .	532
d. Juden und Muslime . . . . .	544
e. Juden und Häretiker . . . . .	547

f. Juden als Ungläubige und Teufelssöhne . . . . .	551
8. Judenbild und Judenverfolgung . . . . .	557
9. Fazit: Das christliche Judenbild zwischen Apologetik und Koexistenz . . . . .	564

#### Kapitel 4: Die Häresie in katholischer Wahrnehmung

1. Zur Erforschung der Häresien und ihrer zeitgenössischen Wahrnehmung . . . . .	573
2. Was ist Häresie? Einige patristische und frühmittelalterliche Grundlagen und Herangehensweisen . . . . .	585
a. Die Häresielisten Augustins und Isidors von Sevilla . . . . .	585
b. Die Morallehre Salvians . . . . .	589
c. Das exegetische Häresieverständnis: Die „Moralia in Iob“ Gregors des Großen . . . . .	590
d. Das Glaubensbekenntnis Gregors von Tours . . . . .	595
3. Attribute und Allegorien als Mittel der Kennzeichnung von Häretikern . . . . .	600
a. Attribute . . . . .	600
b. Allegorien . . . . .	605
4. Kennzeichnung der Häretiker . . . . .	610
a. Falscher Glaube und falsche Lehre . . . . .	610
b. Falsches Verhalten und übler Charakter . . . . .	620
5. Wer ist Häretiker? . . . . .	625
a. Ab- und Ausgrenzungen . . . . .	625
b. Häresie als streitsüchtige Verteidigung falscher Lehren und bewußte Gegnerschaft . . . . .	635
c. Hochmittelalterliche Ausweitung des Häresiebegriffs . . . . .	638
d. Häretisches Selbstverständnis . . . . .	648
6. Das Verhältnis zur Kirche . . . . .	649
7. Reaktion der Kirche . . . . .	651
a. Ausgrenzung und Ausschluß der Häretiker aus der Gemeinschaft . . . . .	651
b. Toleranz und Wiedereingliederung . . . . .	656
8. Folgerungen und Einordnung . . . . .	659
a. Ursprung und Funktion der Häresien im Heilsplan . . . . .	659
b. Ausschluß vom Heil als Schicksal der Häretiker . . . . .	663
c. Beziehung der Häretiker zum Teufel . . . . .	665
d. Nähe zu anderen Gruppen, vor allem zu Heiden . . . . .	667
9. Schlußfolgerungen: Häresie und Unglaube . . . . .	671

## Kapitel 5: Die Wahrnehmung des griechisch-orthodoxen Christentums

1. Untersuchungsgegenstand und Forschungsstand . . . . .	677
2. Terminologie . . . . .	690
3. Perspektiven der Wahrnehmung: ethnisch, politisch oder religiös?	691
4. Religiöse Wahrnehmung: Wissen über die Religion . . . . .	705
(1) Bilderstreit . . . . .	711
(2) <i>Filioque</i> -Streit . . . . .	714
(3) Kontroversen um die Eucharistie . . . . .	730
(4) Priesterehe und andere Kontroversen um den Klerus . . . . .	740
(5) Religiöse Bräuche . . . . .	744
(6) Kontroversen um den Vorrang des Papsttums . . . . .	749
5. Bewertung und Abschätzung . . . . .	752
6. Religiöse Einordnung: Christen? Häretiker? Ungläubige? . . . . .	755
7. Fazit: Die Griechen zwischen Orthodoxie und Häresie . . . . .	767

## Kapitel 6: Vergleichende Schlußbetrachtung: Wahrnehmung anderer Religionen und christliches Selbstverständnis

1. Unterschiedliche Voraussetzungen . . . . .	773
2. Terminologie . . . . .	776
3. Inhalte religiöser Wahrnehmung und Wissen von anderen Religionen . . . . .	781
4. Unterschiede zwischen den anderen Religionen in christlicher Wahrnehmung . . . . .	788
5. Vergleichende Bewertung und Einschätzung . . . . .	797
6. Vergleichende Einordnung der anderen Religionen . . . . .	802
a. Grundlegende Prinzipien . . . . .	802
b. Teufelsdienst und ewige Verdammnis . . . . .	808
c. Gemeinsame Abgrenzung von Kirche und Christentum . . . . .	814
d. Bekehrbarkeit . . . . .	823
7. Christliches Selbstverständnis: Heilsbewußtsein und Intoleranz? . . . . .	824

## Verzeichnisse

1. Abkürzungsverzeichnis . . . . .	833
2. Quellenverzeichnis . . . . .	834
3. Literaturverzeichnis . . . . .	862

**Register**

1. Register der mittelalterlichen Autoren und anonymen Schriften .	914
2. Personenregister . . . . .	925
3. Sachregister . . . . .	936

# Vorwort

Die vorliegende Studie ist das vorläufige Resultat eines dreijährigen ERC Advanced Grant-Projekts, das in der Einleitung noch näher vorgestellt wird. Sie wäre ohne diese Förderung weder in dieser Form möglich noch (wahrscheinlich) überhaupt entstanden. Einen entsprechend großen Anteil an den hier zur Diskussion gestellten Projektergebnissen haben die Wissenschaftlichen Mitarbeiter/innen des ERC-Projekts, Anna Aurast und Claudia Valenzuela sowie, jeweils zeitweise, Kerstin Zech, Beate Freudenberg und Norman Bade, ebenso wie die, jeweils zeitweise, im Projekt beschäftigten Studentischen Hilfskräfte Anne Molls, Yvonne Breski, Michael Kuhn und Maximilian Zilken. Außerhalb der Projektfinanzierung waren im Laufe der Zeit viele weitere Hilfskräfte bei der Quellensuche und der Überprüfung der Zitate beteiligt. Dafür danke ich Konstantin Bauer, Ann-Mailin Behm, Johanne Hoffmann, Mats Homann, Friederike Jänner, Mirjam Kaune, Natalia Lasarenko, Justus Ledig, Manuela Lohs, Anne-Lena Meyer, Julia Reymers (die auch das Quellen- und Literaturverzeichnis erstellt hat), Nils Schliehe, Leonie Schulz, Anabelle Spallek, Frederic Strohm und Katharina Wenzel. Ihnen allen sei daher auch an dieser Stelle herzlich gedankt. Für das geduldige und gewissenhafte Erstellen immer neuer Korrekturversionen danke ich herzlich Matthias Söhn. Mein Dank gilt ebenso dem Akademie Verlag, vorab Herrn Dr. Heiko Hartmann und Herrn Manfred Karras, für die Aufnahme des Bandes in ihr Verlagsprogramm und die wie immer reibungslose und unbürokratische Zusammenarbeit. Der Band wurde mit einem Druckkostenzuschuß aus den Projektgeldern des ERC finanziert.

Angefügt seien noch einige Erläuterungen zur formalen Gestaltung. Wie meine anderen Monographien, so ist auch diese Studie in bewährter, gewachsener Rechtschreibung verfaßt. Den meisten Lesern dürfte das immer noch weniger gewöhnungsbedürftig sein als umgekehrt. Die Quellenbelege sind der Einfachheit halber nach der ersten Nennung ohne Querverweise nur mit Kapitel und Seite zitiert; die zugrunde gelegte Edition kann leicht dem Quel-

lenverzeichnis entnommen werden. Bei schwerer zugänglichen neueren Editionen wird zusätzlich noch eine gängige weitere angeführt. Die Zitate folgen im Wortlaut der jeweils maßgeblichen (erstgenannten) Edition, sind in Rechtschreibung (Großschreibung von Namen; *i* statt *j* in Migne-Zitaten) jedoch unkommentiert dem Lateinischen angepaßt und vereinheitlicht. Gleiches gilt für die Kommasetzung, die zum besseren Satzverständnis (stillschweigend) dem deutschen Sprachgebrauch angenähert wurde. Auf benutzte, gängige Übersetzungen (wie die Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe und andere zweisprachige Editionen) habe ich nicht eigens hingewiesen; auch sie sind, sofern nicht ohnehin selbst erstellt, sämtlich überprüft und gegebenenfalls (stillschweigend) angepaßt. Die Forschungsliteratur ist in jedem Kapitel bei der ersten Nennung vollständig zitiert; die im folgenden verwendeten Kurztitel lassen sich ebenfalls leicht anhand des Literaturverzeichnisses entschlüsseln, das, der leichteren Übersicht halber, nach den Kapiteln, also den einzelnen Religionen, gegliedert ist.

Eine Arbeit über die zeitgenössische Wahrnehmung orientiert sich zwangsläufig an den Quellenaussagen, die deshalb bewußt im Zentrum stehen. Manche Passagen geraten dadurch zu einer – sachlich geordneten – Aneinanderreihung und Paraphrasierung mittelalterlicher Ansichten, die manchmal ermüdend wirken mögen, aber gerade dazu dienen sollen, die Vielfalt ebenso wie die Kohärenz der Anschauungen zu dokumentieren. Eine gebündelte Beschränkung auf wenige Beispiele hätte das nicht vermocht. Ein so breiter, auf einer Vielzahl von Quellenäußerungen beruhender Überblick, wie er hier geboten wird, kann zudem weder auf die Literatur zu den einzelnen Quellen noch auf sämtliche Forschungsäußerungen zu den einzelnen Aussagen und Belegen eingehen, sondern muß sich, neben wenigen Arbeiten zur allgemeinen Einordnung, auf die einschlägige Forschung zur Wahrnehmung der anderen Religionen und wenige Äußerungen zu bestimmten Quellenstellen beschränken. Nicht alles zur Kenntnis Genommene ist daher zitiert, manches gewiß auch übersehen worden. Ich danke allen Autoren, deren Arbeiten mir, ob in Übereinstimmung oder Abgrenzung, weitergeholfen haben oder auf die ich zur näheren Beschäftigung verweisen konnte, und entschuldige mich bei allen, die sich, ob bewußt oder zu Unrecht, an entsprechenden Stellen nicht zitiert sehen. Bei der ohnehin schon umfangreichen Darstellung war stets das größere Ziel im Auge zu behalten: der Vergleich der christlichen Wahrnehmung anderer Religionen.

Hamburg, im März 2013

(im asiatischen Jahr der Schlange, die in diesem abendlandzentrierten Buch allerdings überhaupt keine Rolle spielt)

## Einleitung

# Die Wahrnehmung anderer Religionen als Forschungsaufgabe

## 1. Religion und Religionen im Mittelalter

Das Verhältnis der Religionen zueinander<sup>1</sup> und deren Verständnis und Selbstverständnis ist in der heutigen Gesellschaft ebenso wie in der Wissenschaft wieder zu einem zentralen Thema geworden. Das resultiert einerseits aus einer erneuten Beachtung dieses – strukturgeschichtlich und lebensweltlich längere Zeit eher verdrängten – Aspektes samt seiner sozialen und politischen Implikationen und seiner Einordnung in kulturwissenschaftliche Fragestellungen, andererseits sowohl aus den Erfordernissen einer multikulturellen Gesellschaft als auch aus daraus und heutigen globalen Verflechtungen erwachsenen religiösen Konfrontationen, bis hin zu der viel diskutierten These eines „clash of civilizations“<sup>2</sup> als eines „clash of religions“. Die politische Bedeutung der Religion ist bekannt und vielfältig nachweisbar, nicht nur in

---

<sup>1</sup> Religion ist in diesem Sinn selbstverständlich als (allgemeine) Bezeichnung für Glaubensgemeinschaften verwendet und keineswegs ein inadäquater Begriff, wie Matthias M. TISCHLER, *Discovering Islam as a Historical Phenomenon: The Case of the Latin Historiography of the Iberian Peninsula, 8<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Century*, in: *Quaderns de la Mediterrània* 16, 2011, S. 153–161, hier S. 153 Anm. 1, unserem Projekt, noch ohne Kenntnis von dessen Ergebnissen allein aus der kurzen Absichtserklärung auf der Homepage heraus, vorwirft. Daß Glaube und Religion sich historisch wandeln, ist ein geschichtswissenschaftlicher Gemeinplatz. Daß wir „Religion“ und „Glaubenslehren“ voneinander trennen wollen (so ebd.), entbehrt jeder Grundlage. Zum heutigen Religionsbegriff und seiner Problematik vgl. kurzgefaßt Arnold ANGENENDT, *Religion*, in: Gert MELVILLE/Martial STAUB (Hg.), *Enzyklopädie des Mittelalters*. Bd. 1, Darmstadt 2008, S. 323–325.

<sup>2</sup> Vgl. Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996 (dt. *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München-Wien 1996 [61997]). Das Werk hat vielfach Widerspruch gefunden. Vgl. dazu Kapitel 1.8, unten S. 226ff.

älteren Zeiten.<sup>3</sup> Das ist nicht nur Grund genug, das Thema auch in geschichtswissenschaftlicher Perspektive in vergangenen Zeiten, sondern mit dem Mittelalter zudem in einer Epoche zu betrachten, die, jedenfalls nach Ausweis unserer überwiegend klerikal-monastischen Quellen, weithin von religiösen Phänomenen bestimmt war und oft geradezu als „Zeitalter des Glaubens“ bezeichnet wird.<sup>4</sup> In traditioneller Sicht teilt sich die (damals bekannte) mittelalterliche Welt geographisch in drei große Kulturkreise, die zugleich drei verschiedene Religionen repräsentieren, in sich jedoch jeweils keineswegs auch politische Einheiten darstellen: den lateinisch-abendländischen (katholischen) Kulturkreis, der seit jeher im Zentrum des hiesigen Interesses stand, den griechisch-orthodoxen Kulturkreis (Byzanz) in Südosteuropa und Vorderasien und den islamisch-arabischen Kulturkreis rund um das südliche Mittelmeer unter Einschluß des größten Teils Spaniens, wobei katholisches und orthodoxes Christentum sich, trotz mancherlei Spannungen und Abgrenzungen, allerdings noch enger verbunden fühlten mochten. Byzanz und Islam, traditionell Gegenstand eigener Wissenschaften (Byzantinistik und Islamwissenschaft), werden erst in jüngerer Zeit auch von der Geschichtswissenschaft stärker in ihren wechselseitigen Verflechtungen wahrgenommen.

Daneben wirkte als weitere monotheistische Religion das seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus und Vespasian im Jahre 71 n. Chr. in der Diaspora über die ganze damalige Welt verteilte, wengleich auf bestimmte Regionen und vor allem auf den städtischen Lebenskreis konzentrierte Judentum. Sind katholisches und orthodoxes Christentum sowie der Islam,

---

<sup>3</sup> Zur Religion als Machtfaktor über die Zeiten und Kulturen hinweg (mit deutlichem Schwerpunkt auf der Zeitgeschichte) vgl. zuletzt Bernd OBERDORFER/Peter WALDMANN (Hg.), *Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft*, Köln-Weimar-Wien 2012. Zur „Macht der Religion“ in Spätantike und Frühmittelalter vgl. Andrew CAIN/Noel LENSKI (Hg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham-Burlington 2009.

<sup>4</sup> Vgl. Will DURANT, *The Story of Civilization. The Age of Faith*, New York 1950 (dt. *Das Zeitalter des Glaubens. Eine Kulturgeschichte des christlichen, islamischen und jüdischen Mittelalters von Konstantin bis Dante [325–1300]*, Berlin-München 1952 [ND. 1966]); Peter DINZELBACHER, *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 1: Altertum und Frühmittelalter*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2011, S. 11. Im jüngsten Überblick über die Entwicklung vom Imperium Romanum zu den Nachfolgereichen spricht Peter SARRIS, *Empires of Faith. The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500–700*, Oxford 2011, nicht zufällig bereits in dieser Zeit im Titel von den „Reichen des Glaubens“.

unbeschadet mancher Beziehungen und Kontakte, „Grenzstreitigkeiten“ und Konkurrenzen in den Randzonen, als geographisch und politisch mehr oder weniger klar abgrenzbare Kulturkreise erkennbar, so bildet das Judentum im gesamten Mittelalter eine in Koexistenz mit den drei Mehrheitsreligionen lebende, religiöse Minderheit. Dadurch ist von vornherein ein unterschiedliches Verhältnis gegeben, das neben religiösen und kulturellen Berührungen einerseits und politisch-diplomatischen Beziehungen andererseits nicht zuletzt von sozialen Aspekten des – teils friedlichen, teils von Gewalt geprägten – Zusammenlebens geprägt ist. Nicht unbeträchtliche christliche (und jüdische) Minderheiten lebten wiederum in der islamischen Welt, doch liegt dieser Aspekt weitgehend außerhalb des Gegenstandes dieser Studie.

Diese vier großen Religionen, die das Mittelalter weithin bestimmen, sind allesamt monotheistisch. Die (zwangsläufige) Entwicklung des Mittelalters zum Monotheismus und die Beziehungen zwischen den Religionen hat Michael Borgolte vor einigen Jahren zum Thema einer großen, vergleichenden Studie gemacht, der ersten dieser Art.<sup>5</sup> Borgolte hat hier zu Recht darauf hingewiesen, daß Europa im Mittelalter auch in religiöser Hinsicht nie eine Einheit war.<sup>6</sup> Verschiedene Religionen bestanden nebeneinander. Freilich geht der Fokus hier zum einen nach wie vor von – einem gegenüber dem Mittelalter nun allerdings aus der Perspektive unserer Zeit stark erweiterten – Europa aus (und es ist nur eine Frage der Zeit, wann in heute zunehmend globaler Perspektive<sup>7</sup> auch die übrige – nicht mehr monotheistische! – Welt,

---

<sup>5</sup> Michael BORGOLTE, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes. 300 bis 1400 n. Chr.* (Siedler Geschichte Europas), München 2006.

<sup>6</sup> Das gängige Bild einer europäischen Einheitskultur des christlichen Abendlandes stellt auch Christoph AUFFARTH, *Pluralismus, Religion und Mittelalter. Das Mittelalter als Teil der europäischen Religionsgeschichte*, in: DERS. (Hg.), *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien 1)*, Berlin 2007, S. 11–23, in Frage. Vgl. jetzt, zeitlich übergreifend, Christoph BULTMANN/Jörg RÜPKE/Sabine SCHMOLINSKY (Hg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 8)*, Münster 2012. „Pluralismus“ als Nebeneinander schließt eine klare Dominanz der jeweiligen Mehrheitsreligion allerdings nicht aus. Trotz der religiösen „Uneinheitlichkeit“ war das abendländische Mittelalter klar katholisch-christlich bestimmt.

<sup>7</sup> Nicht zufällig sind in jüngster Zeit wieder mehrere „Weltgeschichten“ erschienen oder im Erscheinen begriffen.

vor allem Asien, in den vergleichenden Blick genommen wird).<sup>8</sup> Zum andern vernachlässigt diese ansonsten wegweisende Studie von ihrer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive her „eine“ weitere, freilich nur aus christlicher Sicht einheitliche Religion: das polytheistische Heidentum, das im Mittelalter nicht nur in vielen Gebieten noch lange virulent war, sondern die christlich-mittelalterliche Gesellschaft auch durch sein Weiterwirken unter der christlichen Oberfläche geprägt hat. Es ist zwar richtig, daß der Monotheismus sich durchgesetzt hat, ja daß sich seit dem Beginn der Christianisierung Europas „kein Aggressor mehr auf dem Kontinent festsetzen [konnte], der nicht entweder christlich oder muslimisch war oder wurde.“<sup>9</sup> Dennoch scheint mir mit solchem Urteil die aktuelle Kraft des Heidentums im frühen und teilweise noch im hohen Mittelalter unterbelichtet. Der Prozeß der Christianisierung verlief allenfalls im Rückblick geradlinig.<sup>10</sup> Dabei waren Nützlichkeit und Realpolitik mindestens ebenso ausschlaggebend wie der Missionsbefehl Christi: „Die Christianisierung Europas im Mittelalter ist ein differenziert zu betrachtender Prozeß, bei dem ganz unterschiedliche Motive eine Rolle spielten.“<sup>11</sup> Wenn man jenseits theologischer Überzeugungen über-

---

<sup>8</sup> Vgl. Michael BORGOLTE, *Mittelalter in der größeren Welt. Eine europäische Kultur in globaler Perspektive*, in: *HZ* 295, 2012, S. 35–61.

<sup>9</sup> So Michael BORGOLTE, *Ein einziger Gott für Europa. Was die Ankunft von Judentum, Christentum und Islam für Europas Geschichte bedeutete*, in: Winfried EBERHARD/Christian LÜBKE (Hg.), *Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume. Beiträge einer internationalen Konferenz, Leipzig, 6. bis 9. Juni 2007, Leipzig 2009*, S. 581–590, hier S. 582.

<sup>10</sup> Daß die polytheistischen Religionen bereits um die Jahrtausendwende letztlich unhaltbar geworden waren, betont Michael BORGOLTE, „Europa ein christliches Land“. *Religion als Weltstifterin im Mittelalter?*, in: *ZfG* 48, 2000, S. 1061–1077, auch wenn es zu dieser Zeit noch starke heidnische Relikte gab.

<sup>11</sup> So Lutz E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Reclams Universalbibliothek 17015 Geschichte), Stuttgart 1998, S. 12. Bereits in der Spätantike und in den römischen Nachfolgereichen waren die Bekehrungsmotive sehr vielfältig. Vgl. dazu ausführlich Daniel KÖNIG, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert)* (Historische Studien 493), Husum 2008. Zu spätantiken Konversionen vgl. Kenneth MILLS/Anthony GRAFTON (Hg.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing* (Studies in Comparative History. Essays from the Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies), Rochester 2003. Zur Wahrnehmung und Politisierung der Mission seitens der Autoren vgl. Patrick GEARY, *Die Bedeutung von Religion und Bekehrung im frühen Mit-*

haupt allgemeine Gründe für den (allmählichen) Sieg des Christentums angeben kann, dann liegen sie aus geschichtswissenschaftlicher Sicht zunächst in der – gerade auch für die Herrschaft interessanten – *gemeinsamen* Religion (gegenüber einer ethnisch-kulturellen Auffächerung des Heidentums) und dann in der Akkulturation zunächst der „Barbarenreiche“ an die bereits christlich geprägte römische Welt und später der noch heidnischen Randgebiete Europas an die christlich geprägte Kultur der großen abendländischen Mächte.<sup>12</sup> Bedeutete Christianisierung zunächst zugleich Romanisierung<sup>13</sup> – die schon durch die antike Schulbildung bewirkt wurde<sup>14</sup> –, so traten doch zugleich neue Elemente hinzu, die zu einer Art „Paganisierung“ des Christentums und zu einer Verschmelzung, einem Synkretismus, von Christlichem und Heidnischem führten und eine spezifische Ausprägung des frühmittelalterlichen Christentums bewirkten,<sup>15</sup> auch wenn die These einer

---

telalter, in: Dieter GEUENICH (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich“ (Erg.-Bde. zum RGA 19), Berlin 1998, S. 438–450.

<sup>12</sup> Vgl. Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900 (Christentum und Gesellschaft), Stuttgart-Berlin-Köln 1990, S. 420ff.

<sup>13</sup> Vgl. Theodor SCHIEFFER, in: Handbuch der Europäischen Geschichte. Bd. 1, Stuttgart 1976, S. 81. Wenn Paul VEYNE, Quand notre monde est devenu chrétien (312–394), Paris 2007 (dt. Als unsere Welt christlich wurde [312–394]. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht, München 2008) in seiner nicht unumstrittenen Studie letztlich – historisch zu Recht – zeigen will, daß die Christianisierung des Imperium Romanum zwischen Konstantin und Theodosius nicht im Christentum angelegt, sondern Ergebnis einer Genese war (so im Kapitel 11, S. 249–268), so betrachtet er andererseits doch den Beitrag Konstantins als Meisterleistung (Kapitel 1, S. 9–33) und das Christentum als Meisterwerk (Kapitel 2, S. 35–65). Konstantin habe das Christentum aber nicht aus Glaubens-, sondern aus Prestige Gründen angenommen (Kapitel 5, S. 117–139), unter den Nachfolgern war es keineswegs schon gesichert (Kapitel 7/8, S. 159–197).

<sup>14</sup> Zum Verhältnis von Christentum und antiker paganer Bildung vgl. ausführlich Peter GEMEINHARDT, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (Studien und Texte zu Antike und Christentum 41), Tübingen 2007. Zur Bedeutung, aber auch zur christlichen Abwandlung des paganen Bildungskanon vgl. Christoph MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, besonders S. 43–109.

<sup>15</sup> Wenn Paul VEYNE, Quand notre monde est devenu chrétien (Kapitel 3, S. 67–91) Christentum und Heidentum als Gegensätze gegeneinanderstellt, negiert er die Synkretismuseffekte. Daß das Heidentum nichts anzubieten habe (so ebd. S. 89f.), wird man angesichts des langen Christianisierungsprozesses so sicher nicht behaupten können.

„Germanisierung“ des Christentums überzogen und unzeitgemäß ist<sup>16</sup> und man sicher nur auf einer sehr abstrakten Ebene von einem „latenten Sieg des Heidentums“ sprechen kann.<sup>17</sup> Weit wichtiger erscheint es mir, gerade in solcher Verschmelzung die spezifisch frühmittelalterliche Religiosität und die spezifisch frühmittelalterliche religiöse Vorstellungswelt zu erfassen.

Mit katholischem und orthodoxem Christentum, Judentum, Islam und Heidentum wird die frühmittelalterliche Welt also von mindestens fünf Religionen geprägt (wobei „das“ Heidentum sich seinerseits in eine Vielzahl unterschiedlicher Kulte ausdifferenziert). Hinzu kommt, daß nicht erst die Reformation zu einer konfessionellen Glaubensspaltung innerhalb des Christentums geführt hat. Schon katholisches und orthodoxes Christentum lassen sich durchaus ebenfalls als zwei „Konfessionen“ begreifen (wenn man sich endlich einmal davon löst, die in der Moderne festgestampften Begriffe als für das Mittelalter unbrauchbar zu erklären). Darüber hinaus aber gab es innerhalb des Christentums von Anfang an immer wieder abweichende Glaubenslehren, die – aus katholischer Sicht als „Häresien“ betrachtet – zumindest teilweise große regionale und längerfristige Erfolge feiern konnten und die katholischen Autoren oft genug zur Widerlegung der häretischen und zur Rechtfertigung und Schärfung der eigenen Lehre provoziert haben. Auch sie müssen daher in eine vergleichende Betrachtung der Religionen einbezogen werden. Ähnliches gilt im übrigen für den Islam, wo Sunniten und Schiiten nur die beiden wichtigsten, bereits in die Frühzeit des Islam zurückgehenden Glaubensrichtungen bilden, und auch im Judentum hat es stets verschiedene Strömungen gegeben.

---

<sup>16</sup> Vgl. James C. RUSSELL, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A socio-historical approach to religious transformation*, New York 1994. Anders bereits Theodor SCHIEFFER im *Handbuch der europäischen Geschichte*. Bd. 1, S. 505: „Eine Germanisierung des Christentums, die an Tiefe und Weite mit seiner vorausgegangenen Hellenisierung und Romanisierung vergleichbar wäre, hat es nicht gegeben.“

<sup>17</sup> So Ramsay MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven, Conn. 1997. Trotz aller gewaltsamen Bekehrungsversuche und Verfolgungen der Heiden, so lautet die These, führten Aberglaube und – mangels eigener Traditionen – die Übernahme von Zeremonien, Symbolen, Terminologie, Mythen und Anspielungen zu einer Assimilation des Heidentums an die christliche Lehre.

## 2. Thema und Zielsetzung dieser Studie

Mit Heiden und (polytheistischem) Heidentum, Muslimen und Islam, Juden und Judentum, Häretikern und Häresien, Orthodoxen und griechisch-orthodoxem Christentum werden alle Religionen, die damals im Blick waren, erfaßt (wobei innere Differenzierungen vor allem bei Heiden und Häretikern natürlich eine Rolle spielen, von den katholischen Christen zumindest im ersten Fall aber kaum reflektiert werden). Mit diesen fünf Religionen (oder Religionskreisen) ist zugleich der Rahmen dieser Studie abgesteckt, die aus einem drei Jahre lang vom European Research Council im Rahmen der „Advanced Grants“ geförderten Projekt hervorgegangen ist. Inhaltlich und methodisch geht es darin nicht um diese Religionen selbst, sondern um die religiösen Vorstellungen der abendländischen Christen und um deren Wahrnehmung der (und zwar aller) anderen Religionen. Ziel des Projekts und dieser Studie ist daher weder (religionswissenschaftlich) ein Vergleich der Religionen und ihrer Glaubensinhalte, sondern der christlichen Vorstellungen von den und des Verständnisses (und Mißverständnisses) der anderen Glaubensrichtungen, noch geht es (kirchengeschichtlich) um die Analyse von Kult und Frömmigkeit, sondern um deren vorstellungsgeschichtliche Grundlage, noch ist (sozialgeschichtlich) eine Analyse des Verhältnisses der Träger verschiedener Religionen zueinander und ihrer politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Beziehungen angezielt; Zielrichtung ist mit der Wahrnehmung vielmehr die Aufarbeitung der mentalen Grundlagen und Hintergründe sozialer Beziehungen.

Der Ansatz geht von der Voraussetzung aus, daß die Vorstellungen der Menschen nicht nur einen wesentlichen Teil der Lebenswelt und der Geschichte und somit auch einen höchst bedeutsamen Untersuchungsgegenstand der Geschichtswissenschaft bilden,<sup>18</sup> daß sie zudem ganz entscheidend

---

<sup>18</sup> Vgl. dazu Hans-Werner GOETZ, „Vorstellungsgeschichte“: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. Bemerkungen zu einem jüngeren Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft als Beitrag zu einer Methodik der Quellenauswertung, in: AKG 61, 1979 (erschieden 1982) S. 253–271 (wieder abgedruckt in: DERS., Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter, hg. v. Anna AURAST, Simon ELLING, Bele FREUDENBERG, Anja LUTZ und Steffen PATZOLD, Bochum 2007, S. 3–17). Die zuletzt genannte Aufsatzsammlung bietet ein Spektrum konkreter vorstellungsgeschichtlicher Studien, wobei die religiösen Wahrnehmungen in meinen früheren Arbeiten noch weitgehend ausgeklammert geblieben sind. Eine Zusammenfassung

Struktur, Darstellung, Tendenz, Horizont und Weltbild unserer Quellen bestimmen, die ohne die Berücksichtigung der Vorstellungswelt des Autors und seiner Zeit niemals angemessen ausgewertet werden können, und daß ihre Erfassung daher auch eine – weit über die „Tendenz“ einer Quelle hinausgehende – Voraussetzung jeder quellenkritischen Arbeit ist, sondern daß sie darüber hinaus das gesamte Denken, Deuten, Fühlen, Verhalten und Handeln der Menschen prägen oder jedenfalls maßgeblich beeinflussen, also ihrerseits auf die (früher fast ausschließlich behandelte) „faktische“ Ebene zurückwirken. Der geschichtswissenschaftlichen Erforschung mittelalterlicher Vorstellungen, der sich der Autor seit langem widmet,<sup>19</sup> kommt in einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Geschichtswissenschaft daher ein immer bedeutsamer werdender Stellenwert zu. Sie gewährt wichtige Einblicke in Denken, Empfinden und Glauben der Menschen in deren eigener Perspektive und Selbstsicht, in ihre Lebenswelt und ihr darauf basierendes Handeln. Bei der Erforschung vergangener Epochen wie des Mittelalters wird dieser Ansatz um so wichtiger, als (nur) er uns einen Zugang in das Innere einer uns fremd gewordenen Welt bietet. Mit der „Wahrnehmung“ ist zugleich der gesamte Bereich nicht nur des quellenkritisch seit dem Historismus zentralen Verhältnisses zwischen Darstellung (Quelle) und tatsächlichem Geschehen bzw. tatsächlichen Zuständen, sondern mehr noch das heute heftig diskutierte Verhältnis zwischen Text und Inhalt (der sogenannte „linguistic turn“) einerseits und zwischen Erinnerung und mangelndem (verfälschenden) Erinnerungsvermögen andererseits berührt,<sup>20</sup> das sich in der Frage nach den hinter der Darstellung wirksamen und darin einfließenden Vorstellungen auflöst,<sup>21</sup> aber, aus geschichtswissenschaftlich-geisteswissenschaftlicher Perspektive, wohl auch ihrerseits einen Beitrag zu der heute zentral

---

des Ansatzes im Hinblick auf religiöse Vorstellungswelten jetzt bei DEMS., *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungswelten des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 1: Das Gottesbild (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 13/1)*, Berlin 2011, S. 15–41.

<sup>19</sup> Vgl. die in Anm. 18 genannte Aufsatzsammlung GOETZ, *Vorstellungsgeschichte*.

<sup>20</sup> Vgl. Johannes FRIED, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.

<sup>21</sup> Vgl. Hans-Werner GOETZ, *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft*, in: Hartmut BLEUMER/Steffen PATZOLD (Hg.), *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 8, 2003)*, S. 23–33 (wiederabgedruckt in DERS., *Vorstellungsgeschichte* S. 19–29).

gewordenen, naturwissenschaftlichen Gehirnforschung zu leisten vermag. Die vorstellungsgeschichtliche Herangehensweise an das Thema ordnet sich daher in unserer Zeit angemessene, anthropologische und kulturwissenschaftliche Fragestellungen und Ansätze ein. Sie ist gewissermaßen geschichtswissenschaftliche „Grundlagenforschung“.

Mit der Vorstellungswelt des Mittelalters erfassen wir eine zwar im Kern „ideengeschichtliche“, tatsächlich aber umfassende Perspektive auf diese Epoche.<sup>22</sup> Mit der religiösen Vorstellungswelt aber erfassen wir die zentrale Perspektive einer weithin religiös geprägten Gesellschaft in einer Epoche, in der im Abendland das Christentum vorherrschend gewesen ist und Glaubenselemente das Leben und Denken der Menschen durchgreifend bestimmt haben. In der überwiegend kirchlichen Literatur dieses Zeitalters wird letztlich alles unter einer (auch) religiösen Perspektive betrachtet. Das resultiert zwar aus der Tatsache, daß die mittelalterlichen, lateinischen Quellen in aller Regel von Mönchen und Klerikern oder aber von Autoren verfaßt wurden, die die gleiche Schulbildung durchlaufen hatten. Gleichzeitig ist die mittelalterliche Gesellschaft und Kultur jedoch von einem spezifisch zeitgemäßen Glaubensverständnis geprägt, das nicht unbeträchtlich von vor- und außerchristlichen oder jedenfalls außerkirchlichen ebenso wie von nichtreligiös-weltlichen Elementen beeinflusst ist. Das gilt gleichermaßen für kirchliche und weltliche, wissenschaftliche und volkstümliche Perspektiven: Die mittelalterliche Religiosität ist ausgesprochen epochenspezifisch ausgeprägt und muß daher geschichtswissenschaftlich gerade in ihrer Spezifik

---

<sup>22</sup> Ich verzichte an dieser Stelle auf eine genauere Abgrenzung einer „Vorstellungsgeschichte“ zu anderen, parallelen Ansätzen und verweise dazu auf die in Anm. 18 genannten Arbeiten. Hier mag der Hinweis genügen, daß es dabei gegenüber einer Ideen- und Geistesgeschichte im traditionellen Sinn um eine breite Berücksichtigung intellektueller Niveaus (und nicht nur um die „großen Denker“) und gegenüber einer Mentalitätsgeschichte nicht (nur) um die „strukturelle Essenz“ mittelalterlichen Denkens, Verhaltens und Empfindens der mittelalterlichen Menschen oder einzelner sozialer Gruppen, sondern um die zunächst durchaus individuellen, teils bewußten, teils unbewußten menschlichen Gedankengänge geht, die alles Denken und Handeln prägen. Im Vergleich der Autoren, aber auch in ihren der Argumentation unbewußt zugrunde liegenden Manifestationen sind auch sie überindividuell „zeitgemäß“. Gegenüber einer „Diskursanalyse“ berücksichtigt der vorstellungsgeschichtliche Ansatz zwar ebenfalls die Dichte der Äußerungen (énoncés), ordnet das geschichtswissenschaftlich aber in den jeweiligen quellenkundlichen und historischen Kontext ein.

analysiert werden.<sup>23</sup> „Latin Christendom represented a new way of being a Christian community.“<sup>24</sup> Solche Bedingungen wirken selbstverständlich auch auf die Wahrnehmung der anderen Religionen zurück, die einen wichtigen Teil der (religiösen) Vorstellungswelt bildet.

Ziel dieser Arbeit ist daher eine umfassende Analyse der zeitspezifischen Wahrnehmung anderer Religionen und ihrer Träger oder Anhänger durch christlich-abendländische („katholische“) Autoren des frühen und hohen Mittelalters vom 6. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts (mit Rückblicken auf patristische Grundlagen, aber nur vereinzelt kurzen Vorblicken auf die weitere Entwicklung). Diese Perspektive schließt sowohl (vorstellungsgeschichtlich) die Vorstellungen von den anderen Religionen als auch (mentalitätsgeschichtlich) die Einstellungen ihnen gegenüber ein. Die Wahrnehmung der „Anderen“ ist darüber hinaus nicht nur stets Reflex auf das

---

<sup>23</sup> Vorab und parallel zu dieser Studie ist daher im Rahmen eines DFG-Forschungsjahres eine korrespondierende Arbeit über die früh- und hochmittelalterliche religiöse Vorstellungswelt entstanden, die zugleich als Folie für die hier gewonnenen Ergebnisse zu dienen vermag: GOETZ, Gott und die Welt Teil I, Band 1: Gottesbild; Teil I, Band 2: Die materielle Schöpfung: Kosmos und Heilsgeschehen (*Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 13/2*), Berlin 2012 (in absehbarer Zeit wird ein dritter Teilband über die Vorstellungen von Engeln, Teufeln und Menschen folgen; Teil II wird später das konkrete religiöse Verständnis einzelner Aspekte wie Sünden- und Bußvorstellungen, Todes- und Jenseits-, Heiligkeits- und Wundervorstellungen behandeln). Das Projekt kann darüber hinaus auf den Ergebnissen eines abgeschlossenen, interdisziplinären DFG-Projekts „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter“ mit drei Schwerpunkten aufbauen, das zusammen mit Bruno Reudenbach, Steffen Patzold und Hartmut Bleumer mit den thematischen Schwerpunkten Vergangenheits-, Fremdheits- und Realitätswahrnehmung betrieben wurde und auf die vorliegende Studie zurückwirkt: Die Wahrnehmung der Vergangenheit ist wichtig für die historische Perspektive; die Wahrnehmung der Fremdheit integriert die Wahrnehmung fremder Religionen in einen größeren Rahmen und schärft den Blick für das eigene Selbstverständnis der mittelalterlichen Autoren; die Wahrnehmung von Realität und Idealität enthüllt die Verklärungen, an denen das Andere (und das Eigene) gleichermaßen gemessen werden. Zu Ergebnissen dieses Projekts vgl. Hartmut BLEUMER/Hans-Werner GOETZ/Steffen PATZOLD/Bruno REUDENBACH (Hg.), *Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2010.

<sup>24</sup> So John H. VAN ENGEN, Conclusion: Christendom, c. 1000, in: Thomas F.X. NOBLE/Julia M.H. SMITH (Hg.), unter Mitarbeit von Roberta A. BARANOWSKI, *The Cambridge History of Christianity*. Bd. 3: *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, Cambridge 2008, S. 625–643, hier S. 643.

„Eigene“,<sup>25</sup> sondern ist überhaupt Aussage über sich selbst, da das Andere an den eigenen Kriterien gemessen wird: Es gibt keine Fremdwahrnehmung ohne Rekurs auf das Eigene. Mit der Wahrnehmung anderer Religionen erhalten wir folglich keine genauere Kenntnis über diese Glaubensrichtungen (auch wenn deren Berücksichtigung durchaus zu vertieften Einsichten führen kann), um so mehr aber über das religiöse Selbstverständnis und die Sichtweisen der abendländischen Christen, in deren (gesamtes) Weltbild sich die Wahrnehmung anderer Religionen einfügt. Die Analyse der christlichen Wahrnehmung anderer Religionen ist daher ein wichtiger Beitrag zur religiösen Vorstellungswelt, zum Verständnis von Religion und Glauben an sich und zum religiösen Selbstverständnis.

Der weite räumliche, zeitliche und thematische Horizont der Studie, die die Wahrnehmung aller Religionen auf der Grundlage einer Vielzahl von Quellen vergleichend betrachtet, verspricht in mehrfacher Hinsicht grundlegende Erkenntnisse:

– Die Betrachtung verschiedener Religionen bei bestimmten Autoren leistet einen Beitrag zu deren jeweiliger Vorstellungswelt und legt sowohl das Spektrum als auch die Nuancen in der Wahrnehmung der anderen Religionen offen.

– Die Analyse der christlichen Wahrnehmung anderer Religionen läßt Unterschiede und Gemeinsamkeiten sowohl in den Vorstellungen von den einzelnen Religionen als auch zwischen diesen und dem christlichen Selbstverständnis erkennen. Ein wichtiger Aspekt ist daher die Frage, wie eng verbunden die anderen Religionen im Vergleich zur eigenen gerade durch die Abgrenzung vom katholischen Christentum gesehen wurden oder wie weit und in welcher Weise zwischen ihnen, nicht zuletzt auch zwischen polytheistischen und anderen monotheistischen Religionen, also Judentum und Islam, differenziert wurde, ob beispielsweise das Judentum infolge der gemeinsamen alttestamentlichen Glaubensgrundlage dem Christentum als enger verwandt angesehen wurde als andere Religionen, und schließlich, wie weit Häresien und griechisch-orthodoxes Christentum überhaupt als christlich galten. Daher ist sowohl nach Unterschieden wie nach Gemeinsamkeiten zu fragen.

---

<sup>25</sup> Vgl. dazu, auf das Thema der Fremdheit bezogen, die Ausführungen von Volker SCIOR, *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 4)*, Berlin 2002, S. 9–28, mit Aufarbeitung der soziologischen Literatur.

– Der Vergleich mittelalterlicher Autoren aus dem gesamten Abendland gewährt Einblicke in regionale Unterschiede bei gleichzeitiger Feststellung gemeinsamer abendländischer Überzeugungen. Dabei spielt bei dieser Thematik die Unterscheidung von Kontakt- und Fernzonen eine besondere Rolle.

– Der Vergleich von Autoren des 5. bis 12. Jahrhunderts erfaßt Entwicklungen bei der Wahrnehmung anderer Religionen.

– Die Berücksichtigung einer Vielzahl von Quellen unterschiedlicher Gattungen läßt gattungsbedingte Differenzierungen und Tendenzen erkennen, potentiell aber auch zwischen der Wahrnehmung von Laien, Mönchen und Klerikern oder sogar zwischen verschiedenen Mönchsrichtungen differenzieren, aber natürlich auch individuelle Eigenarten der einzelnen Autoren betrachten, wobei selbstverständlich der jeweilige Kontext und die Intentionen zu berücksichtigen sind.

Zusammengefaßt beruht das Projekt auf vier grundlegenden Annahmen: Es erfaßt mit der Vorstellungswelt und menschlichen Wahrnehmung erstens einen wesentlichen, mit der religiösen Vorstellungswelt und der Wahrnehmung des Glaubens zweitens den für das abendländische Mittelalter zentralen Bereich der mittelalterlichen Lebenswelt, mit der Wahrnehmung anderer Religionen drittens den ganzen religiösen „Kosmos“ dieser Epoche, da sich mit dem Blick auf das Fremde wesentlich das eigene Selbst enthüllt. Mit der religiösen Vorstellungswelt des abendländischen Mittelalters und der Wahrnehmung anderer Religionen wird viertens aber auch ein für die heutige Gesellschaft und Wissenschaft wichtiges Thema behandelt, das unser Wissen und unsere Einstellungen durch die geschichtswissenschaftliche Perspektive maßgeblich erweitern kann, gerade weil dem Verhältnis der Religionen in einer globalen Welt wieder ein zentraler Stellenwert zukommt. Man muß hier nur an Samuel Huntingtons (gewiß überzogene und heftig diskutierte) These eines „clash of civilizations“<sup>26</sup> und an die Probleme der Koexistenz verschiedener Religionen in einer Gesellschaft erinnern, die auch die gegenwärtige Gesellschaft prägen, in verschiedenen Formen letztlich aber in allen Jahrhunderten und gerade auch im Mittelalter zu beobachten sind.<sup>27</sup> Die

---

<sup>26</sup> HUNTINGTON, Clash of civilizations.

<sup>27</sup> Vgl. etwa zum Islam: *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*. XI congreso de estudios medievales (León, del 23 al 26 de octubre de 2007), Ávila 2009; Klaus HERBERS/Nikolas JASPERT (Hg.), *Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert)* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8), Münster 2011.

Erforschung der Wahrnehmung anderer Religionen eröffnet die mentalen Hintergründe dieses (wechselseitigen) Verhältnisses und erschließt – epochenspezifisch – das jeweilige Verständnis des anderen ebenso wie des eigenen Glaubens. Sie leistet mit der historischen Analyse zugleich aber einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Gegenwart: im Hinblick auf das wieder aktuell gewordene Thema der Religiosität ebenso wie durch die Wahrnehmungsperspektive einer geistigen Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Die historische Analyse erlaubt hier, neben Einblicken in die mittelalterlichen Ursprünge religiösen Denkens und religiöser Mentalitäten, im Kontrast mit der Gegenwart eine bessere Einschätzung der heutigen Gesellschaft durch die Bereitstellung alternativer Vergleichsmodelle, die ihrerseits die historischen Hintergründe berücksichtigen und daher die möglichen Gründe solcher Wahrnehmungen offenlegen. Eine Analyse der mittelalterlichen Wahrnehmung anderer Religionen schärft unser Verständnis daher sowohl auf der Ebene der Vergangenheit (mittelalterliche Vorstellungen) als auch auf der Ebene der Gegenwart (Vergleich mit unseren Vorstellungen). Sie gewährt wertvolle Einblicke in das menschliche Denken an sich, in das mittelalterliche Verständnis von Religion als solcher wie auch des eigenen (katholischen) Glaubens, in das Verständnis anderer Religionen und in die christlichen Einstellungen ihnen gegenüber.

### 3. Zum Forschungsstand

Da der Forschungsstand zur Wahrnehmung der einzelnen Religionen in den jeweiligen Kapiteln noch genauer zu behandeln ist, mögen hier einige generelle und vergleichende Bemerkungen genügen. Gut aufgearbeitet sind – als Hintergrund dieser Studie – einerseits Aspekte der Religionen selbst und des Verhältnisses zwischen Christen und den Angehörigen anderer Religionen<sup>28</sup> sowie der alles andere als geradlinig verlaufende Prozeß der Christianisierung Europas andererseits.<sup>29</sup> Der Forschungsstand zur Wahrnehmung ande-

---

<sup>28</sup> Näheres dazu in den jeweiligen Kapiteln.

<sup>29</sup> Vgl. *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (SSCI 28), Spoleto 1982; Pierre RICHÉ (Hg.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1993; Richard FLETCHER, *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371–1386 AD*, London 1997; Carol M. CUSACK, *Conversion among the Germanic Peoples* (Cassell Religious Studies), London 1998; Guyda ARMSTRONG/Ian N. WOOD (Hg.), *Christianiz-*

rer Religionen im engeren Sinn ist hingegen als insgesamt sehr unterschiedlich und nur in einzelnen Fällen als gut zu bewerten, in anderen Bereichen hingegen noch gänzlich unbefriedigend.

– Die Wahrnehmung der *Heiden* und polytheistischen Religionen ist, von einzelnen Aufsätzen<sup>30</sup> und Beobachtungen abgesehen, nur bei einzelnen Autoren im Sinne einer religiösen Fremdheit berücksichtigt,<sup>31</sup> ansonsten jedoch

---

ing Peoples and Converting Individuals (International Medieval Research 7), Turnhout 2000; VON PADBERG, Christianisierung Europas; DERS., Christianisierung im Mittelalter, Darmstadt 2006; DERS., Die Inszenierung religiöser Konfrontationen: Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003. Zu den (heiligen) Missionaren: Ian WOOD, The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050 (The Medieval World), Harlow u.a. 2001.

<sup>30</sup> Vgl. vor allem LUTZ E. VON PADBERG, Christen und Heiden: Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts, in: Hagen KELLER/Nikolaus STAUBACH (Hg.), *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag (Arbeiten zur Mittelalterforschung 23), Berlin-New York 1994, S. 291–312. Ferner: Steffen PATZOLD, Wahrnehmen und Wissen. Christen und ‚Heiden‘ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert, in: BLEUMER/PATZOLD (Hg.), *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster* S. 83–106, sowie James PALMER, Defining paganism in the Carolingian world, in: EME 15, 2007, S. 402–425. Wichtige Aspekte bietet auch Andreas MOHR, Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit, Münster 2005, dem es zwar um die Aussagen der Geschichtsschreiber über die Völker, nicht über die Religionen geht, die jedoch ebenfalls immer wieder zur Sprache kommen, etwa S. 119–133 zum Wissen über pagane Fremde.

<sup>31</sup> Vgl. beispielsweise SCIOR, Das Eigene (jeweils in den Kapiteln über die „Fremdzuschreibungen“ der behandelten Autoren): Adam von Bremen (S. 89–134), Helmold von Bosau (S. 195–218), Arnold von Lübeck (S. 281–327); David FRAESDORFF, *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdheitskategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau* (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 5), Berlin 2005, S. 201ff. (zu Rimbart), zu Thietmar von Merseburg (S. 226ff.), Adam von Bremen (S. 252ff.) und Helmold (S. 319ff.). Die ausgezeichnete Regionalstudie von Nora BEREND, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and ‚Pagans‘ in Medieval Hungary, c. 1000–c. 1300* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought), Cambridge 2001, S. 190–223, enthält neben Kapiteln über den Rechtsstatus und die gesellschaftliche Stellung und Konflikte auch einen Abschnitt über ungarisch-christliche Wahrnehmungen, vor allem gegenüber den Kumanen (S. 190–223).

eher kurz und pauschal abgehandelt.<sup>32</sup> Im Blickfeld der Forschung stehen hier ansonsten vornehmlich Fragen nach den heidnischen Religionen an sich und ihrem Weiterwirken einerseits und vor allem nach Mission und Christianisierung andererseits. Das „Heidenbild“ wird dabei zwangsläufig immer wieder gestreift, ist aber noch nicht systematisch aufgearbeitet worden.

– Die Wahrnehmung der *Juden* ist demgegenüber weit besser erforscht, wengleich auch hier – neben religionswissenschaftlichen und judaistischen Studien – begrifflicherweise weit mehr Aspekte des Zusammenlebens von Christen und Juden, der Stellung der Juden in der christlichen Gesellschaft und der Judenverfolgungen im Mittelalter im Blickfeld der Forschung gestanden haben, die mit der christlichen Judenfeindschaft jedoch wichtige Aspekte auch des Judenbildes berücksichtigt hat. Eine ganze Reihe von Arbeiten, unter anderem von Bernard Blumenkranz, Gilbert Dahan, Robert Chazan, Anna Sapir Abulafia, Wolfram Drews oder Johannes Heil,<sup>33</sup> bietet hier eine wichtige Grundlage weiterer Untersuchungen. Der breite Überblick von Heinz Schreckenberg führt in die Inhalte der judenfeindlichen Schriften und Äußerungen im Mittelalter ein.<sup>34</sup> Alle diese Studien beschrän-

---

<sup>32</sup> Vgl. etwa, durchaus treffend, ANGENENDT, Frühmittelalter S. 427–430, oder Lutz E. VON PADBERG, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart 1995, S. 32–41.

<sup>33</sup> Bernhard BLUMENKRANZ, Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096 (École Pratique des Hautes Études. Sixième Section : Sciences économiques et sociales. Études juives 2), Paris-Den Haag 1960; Gilbert DAHAN, La polémique Chrétienne contre le Judaïsme au moyen âge, Paris 1991 (engl. The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages, Notre Dame, Indiana 1998); DERS., Les intellectuels Chrétiens et les Juifs au Moyen Âge, Paris 1999; Robert CHAZAN, Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism, Berkeley-Los Angeles-London 1997; Anna Sapir ABULAFIA, Christians and Jews in dispute. Disputational literature and the rise of anti-Judaism in the West, c. 1000–1150 (Collected Studies Series 621), Aldershot 1998; DIES., Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance, London-New York 1995; Wolfram DREWS, Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat *De fide catholica contra Iudaeos* (Berliner Hist. Studien 34), Berlin 2001; Johannes HEIL, Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts (Forschungen zur Geschichte der Juden A6), Hannover 1998.

<sup>34</sup> Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie 172), 4. überarb. u. erg. Aufl. Frankfurt/M. u.a. 1999 (1982); DERS., Die christlichen Adversus Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie

ken sich aber auf bestimmte Zeiten, Schriften oder Aspekte, so daß auch hier ein umfassender Überblick über das christliche Judenbild des früheren Mittelalters insgesamt fehlt. Erst in jüngerer Zeit wird auch die umgekehrte Perspektive, das jüdische Christenbild, stärker beachtet.<sup>35</sup>

– Am weitaus besten ist die Wahrnehmung des *Islam* bearbeitet. Hier haben Norman Daniel, Richard Southern und Marie-Thérèse d'Alverny die ersten Grundlagen bereits in den 1960er Jahren gelegt.<sup>36</sup> Seither sind ihre Ergebnisse durch gründliche, wenngleich oft zeitlich oder räumlich begrenzte Studien erweitert worden, vor allem von Philippe Sénac, Benjamin Kedar, Ekkehard Rotter, Katherine Scarfe Beckett und John Tolan.<sup>37</sup> Sie werden ergänzt durch Studien zum abendländischen Mohammedbild. Gerade die umfassendsten Arbeiten (wie Tolan) konzentrieren sich allerdings auf die – zugegebenermaßen differenziertesten und daher interessantesten – Quellen aus den Gebieten islamisch-christlichen Zusammenlebens im Westen (Spanien) und Osten (Vorderer Orient), während die Dissertation Rotters, der als einziger sämtliche Äußerungen, und gerade auch die der Fernzonen, berücksichtigt, bereits mit dem 8. Jahrhundert endet und die Arbeit Katherine

---

des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie: 335), 2., veränd. Aufl., Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1991.

<sup>35</sup> Vgl. die nicht unumstrittene Arbeit von Israel YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen 2007 (engl. Univ. of California 2006).

<sup>36</sup> Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1966 (1960); Richard William SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1962 (dt. *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart u.a. 1981); Marie-Thérèse D'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam en Occident du IX<sup>e</sup> au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, in: *L'occidente e l'Islam nell'alto medioevo* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 12), Spoleto 1965, S. 577–602 (abgedr. in: DIES., *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval* [CS 445], Aldershot 1994).

<sup>37</sup> Philippe SÉNAC, *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre*, Paris 1983; Benjamin Z. KEDAR, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984; Ekkehard ROTTER, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, Berlin-New York 1986; Katherine Scarfe BECKETT, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 33), Cambridge 2003; John V. TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, S. 21–39; DERS., *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville u.a. 2008.

Beckets sich auf Britannien beschränkt. Andere Studien setzen erst mit den Kreuzzügen ein oder behandeln, vor allem in den Beiträgen verschiedener Sammelbände, nur einzelne Aspekte. Eine umfassende Untersuchung der Wahrnehmung im gesamten Abendland fehlt daher selbst für diesen, zweifellos am gründlichsten erforschten Bereich.

– Am wenigsten ist bisher seltsamerweise die Wahrnehmung der anderen christlichen Religionen in den Blick genommen worden. Trotz umfangreicher Forschungen zu mittelalterlichen *Häresien* an sich und speziell zu den großen Häresien, vor allem zu Katharern und Waldensern, fehlte bis vor kurzem jeder Versuch einer Analyse der Wahrnehmung der Häresien als solcher (und wird auch in den häresiegeschichtlichen Arbeiten, bis auf den zentralen Aspekt der kirchlichen Reaktion und auf den Häresiebegriff der Kanonistik, kaum gestreift).<sup>38</sup> Erst 2009 erschien mit der Arbeit von Alessia Trivellone eine einschlägige Studie zur Wahrnehmung der Häresien, die sich jedoch ausschließlich auf die ikonographischen Bezüge konzentriert.<sup>39</sup>

– Das Gleiche gilt gegenüber dem *griechisch-orthodoxen Glauben*. Während es zu Byzanz selbst unzählige Arbeiten gibt und auch das Verhältnis zwischen Byzanz und dem Abendland seit den Pionierarbeiten Franz Dölgers und Werner Ohnsorges immer wieder gründlich untersucht wurde, geriet ansonsten allenfalls das allgemeine Griechenbild in das Blickfeld.<sup>40</sup> Die

---

<sup>38</sup> Eine Ausnahme bildet der allerdings auf das hohe Mittelalter beschränkte Sammelband von Willem LOURDAUX/Daniel VERHELST (Hg.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> C.)*. Proceedings of the International Conference Louvain May 13–16, 1973 (Mediaevalia Lovaniensia Series I Studia 4), Leuven-Den Haag 1976.

<sup>39</sup> Alessia TRIVELLONE, *L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval de l'époque carolingienne à l'Inquisition* (Collection d'études médiévales de Nice 10), Turnhout 2009.

<sup>40</sup> Vgl. etwa Fred HAENSSLER, *Byzanz und Byzantiner. Ihr Bild im Spiegel der Überlieferung der germanischen Reiche im früheren Mittelalter*, Diss. Bern 1960; Martin George ARBAGI, *Byzantium in Latin Eyes: 800–1204*, Diss. Rutgers University, New Brunswick, N.J. 1969 (University Microfilms 70–10,041, Ann Arbor, Michigan 1970); Bunna EBELS-HOVING, *Byzantium in Westerse Ogen 1096–1204*, Diss. Groningen, Assen 1971; Michael RENTSCHLER, *Liutprand von Cremona. Eine Studie zum ost-westlichen Kulturgefälle im Mittelalter* (Frankfurter Wissenschaftliche Beiträge. Kulturwissenschaftliche Reihe 14), Frankfurt/M. 1981; DERS., *Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 10. Jahrhunderts*, in: *Saeculum* 29, 1978, S. 324–355; DERS., *Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 11. Jahrhunderts*, in: *Saeculum* 31, 1980, S. 112–156.

religiösen Aspekte werden hier bestenfalls gestreift, oder sie beschränken sich ganz auf die kirchenpolitische Auseinanderentwicklung einerseits<sup>41</sup> und dogmatische Streitigkeiten (vor allem den Bilderstreit) andererseits. Die Wahrnehmung der orthodoxen Religion ist hier daher erstmals zu erarbeiten.

„Wenn man Christentum, Judentum und Heidentum je für sich behandelt, so droht eines aus dem Blick zu geraten: Die verschiedenen Religionen interagierten fortwährend miteinander, so sehr sie sich voneinander abzugrenzen suchten.“<sup>42</sup> Diese Maxime Hartmut Leppins gilt selbstverständlich auch für vorstellungsgeschichtliche Studien, ist doch zu untersuchen, *wie* sich die Religionen in der Wahrnehmung der Christen voneinander abgrenzten. Weist schon der Forschungsstand zur Wahrnehmung einzelner Religionen – ganz im Gegensatz zu wertvollen Forschungen zum Verhältnis zwischen Christen und Andersgläubigen oder, in jüngerer Zeit, zu Kulturkontakten und zum Kulturtransfer,<sup>43</sup> zur Integration oder Desintegration der Kulturen,<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Vgl. etwa Axel BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054 (Beihefte zum AKG 53), Köln-Weimar-Wien 2002.

<sup>42</sup> So Hartmut LEPPIN, *Das Erbe der Antike* (bsr 1980), München 2010, S. 211.

<sup>43</sup> Vgl. Mark D. MEYERSON/Edward D. ENGLISH (Hg.), *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change* (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 8), Notre Dame 2000; Richard F. GYUG, *Medieval Cultures in Contact* (Fordham Series in Medieval Studies), New York 2003; Nicolas PROUTEAU (Hg.), *Chrétien et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle): échanges et contracts* (Civilisation médiévale 15), Poitiers 2003; Benjamin Z. KEDAR, *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant. Studies in Frontier Acculturation* (Variorum CS868), Aldershot 2006; L.H. HOLLENGREEN (Hg.), *Translatio or the Transmission of Culture in the Middle Ages and the Renaissance. Modes and Messages* (Arizona Studies in the Middle Ages and Renaissance), Turnhout 2008; Gundula GREBNER/Johannes FRIED (Hg.), *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert* (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 15), Berlin 2008; Stamatios GEROGIORGAKIS/Roland SCHEEL/Dittmar SCHORKOWITZ, *Kulturtransfer vergleichend betrachtet*, in: BORGOLTE/DÜCKER/MÜLLERBURG/SCHNEIDMÜLLER (Hg.), *Integration und Desintegration der Kulturen* S. 385–466. Überwiegend neuzeitlich: Lothar GALL/Dietmar WILLOWEIT (Hg.), *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History. Exchange and Conflicts* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 82), München 2011.

<sup>44</sup> Vgl. Michael BORGOLTE/Julia DÜCKER/Marcel MÜLLERBURG/Bernd SCHNEIDMÜLLER (Hg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011.

zur „kulturellen Diversität“<sup>45</sup> und „Hybridität“<sup>46</sup> aber auch zur Position des kanonischen Rechts<sup>47</sup> – große Lücken und manche Defizite auf, so fehlen umfassende und vor allem (nach gleichen Kriterien) vergleichende Studien völlig. Nur zu einzelnen Autoren gibt es Ansätze dazu, die immerhin belegen, wie fruchtbar eine solche Perspektive sein kann. So hat Dominique Iogna-Prat die cluniazensischen Ansichten und Einstellungen gegenüber Häretikern, Juden und Muslimen analysiert,<sup>48</sup> und Michael Frassetto stellt mit Blick auf Ademar von Chabannes fest: „Ademar thus has a well-defined understanding of pagans, Jews, and Muslims. His view of the latter two was shaped by the developing stereotypical view that would come to dominate among medieval Westerners.“<sup>49</sup> Amos Funkenstein hat kurz die religiöse Polemik von Juden, Christen und Muslimen über weite Zeiträume hinweg

---

<sup>45</sup> Vgl. zum Spätmittelalter: Margit MERSCH/Ulrike RITZERFELD (Hg.), *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters (Europa im Mittelalter 15)*, Berlin 2009.

<sup>46</sup> Vgl. Michael BORGOLTE/Bernd SCHNEIDMÜLLER (Hg.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule (Europa im Mittelalter 16)*, Berlin 2010.

<sup>47</sup> Vgl. Hans-Jürgen BECKER, *Die Stellung des kanonischen Rechts zu den Andersgläubigen: Heiden, Juden und Ketzer*, in: Ludger GRENZMANN/Thomas HAYE/Nikolaus HENKEL/Thomas KAUFMANN (Hg.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, n.F. 4. Berichte über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters)*, Berlin-New York 2009, S. 101–123; Alexander PATSCHOVSKY, *Feindbilder der Kirche: Juden und Christen im Vergleich (11.–13. Jahrhundert)*, in: Alfred HAVERKAMP (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen 47)*, Sigmaringen 1999, S. 327–357.

<sup>48</sup> Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150 (Collection historique)*, Paris 1998 (ND. 2003), bietet neben einem ausgezeichneten Einblick in das christliche Gedankengut Clunys im dritten Teil eine Analyse der Vorstellungen des Petrus Venerabilis gegenüber Andersgläubigen, die aber kaum als repräsentativ für „die christliche Gesellschaft“ gelten dürfen. Vgl. die Diskussion dieses Buches durch David NIRENBERG, Isabelle COCHELIN, Lucy K. PICK und die Entgegnung von Dominique IOGNA-PRAT in: *EME* 13, 2005, S. 387–418.

<sup>49</sup> Michael FRASSETTO, *Pagans, Heretics, Saracens, and Jews in the Sermons of Ademar of Chabannes*, in: DERS. (Hg.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore (Studies in the History of Christian Traditions 129)*, Leiden 2006, S. 73–91, hier S. 80.

vergleichend betrachtet.<sup>50</sup> Weitere Arbeiten ließen sich nennen. Sie alle beschränken sich aber auf einzelne Facetten oder bestimmte Autoren. Eine vergleichende Untersuchung verschiedener Religionen ist ein völliges Desiderat des bisherigen Forschungsstandes.

Kennzeichnend und neu an der hier verfolgten Projektarbeit, aus der der vorliegende Band hervorgegangen ist, ist daher erstens die stringent vorstellungsgeschichtliche Perspektive der Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter, die das Thema aus einem anderen Blickwinkel beleuchtet, und zwar zweitens in einer Epoche, die bisher in dieser Hinsicht eher vernachlässigt wurde. Neu ist drittens, letztlich durchweg, die systematische Aufarbeitung und Analyse der Wahrnehmung aller anderen Religionen, und hier besonders der Heiden, Häretiker und orthodoxen Christen, während der bisherige Kenntnisstand zur Wahrnehmung von Juden und Muslimen immerhin deutlich erweitert und vertieft werden konnte. Gänzlich neu ist schließlich vor allem die vergleichende Betrachtung der Wahrnehmung der anderen Religionen, die bislang fast durchweg einzeln<sup>51</sup> oder aber auf andere vergleichende Aspekte als auf die religiöse Wahrnehmung hin betrachtet wurden.<sup>52</sup> Auf der Grundlage gleicher Fragestellungen im gesamten Projekt sollte ein solcher Vergleich unmittelbar und nach gleichen Kriterien möglich werden.

---

<sup>50</sup> Amos FUNKENSTEIN, *Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter*, in: Wolfgang BECK (Hg.), *Die Juden in der europäischen Geschichte*, München 1992, S. 33–49.

<sup>51</sup> Einen Überblick über neuzeitliche Positionen zur Religion gibt Horst ALTHAUS, „Heiden“, „Juden“, „Christen“. Positionen und Kontroversen von Hobbes bis Carl Schmitt, Würzburg 2007, der, ohne klare Fragestellung, allerdings Autor für Autor vorgeht und kein vergleichendes Resümee zieht.

<sup>52</sup> Einige neuere Arbeiten vergleichen bestimmte thematische Aspekte oder historische Entwicklungen (nicht aber die religiöse Wahrnehmung). Vgl. beispielsweise Michael BORGOLTE (Hg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen (Stiftungsgeschichten 4)*, Berlin 2005; Wolfram DREWS, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 12)*, Berlin 2003; Jenny Rahel OESTERLE, *Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst)*, Darmstadt 2009; spätmittelalterlich: Katherine L. JANSEN/Miri RUBIN (Hg.), *Charisma and Religious Authority. Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200–1500 (Europa sacra 4)*, Turnhout 2010.

Die Ergebnisse des Forschungsprojekts dürfen sich in dieser Form daher sowohl im Hinblick auf den umfassenden Überblick und Vergleich als auch auf die Analyse einzelner Religionen als Pionierarbeit betrachten (mit allen Vor- und Nachteilen, die einer solchen Untersuchung, auch im Hinblick auf eine Verbindung von Überblickswerk und wissenschaftlicher Studie, anhaften), deren Ergebnisse ebenso selbstverständlich noch durch weitere und detaillierte Arbeiten zu erweitern und zu verfeinern und somit gegebenenfalls auch zu modifizieren sind. Die angezielte Breite dieser Untersuchung erfordert zudem eine exemplarische Auswahl der Belege und kann nicht auf deren vollständiger Sichtung beruhen. Der Blick auf die Wahrnehmung der anderen Religionen beleuchtet (lediglich) die abendländisch-christlichen Vorstellungen und das mittelalterlich-christliche Selbstverständnis. Im Vergleich von Fremd- und Selbstverständnis eröffnen sich aber wichtige Horizonte des religiösen Denkens im früheren Mittelalter schlechthin. Eine umfassende Analyse der Christen in der Wahrnehmung der anderen, nicht-christlichen bzw. nicht-katholischen Religionen steht noch aus.<sup>53</sup> Ein globaler Vergleich

---

<sup>53</sup> Die Wahrnehmung des Christentums in der islamischen Historiographie wird von Daniel König und anderen in den Forschungsprojekten „Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Euromediterraneum (500–1500)“ und „FranceMed: La France et la Méditerranée. Espace de transferts culturels“ untersucht, die allerdings nicht primär auf die religiöse Wahrnehmung, sondern auf die islamische Wahrnehmung des christlichen Abendlandes und seiner historischen Herausbildung und die gegenseitige Wahrnehmung der jeweils anderen Kultur bezogen sind. Vgl. bislang Daniel KÖNIG, Muslim Perceptions of ‚Latin Christianity‘. Methodological Reflections and a Reevaluation, in: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20, 2010, S. 18–42; DERS., The Christianisation of Europe as Seen by Medieval Arab-Islamic Historiographers, in: *The Medieval History Journal* 12, 2010, S. 431–472; DERS., Arabic-Islamic Historiographers on the Emergence of Latin-Christian Europe, in: Walter POHL/Clemens GANTNER/Richard PAYNE (Hg.), *Visions of Community. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, Farnham 2012, S. 427–446. Einen Vergleich islamischer und christlicher Quellen in Spanien nimmt Matthias MASER, „Islamische Welt“ und „christliche Welt“ im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen aus dem mittelalterlichen Spanien. Konditionen der Wahrnehmung zwischen Topos und Beobachtung, in: *Cristiani, ebrei, musulmani nell’Occidente medievale* (= *Rivista di storia del cristianesimo* 2007/1), S. 7–28, vor, konzentriert sich dabei aber mehr auf die ethnographischen als auf die religiösen Aspekte, die er als Topoi betrachtet. Die wechselseitige Wahrnehmung von Juden und Christen im Mittelalter berührt die Arbeit von YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib*, dem es allerdings eher formal um den Nachweis geht, daß man sich gegenseitig zur Kenntnis genommen und beeinflusst hat, und der die *Art und Inhalte* dieser Wahrnehmung eher streift.

aber kann, auf der Grundlage jeweiliger Arbeiten wie dieser, letztlich nur in enger, interdisziplinärer Zusammenarbeit geleistet werden und bleibt eine Aufgabe der Zukunft. Erst ein solcher Vergleich wird offenlegen können, wieweit es sich hier um spezifisch „christliche“ oder „abendländische“ oder aber um zeitgemäß mittelalterliche, den eigenen Religionskreis überschreitende Überzeugungen handelt.

#### 4. Zum methodischen Vorgehen und zur Struktur der Studie

Mit dem konsequent vorstellungsgeschichtlichen Ansatz, der auf das Selbstverständnis des abendländischen Christentums im frühen und hohen Mittelalter abzielt, wird die Vorstellungswelt der Menschen gleichsam „von innen“ her erfaßt. Dabei wird das methodische Vorgehen von vier Leitgedanken bestimmt:

Erstens sollten wichtige Quellen und Autoren einzeln behandelt werden, um die Wahrnehmung der Religionen sowohl in die Intentionen als auch in die Vorstellungswelt und Darstellungsweise des jeweiligen Verfassers und die Funktionen ihrer Schriften einordnen und die spezifische Wahrnehmung anderer Religionen in Gemeinsamkeiten und Unterschieden erfassen zu können. Es versteht sich von selbst, daß ein solches Vorgehen nur an einer begrenzten Anzahl repräsentativ ausgewählter Quellen möglich ist. Ergebnisse dieses Vorgehens finden sich in verschiedenen Aufsätzen der Projektteilnehmer/innen in den am Ende dieses Abschnitts genannten Publikationen. Im Vergleich dieser Quellen werden dann potentiell – in grundlegender Einstellung wie in kleinen Nuancen – individuelle, genre- und erzählbedingte, zeitliche, regionale und gruppenspezifische oder institutionell geprägte Unterschiede und Entwicklungen ebenso wie Gemeinsamkeiten und Stereotypen in der Wahrnehmung erkennbar. Mittels einer eigens für die Bedürfnisse des Projekts angefertigten Datenbank,<sup>54</sup> in die alle einschlägigen Belege ausgewählter Quellen nach geordneten Datenfeldern eingegeben und kommentiert wurden, können die einzelnen Aussagen miteinander verglichen und die qualitativen Analysen durch quantitative ergänzt werden, die einen

---

<sup>54</sup> Für die Erstellung und Begleitung der Datenbank sei Frank Rettberg von der Firma Bubitek in Hamburg herzlich gedankt.

Einblick auch in die Häufigkeit bestimmter Äußerungen und Wahrnehmungsmuster erlauben. Zur erheblichen Erweiterung und Abrundung dieser insgesamt zwangsläufig beschränkten Quellenbasis<sup>55</sup> wurden die intensiv analysierten Quellen durch weitere, eher verstreute Äußerungen aus einer Vielzahl weiterer Schriften ergänzt. Dabei konnten nicht zuletzt Quellen in die Untersuchung einbezogen werden, welche die religiösen Wahrnehmungen der Autoren nur sporadisch erkennen lassen. Eine elektronische Suche nach den einschlägigen Begriffen in den vorhandenen elektronischen Datenbanken (Patrologia Latina Database, dMGH, Library of Latin Texts) hat diese Arbeit wesentlich erleichtert.

Zweitens sollten die einzelnen Religionen zunächst für sich ausgewertet werden, um spezifische Eigenheiten in den Einstellungen gegenüber den verschiedenen Glaubensrichtungen erkennbar zu machen.<sup>56</sup> Im anschließenden Vergleich werden dann Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Wahrnehmung verschiedener Religionen wie auch, vor allem im Vergleich mit dem Selbstverständnis der eigenen (christlichen) Religion, Grundstrukturen des mittelalterlich-christlichen, religiösen Denkens schlechthin sichtbar. Insgesamt bieten sich somit Einblicke in wichtige Aspekte der religiösen Vorstellungswelt des abendländischen Mittelalters.

Ein einigermaßen repräsentatives Ergebnis verlangt drittens die Einbeziehung eines breiten Spektrums von nach Gattung, Raum, Zeit und institutionellem Hintergrund unterschiedener Quellen. Bei der zwangsläufig zu treffenden Auswahl war deshalb neben einer repräsentativen zeitlichen und räumlichen Streuung der behandelten Quellen zum einen darauf zu achten, daß neben einschlägigen und besonders ergiebigen Schriften, die der Wahrnehmung anderer Religionen von ihrer Absicht her besondere Aufmerksamkeit widmen – und mit diesen hat sich die bisherige Forschung hauptsächlich befaßt –, gerade auch „normale“ Schriften einbezogen wurden, deren Wahrnehmung der anderen Religionen gar nicht im Zentrum des Interesses der Autoren steht, sondern eher beiläufig in die Darstellung einfließt (und damit eine Art unterbewußter Vorstellung widerspiegelt). Zum andern wurde Wert auf ein breites Spektrum unterschiedlicher Quellenarten gelegt. Hier standen zwangsläufig theologische Traktate, historiographische und hagiographische Schriften sowie bibelexegetische Kommentare im Vordergrund,

---

<sup>55</sup> Insgesamt wurden im Projekt rund 90 Quellen auf diese Weise ausgewertet.

<sup>56</sup> Im Projekt war deshalb allen Beteiligten die Bearbeitung der Wahrnehmung einer bestimmten Religion zugeordnet.

wurden aber durch ausgewählte andere Schriften unterschiedlichster Art ergänzt: weltliche und kirchliche Rechtsquellen, Briefe, Urkunden, Reiseberichte, Predigten, wissenschaftlich-didaktisches Schrifttum, aber auch weltliche und geistliche Dichtungen sowie Bildquellen, die sich für die frühen Jahrhunderte allerdings als weniger ergiebig erweisen.

Der vierte Leitgedanke bezieht sich auf den Inhalt. Um ein Gesamtbild der Wahrnehmung anderer Religionen zu erhalten und deren Stellenwert abschätzen zu können, mußten nicht nur möglichst alle Aspekte untersucht, sondern neben den unmittelbaren Reflexionen über den Glauben und der Polemik gegenüber Andersgläubigen sowie „Religionsgesprächen“ mit ihnen auch der – oft nicht religiöse – Kontext und die verschiedenen Kontaktbereiche zwischen Christen und Nichtchristen in der christlichen Wahrnehmung berücksichtigt werden: kulturelle und religiöse Kontakte, Kulturaustausch von und nach außen wie auch in koexistenten Gesellschaften, Mission, politisch-diplomatische Beziehungen, feindliche Auseinandersetzungen. Ein nicht unbeträchtliches „Problem“ besteht nämlich darin, daß Nachrichten über heidnische Völker (die nicht explizit als Heiden bezeichnet werden) oder über Sarazenen und Griechen und selbst über Juden oft jeder religiösen Anspielung entbehren oder die religiöse Dimension nur vage andeuten. Dieser Sachverhalt ist bereits in sich aussagekräftig, doch er erlaubt natürlich kaum detaillierte Beobachtungen zur Wahrnehmung der Religion(en).

Um einen stringenten Vergleich zu gewährleisten, wurden die Quellen-(äußerungen) nach bestimmten, insgesamt umfassenden Leitfragen ausgewertet, die sowohl auf den Kontext, die Bezeichnungen und die wahrgenommenen Inhalte der Religionen als auch auf deren Verständnis und Bewertung abzielen und die es im Vergleich erlauben, die Spezifika in der Wahrnehmung der jeweils anderen Religion sowie der Religion an sich wie auch die Unterschiede zwischen christlichem und nichtchristlichem Glauben in christlich-mittelalterlicher Wahrnehmung oder zwischen der mittelalterlichen und der heutigen religiösen Vorstellungswelt zu analysieren (wobei jede Einzelstelle selbstverständlich nur zu einigen wenigen Fragen Antworten erlaubt und darüber hinaus quellspezifische Beobachtungen zugelassen werden müssen), nämlich:

1. Narrativ-literarischer und historischer Kontext: In welchen Zusammenhängen werden Religionen und deren Mitglieder erwähnt? Weshalb werden sie erwähnt?
2. Terminologie: Wie werden die Religionen und ihre Mitglieder bezeichnet? Wie werden sie beschrieben? Welche Bedeutungen tragen die Bezeichnungen?

3. Inhalte: Was wird über die anderen Religionen berichtet? Was ist mit diesen Berichten direkt oder indirekt impliziert? Welche Bedeutung liegt den Vorstellungen zugrunde?
4. Wissen und Verständnis: Was wissen die Christen über die anderen Religionen? Welche Bedeutung messen sie den Aussagen bei? Welches Verständnis bringen sie den anderen Religionen entgegen bzw. wie weit verstehen sie diese überhaupt? Gibt es Mißverständnisse oder Mißdeutungen, und wie begründen sie sich?
5. Bewertungen: Welches Urteil liegt den religiösen Bemerkungen zugrunde? Wie werden die anderen Religionen insgesamt bewertet? Was sind die Bewertungskriterien?
6. Vergleich: Welches sind die spezifischen Wahrnehmungen und Einstellungen gegenüber den einzelnen Religionen? Welche Gemeinsamkeiten weist die Wahrnehmung der anderen Religionen auf? Welches sind aus christlicher Sicht die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale zwischen den anderen Religionen? Gibt es Unterschiede in der Wahrnehmung von Heiden und Monotheisten? zwischen Judentum und Islam? zwischen diesen und den christlichen Häresien?
7. Einordnung der anderen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum: Wie werden die Religionen klassifiziert? Was sind die Hauptunterschiede zwischen der christlichen und den anderen Religionen in der Sicht der mittelalterlichen, christlichen Autoren? Welches sind die mentalen Hintergründe und Gründe für religiöse Konflikte? Welches sind die (oder mögliche) Folgen der Konfrontationen? Welche Folgerungen ergeben sich daraus für das christliche Selbstverständnis?
8. Strukturen: Welche Funktion der Religion an sich ergibt sich aus den Beobachtungen? Was ist typisch für Berichte über Religionen? Welche Bedeutung kommt den religiösen Wahrnehmungen im Rahmen der gesamten Vorstellungswelt zu?
9. Vergleich der mittelalterlichen mit der heutigen Religionswahrnehmung: Welches sind die spezifischen mittelalterlichen Vorstellungen? Was unterscheidet sie von heutigen Religionsvorstellungen?

Die Fragen 1–5 lassen sich auf den Einzelbeleg beziehen (vor einer vergleichenden Untersuchung), die Fragen 6 und 7 ergeben sich im wesentlichen erst aus einem Vergleich der Einzelbelege. Die Fragen 8 und 9 wären vor einer hinreichenden Beantwortung noch auf weitere Vorstudien angewiesen.

In dieser Studie werden die wesentlichen Merkmale der Wahrnehmung anderer Religionen zunächst religionspezifisch dargelegt, bevor ein abschließender Vergleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausstellt, die gestellten Fragen systematisch zu beantworten sucht und die Wahrnehmung der anderen Religionen in das religiöse Selbstverständnis der abendländischen Christen einordnet. Dieser breite Rahmen verlangt zwangsläufig eine Beschränkung auf die genannten Fragen wie auch auf exemplarische Belege und kann auch nicht annähernd den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, doch wurde zumindest die Repräsentativität der Beispiele angestrebt. Trotz der vorhandenen Vorarbeiten, der breiten Materialgrundlage und der systematischen Projektarbeit und Quellenauswertung sind mit den Projektergebnissen keineswegs alle Fragen geklärt, so daß dieses Buch auch zu weiterer Arbeit aufrufen möchte. Interessant wäre auch eine Weiterführung für das Spätmittelalter.<sup>57</sup> Noch in der Frühen Neuzeit ist die Wahrnehmung fremder Religionen „im christlichen Europa selbstverständlich theologisch programmiert“.<sup>58</sup> Da diese Studie sich ganz auf die Wahrnehmung seitens der katholischen Christen beschränkt, wäre auf dieser Grundlage darüber hinaus ein Vergleich mit der Sichtweise der anderen wünschenswert: Wie nimmt man dort, vor allem im Judentum und Islam, die Christen, wie die anderen Religionen wahr?<sup>59</sup> Abgesehen von einzelnen Vorarbeiten<sup>60</sup> bleibt das ein wichtiges Desiderat.

#### *Projektpublikationen:*

Teilergebnisse des Projekts sind in verschiedenen Publikationen dokumentiert, auf die im folgenden kurz hingewiesen sei: außer der vorliegenden Monographie in zwei gemeinsamen Sammelbänden und einer Reihe von Aufsätzen, darunter auch den publizierten Vorträgen auf dem IMC in Leeds 2011:

Anna AURAST/Hans-Werner GOETZ (Hg.), *Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter: Terminologische Probleme und methodische Ansätze* (Hamburger

<sup>57</sup> Vgl. dazu GRENZMANN/HAYE/HENKEL/KAUFMANN (Hg.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen*.

<sup>58</sup> So Wolfgang REINHARD, *Christliche Wahrnehmung fremder Religionen und Fremdwahrnehmung des Christentums in der frühen Neuzeit*, in: ebd. S. 51–72, hier S. 51.

<sup>59</sup> Die heidnische Wahrnehmung ist von der Quellenlage her nicht oder nur indirekt aus den christlichen Quellen zu erfassen. Von häretischer Seite liegen im Früh- und Hochmittelalter ebenfalls nur wenige Zeugnisse vor, die sich vor allem auf einzelne Glaubenssätze konzentrieren.

<sup>60</sup> Vgl. oben Anm. 53.

geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1), Münster 2012 (Lit Verlag).

Der Band enthält folgende Aufsätze:

- Einleitung: Das Forschungsprojekt “The Perception of Other Religions” und die Zielsetzung dieses Bandes, S. 3–13
- Kerstin ZECH, Heidenvorstellung und Heidendarstellung. Begrifflichkeit und ihre Deutung im Kontext von Bedas ‚Historia Ecclesiastica‘, S. 15–45
- Hans-Werner GOETZ, Was wird im frühen Mittelalter unter „Häresie“ verstanden? Zur Häresiewahrnehmung des Hrabanus Maurus, S. 47–88
- Norman BADE, Vorstellungen vom Islam und den Sarazenen in der ‚Vita Hludowici imperatoris‘ und den ‚Annales Bertiniani‘. Möglichkeiten und Grenzen einer terminologischen Untersuchung, S. 89–119
- Claudia VALENZUELA, „Ritu Mamentiano“. Auf der Suche nach den christlichen Wahrnehmungen vom Islam in der frühmittelalterlichen Historiographie Nordspaniens, S. 121–168
- Anna AURAST, Verwandte Feinde. Christliche Vorstellungen von Juden und ihrer Religion in ausgewählten erzählenden und Rechtszeugnissen des frühen Mittelalters, S. 129–206.

Christian perception and knowledge of other religions in the Early Middle Ages, in: Millenium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends nach Chr. 10, 2013, S. 275–384:

- Introduction, S. 275–280
- Bele FREUDENBERG/Hans-Werner GOETZ, The Christian perception of heathens in the Early Middle Ages, S. 281–292
- Norman BADE, Muslims in the Christian World Order. Comprehension and Knowledge of the Saracens in two Universal Histories of the Carolingian Empire, S. 293–310
- Claudia VALENZUELA, ‘The Faith of the Saracens’. Some Remarks on the Perception of Islam in the Hagiography from the North of the Iberian Peninsula, S. 311–330
- Anna AURAST, What did Christian Authors Know about Jews and Judaism? Some Remarks Based on Early Medieval Evidence, S. 331–348
- Bele FREUDENBERG, ‘Unus grex et unum ovile?’ The Papacy’s Comprehension of the Greek-Orthodox Religion in the Eighth Century, S. 349–372
- Hans-Werner GOETZ, What is Heretic in Christian Heresies? The Perspective of Medieval Catholic Authors, S. 373–384.

Norman BADE/Bele FREUDENBERG (Hg.), Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive, Bochum 2013:

- Norman BADE/Bele FREUDENBERG, Einleitung, S. 7–12
- Norman BADE, Stereotype Vorstellungen? Die christlich-abendländische Wahrnehmung der Sarazenen im Spiegel der französischen Historiographie zu Beginn des 11. Jahrhunderts, S. 13–53
- Claudia VALENZUELA, Die Sarazenen als religiöse Feinde? Vielstimmigkeit und ambivalente Vorstellungen am Beispiel ausgewählter Schriften des 12. Jahrhunderts aus dem Norden der Iberischen Halbinsel, S. 55–85
- Anna AURAST, ... *ex Judaeo conversus, sed praecordialiter fidelis erat*. Wie wurden Juden und ihre Religion in 12. Jahrhundert wahrgenommen? Eine Betrachtung der Werke Guiberts von Nogent und einiger seiner abendländischer Zeitgenossen, S. 87–108
- Hans-Werner GOETZ, Die Wahrnehmung der Heiden in den Viten Ottos von Bamberg, S. 109–129
- Hans-Werner GOETZ, Wandel des Häresiebegriffs im Zeitalter der Kirchenreform? Eine Betrachtung der Streitschriften Humberts von Silva Candida und Gottfrieds von Vendôme, S. 131–152
- Bele FREUDENBERG, Dialog und Konflikt. Trennende und verbindende Elemente in der Wahrnehmung der griechischen Religion in der Mitte des 12. Jahrhunderts. Das Beispiel des Anselm von Havelberg, S. 153–189.

Weitere Aufsätze im thematischen Zusammenhang des Projekts:

Hans-Werner GOETZ, Sarazenen als „Fremde“? Anmerkungen zum Islambild in der abendländischen Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters, in: Lawrence I. CONRAD (Hg.), Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients (= Festschrift Gernot Rotter) (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“, n.F. 24), Berlin-New York 2009, S. 39–66

DERS., Häresie – was ist das? Die Wahrnehmung von Häretikern im früheren Mittelalter, in: Marc FÖCKING/Hans-Werner GOETZ (Hg.), Ungläubige, Teufelsdiener, Abtrünnige ... Der Umgang mit Andersgläubigen in Geschichte und Gegenwart (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 3), Münster 2013, S. 35–57

DERS., La compétition entre catholiques et ariens en Gaule: les entretiens religieux („Religionsgespräche“) de Grégoire de Tours, in: François BOUGARD/Régine LE JAN/Thomas LIENHARD (Hg.), Agôn. La compétition (V<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle), (Haut Moyen Âge 17), Turnhout 2012, S. 183–198

DERS., Christians and Pagans in the Period of Mission: similar concepts in a religious confrontation, in: Sigbjørn SØNNESYN/Leidulf MELVE (Hg.), The Creation of Medieval Northern Europe. Christianisation, Social Transformations, and Historiography. Essays in Honour of Sverre Bage, Oslo 2012, S. 29–43

DERS., Discourses on Purity in Western Christendom in the Early and High Middle Ages, in: Nikolaus JASPERT/Matthias BLEY (Hg.), Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600) (im Druck)

DERS., La lutte des dieux. Remarques sur l'argumentation et les concepts des missionnaires au Haut Moyen Âge, in: Philippe DEPREUX/François BOUGARD/Régine LE JAN (Hg.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge: entre médiation et exclusion (Haut Moyen Âge)* (im Druck).

DERS., Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter. Methodische und vergleichende Aspekte (Wolfgang Stammler Gastprofessur – Vorträge – 23), Berlin-New York 2013

DERS., Heiden aus Schicksal – Heiden aus Schuld? Zum Heidenbegriff in frühmittelalterlichen Missionskontexten, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 49, 2013 (im Druck)

Weitere Aufsätze sind in Vorbereitung.

Im fortgeschrittenen Stadium befindet sich außerdem die Dissertation von Norman BADE über die Wahrnehmung der Sarazenen in der Historiographie des 9. bis 11. Jahrhunderts.



# Kapitel 1

## Die Wahrnehmung der Heiden

### 1. Was sind Heiden? Begrifflichkeit und Abgrenzungen

Das Heidenbild des christlichen Mittelalters ist – ganz im Gegensatz zur gut erforschten Christianisierung – in diesem Rahmen zwangsläufig immer wieder angesprochen, bislang aber nicht wirklich umfassend untersucht wurden.<sup>1</sup> Schon die Frage einer Definition von „Heiden“ stößt auf komplexe Sachverhalte.<sup>2</sup> „Heiden“ sind in der christlichen Vorstellung zunächst (unter-

---

<sup>1</sup> Wirklich einschlägig, neben Aufsätzen zu einzelnen Autoren, allein: Lutz E. VON PADBERG, *Christen und Heiden: Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts*, in: Hagen KELLER/Nikolaus STAUBACH (Hg.), *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag (Arbeiten zur Mittelalterforschung 23)*, Berlin-New York 1994, S. 291–312; kurz auch DERS., *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, S. 32–41, sowie Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, S. 427–430. Vgl. auch James T. PALMER, *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690–900 (Studies in the Early Middle Ages 19)*, Turnhout 2009, S. 113–144 („Paganisms and Otherness“), dem es hier aber ebenfalls nicht unmittelbar um die Inhalte des Heidenbildes, sondern um die Beschreibungen der Vitenberichte und die Rhetorik der Heidendarstellung geht. Die Wahrnehmung der Religion kommt auch bei Andreas MOHR, *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*, Münster 2005, immer wieder zur Sprache (vor allem S. 119–133), dem es zunächst aber um die Wahrnehmung fremder Völker geht. Die zahlreichen Arbeiten zur Mission und zur Christianisierung Europas (vgl. die Bibliographie) behandeln fast durchweg die Bekehrung der einzelnen Völker des Früh- und/oder Hochmittelalters und gehen kaum näher auf das Heidenbild ein.

<sup>2</sup> Hans-Dietrich KAHL, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953–2008*, Leiden-Boston 2011, S. XXIIIff., macht darauf aufmerksam, daß es nicht nur eine „Judenfrage“, sondern auch eine „Heidenfrage“ gibt.

schiedslos) alle Nichtchristen (mit Ausnahme der Juden).<sup>3</sup> „Alles, was nicht Judentum oder Christentum ist, was nicht den Offenbarungscharakter dieser Religionen hat, ist Heidentum,“ schreibt Rainer Christoph Schwinges.<sup>4</sup> Im engeren Sinn wird „Heiden“ hingegen vornehmlich auf polytheistische Religionen bezogen,<sup>5</sup> und dieser Abgrenzung der Heiden nicht nur von den Christen, sondern auch von anderen monotheistischen Religionen trägt auch die moderne Forschung Rechnung, die zunehmend zurückhaltender in der Anwendung des Heidenbegriffs geworden ist. Im Hinblick auf die mittelalterliche Vorstellungswelt ist dieser Sachverhalt jedoch noch genauer zu prüfen und zumindest für den Islam höchst fraglich.<sup>6</sup> „Christen“ und „Heiden“ werden jedenfalls an unzähligen Stellen einander gegenübergestellt, die Christen fühlen sich, vor allem im Blick auf die Zeit des Frühchristentums, von den Heiden verfolgt.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Zur modernen Sicht vgl. Gerhard ROSENKRANZ, Heidentum – was ist das? in: Theo SUNDERMEIER (Hg.), *Fides pro mundi vita: Missionstheologie heute*. Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag (Missionswissenschaftliche Forschungen 14), Gütersloh 1980, S. 69–78: Auch Heiden sind Geschöpfe, handeln aber gegen Gott. Durch Abgrenzung ist das Christentum gezwungen, seine Glaubensinhalte kritisch zu überdenken.

<sup>4</sup> Rainer Christoph SCHWINGES, Wider Heiden und Dämonen – Mission im Mittelalter, in: Hubert HERKOMMER/Rainer Christoph SCHWINGES (Hg.), *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, Basel 2006, S. 9–32, hier S. 10. Vgl. auch Bernadette FILOTAS, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature (Studies and Texts 151)*, Toronto 2005, S. 12ff.: „Heidentum“ und „Aberglaube“ sind moderne Konzepte, Heidentum beschreibt nicht „a coherent set of beliefs“, umfaßt aber alle, die nicht Christen waren außer Juden und Muslimen, aber manchmal auch diese.

<sup>5</sup> Vgl. James PALMER, *Defining Paganism in the Carolingian world*, in: *EME* 15, 2007, S. 402–425, der (S. 404f.) – zu Recht, aber längst akzeptiert – für eine differenziertere Sicht des Heidentums plädiert (S. 410). Für das christliche Heidenbild des Mittelalters ist hingegen gerade die nicht-differenzierende Sichtweise kennzeichnend. Zu den Unterschieden zwischen Gentil- und Universalreligion vgl. Hans-Dietrich KAHL, *Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050*, in: Knut SCHÄFERDIEK (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Bd. II/1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, München 1978, S. 11–76 (abgedr. in: *DERS.*, *Heidenfrage* S. 271–342, hier S. 287–297).

<sup>6</sup> Vgl. dazu das die Kapitel 2.6.b über den Islam, unten S. 357 ff., aber auch Kapitel 4.8.d über Häresien, unten S. 667 ff.

<sup>7</sup> Vgl. noch im späten 6. Jahrhundert Gregor von Tours, *Historiae* 1,48, ed. Bruno Krusch und Wilhelm Levison, *MGH SSrM* 1,1, Hannover 1937/1951, S. 33f., zu den

Anders als im Judentum bezieht sich die Kennzeichnung als Heide zwar ausschließlich auf die Religion (und löst sich damit – weitgehend, wenn gleich nicht vollständig – von der gleichzeitig ethnischen Zuordnung jüdisch-alttestamentlicher Vorstellungen), doch zeigt zum einen der für Heiden verwendete Begriff *gentiles* (und dann sogar *gentes*), daß auch solche Vorstellungen zumindest anfangs (und begrifflich) noch eine Rolle spielen.<sup>8</sup> Noch im Neuen Testament zeigt die Wendung „Juden und Heiden“ an, daß *gentiles* alle Nichtjuden und Nichtchristen zusammenfaßt (z.B. Act 14,5; Gal 2,14). Paulus brandmarkt ihre Opfer als Dämonenverehrung (1. Kor 10,20), Petrus wirft ihnen Ausschweifungen, Trunkenheit, Gelage und Götzenverehrung vor (1. Petr 4,2–4). Dabei haben die Evangelisten eine durchaus unterschiedliche Vorstellung von der Einbeziehung der Heiden in das Christentum.<sup>9</sup> Gerade im Hinblick auf die Herkunft der frühen Christen wird aber auch zwischen „Heiden(christen)“ und „Juden(christen)“ differenziert. *Gentilitas*, eigentlich „Heidentum“, kann sich in dieser Hinsicht daher auch auf die zum Christentum bekehrten Heiden des Frühchristentums, eben die „Heidenchristen“ im Gegensatz zu den „Judenchristen“, beziehen. Das wirkt gelegentlich auch im Mittelalter fort. Mehrfach zielt „Heiden“ beispielsweise in Hrabanus Maurus’ Zusammenstellung biblischer Allegorien auf die Heidenchristen bzw. die bekehrten Heiden. Hraban drückt damit (indirekt) wohl zugleich aus, daß Heiden – im Gegensatz zu Juden – bekehrbar sind.<sup>10</sup> In diesem Sinne unterstreicht später auch Rupert von Deutz, daß die Heiden, die er in der durch Christus vom Blutfluß geheilten Frau symbolisiert sieht, anders als zur Zeit des Volkes Israel, durch Christus

---

Verfolgungen in Tours in römischer Zeit, als die Christen ihren Gottesdienst nur heimlich feiern konnten.

<sup>8</sup> Zur religiös geprägten Begrifflichkeit in der karolingischen Annalistik vgl. MOHR, Wissen über die Anderen S. 84f.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Boris REPSCHINSKI SJ, Die Heidenmission in den synoptischen Evangelien, in: Zeitschrift für katholische Theologie 130, 2008, S. 423–444: Während Matthäus die Heiden eher als Außenseiter begreift (und der Mission damit Grenzen setzt), werden die Heidenchristen bei Markus zu einem zentralen Bestandteil der christlichen Gemeinde. Lukas unterscheidet strikter zwischen jüden- und heidenchristlichen Gemeinden. Alle suchen zwar die Heidenmission bereits im irdischen Leben Christi zu verankern. Bei Matthäus ist das aber erst ein Auftrag des auferstandenen Christus.

<sup>10</sup> Hrabanus Maurus, *Allegoriae in universam sacram scripturam*, Migne PL 112, Sp. 872 C (zu Babylon); Sp. 881 D (zu *campus*); Sp. 912 C (zum Dromedar); Sp. 924 C (zu *fera*); Sp. 949 BC (zu *harundo*); Sp. 982f. (zu *latera: quod ex Iudeis et gentibus una Ecclesia consistit*); Sp. 1053f. (zu *signaculum*).

zum Heil geführt würden,<sup>11</sup> und ganz ähnlich deutet Honorius Augustodunensis Sunamitis, eine Dienerin Davids (1. Reg 1f.), die in den gregorianischen Gesängen symbolisch zur Umkehr aufgefordert wird, als die Heiden, die in alter Zeit von dem Tyrannen im Götzendienst gefangen waren, nun aber vom Irrtum ihres Unglaubens abgekehrt, durch die Taufe von der Götzenverehrung zum wahren Glauben und durch Buße und gute Werke von ihrem schlechten Leben bekehrt worden sind.<sup>12</sup> (Hier liegen zugleich Ansätze zur Heidenmission.)

Die mittelalterlichen Autoren definieren Heidentum selten genauer, sondern verwenden die einschlägigen Begriffe eher unreflektiert, aber doch im Sinne einer in ihren Augen offenbar eindeutig religiösen Kennzeichnung. Was sie unter „Heiden“ genauer verstanden haben, ist im Verlauf dieses Kapitels also erst aus dem jeweiligen Kontext herauszuarbeiten. Zur Bezeichnung von Heiden werden verschiedene Begriffe verwendet.<sup>13</sup> Besonders

<sup>11</sup> Vgl. Rupert von Deutz, *De sancta trinitate et operibus eius*. In *Genesim 7,42*, ed. Rhaban Haacke, CCM 21, Turnhout 1971, S. 478f.: *Recte ergo in illa euangelica electione, qua legitur mulier a duodenni fluxu sanguinis sanata et puella duodennis resuscitata, illud diuinum a patribus animaduersum est, quia quando mulier coepit infirmari, tunc illa puella nata est et quando mulier sanata est tunc puella mortua est, in typum uidelicet gentilitatis et synagogae, quia quando gentes in idololatria fluere coeperunt, tunc in istis patribus Abraham, Isaac et Iacob synagoga nata est, et quando gentilitas per fidem christi sanata tunc synagoga prae inuidia et infidelitate mortua est;* Ders., *Commentaria in euangelium sancti Iohannis 7*, ed. Rhaban Haacke, CCL 9, Turnhout 1969, S. 406f.: *Quid sibi uult hoc? Videlicet quia tunc synagoga in Abraham, Isaac et Iacob nata est, quando gentilitas in idololatriam defluere incipiebat et ecce gentilitate ab eiusdem idololatriae fluxu sanata per fidem Christi retro accedendo et fimbriam uestimenti eius tangendo, id est post ascensionem eius in eum credendo, gentilitate, inquam, per fidem sanata emoritur in infidelitate synagogae prae inuidia.*

<sup>12</sup> Honorius Augustodunensis, *Expositio in Cantica canticorum 3,7*, Migne PL 172, Sp. 462 AB: *Revertere, revertere, Sunamitis, revertere, revertere, ut intueamur te. Sunamitis quod dicitur captiva, fuit gentilitas a tyranno captiua in idololatria, haec reuera est ab errore infidelitatis, ad verum regem Christum per fidem, reuera est de sordibus idololatriae per baptismum, reuera est de mala vita, per poenitentiam, reuera est de ritu gentili per bona opera. Hanc intuitae sunt filiae Sion, id est Ecclesiae de Iudaeis conuersae, in studio sanctae conuersationis fervere, et imitatae sunt eam.*

<sup>13</sup> Zur Begrifflichkeit Gregors des Großen, der mehrere Begriffe für die Heiden verwendet, vgl. Robert A. MARKUS, *Gregory the Great's Pagans*, in: Richard GAMESON/Henrietta LEYSER (Hg.), *Belief and Culture in the Middle Ages: Studies presented to Henry Mayr-Harting*, Oxford 2001, S. 23–34. Als *infideles* und *impii* waren Gregors Heiden vor allem ungläubig und gottlos.

bei den Kirchenvätern der Spätantike, aber von hier aus noch bis ins 12. Jahrhundert hinein und darüber hinaus, begegnet als (latinisierte) griechische Entsprechung für *gentiles* der Begriff *ethnici*: *Ethnicus*, das ist *gentilis*, schreibt Augustin. „*Gentilis* aber ist derjenige, der nicht an Christus glaubt.“<sup>14</sup> Das wäre eine sehr weite Definition. Besonders im frühesten Mittelalter wird als weiterer, von *fanum* als dem heidnischen Heiligtum abgeleiteter Begriff außerdem *fanatici* für Heiden verwendet.<sup>15</sup> Vereinzelt wird dieser Terminus aber auch später noch gebraucht.<sup>16</sup> Demgegenüber bezieht sich *profanus*, ein

<sup>14</sup> Augustinus, *Sermones de veteri testamento*. Sermo 17, ed. Cyrill Lambot, CCL 41, Turnhout 1961, S. 242: *ethnicus gentilis est. Gentilis ille est qui in Christum non credit*. Zur Gleichsetzung beider Begriffe im Mittelalter vgl. etwa Nikolaus I., ep. 99, ed. Ernst Perels, MGH Epp. 6, Berlin 1925, S. 578: *ethnicus, id est gentilis*; Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaeum* 2,5, ed. Bengt Löfstedt, CCM 174, Turnhout 2000, S. 170; Burchard von Worms, *Decretum* 11,2, Migne PL 140, Sp. 857 C: *sicut ethnicus et publicanus, id est gentilis atque paganus*; Honorius Augustodunensis, *De officiis* 37, MGH Ldl 3, Hannover 1897, S. 50: *ethnici, id est pagani*. Ein ausgiebiger Gebrauch des Begriffs *ethnici* bleibt im Mittelalter aber auf bestimmte Autoren beschränkt (etwa Hieronymus, Sedulius Scotus, Hrabanus Maurus, Rupert von Deutz, Aelred von Rievaulx, Ordericus Vitalis, Andreas von St. Viktor, Petrus Abaelardus, Petrus Cantor, Petrus Venerabilis sowie in besonderem Ausmaß Philipp von Harvenge). Der Begriff wird auch in den Kreuzzugsquellen wieder aufgegriffen, etwa *Historia de expeditione Frederici I* 7, ed. Anton Chroust, MGH SSrG n.s. 5, Berlin 1928, S. 65; ebd. 14, S. 67. Besonders beliebt ist die vielfach wiederholte Formel *sicut ethnici et publicani* nach Mt 5,46f.

<sup>15</sup> Vgl. etwa Gregor von Tours, *Historiae* 1,31, S. 24: *Senatores vero vel reliqui meliores loci fanaticis erant tunc cultibus obligati*; ebd. 1,33, S. 25: *relictisque fanaticis sordibus ac baptismo consecratus*; ebd. 2,10, S. 58: *Sed haec generatio fanaticis semper cultibus visa est obsequium praebuisse*; ebd. 2,27, S. 72: *Eo tempore multae aeclesiae a Chlodovecho exercitu depraedatae sunt, quia erat ille adhuc fanaticis erroribus involutus*; Fredegar, *Chronicon* 3,9, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 2, Hannover 1888, S. 95: *Haec generatio fanaticis usibus culta est*; ebd. 3,15, S. 98: *Chlodoveus, eo quod esset fanatecus, ecclesias depretare permisit*; *Liber historiae Francorum* 6, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 2, Hannover 1888, S. 247: *Erant enim tunc Franci pagani atque fanatici, adorantes idola et simulacra et non Deum caeli ac terrae, qui creavit eos*. Aldhelm von Malmesbury bzw. Sherborne (*Scireburnensis*), *Prosa de uirginitate* 36, ed. Scott Gwara, CCL 124A, Turnhout 2001, S. 515, spricht von *fanatica superstitio*.

<sup>16</sup> Vgl. Ademar von Chabannes, *Chronicon* 1,5, ed. Pascale Bourgain, CCM 129, Turnhout 1999, S. 22 (wörtlich aus dem *Liber Historiae Francorum*; vgl. Anm. 15); *Chronicon Ebersheimense* 2, ed. Ludwig Weiland, MGH SS 23, Hannover 1874, S. 432: *Cum enim pagus Alsatiensis primitus ab exercitu Trebete possessus fuisset et excultus, ipse cultores fanatici et idolatre fanum culture deorum suorum et in ipso aram Diane et*

ebenfalls von *fanum* abgeleiteter und gleichsam das vor oder außerhalb des heiligen Bezirks Liegende bezeichnender Begriff, eigentlich auf das Weltliche, vom Göttlichen Abgesetzte und damit eher Nichtreligiöse<sup>17</sup> – *profanare* bedeutet letztlich, etwas durch Verweltlichung entweihen<sup>18</sup> –, wird dann aber auch auf das Heidnische übertragen<sup>19</sup> bzw., besser ausgedrückt, kann es sich

---

*Mercurii construxerunt et ludis zenicis dedicaverunt; Gesta episcoporum Cameracensium 1,6, ed. Ludwig C. Bethmann, MGH SS 7, Hannover 1846, S. 405: Porro memoratus princeps fanaticis adhuc tenebatur erroribus involutus; Rupert von Deutz, De sancta trinitate et operibus eius. In Genesim 5,15, S. 348: Etenim quisquis uexillum crucis erigit et nomen Christi praedicat sicque legitime certans fanaticum errorem siue haereticam barbariem expugnat; Rupert verwendet den Begriff insgesamt sogar 13mal, bleibt damit in seiner Zeit aber eine Ausnahme; vgl. später noch Andreas von St. Viktor, Super duodecim prophetas. In Sophoniam 1, v. 4, ed. Franciscus Anastasius Van Liere und Mark-Allan Zier, CCM 53G, Turnhout 2007, S. 256: Vnde ydolorum sacerdotes non sacerdotes set edituos et fanaticos uocat; Gerhoh von Reichersberg, Commentarius in psalmos. In Ps. 64, ed. Ernst Sackur, MGH Ldl 3, Hannover 1897, S. 481: fanaticorum spurcias deorum.*

- <sup>17</sup> Vgl. noch Cassiodor, Expositio psalorum. Ps. 88,40, ed. Mark Adriaen, CCL 98, Turnhout 1958, S. 816: *Profanum dictum est irreligiosum, quod porro a fano, id est a templi reuerentia pellebatur*; danach Isidor von Sevilla, Etymologiae sive Origines 10,224, ed. Wallace Martin Lindsay (Oxford Classical Texts), Oxford 1911 (ND 2008), S. 418: *Profanus, quasi porro a fano*; Rupert von Deutz, De sancta trinitate et operibus eius. In Leviticum 2,8, ed. Rhaban Haacke, CCM 22, Turnhout 1972, S. 864: *‘Ut habeatis,’ inquit, ‘scientiam discernendi inter sanctum et profanum.’* Im Investiturstreit wird *profanus* in diesem Sinn wieder aufgegriffen, um die weltliche Sphäre von der geistlichen abzutrennen. Nicht zufällig wird *profanus* sehr häufig in den ‚Libelli de lite‘ gebraucht; dem ‚Profanen‘ fehlt hier die rechte Weihe.
- <sup>18</sup> So beispielsweise Paschasius Radbertus, Expositio in lamentationes Hieremiae 1, ed. Beda Paulus, CCM 85, Turnhout 1988, S. 40: *Misit quidem manum et abstulit omnia uasa decoris et profanauit sanctuarium Dei Sancta sanctorumque prostituit deiecit ac polluit*; Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum 2,13, ed. André Crépin, Michael Lapidge, Pierre Monat und Philippe Robin, SC 489–491, Paris 2005, S. 366. Nicht zuletzt in Kreuzzugsberichten wird Christliches immer wieder von den heidnischen Muslimen entweiht.
- <sup>19</sup> Vgl. schon Cyprianus, De bono patientiae 4, ed. Claudio Moreschini, CCL 3A, Turnhout 1976, S. 119: *profana templa*; Ambrosius, ep. 10,72,2, ed. Michaela Zelzer, Wien 1982, CSEL 82,3, S. 12: *Postremo si non ista, consensum saltem aliquem non debet colendis idolis et profanis caerimoniarum cultibus exhibere*; Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini) 3,26, ed. Ann Freeman unter Mitwirkung von Paul Meyfaert, MGH Conc. 2, Suppl. 1, Hannover 1998, S. 464: *Legimus etiam infidelibus ac profanis quibusque regibus quaedam archana per somnia demonstrata*; Thietmar von

auf Heiden oder überhaupt auf Nichtchristen oder Nichtkatholiken (einschließlich der Häretiker) beziehen,<sup>20</sup> wird in diesem Sinn im Mittelalter aber nur noch von wenigen Autoren häufiger benutzt. Gerade dieser Zusammenhang zwischen der Abhebung vom Göttlichen einerseits und vom Christlichen andererseits macht anscheinend den Sinngehalt dieses Begriffs aus, der zumeist in diesem (verschwommenen) Sinn verwendet wird. Das bedürfte aber noch einer näheren Untersuchung. Als ein weiterer Begriff kann sich schließlich *infideles* als Bezeichnung für die Ungläubigen schlechthin in der gesamten, hier behandelten Zeit auch unmittelbar auf Heiden beziehen,<sup>21</sup> ist letztlich aber ebenfalls eine übergreifende Bezeich-

---

Merseburg, Chronicon 7,17, ed. Robert Holtzmann, MGH SSrG n.s. 9, Berlin 1935, S. 418: *profanorum turba Liuticiorum*. Eindeutig im Sinn von Heiden und Götzendienst wird *profanus* mehrfach wieder in den Viten Ottos von Bamberg gebraucht. In Kreuzzugsberichten, etwa bei Albert von Aachen oder Wilhelm von Tyrus, sind *profani* oft die Muslime.

<sup>20</sup> Vgl. Augustinus, Contra Iulianum opus imperfectum 3,144, ed. Michaela Zelzer, CSEL 85/1, Wien 1974, S. 450: *quam nullo distaret fides uestra a manicheorum profanitate*. Vgl. auch *hereticae profanationis* bei Hugo von Flavigny, Chronicon 1, ed. Georg H. Pertz, MGH SS 8, Hannover 1848, S. 320. Von *haeretica profanatio* spricht auch Beda Venerabilis, De temporum ratione 1,66, ed. Charles William Jones, CCL 123 B, Turnhout 1977, S. 521.

<sup>21</sup> Ich nenne nur einige, durch die Parallele zu Heiden eindeutige Beispiele: Crisconius Africanus, Breviarium canonicum 296, Migne PL 88, Sp. 940 D: *et precantur ut infidelibus donetur fides, ut idololatrae ab impietatis suae liberentur erroribus*; Willibald, Vita Bonifatii 8, ed. Wilhelm Levison, MGH SSrG 57, Hannover/Leipzig 1905, S. 52: *infidelium sospites sed indevoti hospites adgrediunt terram ac paganos eis e diverso obbiantes ingenti strage prostraverunt*; Alkuin, ep. 93 (unten Anm. 431); Vita Rimberti 1, ed. Georg Waitz, MGH SSrG 55, Hannover 1884, S. 81: *qualiter serenissimus pater suus Karolus cognomento Magnus gentem Saxonum eotenus infidelem ad fidem Christi converterit*; Johannes VIII., Registrum, ep. 36, ed. Erich Caspar, MGH Epp. 7, Berlin 1928, S. 36: *precipue ut accelerans nobis subveniat et sine mora contra perfidos paganos et infideles succurrat*; Hrabanus Maurus, Homilia 17. In die Dominica Paschae, Migne PL 110, Sp. 34 D: *In eo quippe quod Christus mortuus est, mors nostra destructa est; et quod ipse resurrexit, nobis resurgendi facultatem tribuit, nosque transire fecit de infidelitate ad fidem catholicam, de idololatria ad unius Dei cultum, de peccato ad iustitiam, de errore ad veritatem, de discordia ad pacem, de servis inutilibus et diaboli servitio mancipatis in numerum filiorum Dei, de exsilio ad patriam, de poena ad coronam*; Haymo von Auxerre, Expositio in Pauli epistolas. Epistola I ad Corinthios 14, Migne PL 117, Sp. 590 D: *et intrent infideles sive pagani*; Ders., Commentaria in Isaiam 2,12, Migne PL 116, Sp. 785 A: *et derelictis idolis, invocent nomen eius, et cuncta opera eius praedicent infidelibus et incredulis*; Vita Mathildae reginae posterior 2, ed. Bernd

nung für alle, die nicht den (wahren) Glauben (*fides*) haben und folglich nicht Christen sind.

Die beiden wichtigsten Bezeichnungen für das Heidentum aber bleiben, durchaus genreabhängig, auch im Mittelalter *pagani* (vor allem in der Geschichtsschreibung) und *gentiles* (überwiegend in theologischen Schriften),<sup>22</sup> die auch substantiviert (und damit zumindest ansatzweise abstrahiert) werden (*gentilitas*, *paganitas*, *paganismus*). Nach Isidor von Sevilla, dem es um etymologische Erklärungen geht – und Hrabanus Maurus greift das im 9. Jahrhundert nahezu wörtlich auf –, ist *gentiles* eine Übersetzung des griechischen *ethnici* (ἔθνικοι), das sich seinerseits von *ethnos* ableitet. Dennoch

---

Schütte, MGH SSrG 66, Hannover 1994, S. 149: *Iam tum desiderabat ecclesias reedificare, quas prius destruxerat in infidelitate, et, ubi constituerat ydola, hic iam sanctorum collocavit oratoria*; Manegold von Lautenbach, Liber ad Gebhardum 32, ed. Kuno Francke, MGH Ldl 1, Hannover 1891, S. 368 (aus Augustin!): *Et notandum, quod gravius homines asserit scismate quam idolatria vel infidelitate vulnerari*; Gesta episcoporum Cameracensium 1,6, S. 405: *Haec christianissima regina regem cotidie blandiebatur, suadens ab idolatriae cultura ad unius veri Dei cultum converti, ut per mulierem fidelem salvaretur vir infidelis*; Hugo von Lyon, ep. 18 (an Ivo), Migne PL 157, Sp. 521 BC: *Perpendat igitur vestra discretio utrum infidelis aut idololatra, donec ab infidelitate vel idololatria respiscat, in episcopum canonicè possit aut debeat eligi vel consecrari*; Prüfeninger Vita Ottos von Bamberg (Vita Ottonis Babenbergensis) 2,6, ed. Jürgen Petersohn, MGH SSrG 71, Hannover 1999, S. 88: *pagani vero, ut impij et infideles, vehementer abnuere*; Herbord von Michelsberg, Dialogus de vita et operibus Ottonis Babenbergensis episcopi 2,17, ed. Jan Wikarjak und Kazimierz Liman, MPH s.n. 7,3, Warschau 1974, S. 91 (ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SSrG 33, Hannover 1868, S. 67f.): *omnes veteres et profanas supersticiones suas et gentiles observancias penitus abiciebant*; Hugo von St. Viktor, De archa Noe (moralis) 3,5 (unten Anm. 43); Hermannus Iudaeus, Opusculum de conversione sua. Epistola Hermanni, ed. Gerlinde Niemeyer, MGH QGG 4, Weimar 1963, S. 69: *Non enim ea facilitate conversus sum, qua multos sepe infideles sive Iudeos sive paganos ad fidem catholicam repentina et inopinata mutatione converti videmus*.

<sup>22</sup> In der POR-Datenbank stehen insgesamt 306 Belege für *pagani* 152 Belege für *gentiles* gegenüber. In der LLT (Library of Latin Texts) stehen 3660 Belege für *gentiles* 1289 Belege für *pagani* gegenüber, im Migne (Patrologia Latina Database/PLD) 9836 Belege für *gentiles* gegenüber 4593 Belegen für *pagani*. Die Scriptorum-Abteilung der dMGH hingegen zählt insgesamt 1270 *gentiles*- gegenüber 3271 *pagani*-Belegen. Noch deutlicher schlägt das historiographische Pendel zugunsten der *pagani* aus, wenn man, ungeachtet der Doppelzählungen in alten und neueren Editionen, nur die historiographischen Quellen im engeren Sinn (die Reihen SS, SSrM, SSrL und SSrG) auswertet; hier stehen 956 *gentiles*-Belege 2852 *pagani*-Belegen gegenüber.

bezieht Isidor dieses ethnisch verstandene Heidentum bereits ganz auf den Glauben und stellt seine etymologische Deutung mit der Anspielung auf Götzen und Sünden folglich in einen religiösen Kontext:

„Heiden (*gentiles*) sind diejenigen, die ohne Gesetz [d.h. ohne die religiöse Ordnung des Alten und Neuen Testaments] sind und die noch nicht geglaubt haben. Denn sie heißen *gentiles*, weil sie noch so sind, wie sie geboren wurden, also wie sie sich im Fleisch unter der Sünde erniedrigen, indem sie nämlich Götzenbildern dienen und noch nicht neu erzeugt sind.“<sup>23</sup>

Für Isidor ist Heidentum damit gewissermaßen die Ursprungsreligion derer, die noch nichts von Gott und den göttlichen Gesetzen wissen, sondern statt dessen Götzen verehren. Gleichwohl ist es Sünde. Hingegen deutet der zweite wichtige Heidenbegriff, *paganus*, an, daß man Heidentum zumindest anfangs mit der Landbevölkerung in Verbindung gebracht hat, die, wie *gentiles*, Götzen verehrt: „Heiden (*pagani*),“ schreiben Isidor und – danach – Hrabanus Maurus,

„werden nach den Gauen (*pagi*) der Athener so benannt, wo ihr Ursprung liegt. Denn dort errichteten die Heiden (*gentiles*) an ländlichen Stätten und in Gauen ihre Haine und Götzenbilder, und von solchem Ursprung leitet sich der Begriff *pagani* ab.“<sup>24</sup>

(Haymo von Auxerre folgert später aus dieser Definition, daß die Heiden dem Gottesstaat fremd sind.<sup>25</sup>) In dem Begriff spiegelt sich, anders als Isidor es wahrhaben will, tatsächlich weniger das attische Landvolk als vielmehr die Tatsache wider, daß das frühe Christentum weitgehend städtisch geprägt war und die Landbevölkerung am längsten in den alten Traditionen verharrte.<sup>26</sup> Von der bäuerlichen Bevölkerung wird deshalb auch später noch

<sup>23</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 8,10,2, S. 327: *Gentiles sunt qui sine lege sunt, et nondum crediderunt. Dicti autem gentiles, quia ita sunt ut fuerunt geniti, id est, sicut in carne descenderunt sub peccato, scilicet idolis seruientes et necdum regenerati.* Danach Hrabanus Maurus, *De rerum naturis* 15,5, Migne PL 111, Sp. 426 A.

<sup>24</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 8,10,1, S. 327: *Pagani ex pagis Atheniensium dicti, ubi exorti sunt. Ibi enim in locis agrestibus et pagis gentiles lucos idola que statuerunt, et a tali initio uocabulum pagani sortiti sunt.* Danach Hrabanus Maurus, *De rerum naturis* 15,5, Sp. 425f.

<sup>25</sup> Haymo von Auxerre, *Commentaria in Cantica canticorum* 7, Migne PL 117, Sp. 348 C: *Nemo nescit paganos a villa dictos, quia παγος Graece, villa dicitur Latine. Inde pagani dicti, quia longe sunt a civitate Dei.*

<sup>26</sup> Zwar ist die etymologische Herkunft von der Landbevölkerung umstritten (vgl. bereits Berthold ALTANER, *Paganus. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, in: ZKG 58, 1939, S. 130–141), der Bedeutungswandel zum Heiden (seit dem 4. Jahrhundert) ist jedoch offensichtlich.

behauptet, sie lebe *more gentilium*.<sup>27</sup> Im späten 8. Jahrhundert stellen die „Libri Carolini“, über Isidors Definition hinausgehend, richtig fest, daß es Heiden, die Göttern Opfer brachten, bereits gegeben habe, bevor sie nach den attischen Gauen *pagani* genannt wurden, und das Heidentum tatsächlich bis in die Zeit der Patriarchen, Abel, Noah und Abraham, zurückreiche.<sup>28</sup>

Eine klare Unterscheidung der Begriffe läßt sich hingegen kaum feststellen.<sup>29</sup> Die verbreitete Meinung, *gentiles* bezeichne die „Heiden aus Schicksal“, *pagani* hingegen die „Heiden aus Schuld“,<sup>30</sup> ist daher nicht haltbar. Beide Begriffe (wie auch *profani* und *fanatici*) werden vielmehr völlig parallel und unterschiedslos verwendet. Schon Isidor erklärt in seinen Erläuterungen nicht nur den einen Begriff durch den anderen, sondern schreibt gerade den (angeblichen) „Schicksalsheiden“ (*gentiles*) mit der Sündhaftigkeit ihres

<sup>27</sup> Vgl. etwa Vita Walarici abb. Leuconensis 22, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 4, Hannover-Leipzig 1902, S. 168f.: *Et iuxta ripam ipsius fluminis stips erat magnus diversis imaginibus figuratus atque ibi in terram magna virtute immissus, qui nimio cultu more gentilium a rusticis colebatur.*

<sup>28</sup> Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini) 4,18, S. 534: *Non enim illi offerebant Deo sacrificia pagana, sed mysteriis plena, quia necdum a pagis Atheniensium pagani nuncupabantur, quando iam ab illis Deo sacrificium offerebatur, et, ut ita dixerim, necdum Athenarum urbs condita erat nec Cecrops offerendorum sacrificiorum institutiones et ararum erectiones et demonum appellationes gentilibus tradiderat, cum iam Abel et Noe et Abraham Deo sacrificia optulerant.*

<sup>29</sup> Daß *fanaticus* mit *paganus* identisch ist, bezeugt der Wortlaut bei Hinkmar von Reims, Vita Remigii episcopi 11, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 3, Hannover 1896, S. 292: *Erant autem, sicut et rex illorum, fanatici et pagani.* Vgl. auch Liber historiae Francorum 6 (oben Anm. 15); Ademar von Chabannes, Chronicon 1,5 (oben Anm. 16): *Erant enim tunc Franci pagani atque fanatici.*

<sup>30</sup> Vgl. Hans-Werner GENSICHEN, Art. Heidentum I: Biblisch/Kirchen-missionsgeschichtlich, in: TRE 14, 1985, S. 590–601, hier S. 593; Hans-Dietrich KAHL, *Compellere intrare*. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts, in: Helmut BEUMANN (Hg.), Heidenmission und Kreuzzugs-gedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters (Wege der Forschung 7), Darmstadt <sup>2</sup>1973, S. 177–274, hier S. 208 (zuerst 1955; abgedr. in DERS., Heidenfrage S. 483–564). Vgl. auch SCHWINGES, Wider Heiden und Dämonen S. 12f., mit Verweis auf Isidor, dessen Text ein schuldhaftes Verhalten der *pagani* jedoch nicht zu entnehmen ist. Vgl. zu dieser Frage Hans-Werner GOETZ, Heiden aus Schicksal – Heiden aus Schuld? Zum Heidenbegriff in frühmittelalterlichen Missionskontexten, in: Mittel-lateinisches Jahrbuch (2013, im Druck).

Glaubens eine Schuld zu,<sup>31</sup> und auch Orosius bezieht seine gleich noch näher zu besprechende Charakterisierung der Heiden auf beide Begriffe (die folglich dieselbe Gruppe bezeichnen).<sup>32</sup> Die Synonymität zeigt sich außerdem daran, daß *ethnici* wahllos teils mit *gentiles*, teils mit *pagani* gleichgesetzt werden.<sup>33</sup> Chlodwig war der Vita Leonardi zufolge *secundum morem gentilium [...] paganus*, bevor er durch Remigius von Reims zum Christentum bekehrt und Christ wurde.<sup>34</sup> Wenn Gregor von Tours den Arianer Agila rügt, weil er das Heidentum toleriert, so benutzt er beide Begriffe ebenfalls völlig synonym:

„Wie ich sehe, offenbarst du dich zugleich als Verteidiger der Heiden (*gentiles*) und Anwalt der Ketzer, denn du befleckst nicht allein die Lehre der Kirche, sondern lehrst auch den Unflat der Heiden (*pagani*) verehren.“<sup>35</sup>

Da die Bewohner von Sussex, so berichtet Stephanus, immer noch Heiden (*gentiles*) waren, ging Wilfried von York zu diesen *pagani*.<sup>36</sup> Deutlicher als durch diesen Bezug auf dieselbe Gruppe läßt sich die Synonymität beider Begriffe kaum ausdrücken. Ähnliches begegnet noch öfter: Bonifatius habe, wie sein Biograph Willibald schreibt, *paganico repulso ritu et erraneo gentilitatis more destructo*, in Friesland leidenschaftlich das Wort Gottes gepredigt und Kirchen errichtet.<sup>37</sup> Der Hausmeier Karlmann befahl bei der Verkündi-

<sup>31</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 8,10,1 (oben Anm. 24).

<sup>32</sup> Orosius, *Historiae adversus paganos* 1 prol. 9, ed. Carl Zangemeister, CSEL 5, Wien 1882, S. 3: *pagani uocantur siue gentiles*.

<sup>33</sup> Vgl. die Belege in Anm. 14. Vgl. Regino von Prüm, *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* 2,408, ed. Friedrich G. A. Wasserschleben, Leipzig 1840 (ND Graz 1964), S. 370 (in einem Brief des Hrabanus Maurus an den Bischof Heribald von Auxerre): *sicut ethnicus, id est gentilis atque paganus*.

<sup>34</sup> Vita Leonardi confessoris Nobiliacensis 1, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 3, Hannover 1896, S. 396: *Ipse autem rex Clodoveus in primordio suae aetatis secundum morem gentilium fuit paganus, sed per praedicationem sancti Remigii Remensium archiepiscopi ad fidem Christi conversus, factus est christianus*.

<sup>35</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 5,43, S. 252: *„Ut video, et gentilium defensorem et hereticorum adsertorem te esse manifestas, cum et ecclesiastica dogmata maculas et paganorum spurcitas praedicis adorari.“*

<sup>36</sup> Stephanus, Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis 41, ed. Walter Levison, MGH SSrM 6, Hannover/Leipzig 1913, S. 233f.: *Tunc vero gentis nostrae quaedam provincia gentilis usque ad illud tempus perseverans vixit, quae pro rupium multitudine et silvarum densitate aliis provinciis inexpugnabilis restitit, et ad illos paganos in Suthsexun*.

<sup>37</sup> Willibald, Vita Bonifatii 8, S. 47. Vgl. ebd. 6, S. 27: *errorum deposito horrore a malivola gentilitatis superstitione retraxit. [...] Hessorum populum paganis adhuc ritibus*

gung der Beschlüsse der fränkischen Synoden von 742 und 743, „daß das Gottesvolk keine *paganiae* ausführte, sondern allem Unflat der *gentilitas* abschwor“.<sup>38</sup> Obwohl die gesamte *gentilitas* ihren Irrtum wegen eines Wunders aufgeben müßte, so schreibt noch im 11. Jahrhundert ganz ähnlich Adam von Bremen, wirkte der Dänenbischof Poppo ein zweites Wunder, um ihren *paganismus* zu beseitigen.<sup>39</sup> Ein solcher, paralleler Gebrauch der Begriffe begegnet allenthalben.<sup>40</sup> Für Humbert von Silva Candida sind sogar gerade *pagani* vergleichsweise ohne Schuld,<sup>41</sup> da sie, anders als Apostata-

---

*oberrantem*; ebd. S. 31: *omni abiecta gentilitatis profanatione [...] qui prisco paganorum vocabulo appellatur robor Iobis.*

- <sup>38</sup> Bonifatius, ep. 56, ed. Michael Tangl, MGH Epp. sel. 1, Berlin 1916, S. 100: *Decrevimus, [...] ut populus Dei paganas non faciat, sed ut omnes spurcicias gentilitatis abiciat et respuat.* Zu Nachrichten über heidnische Riten im Bonifatiuskreis vgl. jetzt Gerald KRUTZLER, *Kult und Tabu. Wahrnehmungen der Germania bei Bonifatius* (Anthropologie des Mittelalters 2), Wien-Berlin-Münster 2011, dem es, entgegen dem Untertitel, aber nicht um die Wahrnehmung, sondern wieder um die Glaubwürdigkeit der Nachrichten geht.
- <sup>39</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 2,35, ed. Bernhard Schmeidler, MGH SSrG 2, Hannover-Leipzig<sup>3</sup> 1917, S. 96. Vgl. ebd. 1,36, S. 38f.: *per quos et verbum Dei gentiles audirent [...], ad ecclesias inter ipsos paganos longe constitutas [...] adeundas.* Vgl. auch ebd. 1,21, S. 27: Bischof Gaudbert wurde *zelo gentilium* aus Schweden vertrieben, während Herigar *potentia miraculorum et exhortatione doctrinae multa paganorum milia salvaret.* Zu Adams „missionary Christian identity“ vgl. Ildar H. GARIPZANOV, *Christianity and Paganism in Adam of Bremen's Narrative*, in: DERS. (Hg.), *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery. Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe* (c. 1070–1200) (*Medieval Texts and Cultures of Northern Europe* 26), Turnhout 2011, S. 13–29.
- <sup>40</sup> Hier nur noch einige wenige Belege: *Epistolae variae* 1, ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. 4, Berlin 1895, S. 496 (*pagani atque gentiles*); Aldhelm von Malmesbury bzw. Sherborne (*Scireburnensis*), *Prosa de virginitate* 56, S. 727: *cum etiam gentiles gentilibus et paganis pagani quasi ridiculosum subsannantis gannaturae opprobrium legantur improperasse*; *Vita Birini* 17, ed. Rosalind C. Love, *Three Eleventh-Century Anglo-Latin saints' lives*. *Vita S. Birini*, *Vita et miracula S. Kenelmi* and *Vita S. Rumwoldi* (Oxford Medieval Texts), Oxford 1996, S. 34: *et quo amplius gentilitatis insaniam feruere cognouit [...]. [...] cum omnes ibidem paganissimis obuolutos erroribus inueniret.* Dieselbe Gruppe meinen mit beiden Begriffen auch die *Gesta Treverorum* 19, ed. Georg Waitz, MGH SS 8, Hannover 1848, S. 154: *Dum enim veram fidem instantius gentilibus praedicaret, accensis in iram paganis, capite caesus est.*
- <sup>41</sup> Humbert von Silva Candida, *Adversus Simoniacos* 1,20, ed. Friedrich Thaner, MGH Ldl 1, Hannover 1891, S. 134: *ac per hoc convincitur sine Deo et peior pagano, quia hic*

ten, den christlichen Glauben nicht kennen. Das beweist endgültig die Unhaltbarkeit der verbreiteten These.

Die Abgrenzung vom Christentum wird nun nicht nur, mit Isidor, etymologisch und historisch, sondern auch inhaltlich begriffen. Schon lange vor Isidor beginnt beispielsweise Orosius seine einflußreichen „*Historiae adversum paganos*“ mit den Worten, Augustin habe ihn beauftragt,

„gegen die lügenhafte Verworfenheit derer zu schreiben, die, dem ‚Gottesstaat‘ fremd, wegen der ‚Compitalia‘-Feiern in ländlichen Bezirken und Dörfern *pagani* oder *gentiles* genannt werden, weil sie allein auf Irdisches bedacht sind; obgleich sie nach dem Zukünftigen nicht fragen, das Vergangene aber entweder vergessen haben oder nicht kennen, beschimpfen sie dennoch die Gegenwart, als ob sie allein deswegen über das gewohnte Maß hinaus stark gefährdet sei, weil an Christus geglaubt und Gott verehrt wird, die Götzenbilder aber weniger Verehrung finden.“<sup>42</sup>

Damit unterscheidet schon Orosius, wie später Isidor, zwar beide Begriffe von der Etymologie und Bedeutung her, verwendet sie jedoch ebenfalls gleichbedeutend. Orosius hat hier die römischen Kulte der Spätantike und besonders die noch virulenten Staatskulte in Rom selbst im Blick. Auch für ihn ist Götzendienst Kennzeichen der Heiden, doch sieht er entscheidende Unterschiede zum Christentum darüber hinaus in der Diesseitsorientierung und im mangelnden Glauben an die ewige Seligkeit (mit Auswirkungen auf die Denk- und Lebensweise).<sup>43</sup> Damit sind ihm Heiden gleichermaßen ver-

---

*infidelis simul est et apostata, cum paganus, quamvis sit infidelis, tamen christianae fidei vel conversationis, quam nunquam habuit, nequeat recte dici aut haberi apostata.*

<sup>42</sup> Orosius, *Historiae adversum paganos* 1 prol. 9, S. 3: *Praeceptoras mihi, uti aduersus uaniloquam prauitatem eorum, qui alieni a ciuitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani uocantur siue gentiles quia terra sapiunt, qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliuiscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora ueluti malis extra solitum infestatissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant.*

<sup>43</sup> Vgl. auch Bonifatius, ep. 21 (Brief Gregors III.), S. 36: *ut a diabolica fraude liberati mereamini adoptionis filiis aggregari et ut ab aeterna damnatione liberati vitam habeatis aeternam*; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,16, ed. Ludwig Bethmann und Georg Waitz, MGH SSrLang 1, Hannover 1878, S. 121: *Ariulfus uero, cum adhuc esset gentilis, ita respondit: ‚Et potest fieri, ut homo mortuus aliquot uenti auxilium praestet?‘* Später Thietmar von Merseburg, *Chronicon* 1,14, S. 20: *et ut quidam gentiles opinantur, in futuro non habens hoc offitium, quod in hoc seculo*; Manegold von Lautenbach, *Liber contra Wolfelmum* 18, ed. Wilfried Hartmann, MGH QGG 8, Weimar 1972, S. 84: *infidelis ignorat, qui effectum operatur salutis*; Hugo von St. Viktor, *De archa Noe morali* 3,5, ed. Patrice Sicard, CCM 176, Turnhout 2001, S. 59: *Infidi-*

werflich. Für Gregor von Tours unterscheiden sich die Christen von den Heiden durch die Gnade und die Werke, das Licht (statt der Dunkelheit) und die bewußte Abkehr von Götzendienst, Wahrsagung und Losorakel.<sup>44</sup> Heiden, so lehrt später Lupus von Ferrières, würden alles mit körperlichen Verlockungen lösen, Christen hingegen mit geistlichen Liedern und himmlischen Hymnen.<sup>45</sup>

Einfacher noch und weiter verbreitet ist eine andere, bei Isidor bereits angedeutete Abgrenzung und Definition der Heiden, denen nämlich (noch) jede Kenntnis von Gott fehlt, wie es deutlich Papst Gregor II. in einem Brief an Bonifatius ausdrückt.<sup>46</sup> Sobal (der Herrscher Syriens), so interpretiert auch Haymo von Auxerre 2. Reg 8 in seinem Kommentar zu Psalm 69, „bekehrte sich vom Götzendienst Joabs, das heißt: des Gottesfeindes und Heidenvolkes, weil man dort keinerlei Kenntnis von Gott hatte“.<sup>47</sup> Auch für Petrus Damiani sind Heiden gottlos, weil sie Götzen dienen und den göttlichen Kult nicht kennen.<sup>48</sup> Ihnen gehe es allein um die sichtbaren Götter,

---

*deles sunt gentes que ignorant Deum, que non credunt euangelio Christi, qui preter hanc uitam qua temporaliter hic uiuitur aliam uitam nullam esse arbitrantur.* Hingegen gesteht Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica* 1,7, S. 134, auch Heiden den Glauben an ein ewiges Leben zu, wenn er einen heidnischen Richter sagen läßt: ‚*Si uis perennis uitae felicitate perfrui, diis magnis sacrificare ne differas.*‘ Ähnliches gilt für Bischof Daniel von Winchester (Bonifatius, ep. 23, unten Anm. 346).

<sup>44</sup> Gregor von Tours, *Liber in gloria martyrum* 40, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 1,2, Hannover 1885, S. 63f.: *Sicut enim filios Abraham non carnalis natiuitas sed fides facit, ita et christianos veros non solum nominis gratia, sed opera praestat. Per hoc enim nomen inluminantur tenebrae, serpentes fugiunt, idolatria prosternuntur, cessat hariohus, tabescit sortilegus, cultores daemonum propelluntur.*

<sup>45</sup> Lupus von Ferrières, ep. Add. 9, ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. 6, Berlin 1925, S. 123: *non nos corporalibus illecebris resolventes, ut faciebant pagani, verum canticis spiritalibus ymnisque caelestibus in Christo tripudiantes, ut christiani.*

<sup>46</sup> Bonifatius, ep. 17, S. 30 (unten Anm. 136): *qui necdum cognitionem Dei habentes.*

<sup>47</sup> Haymo von Auxerre, *Commentarius in Psalmos*. In *Psalmum 59*. Titulus, Migne PL 116, Sp. 394 AB: *Sobal namque vana vetustas interpretatur, et convertit ad fidem suam ab idololatria Ioab, id est inimicum suum, scilicet gentilem populum, quia nullam cognitionem de Deo habebant, et percussit, id est commovit de infidelitate ad fidem.* Vgl. auch *Vita Sollemnis ep. Carnoteni* 10 (unten Anm. 77).

<sup>48</sup> Petrus Damiani, ep. 126, ed. Kurt Reindel, MGH Epp. der deutschen Kaiserzeit 4,3, München 1989, S. 420: *Et gentilis quidem populus impius erat, quia ydolis seruiens pietatem divini cultus ignorabat.* Als „gottlos und ungläubig“ (*ut impii et infideles*) bezeichnet sie auch die Prüfeninger *Vita Ottos von Bamberg* 2,6 (oben Anm. 21).

nicht um die Barmherzigkeit des Schöpfers.<sup>49</sup> Fehlende Gotteskenntnis, die Verehrung falscher Götter und die Anwendung böser Künste im Dienst des Teufels sind noch für Gerhoh von Reichersberg Kennzeichen des Heidentums,<sup>50</sup> die unten noch genauer zu betrachten sind.

Folglich haben Heiden auch keine Kenntnis der Bibel (Isidors „Gesetz“).<sup>51</sup> *Homo gentilis, homo sine lege*, faßt folgerichtig kurz und bündig Gregor der Große zusammen.<sup>52</sup> Nach Bonifatius folgen sie deshalb dem, was die Natur als Gesetz bereitstellt bzw. folgen sie von Natur aus dem, was Gesetz ist.<sup>53</sup> Das bedeutet aber, daß sie in der Wahrnehmung der Christen eigentlich gar keine feste Glaubensregel, sondern nur ein natürliches Gefühl für das Richtige haben. Sie haben weder Gesetz noch Propheten, Apostel oder andere Lehrer, die sie ins himmlische Vaterland einladen, meint Haymo von Auxerre; folglich fehle ihnen jede geistliche Lehre (deshalb seien sie arm).<sup>54</sup> Ohne Gesetz und Gotteskenntnis, so Anselm von Laon, aber verhar-

---

<sup>49</sup> Petrus Damiani, ep. 113, Bd. 4,3, S. 293: *Per id vero quod dicitur contentus vani, gentilitas designatur, quae contenta visibilibus ydolis non curabant reverti ad misericordiam creatoris.*

<sup>50</sup> Gerhoh von Reichersberg, De quarta vigilia noctis 6, ed. Ernst Sackur, MGH Ldl 3, Hannover 1897, S. 505: *Nam quia pagani Deum verum ignorantes a diis falsis et per malas artes temporalia querunt, recte illis conferuntur qui per diaboli servicium, quale est latrocinium, furtum, periurium ceteraque maleficia mamnone serviunt, cum per talia volunt fieri divites et hoc modo apostolo teste incidunt in laqueum diaboli et desideria multa nociva, quae mergunt homines in interitum.*

<sup>51</sup> Vgl. Paulus Diaconus, Historia Romana (Excerpta Vaticana), ep., ed. Hermann Droysen, MGH AA 2, Berlin 1879, S. 379: *quia quasi homo gentilis nullam commemorationem fecit de divina historia.*

<sup>52</sup> Gregor der Große, Moralia in Iob praef. 2, ed. Mark Adriaen, CCL 143, Turnhout 1979, S. 11. Zu Gregors Verhältnis zu den Heiden vgl. Robert A. MARKUS, Gregory the Great and His World, Cambridge 1997, S. 80ff.

<sup>53</sup> Bonifatius, ep. 73 (an König Aethelbald), S. 150f.: *Cum ergo gentiles, qui Deum nesciunt et legem non habent iuxta dictum apostoli, naturaliter ea quae legis sunt faciunt et ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

<sup>54</sup> Haymo von Auxerre, Commentaria in Isaiam 2,41, Sp. 918 B: *Gentiles appellantur egeni et pauperes, quia non habebant legem et prophetas nec apostolos neque aliquem doctorem, qui eos ad gaudia patriae coelestis invitaret et qui eis panem spiritualem porrigeret. Egeni gentiles et pauperes quaerunt aquas, id est doctrinam spiritualem, a suis philosophis et non sunt in illis doctrinae spirituales.*

ren sie bis zum Ende der Zeiten in Blindheit.<sup>55</sup> Für Haymo von Auxerre sind ihre Augen blind für die Erkenntnis des Schöpfers und ihre Ohren taub für das Gotteswort, bis sie bekehrt werden;<sup>56</sup> für Altfrid waren die heidnischen Friesen zur Zeit Radbods entsprechend noch „im Irrtum des Unglaubens erblindet“.<sup>57</sup> Heiden sind gleichsam nicht „erleuchtet“. Gregor der Große und Odo von Cluny vergleichen sie deshalb mit dem Norden, der keine Sonne kennt. Christus erlitt von den Juden die Bosheit, von den Heiden aber die Macht der römischen Autorität: Was Judäa aus Neid forderte, hat der römische Richter kraft seiner Vollmacht vollzogen.<sup>58</sup>

Von der religiösen „Gesetzeslosigkeit“ wiederum führt der Weg schnell zu mangelnder Bildung und rechtlosem Verhalten. Heiden sind dem Gottesstaat entfremdet und der feinen Bildung ledig, schreibt Beda.<sup>59</sup> Sie sind auf vierfache Weise von Gott entfernt, so meint im 12. Jahrhundert Hildebert von Le Mans, weil sie eher Geschöpfe als den Schöpfer verehren und Kreaturen statt dem Schöpfer dienen, weil sie die Ungerechtigkeit lieben und sich

<sup>55</sup> Anselm von Laon, *Enarrationes in evangelium Matthaei* 14, Migne PL 162, Sp. 1381 C: *Et ideo dicunt: Desertus est locus, quia gentilitas sine lege est, sine aliqua Dei cognitione, et ideo iam hora praeteriit, quia usque ad finem saeculi in caecitate perstiterunt.*

<sup>56</sup> Vgl. Haymo von Auxerre, *Commentaria in Isaiam* 2,35, Sp. 895 A: *Oculi enim gentilium, qui obcaecati erant ad cognoscendum Creatorem suum, praedicatione apostolorum illuminati sunt. Similiter et aures eorum quae ad audiendum verbum Dei apertae minime fuerant, praedicantibus apostolis auditum meruerunt recipere.* Vgl. auch Radulfus Ardens, *Homiliae* 2,27, Migne PL 155, Sp. 2039 A: *Erat autem tunc gentilis populus surdus ad intelligendum Dei verbum.*

<sup>57</sup> Altfrid, *Vita Liudgeri* 1,1, ed. Wilhelm Diekamp, *Die Vitae sancti Liudgeri* (Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster 4), Münster 1881, S. 7: *Set quia gens illa eo tempore in errore infidelitatis erat excaecata, multa multi iniusta a rege crudeli et ab eius ministris fuerant perpassi.*

<sup>58</sup> Gregor der Große, *Moralia in Iob* 27,27, CCL 143 B, S. 1371f.: *Gentiles autem quia nullam scientiam supernae cognitionis attigerant, uelut sine sole frigidi sub Aquilone remanebant. [...] Ac si aperte diceretur: A Iudaeis surgit malitia persequens et a gentilibus potestas premens. [...] dum quod Iudaea ex inuidia petiit, hoc gentilis iudex ex Romana auctoritate perpetravit.* Danach Odo von Cluny, *Moralium in Iob* 27,37, Migne PL 133, Sp. 424 A.

<sup>59</sup> Beda Venerabilis, *Expositio in Marci evangelium* 4,15, ed. David Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, S. 629: *unde paganos appellamus eos quos a ciuitate Dei alienos et quasi urbanae conuersationis esse uidemus expertes.* Der Satz wurde immer wieder aufgegriffen; wörtlich auch Ders., *Homilia* 3,53, Migne PL 94, Sp. 405 A; Smaragd von St. Mihiel, *Collectiones*, Migne PL 102, Sp. 188 A.

selbst hassen – sie müssen sich nämlich hassen, wenn sie die Ungerechtigkeit lieben – und weil sie sich damit selbst töten.<sup>60</sup> Daß daneben noch ganz andere Kriterien wirksam werden konnten, zeigt Petrus Crassus, wenn er die Habgier zum Kennzeichen der Heiden macht.<sup>61</sup>

Ihre Unkenntnis entschuldigt die Heiden in gewisser Weise, aber doch nicht ganz. Anders als von Häretikern, die die gleichen Gesetze, Apostel und Propheten haben, so meint im 5. Jahrhundert Salvian von Marseille, kann das göttliche Gesetz von den Heiden nicht eine Einhaltung von Geboten verlangen, die sie gar nicht kennen.<sup>62</sup> Für den Apostel Paulus, so differenziert sieben Jahrhunderte später Peter Abaelard, scheinen sie deshalb einerseits nahezu entschuldbar, weil sie es ohne das Gesetz (Gottes) nicht besser wissen (können); andererseits ist Gotteskenntnis für ihn allerdings auch nach dem Naturgesetz möglich, wie die vormosaische Geschichte lehrt.<sup>63</sup> Deshalb gehen Heiden ebenfalls zugrunde, nicht weil sie das gött-

---

<sup>60</sup> Hildebert von Le Mans, Sermones 16, Migne PL 171, Sp. 642f.: *Gentilitas enim recesserat a Deo quatuor modis quibus debet omnis fidelis Deo adhaerere, quibus Scriptura praecipit ut quisquis Deum diligat plusquam se, et seipsum diligat, et carnem suam, et proximum suum sicut seipsum. Gentilitas his quatuor modis a Deo recesserat; quia gentiles magis venerabantur creaturas quam Creatorem; serviebant creaturae, et non Creatori. Seipsos odibant, quia qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Primum non diligebant, quia transgrediebantur quod praeceptum est, scilicet: ‚Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris‘ (Tob 4,16). Carnem suam odio habebant, quia seipsos interficiebant.*

<sup>61</sup> Petrus Crassus, Defensio Heinrici IV 7, ed. Ludwig von Heinemann, MGH Ldl 1, Hannover 1891, S. 448: *De te autem scriptum est ita: ‚Superatur homo ab avaritia‘, quando propter cupiditatem munerum membris diaboli impendit reverentiam honoris; cum hoc facit, fit idolorum cultor.*

<sup>62</sup> Salvian von Marseille, De gubernatione Dei 5,2,5, ed. Georges Lagarrigue, SC 220, Paris 1975, S. 314; ed. Karl Halm, MGH AA 1,1, Berlin 1877, S. 56: *Potest enim quispiam dicere: ‚Etiam si a paganis lex diuina non exigat, ut mandata faciant, quae non sciunt, certe ab haereticis exigat, qui sciunt. Eadem enim etiam illos legere, quae nos legimus, eosdem apud illos prophetas Dei, eosdem apostolos, eosdem euangelistas esse, ac per hoc aut non minus ab illis legem neglegi quam a nobis, aut etiam multo magis, quia cum eadem legant scripta quae nostri, multo faciunt deteriora quam nostri.‘*

<sup>63</sup> Petrus Abaelardus, Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos 1,1, ed. Eligius M. Buytaert, CCM 11, Turnhout 1969, S. 67: *Nunc maxime ac specialiter in gentiles inuehitur qui iuxta rationes suas minus reprehensibiles uidebantur ac pene excusabiles, quod Deo uero non seruierant quem sine lege scripta, ut aiebant, cognoscere non ualebant. Quam quidem excusationem manifeste retundit, ostendens etiam sine scripto*

liche Gesetz (das sie nicht kennen) wissentlich übertreten haben, sondern weil sie auch gegen das Naturgesetz verstoßen haben.<sup>64</sup> Auch wenn die Heiden weder Gesetz noch Propheten haben, meint deshalb auch Herveus von Déols (Bourgdieu) im 12. Jahrhundert, können sie durch den Anblick der sichtbaren Schöpfung dennoch zum Verständnis des unsichtbaren Gottes gelangen; deshalb sind auch sie nicht entschuldbar, denn sie kennen zwar nicht die Wahrheit, sind aber undankbar gegenüber deren Offenbarung.<sup>65</sup> Sie sind in dem Maße Lastern ergeben, wie sie die Kenntnis des Schöpfergottes ignorieren, glaubt schon Gregor der Große.<sup>66</sup>

Die Abgrenzung der Heiden von den Christen erfolgt insgesamt also auf verschiedene Weise und ist den Autoren in einem Maße bewußt, daß beide Religionen oft einander ausschließend gegenübergestellt werden: Chlodwig war nach dem schon oben zitierten Beispiel der *Vita Leonardi*<sup>67</sup> so lange Heide, bis er Christ wurde, wie es auch an vielen anderen Stellen heißt: Heiden sind Heiden bis zu ihrer Bekehrung.<sup>68</sup> Für Beda Venerabilis ist Heiden-

---

*a gentibus per naturalem legem Deum antea notum fuisse, ipso eis de se ipso per rationem quam dederat, hoc est legem naturalem, ac per uisibilia sua opera notitiam conferente.*

<sup>64</sup> Ebd. 1,2, S. 83: *dicens: ‚Quicumque peccaverunt sine lege‘, scilicet scripta, sicuti gentiles, id est eam non habentes qua instruerentur, peribunt quidem, id est damnabuntur, sed ‚sine lege peribunt‘, id est nullam ex transgressione legis scriptae poenam incurrunt sed ex transgressione naturalis legis tantum.* An anderer Stelle deutet Abaelard die Fürsten als *gentiles a disciplina legis alieni et a civitate Dei remoti et more ferarum indomiti* (Sermones ad virgines Paraclitenses 9, Migne PL 178, Sp. 456 D).

<sup>65</sup> Herveus Burgidolensis (Bourgdieu), *Expositio in epistolam ad Romanos 1*, Migne PL 181, Sp. 611 A: *Sic enim et gentiles, quamvis legem aut prophetas non haberent, cognoverunt Deum, per visibilem scilicet creaturam pervenientes ad intelligentiam invisibilis Creatoris.* [...] Ebd. Sp. 611 BC: *Ita ut et gentiles qui Scripturas divinas non habebant, sint inexcusabiles, quoniam non fuerunt veritatis ignari, sed ipsi veritati quae se illis revelaverat, exstiterunt ingrati.*

<sup>66</sup> Gregor der Große, *Moralia in Iob 1,1*, CCL 143, S. 25: *Gentilitas autem eo obligata uitis exstitit quo cognitionem sui conditoris ignoravit. Dicatur itaque ubi habitauerit ut hoc eius laudibus proficiat, quod bonus inter malos fuit. Neque enim ualde laudabile est bonum esse cum bonis sed bonum esse cum malis* (danach wörtlich Odo von Cluny, *Moralium in Iob 1,1*, Sp. 109 D).

<sup>67</sup> *Vita Leonardi 1* (oben Anm. 34).

<sup>68</sup> Vgl. Hugo von Flavigny, *Chronicon 1*, S. 326, zu derselben Episode: *Deinde Childericus filius Merovei, expulso Egidio duce Romanorum de regno atque interfecto regnum invadit anno ab inc. Dom. 466, et regnavit a. 24, qui genuit filium ex Basina Torin-*

tum der alte, Christentum der neue Kult.<sup>69</sup> Einen grundlegenden Wandel durch die Christianisierung hält Adam von Bremen ganz am Ende seiner Chronik gleichnisartig fest: Die wildesten Völker der Dänen, Norweger und Schweden, die früher nur barbarisch krächzen konnten, so meint er, wüßten jetzt das Halleluja zum Lobe Gottes zu singen. Die Seeräuber (*populus piraticus*), die einst alle Gegenden Frankreichs und Deutschlands verwüstet hätten, begnügten sich jetzt mit ihren Gegenden, und Kirchen seien an die Stelle der Altäre der Götzen getreten.<sup>70</sup> Das Christentum hat in Skandinavien

---

*gorum regina nomine Clodoveum, virum bellicosissimum et potentissimum, in primis gentilem, postea christianum; Helmold von Bosau, Chronicon 1,15, ed. Bernhard Schmeidler, MGH SSrG 32, Hannover 31937, S. 31: Haroldus autem, ut supradictum est, primum quidem gentilis, deinde magni patris Unni doctrina ad fidem Christi conversus, tanta se erga Dominum devocione exercuit, ut non surrexerit similis ei inter omnes reges Danorum, qui tantam aquilonis latitudinem ad fidem divinae cognitionis traxerit et omnem terram ecclesiis et sacerdotibus fecerit esse insignem; Wipo, Gesta Chuonradi II. imperatoris (e Chronicon Suevico universale), ed. Harry Bresslau, MGH SSrG 61, Hannover-Leipzig 1915, S. 102: Stephanus Ungariorum rex bonae memoriae obiit, qui se ipsum cum tota gente sua ad fidem Christi ex gentili errore convertit; pro quo Petrus regnavit; Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum Schol. 37 (38), S. 112: Chnut filius Suein regis abiecto nomine gentilitatis in baptismo Lambertus nomen accepit; Vitae Audomari, Bertini, Winnoci 10, ed. Wilhelm Levison, MGH SSrM 5, Hannover-Leipzig 1910, S. 759: Erat enim quidam vir potens Adrowaldus nomine in divitiis huius seculi vanis valde dives, quem beatus Audomarus de errore gentilitatis ad fidem convertit catholicam quemque cum omni sua baptizavit familia; Annales Hildesheimenses a. 960, ed. Georg Waitz, MGH SSrG 8, Hannover 1878, S. 21f., zu einer Gesandtschaft der Russen an den Hof Ottos des Großen: Venerunt legati Rusciae gentis ad regem Ottonem, et deprecati sunt eum, ut aliquem suorum episcoporum transmitteret, qui eis ostenderet viam veritatis; et professi sunt se velle recedere a paganico ritu et accipere religionem christianitatis; et ille consensit deprecationi eorum et transmisit Adalbertum episcopum fide catholicum; illique per omnia mentiti sunt, sicut postea eventus rei probavit; Hrabanus Maurus, Enarrationes in librum Numerorum 2,24, Migne PL 108, Sp. 706 D: Multi itaque ex gentilitate conversi, praedicatores sunt facti, et eidem gentilitati venienti ad fidem Redemptoris mysteria tradiderunt. Zahlreiche weitere Beispiele ließen sich anführen. Sie belegen deutlich die Alternative, Heide oder Christ zu sein. Christ wird man durch Bekehrung.*

<sup>69</sup> Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica 5,10, S. 60: *auerterent illum a diis suis, et ad nouam Christianae fidei religionem transferrent, sicque paulatim omnis eorum prouincia ueterem cogeretur noua mutare culturam.*

<sup>70</sup> Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum 4,44, S. 280: *Ecce illa ferocissima Danorum sive Nortmannorum aut Sueonum natio, quae iuxta verba*

demnach einen dreifachen Wandel bewirkt und nicht nur die Heiden zu Christen, sondern auch die Barbaren zu Menschen und die Seeräuber zu Staatsmännern gemacht.<sup>71</sup>

Klar stellt Papst Nikolaus I. den religiösen Gegensatz heraus (wobei er die Geschichtlichkeit der Christenbekehrung bereits ganz vernachlässigen kann): Heiden haben einen anderen Glauben, sie sind die Feinde Christi und Gegner der Wahrheit, während Christen die Gnade Gottes besitzen, einen einzigen, bereits von den Vätern ererbten Glauben haben (!), Christus dienen und die Wahrheit verehren.<sup>72</sup> Christentum und Heidentum werden hier quasi als alternative Gegensätze verstanden: Man ist entweder Heide oder Christ und kann jedenfalls nicht beides gleichzeitig sein. Bekehrte Heiden sind für Isidor daher keine Heiden (*gentiles*) mehr, wie auch bekehrte Juden nicht mehr Juden genannt werden dürfen.<sup>73</sup> In einer weithin christianisierten Gesellschaft konnte deshalb der Eindruck entstehen, daß der Heidenbegriff

---

*beati Gregorii ‚nihil aliud scivit nisi barbarum frendere, iam dudum novit in Dei laudibus alleluia resonare‘ (nach Gregor, Moralia in lob 27,11 zu den Angelsachsen). Ecce populus ille pyraticus, a quo totas olim Galliarum et Germaniae provintias legimus depopulatas, suis nunc finibus contentus est [...]. Ecce patria illa horribilis [...], deposito iam naturali furore predicatorum veritatis ubique certatim admittit, destructisque demonum aris ecclesiae passim eriguntur, et nomen Christi communi ab omnibus effertur preconio. Nimirum ‚haec‘ est ‚mutacio dexteræ Excelsi‘, et tam velociter currit sermo omnipotentis Dei, ut ‚a solis ortu et occasu, ab aquilone et mari‘ laudabile sit nomen Domini, ‚et omnis lingua confiteatur, quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris‘, cum spiritu sancto vivens et regnans per omnia secula seculorum.*

<sup>71</sup> Den Gegensatz zwischen Heiden und Christen bei Adam hebt zu Recht GARIPZANOV, *Christianity and Paganism*, hervor. Diese und andere Stellen relativieren allerdings seine These, daß Adam die aus dem immer noch anhaltenden Nebeneinander erwachsenden Gefahren hervorheben will (oder gar apokalyptisch ausdeutet). Insgesamt geht es Adam um den Erfolg der Christianisierung und den Anspruch des Erzbistums Hamburg auf Skandinavien.

<sup>72</sup> Nikolaus I., ep. 88, S. 480: *Et vere de istis nulla fit ultio, qui pagani sunt, qui alterius fidei sunt, qui inimici Christi sunt, qui veritatis ministris iugiter adversantur; et nobis, qui per gratiam Dei Christiani sumus, qui ex parentibus Christianis existimus atque catholicis, qui unius eiusdemque fidei dogmata credimus, qui servi Christi vocamur, qui veritatis cultores quantum possumus esse desideramus, minae praetenduntur, terrores promittuntur, etiam et nonnullae molestiae irrogantur.*

<sup>73</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 8,10,4, S. 327: *Post fidem autem non debere uocari gentes siue gentiles eos qui ex gentibus credunt; sicut post fidem dici iam non potest Iudaeus, testante Paulo Apostolo et dicente iam Christianis: ‚Quoniam cum gentes essetis‘ (1. Kor 12,2), hoc est, infideles. Vgl. aber unten Kapitel 3, S. 446f.*

nur noch für Heiden außerhalb des Reichs angewandt wurde, wie Carine van Rhijn für die Zeit Karls des Großen festzustellen glaubt.<sup>74</sup> Wie wir noch sehen werden, ist das aber eine nachrangige Differenzierung. In den Augen der Zeitgenossen macht die Abgrenzung vom Christentum schlechthin zum Heiden, innerhalb wie außerhalb des Reichs.

Wann und wodurch aber wurde man Christ, wann und wodurch legte man das Heidentum ab? Dogmatisch gesehen, ist Christ derjenige, der in der rechten Weise an Gott und die Trinität, also einschließlich der Gottessohnschaft Christi (oder sogar an ein bestimmtes, katholisches Trinitätsverständnis) glaubt. Die mittelalterlichen Vorstellungen sind hier jedoch – zusätzlich – „formaler“, indem sie den entscheidenden Schritt zum Christentum in den Akt der Taufe legen, die folglich ein klares Abgrenzungskriterium bildet und als unabdingbare Voraussetzung des ewigen Heils gilt: Ohne Bekehrung zum Christentum gibt es keinerlei Erlösung.<sup>75</sup> Heiden (wie auch Juden) sind jedoch nicht getauft<sup>76</sup> (noch haben sie Gotteskenntnis): Wer noch nicht durch die Taufe erleuchtet ist, ist „blind, taub und stumm nach Art der Heiden, deren Geburt noch nicht durch die Gnade der Taufe erleuchtet ist“, meint der Autor der Vita des Bischofs Sollelnis von Chartres.<sup>77</sup> „Du sollst diejenigen, die noch im heidnischen Irrtum leben, einladen, den Glauben Christi anzunehmen, und die durch Taufe und Bekenntnis des wahren Glau-

<sup>74</sup> Carine VAN RHIJN, Waren er heidenen in het Karolingische rijk?, in: Madoc 17, 2003, S. 14–20, zusammenfassend S. 19f.

<sup>75</sup> Vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 1,4, S. 49: *quia non aliter nisi christiani esse putantur, gentes illae praedicatione salvandae sunt*. Allerdings berichtet Helmold von Bosau, *Chronicon* 1,8, S. 20, daß Harald Blauzahn zum Getreuen Christi bekehrt wurde und das Christentum öffentlich ausübte, obwohl er selbst noch nicht das Sakrament der Taufe empfangen hatte: *filium autem Haroldum convertit et fidelem Christo perfecit, ita ut Christianitatem, quam pater eius semper odio habuit, ipse servari publice permiserit, quamvis ipsemet baptismi sacramentum nondum per ceperit*.

<sup>76</sup> Vgl. Otto von Freising, *Chronica* 4,18, ed. Adolf Hofmeister, MGH SSrG 45, Hannover-Leipzig 1912, S. 206: *Quare, quamvis Deo tanquam omnipotenti Iudeum vel gentilem vel non baptizatum sine effusione sanguinis, ut dictum est, vel attestazione propria possibile sit salvare, mihi tamen hoc credere erit impossibile*.

<sup>77</sup> Vgl. Vita Sollelnis ep. Carnoteni 10, ed. Wilhelm Levison, MGH SSrM 7, Hannover-Leipzig 1920, S. 319: *Magnam ergo vobis referam questionem. Homo ille a nati vitate caecus, surdus et mutus forma gentilium erat, quorum nativitas necdum inluminata fuerat baptismi gratia, nec auribus audierat antea praedicante propheta nec verbo loquebatur de Deo, quia nondum erat fides ad credendum instructa*.

bens bereits Eingeführten in Lehre und Mahnung bestärken,“ so beginnt, mit der Unterscheidung beider Gruppen, Hrabanus Maurus seine Schrift ‚De ecclesiastica disciplina‘ in Erinnerung an eine Mahnung eines Bischofs Reginald.<sup>78</sup> Erst die Taufe schafft den Christen und macht ihn heilsfähig; ohne Taufe kann es nach mittelalterlicher Auffassung kein ewiges Leben geben.<sup>79</sup> Deshalb konnte Papst Agapit den Dänenkönig Harald Blauzahn nach seiner Taufe *de salute gentium* beglückwünschen.<sup>80</sup> Erst die Taufe, so Arnold Angenendt, macht barbarische Heiden zu wirklichen Menschen.<sup>81</sup> „Ein Nichtchrist zählte im Grunde nicht als voller Mensch; nur dem Christen stehen die Menschenrechte zu, darunter auch der Schutz vor der Sklaverei,“ schreibt Jacques Le Goff.<sup>82</sup> Heiden waren daher (wenngleich wider Wissens) sündig und konnten nur durch die Taufe von ihren Sünden befreit werden. Die Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes reinigt gerade vom Heidentum und seinen diabolischen Elementen; sie vertreibt den Teufel (Taufexorzismus) und legt das Glaubensbekenntnis auf die christliche Trinität fest (*Credo* sollte der Täufling antworten).<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina* praef., Migne PL 112, Sp. 1191 B: *in paganico errore adhuc conversantes ad fidem Christi percipiendam invitares, et quomodo in Ecclesiam per baptismum et confessionem verae fidei iam introductos doctrina et exhortatione catholica corroborares.*

<sup>79</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii* 24, ed. Georg Waitz, MGH SSrG 55, Hannover 1884, S. 53: *Et cum multi inibi baptizati supervixerint, innumerabilis tamen albatorum multitudo exinde ad regna conscendit caelorum.*

<sup>80</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum* 2,3, S. 64. Vgl. *Opus Caroli regis contra synodum* (Libri Carolini) 3,25, S. 457f.: *Numquid quia Naaman Syrus in flumineo lavacro lepre contagio ablutus est, per quem gentilitas Christi baptisate ab idolorum contagione abluta figurata est, ideo flumina adoranda sunt?*; *Capitulatio de partibus Saxoniae* 8, ed. Alfred Boretius, MGH Capit. 1, Nr. 8, Hannover 1883, S. 69: *gente Saxonorum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit et ad baptismum venire contempserit paganusque permanere voluerit, morte moriatur.*

<sup>81</sup> So 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. 73 (und S. 45ff.).

<sup>82</sup> Jacques LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiévale*, Paris 1967, S. 196 (dt. *Kultur des europäischen Mittelalters*, München 1970, S. 266).

<sup>83</sup> Zum Taufverständnis vgl. Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 32005, S. 463ff.; zur Teufelsaustreibung kurz DERS., *Frühmittelalter* S. 427; ausführlich zur Taufe in karolingischer Zeit: Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale: la vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750–900)*, Paris 1991, S. 47–73.

Daß Heidentum als Teufelswerk angesehen wurde, zeigt sich nicht nur im Exorzismus der Taufliturgie, sondern auch im Altsächsischen Taufgelöbniß aus dem 8. Jahrhundert,<sup>84</sup> das den neu bekehrten Sachsen in einem Frage-Antwort-Gespräch die Abwendung von dem dämonischen Götterglauben abverlangt.<sup>85</sup>

*Forsächistu diabolae?*

*et respondeat: ec forsacho  
diabolae.*

*end allum diobolgeldae?*

*respondeat: end ec forsacho  
allum diobolgeldae.*

*End allum dioboles uuercum?*

*respondeat: end ec forsacho  
allum dioboles uuercum and  
uuordum thunaer ende woden  
ende saxnote ende allum them  
unholdum the hira genotas sint.*

Entsagst Du dem Teufel?

Die Antwort soll sein: Ich entsage  
dem Teufel.

Und allem Teufelsgeld?

Antwort: Und ich entsage allem  
Teufelsgeld.

Und allem Teufelswerk?

Antwort: Und ich entsage allem  
Teufelswerk und -wort, Donar  
und Wodan und Saxnot und all den  
Unholden, die ihre Genossen sind.

Der Absage an den Teufel und seine Götter aber folgt zwangsläufig die Hinwendung zu Gott und Christus:

*gelobistu in got alamehtigan  
fadaer?*

*ec gelobo in got alamehtigan  
fadaer.*

*gelobistu in crist godes suno?*

*ec gelobo in crist gotes suno.*

*gelobistu in halogan gast?*

*ec gelobo in halogan gast.*

Glaubst du an Gott den allmächtigen  
Vater?

Ich glaube an Gott den allmächtigen  
Vater.

Glaubst du an Christus, Gottes Sohn?

Ich glaube an Christus, Gottes Sohn.

Glaubst Du an den Heiligen Geist?

Ich glaube an den heiligen Geist.

Ganz ähnlich schreibt auch Hrabanus Maurus in seiner Anweisung für Kleriker, zuerst müsse man den Heiden fragen, ob er dem Teufel mit seinen verdammenswerten Werken und seinem falschen Prunk abschwört und seinen Irrtum ablegt, bevor er sich dem (wahren) Glauben nähern kann.<sup>86</sup> Eine Rückkehr zum Irrtum des heidnischen Glaubens wird entsprechend der Ein-

<sup>84</sup> Vgl. MOHR, Wissen über die Anderen S. 122f.

<sup>85</sup> MGH Capit. 1, Nr. 107, S. 222.

<sup>86</sup> Hrabanus Maurus, De institutione clericorum 1,27, ed. Detlev Zimpel, FC 61, Turnhout 2006, S. 192: *Primum interrogatur paganus si abrenuntiat diabolo et omnibus damnosis eius operibus atque fallacibus pompis, ut primum respuat errorem, et sic appropinquet ad veritatem, possitque iuxta Apostolum deponere veterem hominem secundum pristinam conversationem, qui corrumpitur secundum desideria erroris, abnegans impietatem et saecularia desideria.*

wirkung des Teufels zugeschrieben.<sup>87</sup> Der Taufe eines Heiden mußte demnach gleichsam ein Abschwören der alten Götter vorangehen. Nicht selten charakterisieren die frühmittelalterlichen Autoren die Bekehrung entsprechend als Verlassen der Götzen und des heidnischen Aberglaubens, dem dann die Taufe folgte, wie es Regino von Prüm bei den Bulgaren beschreibt:

„Um diese Zeit verließ das sehr wilde und kriegerische Volk der Bulgaren seine Götzen und entsagte seinem heidnischen Aberglauben und glaubte zum größten Teil an Christus, und abgewaschen mit dem heilbringenden Wasser der Taufe, trat es zum christlichen Glauben über.“<sup>88</sup>

Daraufhin unterwiesen Priester aus Rom „das noch ungebildete Volk“ in den christlichen Geboten, um „ihre ungebildete Barbarei durch heilige Glaubenssätze zu veredeln und Christus eine Wohnung zu bereiten“.<sup>89</sup>

Die Abgrenzung von Christen und Heiden ist in dieser Hinsicht, anders als bei dem Aspekt der Gotteskenntnis, also eine sehr formale. Entsprechend ist auch „Mission“ ein (nach unseren Kriterien) äußerlicher, auf Taufe und Bekennung des Christengottes abzielender Vorgang, auch wenn der Taufe eine christliche Unterweisung in das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser vorangehen sollte<sup>90</sup> (wie sie Gregor von Tours bereits bei der Bekehrung Chlodwigs bezeugt), die bei der im Mittelalter üblichen Kindstaufe dann allerdings zwangsläufig entfiel. „Zuerst macht man den Heiden zum Katechumenen,“ schreibt aber noch Alkuin; „dann schreitet er zur Taufe, um dem bösen Geist und all seinem schädlichen Prunk abzuschwö-

---

<sup>87</sup> Vgl. Rimbart, *Vita Anskarii* 7, S. 29: *baptizati fuerant pia exhortatione, ne ad pristinos reducerentur diabolo instigante errores*. Vgl. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica* 2,1, S. 270: *De quo nos conuenit, quia nostram, id est Anglorum, gentem de potestate Satanae ad fidem Christi sua industria conuertit*. Zum Heidentum als Teufelswerk vgl. auch unten S. 164ff.

<sup>88</sup> Vgl. Regino von Prüm, *Chronicon* a. 868, ed. Friedrich Kurze, MGH SSrG 50, Hannover 1890, S. 95: *His temporibus gens Vulgarum ferocissima ac bellicosa relictis idolis abrenuntiatisque gentilium superstitionibus in Christum ex permaxima parte credit; et abluta salutari baptismatis unda in religionem christianam transit*.

<sup>89</sup> Ebd.: *Directi sunt autem a sede apostolica in eandem gentem sacerdotes ac viri religiosi, qui populum adhuc rudem diuinis informarent preceptis et incultam barbariem sacris dogmatibus excolentes*.

<sup>90</sup> Vgl. *Capitula de examinandis ecclesiasticis* c. 14, MGH Capit. 1, Nr. 38, S. 110: *Ut nullus infantem vel alium ex paganis de fonte sacro suscipiat, antequam symbolum et orationem dominicam presbitero suo reddat*.

ren.“<sup>91</sup> Nicht zufällig enden die historiographischen und hagiographischen Berichte über Mission und Unterwerfung nahezu durchweg mit der Taufe der Heiden, mit der das Ziel erreicht schien. Die Fränkischen Reichsannalen lassen fast jeden Sieg Karls des Großen über die Sachsen mit der Taufe der Unterworfenen enden. Auch in der Missionsvita Willehads ist die Taufe immer wieder das Ergebnis von Mission und Bekehrung: Wo immer Willehad predigte, „begann eine große Zahl von Heiden zu glauben und empfing das Sakrament der Taufe“.<sup>92</sup> Die Missionserfolge Willibrords, so Alkuin, zeigten sich in den Menschen, die er zum wahren Glauben und zum Kult des einen allmächtigen Gottes geführt hatte, und in den Kirchen und Klöstern, die er in den einzelnen Orten errichtet hatte (und auch das war äußerliches, sichtbares Zeichen, das zugleich aber die Seelsorge repräsentierte).<sup>93</sup> Nach dem Slawensieg Ottos des Großen boten die Unterworfenen nach Adam von Bremen dem Sieger „Tribut und Christentum“ dar, um Land und Leben zu retten; „das gesamte Volk der Heiden wurde getauft“, und im Slawenland wurden die ersten Kirchen errichtet.<sup>94</sup> Zwischen Heiden und Christen standen mit Unglauben und Götzenkult folglich unversöhnliche Gegensätze, die nur durch Bekehrung und Taufe überwunden werden konnten.

---

<sup>91</sup> Alkuin, ep. 134, ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. 4, Berlin 1895, S. 202: *Primo paganus caticumenus fit; accedens ad baptismum, ut renuntiet maligno spiritui et omnibus eius damnosis pompis*; wörtlich Ders., ep. 137, S. 214.

<sup>92</sup> So Vita Willehadi 4, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 2, Hannover 1829, S. 381: *plurima multitudo gentilium credidit ac baptismi sacramentum percepit* (und öfter in ähnlicher Form).

<sup>93</sup> Alkuin, Vita Willibrordi 1,8, ed. Wilhelm Levison, MGH SSrM 7, Hannover-Leipzig 1920, S. 123: *Qualem, divina gratia adiuvante, illis in locis fructum fecisset, testes sunt usque hodie populi per civitates, vicos et castella, quos ad veritatis agnitionem et ad unius omnipotentis Dei cultum pia ammonitione perduxerat; testes quoque ecclesiae, quas per loca singula construxerat, testes et Deo famulantium congregationes, quas aliquibus adunavit in locis*. Zu Willibrords Missionswerk vgl. Anton G. WEILER, Willibrords missie. Christendom en cultuur in de zevende en achtste eeuw, met een vertaling van de voornaamste literaire bronnen door P. Bange, Hilversum 1989; Georges KIESEL/Jean SCHROEDER (Hg.), Willibrord. Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach. Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars, Luxemburg 1989.

<sup>94</sup> Adam von Bremen, Gesta Hammurgensis ecclesiae pontificum 2,5, S. 65: *Quos pater eius uno grandi bello domuerat, ipse tanta virtute deinceps constrinxit, ut tributum et christianitatem pro vita simul et patria libenter offerrent victori, baptizatusque est totus gentilium populus, ecclesiae in Sclavania tunc primum constructae*.

Die Taufe allein macht einen Heiden dennoch nicht gleich zum rechten Christen. In einer seiner bekannten Anekdoten berichtet Notker von St. Gallen von der Taufbereitschaft der heidnischen Normannen,<sup>95</sup> prangert zugleich aber an, daß es ihnen mehr um die irdischen Vorteile ging, nämlich um die weißen Taufkleider, die sie vom Kaiser, und die kostbaren Gewänder, Waffen und Schmuckstücke, die sie von ihren Taufpaten erhielten, denn die Großen am Hof adoptierten sie gleichsam an Kindes statt. Aus diesem Grunde kamen von Jahr zu Jahr mehr Normannen zu Ostern (dem Tauftermin schlechthin) an den Hof, um sich taufen zu lassen. Einmal, so Notker, habe nun die Zahl der Leinenkleider nicht ausgereicht, so daß der Kaiser befohlen habe, Hemdenstoff zusammenzunähen. Daraufhin erboste sich ein älterer Normanne: „Schon zwanzig mal hat man mich hier gebadet und mir die besten und weißesten Kleider angetan, aber so ein Sack steht keinem Krieger, sondern einem Schweinehirten an.“<sup>96</sup> Mit einem solchen Denken wird das Anliegen der – als Baden verharmlosten – einmaligen Taufe ad absurdum geführt, doch hat Notkers Anekdote gar nicht die Absicht, heidnisches Denken zu verlachen. Sie richtet sich vielmehr an seine christliche Leserschaft und endet mit der „Moral“: „Möchte man doch so etwas nur bei Heiden finden und nicht auch öfters bei denen, die sich als Christen betrachten.“<sup>97</sup> Die Taufe mußte also durch eine christliche Gesinnung ergänzt werden, wie sie Chlodwig in der Sicht Fredegars an den Tag legte, der bei seiner Taufe und den dabei vernommenen Evangelienworten über die Passion Christi, obwohl ihm die christliche Unterweisung noch fehlte, ausgerufen haben soll: „Wenn ich mit meinen Franken dort gewesen wäre, hätte ich das Unrecht an ihm gerächt.“<sup>98</sup> Fredegar legt Chlodwig damit (aus tiefer eigener Überzeugung) eine wahrhaft barbarisch-christliche Gesinnung in den Mund. Christlicher Glaube verlangt christliches Verhalten. Die heiligen Apostel, schreibt Petrus Damiani, hätten in den frühesten Glaubensbestimmungen den frisch bekehrten Heiden daher nicht

---

<sup>95</sup> Notker Balbulus, *Gesta Karoli Magni imperatoris* 2,19, ed. Hans F. Haefele, MGH SSrG n.s. 12, Berlin 1959, S. 89f.

<sup>96</sup> Ebd. S. 90: *Iam vitias hic lotus sum et optimis candidissimisque vestibibus indutus; et ecce talis saccus non milites sed subulcos addecet.*

<sup>97</sup> Ebd.: *Quod utinam apud gentiles tantum et non etiam inter eos, qui Christi nomine censentur, sepius inveniretur!*

<sup>98</sup> Fredegar, *Chronicon* 3,21, S. 101: *Si ego ibidem cum Francis meis fuissetem, eius iniuriam vindicassim.*

nur die Abwendung von Götzenopfern, sondern auch von Blutvergießen und Unzucht nahegelegt.<sup>99</sup>

Folglich hatte man durchaus einen Blick für ein nichtchristliches Leben nach der Taufe. Dennoch scheint die Anwendung heidnischer Bräuche durch getaufte Christen oder eine nichtchristliche Lebensweise die Betroffenen, zumindest begrifflich, nicht oder nur bedingt wieder zu „Heiden“ zu machen. Jedenfalls behandeln die frühmittelalterlichen Konzilsbeschlüsse, die unchristliches Verhalten häufig verurteilen, die Frage des Christseins trotz heidnischer Bräuche, soweit ich sehe, nirgends explizit.<sup>100</sup> Durch die Anwendung heidnischer Bräuche verwirkte man das Heil, blieb aber offenbar (schlechter) Christ. Die Taufe war vielmehr lebenslang wirksam und wurde durch ein unchristliches Leben nicht verwirkt; entsprechend war eine Wiedertaufe nicht erlaubt, es sei denn die Taufe war nicht von Christen vorgenommen worden. So ordnete Gregor III. eine nochmalige Taufe im Namen der Trinität nur bei denjenigen an, die von Heiden getauft worden waren.<sup>101</sup> „Wer getauft worden ist von Ketzern auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes,“ so belehrte auch Papst Zacharias Bonifatius, „darf auf keinen Fall nochmals getauft, sondern muß allein durch Handauflegen gereinigt werden.“<sup>102</sup> Hingegen verurteilte der Papst den Irrglauben eines Priesters Samson, der behauptete, man könne ohne Taufe allein durch

---

<sup>99</sup> Petrus Damiani, ep. 50, Bd. 4,2, S. 131: *Nam et illud quoque non excidit, quod sancti apostoli, qui missi fuerant crucem Christi humano generi praedicare, omniumque virtutum adoptionis filios documentis imbuere, inter ipsa nascentis fidei rudimenta, hoc solum quibusdam praecepere gentilibus, ut abstinerent se ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato et fornicatione.* Vgl. ebd. ep. 65, S. 239: *Apostolica etiam illa discretio nobis ad memoriam est reducta, qua gentilibus nuper conversis ad fidem nihil aliud oneris imposuerunt, nisi ut ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato et fornicatione se tantummodo custodirent.*

<sup>100</sup> Vgl. aber Audoin von Rouen, Vita Eligii episcopi Noviomagensis 2,16 (unten Anm. 533).

<sup>101</sup> Vgl. Bonifatius, ep. 28, S. 50: *Eosdemque, quos a paganis baptizatos esse asseruisti, si ita habetur, ut denuo baptizes in nomine trinitatis, mandamus.* Bei allen, die bereits im Namen der Trinität getauft waren, sollte das lediglich durch Handauflegen und Weihe bestätigt werden; ebd. ep. 45, S. 73: *Illi quippe, qui baptizati sunt per diversitate et declinatione linguarum gentilitatis, tamen, quod in nomine trinitatis baptizati sunt, oportet eos per manus inpositionem et sacri crismatis unctionem confirmari.*

<sup>102</sup> Ebd. ep. 68, S. 141: *quicumque baptizatus fuerit ab hereticis in nomine patris et filii et spiritus sancti, nullo modo rebaptizari debeat, sed per sola manus inpositione purgari debeat.*

Handauflegen Christ werden.<sup>103</sup> Ähnliches galt dann wohl auch für die Exkommunizierten, die zwar aus der Kirche ausgeschlossen wurden und ihr Seelenheil verloren hatten, aber dadurch nicht wieder zu „Heiden“ wurden. Dennoch bestimmt das Kirchenrecht, daß sie *wie* Heiden zu behandeln seien.<sup>104</sup>

Anders verhielt es sich nur bei einem regelrechten Rückfall ins Heidentum. Zwar hatte schon Isidor Apostaten und Heiden unterschieden – „Apostaten werden diejenigen genannt, die, nachdem sie die Taufe Christi empfangen haben, zum Götzenkult und zur Opferbefleckung zurückkehren“<sup>105</sup> –, und nach David Fraesdorff trifft noch Thietmar von Merseburg zu Beginn des 11. Jahrhunderts eine begriffliche Unterscheidung, wenn er die abgefallenen Liutizen nicht mehr als *gentiles*, sondern als *infideles* und *profani* bezeichnet<sup>106</sup> (sie damit allerdings ebenfalls aus dem Christentum ausschließt). Doch sind diese Begriffe, wie schon oben betont, erstens weit hin synonym, und zweitens ist ein solcher Begriffsgebrauch auch bei Thietmar keineswegs durchgängig zu beobachten, spricht er doch gerade bei dem Bericht über den großen Slawenabfall von 983 von *gentiles* und *varia demoniacae heresis cultura*.<sup>107</sup> Mit der „dämonischen Häresie“ könnte er zwar

<sup>103</sup> Ebd. ep. 80, S. 177.

<sup>104</sup> Vgl. Burchard von Worms, Decretum 11,3, Sp. 858 BC: *Post haec episcopus plebi ipsam excommunicationem communibus verbis debet explanare, ut omnes intelligant quam terribiliter damnatus sit, et ut noverint quod ab illa hora in reliquum non pro Christiano, sed pro pagano habendus sit.* Wörtlich auch Ivo von Chartes, Decretum 14,76, Migne PL 161, Sp. 846 B.

<sup>105</sup> Isidor von Sevilla, Etymologiae 8,10,5, S. 327: *Apostatae dicuntur, qui post baptismum Christi susceptum ad idolorum cultum et sacrificiorum contaminationem reuertuntur.* Atto von Vercelli, ep. 11, Migne PL 134, Sp. 123 C, weitet diese Definition auf abtrünnige Kleriker aus, die Kriegsdienste leisten: *Sicut enim apostatae dicuntur, qui post baptismum Christi susceptum rursus ad paganorum ritus et idolorum convertuntur culturam, sic etiam apostatae dicuntur et sacerdotes, qui Ecclesiam deserentes censuram, ad militarem se conferunt actionem.*

<sup>106</sup> Vgl. David FRAESDORFF, Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 5), Berlin 2005, S. 229ff., mit Verweis auf Thietmar von Merseburg, Chronicon 6,25, S. 304, und ebd. 7,17, S. 418.

<sup>107</sup> Thietmar von Merseburg, Chronicon 3,17, S. 118/120: *Vice Christi et piscatoris eiusdem venerabilis Petri varia demoniacae heresis cultura deinceps veneratur, et flebilis haec mutacio non solum a gentilibus, verum etiam a christianis extollitur.*

Christliches betonen,<sup>108</sup> stellt den Slawenaufstand jedoch gleichzeitig in eine Beziehung zum Teufel und damit auch zum Heidentum. Der Rückfall ist für ihn im Prinzip sogar schlimmer als ein Noch-Heidentum.<sup>109</sup> Auch für Wipo sind diese „Halbchristen“ (*semichristiani*) *per apostaticam nequitiam* wieder zu Heiden geworden.<sup>110</sup>

## 2. Einstellungen der Christen gegenüber Heiden und christliches Heidenbild im Spiegel von Heidenmission und Christianisierung

Das Heidentum war mit der Christianisierung des Römischen Reiches und seiner Nachfolgereiche keineswegs ausgestorben.<sup>111</sup> Weder war das Römi-

<sup>108</sup> Das stellt FRAESDORFF, *Der barbarische Norden* S. 234, heraus. Fraesdorff unterscheidet zwischen Heidentum und Apostasie. Ein Rückfall macht die Slawen in Thietmars Augen nach zu Häretikern.

<sup>109</sup> So richtig FRAESDORFF, ebd. S. 234f.

<sup>110</sup> Wipo, *Gesta Chuonradi II. imperatoris* 33, S. 52. Im folgenden werden sie daher folgerichtig mehrfach als *pagani* bezeichnet, denen gegenüber der *christianus* in einem Zweikampf auf seinen Glauben vertraute (nicht bedenkend, daß Gott alles *vero iudicio disponit*), während dem Heiden *solam conscientiam veritatis, pro qua dimicabat, prae oculis habens acriter resistebat. Postremo christianus a pagano vulneratus cecidit*. Hingegen spricht Cosmas von Prag, *Chronica Boemorum* 3,1, ed. Bertold Bretholz (unter Mitarbeit von Wilhelm Weinberger), MGH SSrG n.s. 2, Berlin 1923, S. 161, von „Halbheiden“ (*semipagani*), die *ex gentili ritu* ihren Dämonen opferten.

<sup>111</sup> Einen Überblick über das Fortleben des Heidentums im Frühmittelalter gibt: Raoul MANSELLI, *Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (SSCI 28), Spoleto 1982, S. 57–108. Zu Nachrichten über das (nicht spezifische) Heidentum östlich des Rheins vgl. Ian N. WOOD, *Pagan Religion and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century*, in: Giorgio AUSENDA (Hg.), *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians* (Studies in Historical Archaeoethnology), Woodbridge 1995, S. 253–268 (279), der (ebd. S. 255ff.) die Belege über heidnische Organisation (Tempel, Götzen, Priester, Feste, Opfer, Losorakel) zusammenstellt. Zu Spuren des Heidentums bzw. zu Nachrichten über Heiden in frühmittelalterlichen angelsächsischen Autoren vgl. Tette HOFSTRA/Luuk A. J. R. HOUWEN/Alasdair A. MACDONALD (Hg.), *Pagans and Christians. The Interplay Between Christian Latin and Traditional Germanic Cul-*

sche Reich schlagartig christianisiert,<sup>112</sup> noch haben die Barbareninvasionen das Christentum wieder beseitigt.<sup>113</sup> Die Christianisierung des Abendlandes war vielmehr ein langer, durchaus nicht kontinuierlicher, zwangsläufiger oder unumkehrbarer Prozeß,<sup>114</sup> der sowohl der ständigen Verfestigung des Glaubens im Innern<sup>115</sup> als auch der Missionierung und Ausbreitung bedurfte.<sup>116</sup> Das Ergebnis war zweifellos eine umfassende Christia-

---

tures in Early Medieval Europe. Proceedings of the Second Germania Latina Conference held at the University of Groningen, May 1992 (Mediaevalia Groningana 16. Germania Latina II), Groningen 1995; MILIS (Hg.), *The Pagan Middle Ages*. Zum regionalen Nachwirken heidnischer Bräuche: Franz STAAB, *Heidentum und Christentum in der Germania Prima zwischen Antike und Mittelalter*, in: DERS. (Hg.), *Zur Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter am Oberrhein* (Oberrheinische Studien 11), Sigmaringen 1994, S. 117–152.

- <sup>112</sup> Zur heidnischen Kultur der Spätantike vgl. Benjamin GOLDLUST/François PLOTON-NICOLLET (Hg.), *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive (Religions dans l'Histoire)*, Paris 2009. Zum römischen Heidentum der Spätantike vgl. jetzt ausführlich Alan CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, der, gegen alle bisherigen Ansichten, die Existenz strikter Gegensätze und Kontroversen zwischen Christen und Heiden im spätantiken Rom bestreitet. Aus archäologischer Sicht anhand des Trierer Raumes im 4. Jahrhundert, aber mit vergleichenden Blicken nach Gallien, Oberitalien und Nordafrika: Marcello GHETTA, *Spätantikes Heidentum. Trier und das Trevererland (Geschichte und Kultur des Trierer Landes 10)*, Trier 2008. Zur Kontinuität spätantiken Heidentums und seiner Kultstätten: Luke LAVAN/Michael MULRYAN (Hg.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'* (Late Antique Archaeology 7), Leiden 2011.
- <sup>113</sup> Das betont zu Recht STAAB, *Heidentum*, zusammenfassend S. 149f.
- <sup>114</sup> Vgl. dazu die Überblicke von Lutz E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Reclams Universalbibliothek 18641), Stuttgart 2009 (1998); DERS., *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt 2006. Ferner: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo* (SSCI 14), Spoleto 1967. Eine Typologie der Christianisierung der Germanenreiche versucht Carole M. CUSACK, *Conversion among the Germanic Peoples* (Cassell Religious Studies), London 1998.
- <sup>115</sup> Vgl. etwa *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne*; Pierre RICHÉ (Hg.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1993, sowie die Artikel in: Thomas F. X. NOBLE/Julia M. H. SMITH (Hg. unter Mitarbeit von Roberta A. BARANOWSKI), *The Cambridge History of Christianity*. Bd. 3: *Early Medieval Christianities, c. 600–c. 1100*, Cambridge 2008.
- <sup>116</sup> Von der nahezu unüberschaubaren Literatur zur Mission im früh- und hochmittelalterlichen Abendland seien, über die in den beiden vorigen Anmerkungen genannten Titel hinaus, stellvertretend genannt: Michael MÜLLER-WILLE (Hg.), *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des*

8.–14. Jahrhunderts (Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1997), 2 Bde., Mainz-Stuttgart 1997/1998; Richard FLETCHER, *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371–1386 AD*, London 1997; zur Christianisierung Britanniens zuletzt Malcom LAMBERT, *Christians and Pagans. The Conversion of Britain from Alban to Bede*, New Haven-London 2010. Zur späteren Mission: James D. RYAN (Hg.), *Religion and Expansion: the Missionary Impulse (The Expansion of Latin Europe, 1000–1500)*, Aldershot 2009. Allgemein: Guyda ARMSTRONG/Ian N. WOOD (Hg.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals (International Medieval Research 7)*, Turnhout 2000. Zu den Missionaren: Ian WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400–1050 (The Medieval World)*, Harlow u.a. 2001. Zu den Missionsmethoden: Lutz E. VON PADBERG, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen: Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51)*, Stuttgart 2003; zu den Missionshintergründen und zur methodischen Herangehensweise an die Missionsgeschichte vgl. Hans-Dietrich KAHL, *Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters*, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae. Congrès de Stockholm août 1960 (Bibliothèque de la RHE 38)*, Louvain 1961, S. 50–90 (abgedr. in: DERS., *Heidenfrage* S. 231–263); DERS., *Die ersten Jahrhunderte. Ausführlich zur Mission der Angelsachsen und zur angelsächsischen Mission auf dem Kontinent: VON PADBERG, Mission und Christianisierung*, besonders S. 107–158; PALMER, *Anglo-Saxons in a Frankish World. Zu Nord- und Nordwesteuropa*: Ian N. WOOD, *The northern frontier: Christianity face to face with paganism*, in: NOBLE/SMITH (Hg.), *Early Medieval Christianities* S. 230–246. Zur Christianisierung Norwegens als eines langen, in mehreren Phasen vom 5. bis ins 11. Jahrhundert ablaufenden Prozesses vgl. Dagfinn SKRE, *Missionary Activity in Early Medieval Norway. Strategy, Organization and the Course of Events*, in: *Scandinavian Journal of History* 23, 1998, S. 1–19; ausführlich aus archäologischer Perspektive: Sæbjørg Walaker NORDEIDE, *The Viking Age as a Period of Religious Transformation. The Christianization of Norway from AD 560–1150/1200 (Studies in Viking and Medieval Scandinavia 2)*, Turnhout 2011. Danach belegt der archäologische Befund einen in den einzelnen Regionen zu sehr unterschiedlichen Zeiten einsetzenden, mehr oder weniger abrupten Bruch der heidnischen Kulte zwischen 950 und 1100, bei dem das Königtum eine Rolle spielte. Vgl. auch Else MUNDAL, *The Relationship between Heathens and Christians in Scandinavia in the Time before Christianisation*, in: Leidulf MELVE/Sigbjørn Sønnesyn (Hg.), *The Creation of Medieval Northern Europe. Christianisation, Social Transformations, and Historiography. Essays in Honour of Sverre Bagge*, Oslo 2012, S. 70–89. Zur Christianisierung Skandinaviens aus archäologischer Sicht (anhand der Kreuzanhänger) und den von den Schriftquellen abweichenden Eindrücken und regionalen Unterschieden vgl. Jörn STAECKER, *Rex regum et dominus minorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden (Lund Studies in Medieval Archaeology 23)*, Stockholm 1999. Zum Verhältnis von Heiden und Christen aus archäologischer Sicht vgl. David PETTS, *Pagan and Christian. Religious Change in Early Medieval Europe (Dabates in Archaeology)*, London 2011.

nisierung.<sup>117</sup> Dennoch wird man aus geschichtswissenschaftlicher Sicht sicher nicht einfach behaupten können, das Heidentum habe nichts anzubieten gehabt<sup>118</sup> und mit dem Christentum daher nicht konkurrieren können<sup>119</sup> (eine These, der schon die heidnischen Elemente widersprechen, die sich in einer Art Synkretismus im Christentum niedergeschlagen haben). Wenn es im Mittelalter, vom Ergebnis her sicherlich erschließbar, eine gewissermaßen zwangsläufige Entwicklung zum Monotheismus gab, wie etwa Michael Borgolte herausstellt,<sup>120</sup> dann war diese Entwicklung jedenfalls weder geradlinig, noch verlief sie in allen Gebieten kontinuierlich,<sup>121</sup> sondern war mit „Loyalitäts- und Orientierungskonflikten“ behaftet,<sup>122</sup> und auch die Bekehrungs-

<sup>117</sup> Lutz E. von Padberg, *Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsperiode*, in: AKG 77, 1995, S. 249–278, hier S. 250, spricht treffend von einem „Wechsel vom Regionalismus der Stammesreligionen zum Universalismus des Christentums“.

<sup>118</sup> So Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312–394)*, Paris 2007, S. 89f. (dt. Als unsere Welt christlich wurde [312–394]. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht, München 2008, S. 53).

<sup>119</sup> So ebd. S. 72f. Angesichts eines „lebendigen Heidentums“ bewertet von Padberg, *Mission und Christianisierung* S. 363, den Erfolg der Missionare als um so beachtlicher.

<sup>120</sup> Michael Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes. 300 bis 1400 n. Chr.* (Siedler Geschichte Europas), Berlin 2006. Die Durchsetzung des Christentums im Römischen Reich (zwischen Konstantin und Theodosius) sucht zu erklären: Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, der den Beitrag Konstantins als „Meisterleistung“ (Kapitel 1, S. 9–33) und das Christentum als „Meisterwerk“ wertet (Kapitel 2, S. 35–65). Veyne betont allerdings selbst zu Recht, daß das Christentum unter den Nachfolgern Konstantins keineswegs schon gesichert war (Kapitel 7 und 8, S. 159–197); der Erfolg habe außerdem nicht im Christentum selbst gelegen, sondern sei Ergebnis einer historischen Genese (ebd. Kapitel 11, S. 249–268).

<sup>121</sup> In diesem Sinne läßt es aufhorchen, wenn Michael Brauer, *Die Entdeckung des ‚Heidentums‘ in Preußen. Die Prußen in den Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Reformation (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 17)*, Berlin 2011, eine „Entdeckung“ des Heidentums bei den Prußen erst in den Reformdiskursen des 15. Jahrhunderts feststellen will. Seine Ergebnisse lassen zwar eher den Schluß zu, daß hier traditionelle Heidenbilder wieder aufgegriffen werden, zeigen aber deren Weiterleben noch bis ans Ende des Mittelalters.

<sup>122</sup> So von Padberg, *Odin oder Christus* S. 256. Von Padberg zeigt hier (S. 263ff.) an drei Fallbeispielen (Raedwald von Ostanglien, Edwin von Northumbrien und dem

motive waren sehr vielfältig.<sup>123</sup> „Die Christianisierung Europas im Mittelalter ist ein differenziert zu betrachtender Prozeß, bei dem ganz unterschiedliche Motive eine Rolle spielten.“<sup>124</sup> Das Heidentum aber geriet gerade im Zuge solcher Konfrontationen in das christliche Blickfeld.

### a. Die Bekehrung der Heiden als christlicher Missionsauftrag

Die Geschichte der Heiden interessierte die christlichen Autoren nicht um ihrer selbst willen, sondern nur dort, wo es Berührungen gab, sei es kriegerischer Art, sei es durch missionarische Tätigkeit. „So unnütz es meines Erachtens ist, die Taten Ungläubiger zu erforschen,“ meint Adam von Bremen, „so unfrohm wäre es, die Errettung derjenigen zu übergehen, die zuerst den Glauben annahmen, und derjenigen, durch die sie gläubig wurden.“<sup>125</sup> Nicht Heiden-, sondern Bekehrungsgeschichte ist Adams Thema, der tatsächlich sehr viel über den skandinavischen Norden berichtet, weil das Erzbistum Hamburg-Bremen darauf kirchliche Ansprüche erhob. Die genaue Sukzession der Dänenkönige, die er als *reges, immo tyranni Danorum* bezeichnet, kennt er nicht: „Uns genügt das Wissen, daß sie noch sämtlich Heiden waren“ und daß sich das Christentum in Dänemark trotz *excursione barbarorum* behauptet hat.<sup>126</sup> Gregor von Tours betrachtet den Kampf der Mär-

---

Friesenfürsten Radbod) auf, daß der Glaubenswechsel zum Christentum komplizierter war, als die Quellen erkennen lassen.

<sup>123</sup> Das arbeitet für die Völkerwanderungszeit heraus: Daniel KÖNIG, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert) (Historische Studien 493), Husum 2008. Zu spätantiken Konversionen vgl. auch Kenneth MILLS/Anthony GRAFTON (Hg.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing* (Studies in Comparative History. Essays from the Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies), Rochester 2003. Zu Bekehrungsabläufen in der angelsächsischen Mission vgl. VON PADBERG, *Mission und Christianisierung* S. 159–189.

<sup>124</sup> So VON PADBERG, *Christianisierung Europas* S. 1; ebenso DERS., *Odin oder Christus* S. 278.

<sup>125</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 1,61, S. 59: *Meo autem arbitrato, sicut inutile videtur eorum acta scrutari, qui non crediderunt, ita impium est preterire salutem eorum, qui primum crediderunt et per quos crediderunt.*

<sup>126</sup> Ebd. 1,52, S. 53: *Nobis hoc scire sufficiat omnes adhuc paganos fuisse.*

tyrer mit den Heiden geradezu als eines seiner drei historiographischen Themen (neben dem Kampf der Könige gegen fremde Völker und dem Kampf der Kirche gegen die Häretiker).<sup>127</sup>

Christliche Vorstellungen vom Heidentum zeigen sich nicht zuletzt, wenn gleich keineswegs ausschließlich, dort, wo die tatsächlichen Berührungen am intensivsten waren, nämlich in der Mission und in den Missionsberichten. Dabei bleibt zu berücksichtigen, daß es hier zwangsläufig zur religiösen Konfrontation kam und schon von daher eine unvoreingenommene Berichterstattung kaum zu erwarten ist.<sup>128</sup> Die Heiden wurden, wie Ian Wood zu Recht betont, gerade in der Mission als „die anderen“ stilisiert und damit noch einmal deutlich abgegrenzt,<sup>129</sup> wenngleich hier jede Vita und jeder Missionar für sich zu untersuchen ist.<sup>130</sup> Wie Lutz von Padberg feststellt, wurden sie christlicherseits zwar weder ernst genommen noch anerkannt, sondern als rohe Tiere abqualifiziert, die dem Teufel dienen.<sup>131</sup> Sie forderten die Christen aber zur Mission heraus, auch wenn das mit dem Ziel einer „Entpaganisierung“ geschah.<sup>132</sup> Besonders seit Gregor dem Großen wurde die durch den Missionsbefehl Christi (Mt 28,19f.) legitimierte Heidenmission in universalhistorischer Absicht als Christenpflicht proklamiert:<sup>133</sup>

„Beeile dich, in den dir unterworfenen Völkern den christlichen Glauben zu verbreiten; vervielfache den Eifer deiner Gerechtigkeit in ihrer Bekehrung; verfolge ihren Götzen-

<sup>127</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 1 prol., S. 3: *Scripturus bella regum cum gentibus adversis, martyrum cum paganis, ecclesiarum cum hereticis, prius fidem meam proferre cupio, ut qui ligirit me non dubitet esse catholicum.*

<sup>128</sup> Vgl. VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen* S. 425: Missionare wollten (in guter Absicht) das Heil bringen. „Deshalb konnten sie sich auch nicht auf religiöse Debatten einlassen, sondern sind mit dem Selbstbewusstsein des christlichen Absolutheitsanspruches aufgetreten.“

<sup>129</sup> Ian WOOD, *Missionary Life* S. 253; „Pagans were constructed in the minds of the missionaries as the ‚Other‘.“

<sup>130</sup> Ebd. S. 266: „No single model will account for the Christianisation of Europe. Equally, no single *vita* sets out standard missionary practice, and no single missionary saint can be called representative.“ Selbst Wood, der der hagiographischen Erzählung große Aufmerksamkeit widmet, sucht letztlich nach den Aussagen über Heiden hinter dieser Erzählung und nicht nach dem hier betrachteten Heidenbild.

<sup>131</sup> VON PADBERG, *Christen und Heiden* S. 296.

<sup>132</sup> Ebd. S. 299.

<sup>133</sup> Vgl. ebd. S. 299ff.; DERS., *Inszenierung religiöser Konfrontationen* S. 318ff. Zum Hintergrund der Missionare vgl. ebd. S. 37–104.

kult; zerstöre ihre Heiligtümer; erbaue die Sitten der Untergegebenen aus einer großen Reinheit des Lebens, durch Mahnung, Schrecken, Schmeicheln, Berichten und Demonstration der Beispiele guter Werke.“<sup>134</sup>

In der frühmittelalterlichen Bibelauslegung, vor allem, aber keineswegs ausschließlich, der Apostelbriefe, sind die Heiden (*gentiles*) daher vielfach die zu Bekehrenden (und Bekehrten).<sup>135</sup>

In einer bezeichnenden Stilistik forderte Papst Gregor II. die geistlichen und weltlichen Amtsträger sowie alle Christen in Germanien zur Unterstützung des Bonifatius bei der Heidenmission auf:

„Erfüllt von großer Besorgnis wegen der uns anvertrauten Beaufsichtigung, weil, wie wir erfahren haben, einige Stämme in Germanien östlich des Rheins auf Anstiften des alten Feindes im Schatten des Todes umherirren und sich gleichsam unter dem Schein christlichen Glaubens der Götzenverehrung hingeben, andere aber, die bisher weder die Erkenntnis Gottes besitzen noch im Wasser der heiligen Taufe gebadet sind, sondern gleich rohen Tieren als Heiden den Schöpfer nicht erkennen, sind wir notgedrungen darauf bedacht gewesen, um beider Erleuchtung willen zur Verkündigung des Wortes vom richtigen Glauben den Überbringer dieses Schreibens, unseren verehrungswürdigen Bruder Bischof Bonifatius, in diese Gegenden zu entsenden, damit er ihnen in Predigten das Wort des Heils verkünde und dadurch zum ewigen Leben ver helfe, und wenn er erfährt, daß etwa welche irgendwo vom Pfad des rechten Glaubens abgewichen sind oder er sie unter Einwirkung teuflischer List irrend findet, diese zurechtweise und durch seine Belehrung zum Hafen des Heils zurückbringe und sie gemäß der Lehre dieses apostolischen Stuhls unterweise und anleite, in diesem katholischen Glauben zu verharren.“<sup>136</sup>

<sup>134</sup> Gregor der Große, *Registrum epistolarum*, ep. XI,37, ed. Dag Norberg, CCL 140A, Turnhout 1982, S. 930: *christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum conuersione multiplica, idolorum cultus insequere, fanorum aedificia euerte, subditorum mores in magna uitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica*; vgl. auch ep. XI,56, ebd. S. 961f.

<sup>135</sup> Zur „Erlösungsbedürftigkeit“ der Heiden vgl. auch VON PADBERG, *Mission und Christianisierung* S. 37f. Zur durchaus mehrfachen Bedeutung des deutschen Wortes und Konzepts „bekehren“ vom Althochdeutschen bis zum Frühneuhochdeutschen vgl. Matthias REIN, *Conversio* deutsch. Studien zur Geschichte von Wort und Konzept ‚bekehren‘, insbesondere in der deutschen Sprache des Mittelalters (Historische Semantik 16), Göttingen 2012.

<sup>136</sup> Bonifatius, ep. 17, S. 30: *Sollicitudinem nimiam gerentes pro speculatione credita, quia ‚in umbra mortis‘ aliquas gentes in Germaniae partibus vel plaga orientali Reni fluminis antiquo hoste suadente errare quasi sub relegione christiana idolorum culturę eos servire cognovimus, aliquos vero, qui necdum cognitionem Dei habentes nec baptismatis*

Erneut sind für den Papst fehlende Gotteskenntnis und fehlende Taufe Kennzeichen der Heiden. Ebenso unterscheidet Gregor wieder zwischen den noch unwissenden und den nur oberflächlich bekehrten Heiden: Erstere lebten zwar wie wilde Tiere, seien aber ebenfalls erlösungsbedürftige Menschen.<sup>137</sup> Sie sollen bekehrt, die nur halbherzig Bekehrten hingegen unterwiesen werden. Dafür bittet der Papst um Unterstützung, läßt in seinem Schreiben die dringende Missionsabsicht aber ebenso erkennen wie das abschätzige Heidenbild. Bonifatius bittet seinerseits die Äbtissin Eadburg von Thanet, für die ihm anvertrauten Heiden zu beten, „damit der Heiland der Welt sie für würdig erachtet, sie dem Götzenkult zu entreißen und den Söhnen der einzigen Mutter Kirche zum Lob und Ruhm seines Namens beizugesellen.“<sup>138</sup> In einem anderen Brief ermutigt der Papst Bonifatius zur Mission bei den Thüringern, indem er an Christi Missionsauftrag erinnert: Bonifatius sei zu den Thüringern gesandt, „damit er Euch taufe, den Glauben an Christus lehre und vom Irrtum zum Weg des Heils führe, damit Ihr das Heil und das ewige Leben empfanget.“<sup>139</sup>

---

*sacri unda sunt loti, sed conparatione brutorum animalium pagani factorem non recognoscunt: necessario pro utrorum inluminacione ad predicandum recte fidei verbum harum portitorem Bonifatium reverentissimum fratrem nostrum episcopum apud eisdem partibus dirigere studuimus, ut et illis predicando verbum salutis vitam provideat sempiternam et, si quos forte vel ubicumque a recte fidei tramite destitisse cognoverit aut astutia diabolica suos erroneos repperit, corrigat atque sui edocatione ad portum reportet salutis eosque ex apostolicae sedis huius doctrina informet et in eadem catholica fide permanere instituat.* Danach Otloh von St. Emmeram, Vita Bonifatii 1,17, ed. Wilhelm Levison, MGH SSrG 57, Hannover-Leipzig 1905, S. 130.

<sup>137</sup> Später betont Petrus Lombardus, Collectanea in omnes Pauli apostoli epistolas. In epistolam ad Romanos 4,16, Migne PL 191, Sp. 1376 B, daß Heiden wie Christen Menschen sind: *Excepta ergo illa gratia, de qua modo non agitur qua condita est humana natura, scilicet qua homines sumus, quae Christianis paganisque communis est; haec est maior gratia, et solis electis concessa, non quod per Verbum homines creati sumus, sed quod per Verbum carnem factum fideles beatique facti sumus.*

<sup>138</sup> Bonifatius, ep. 65, S. 137f.: *Interea precor, ut intercedere pietas vestra pro istis paganis, qui nobis ab apostolica sede commissi sunt, dignetur, ut eos salvator mundi ab idolorum cultura eripere dignetur et adgregare unice matris catholice filii ecclesiae ad laudem et gloriam nominis sui, qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.*

<sup>139</sup> Bonifatius, ep. 25, S. 43: *ideo fratrem nostrum sanctissimum Bonifatium episcopum ad vos direximus, ut vos debeat baptizare et fidem Christi docere et ab errore ad viam salutis deducere, ut salutem habeatis et vitam sempiternam.*

Der Bekehrungsauftrag wurde auch später immer wieder ins Gedächtnis gerufen. So schreibt Hrabanus Maurus in einem Brief an einen Missionar Reginald, dem er seine Schrift „De disciplina ecclesiastica“ widmete:

„Eines Tages, als ich frei von allem weltlichen Geschäft in meiner Zelle saß und mich mit der Lektüre der göttlichen Schriften befaßte, kam mir die Erinnerung an deinen guten Eifer in den Sinn, heiliger Priester Christi, daß es zu der Lehre der dir von Gott aufgetragenen Herde gehört, wie du die draußen Stehenden (*extrapositos*) und immer noch im heidnischen Irrtum Lebenden einladen könntest, den Glauben Christi anzunehmen, und wie du die durch Taufe und Bekenntnis des wahren Glaubens schon in die Kirche Eingeführten durch Lehre und katholische Ermahnung stärken könntest, damit sie das, was sie mit dem Mund bekennen, auch in gutem Werk ausführen, und wie du die durch verschiedene Überschreitungen von ihrer Pflicht Abweichenden durch evangelische Zucht zügeln und sicherstellen könntest, daß sie durch Buße in den früheren Zustand wiederhergestellt werden.“<sup>140</sup>

Noch Papst Gregor VII. ermahnte Erzbischof Arnald von Acerenza, „daß du ihn [nämlich Roger I. von Sizilien] durch fromme Ermahnung ermahnst, sich vor den Kapitalverbrechen zu hüten und sich zu bemühen, den Kult des christlichen Namens unter den Heiden auszubreiten, damit die Folge ein verdienter Sieg über solche Feinde sein werde.“<sup>141</sup>

Bekehrung war demnach Christenpflicht. Heidenbekehrung gehörte geradezu zum Heiligenideal, und viele Missionare wurden später als Heilige verehrt. So betont die Goarvita gleich zu Beginn, daß der heilige Goar viele *pagani* zum Seelenheil geführt habe;<sup>142</sup> Columban blieb in Bregenz, um den

<sup>140</sup> Hrabanus Maurus, ep. 40, ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. 5, Berlin 1899, S. 478: *Quadam die dum quietus ab omni mundano negotio in cellula mea sederem, et lectioni divinarum litterarum operam darem, venit mihi in mentem recordatio boni studii tui, sancte Christi sacerdos, quod habes in doctrina gregis tibi divinitus commissi, qualiter extrapositos et in paganico errore adhuc conversantes ad fidem Christi percipiendam invitares, et quomodo in ecclesiam per baptismum et confessionem verae fidei iam introductos doctrina et exhortatione catholica corroborares, ut quod professi sunt ore, exercerent in bona operatione, qualiterque deviantes per praevaricationes diversas disciplina evangelica coerces, et in statum pristinum per poenitentiam restituere certares.*

<sup>141</sup> Gregor VII., ep. 3,11, ed. Erich Caspar, MGH Epp. sel. 2,1, Berlin 1920, S. 272: *Addimus preterea, ut eum pia admonitione admoneas, quatenus se a capitalibus criminibus custodiat et christiani nominis culturam inter paganos amplificare studeat, ut de eisdem hostibus victoriam consequi mereatur.*

<sup>142</sup> Vita Goaris 1, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 4, Hannover-Leipzig 1902, S. 412. Vgl. auch oben Anm. 92 und 93 zu Willibrord und Willehad.

dortigen Heiden „den Glauben in ihr Herz zu pflanzen.“<sup>143</sup> So sehr Christentum und Heidentum auch gegeneinander abgegrenzt werden, bleibt der Heide doch stets ein zum wahren Glauben zu bekehrender Mensch. „Wer weiß denn, ob der Heide von heute nicht schon morgen künftiger Christ sein wird?“ fragt Hrabanus Maurus.<sup>144</sup> Willehad hörte, daß Friesen und Sachsen „immer noch ungläubig und heidnisch“ (*increduli atque pagani*) waren, aber bereits begonnen hatten, den Götterkult aufzugeben, den Geheimnissen des katholischen Glaubens nachzuspüren und sich durch das Taufsakrament vom alten Makel zu reinigen.<sup>145</sup> Also machte er sich auf, sie zu missionieren. Er ging nach Friesland, um den dortigen „Barbaren“ den Namen Gottes zu predigen, „damit sie von ihrem abergläubischen Götterglauben abließen und die Kenntnis des einen wahren Gottes empfangen“.<sup>146</sup> Adam von Bremen lobt später alle Hamburger Bischöfe, die sich der Heidenmission im Norden annahmen. So hat Rimbert selbst „den Heidenvölkern das Wort Gottes verkündet“ und Priester „für die mitten unter den Heiden errichteten Kirchen“ entsandt, „von denen die Heiden das Wort Gottes hören und die gefangenen Christen Trost empfangen konnten“.<sup>147</sup>

<sup>143</sup> Jonas von Bobbio, *Vita Columbani* 1,27, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 4, Hannover-Leipzig 1902, S. 102: *ob fidem in gentibus serendam inibi paulisper moraturum se spondit.*

<sup>144</sup> Hrabanus Maurus, *Expositio super Ieremiam prophetam* 4,7, Migne PL 111, Sp. 862 B: *Paganus est hodie, non scis utrum sit futurus crastino Christianus.*

<sup>145</sup> *Vita Willehadi* 1, S. 380: *audivit quod Fresones atque Saxones populi hactenus increduli atque pagani, relicta idolorum cultura fidei catholicae quodammodo iam coepissent ambire mysteria, ac baptismi sacramento vetustatis cuperent maculis emundari.* Zum Heidentum der Friesen vgl. Stéphane LEBEQ, *Paganisme et rites sacrificiels chez les Frisons des VII<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles*, in: Franz J. FELTEN/Jörg JARNUT/Lutz E. VON PADBERG (Hg.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter (Quellen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121)*, Mainz 2007, S. 111–120.

<sup>146</sup> *Vita Willehadi* 3, S. 380: *ut relicta superstitione idolorum unius veri Dei notitiam susciperent.*

<sup>147</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 1,36, S. 38f.: *quod ad predicandum gentibus verbum Dei primitus a decessore suo susceptum est [...]. Ipse quidem per se, quotiens occupationes aliae sinerent, eidem legationi insistens, semper autem constitutos habens presbyteros, per quos et verbum Dei gentiles audirent et solatium captivi christiani haberent, ad ecclesias inter ipsos paganos longe constitutas.* Vgl. ebd. 1,58, S. 57: *Erzbischof Unni dankte Gott de salute paganorum.*

Das Bekehrungsgebot gilt aber auch im engsten Kreis. Amulo von Lyon zitiert die Mahnung Augustins, daß ein Gläubiger, der einen ungläubigen Freund, Verwandten oder Ehepartner hat, versuchen müsse, diesen vom christlichen Glauben zu überzeugen, und daß die Kirche dafür beten müsse, daß den Ungläubigen der Glaube geschenkt werde.<sup>148</sup> Tatsächlich setzte man sich im ganzen Mittelalter immer wieder mit den Aussagen des Apostels Paulus (1. Kor 7,12ff.) auseinander, daß man einen heidnischen Ehepartner als solchen anerkennen und nicht verlassen, sondern auf Bekehrung hoffen sollte, die Ehe jedoch auflösen dürfe, wenn jener unbedingt seinerseits den Partner verlassen wolle. Auf keinen Fall aber dürfe, so Haymo von Auxerre, hingenommen werden, daß ein Christ um des Partners willen wieder zum Ungläubigen wird.<sup>149</sup> Solche Bestimmungen werden von vielen Autoren

<sup>148</sup> Amulo von Lyon, Augustini sententiae de praedestinatione et gratia Dei et de libero hominis arbitrio, Migne PL 116, Sp. 138 C (aus Augustinus, De dono perseverantiae 23, Migne PL 45, Sp. 1031): *Quando fidelis quisquam amicum, proximum, coniugem habuit infidelem, et non ei petivit a Domino mentem obedientem in Christianam fidem?* Ebd. Sp. 138 D: *Quandoquidem non oraret Ecclesia ut daretur infidelibus fides, nisi Deum crederet et aversas et adversas hominum ad se convertere voluntates, nec oraret Ecclesia ut perseveraret in fide Christi non decepta vel victa tentationibus mundi, nisi crederet Dominum sic in potestate habere cor nostrum, ut bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen teneamus nisi ipse in nobis operetur et velle.*

<sup>149</sup> Vgl. Haymo von Auxerre, Expositio in Pauli epistolas. Epistola I ad Corinthios 7, Sp. 545 A–C: *Si quis frater fidelis habet uxorem infidelem, sive non credentem, et haec uxor consentit habitare cum illo, id est, si nomini Christiano non detrahit, non dimittat illam: quia accidere solebat, ut viro credente mulier infidelis persisteret, et plerumque uxore credente, vir infidelis maneret. Ideo talia praecepit Apostolus, ut si nomini Christiano non detraheret, non dimitteret aliquis sociam suam. [...] nunc autem sancti sunt, id est, si ambo infideles essetis, vel ille qui fidelis factus est, iterum reverteretur ad paganismum propter illum qui noluit credere, utique filii vos imitarentur, vel etiam si fidelis dimitteret socium suum infidelem, essentque separati ab invicem, filii forsitan immundi essent, quia idolis deservirent, patre infideli, vel matre infideli adhortante, et immundi essent etiam ex cibis quos comederent idolis consecratis. Nunc autem dum simul morantur fidelis cum infideli, forsitan filii illorum fidelem imitantur, et sancti sunt. Quod si infidelis, vir aut mulier, a socio fideli discedit, nolens credere, discedat, id est, liberam habeat potestatem discedendi: tamen fidelis non proiciat illum a se, neque propter illum discedat a fide. Non enim servituti subiectus est frater aut soror in eiusmodi, id est in tali facto, id est: infidelis, si non vult manere cum fideli, ille qui fidelis non est ita subiectus illi ut debeat illum sequi, neque subiectus est culpae propter hoc si ille discedit: In pace enim, id est, ad concordiam vocavit vos Deus. Idcirco si vult discedere infidelis qui blasphematur nomen Domini, recedat ut pacem possit habere fidelis, id est, non oportet litigare cum eo qui discedit.*

aufgenommen.<sup>150</sup> Wenn ein christlicher König eine Heidin heiratete (was offenbar ohnehin nur selten vorkam), dann mußte diese sich selbstverständlich zum Christentum bekehren, während von einem heidnischen König umgekehrt die Annahme des Christentums erwartet oder zumindest erhofft wurde. So gab Oswiu von Northumbrien dem jungen König der Mittelangeln, Peada, seine Tochter nur unter der Bedingung zur Frau, daß er Christ wurde.<sup>151</sup> Heiden hingegen gestatteten ihren christlichen Frauen offenbar weit großzügiger den Gotteskult, wie die Beispiele Chlodwigs und Chrodechildes bei den Franken und Aethelberts von Kent und seiner fränkischen Gemahlin Berta zeigen. Chlodwig lebte allerdings ohnehin bereits in einer christlich-romanischen Gesellschaft, und die christlichen Eltern hatten Aethelbert ihre Tochter überhaupt nur unter der Bedingung zur Ehefrau gegeben, daß sie ihren christlichen Glauben unter dem Beistand eines Bischofs weiterhin ausüben durfte.<sup>152</sup> Beda läßt den inzwischen bekehrten Aethelbert von Kent dem northumbrischen König Edwin, der wiederum Aethelberts Tochter Aethelberga heiraten wollte, später seinerseits ausrichten, es sei nicht recht, einem Heiden eine christliche Jungfrau zur Frau zu geben, damit Glaube und Sakramente des Himmelskönigs nicht durch die Gemeinschaft mit dem Heiden, dem der wahre Gotteskult unbekannt war, entweiht würde. Daraufhin versprach Edwin, nichts gegen den christlichen Glauben seiner Braut zu unternehmen, sondern ihr und ihren Begleitern die freie Glaubensausübung zu gewähren.<sup>153</sup> Gregor von Tours bezeugt Ähnliches zwar nicht

---

<sup>150</sup> Vgl. etwa Hrabanus Maurus, *Enarrationes in epistolas b. Pauli* 9. *Expositio in epistolam ad Corinthios primam*, Migne PL 112, Sp. 67 A; Hugo von St. Viktor, *De sacramentis Christianae fidei* 11,13: *De coniugio infidelium*, Migne PL 176, Sp. 505–510; ed. Rainer Berndt, *Hugonis de sancto Victore, De sacramentis Christianae fidei* (Corpus Victorinum. Textus historici 1), Münster 2008, S. 454–462; Petrus Lombardus, *Collectanea in omnes Pauli epistolas*. In *epistolam I ad Corinthios* 7, Sp. 1591ff.; Ders., *Sententiae*, dist. 39,2, ed. Ignatius Brady (*Spicilegium Bonaventurianum* 5), Grottaferrata 1982, S. 221; Gratian, *Decretum* 2,28, ed. Emil Friedberg, *Corpus iuris canonici*. Bd. 1, Leipzig 1879 (ND. Graz 1959), S. 1078ff.

<sup>151</sup> Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica* 3,21, S. 116.

<sup>152</sup> Vgl. ebd. 1,25, S. 200: *utpote qui et uxorem habebat Christianam de gente Francorum regia, uocabulo Bercta, quam ea condicione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo, quem ei adiutorem fidei dederant, nomine Liudhardo, inuiolatum seruare licentiam haberet.*

<sup>153</sup> Ebd. 2,9, S. 332: *Huic autem genti occasio fuit percipiendae fidei, quod praefatus rex eius cognatione iunctus est regibus Cantuariorum, accepta in coniugem Aedilburga filia Aedilbercti regis, quae alio nomine Tatae uocabatur. Huius consortium cum primo ipse*

gegenüber Heiden,<sup>154</sup> wohl aber gegenüber Arianern: Mit der Heirat Sigiberts mit der westgotischen Prinzessin Brunichilde wurde diese „durch die Belehrung der Bischöfe und die Zusprache des Königs“ zum katholischen Glauben bekehrt, in dem sie fortan verharrte, und das Gleiche gilt für ihre Schwester Galsvintha, die König Chilperich zur Frau nahm.<sup>155</sup> Dasselbe erwarteten die arianischen Könige allerdings auch von ihren katholischen Ehefrauen: Während Gregor von Tours die Weigerung der fränkischen Prinzessin Ingunde, einer Tochter Sigiberts, die mit dem westgotischen Königssohn Hermenegild verheiratet wurde, zum Arianismus überzutreten, in hohen Tönen lobt, geriet sie selbst über diesem religiösen „Starrsinn“ in Spanien in größte Schwierigkeiten, vor allem mit ihrer Schwiegermutter, Brunichildes Mutter Goisuinth, und stürzte das Reich durch die Bekehrung Hermenegilds zum katholischen Glauben in eine schwere Krise.<sup>156</sup> Ein eheliches Zusammenleben mit Heiden (und Häretikern) kam für die Christen nur unter klaren Bedingungen in Frage.

## b. Heidenbild und Missionsmethoden

### (1) Vorgehen und Beweisziele der Missionare: Beweise göttlicher Macht

Der Taufe ging die Predigt voran.<sup>157</sup> „Die Prediger der Heiden sollen das Volk mit friedlichen und klugen Worten im Glauben unterweisen“, verlangt

---

*missis precis a fratre eius Eadbaldo, qui tunc regno Cantuariorum praeerat, peteret, responsum est non esse licitum Christianam uirginem pagano in coniugem dari, ne fides et sacramenta caelestis regis consortio profanarentur regis qui ueri Dei cultus esset prorsus ignarus. Quae cum Eduino uerba nuntii referrent, promisit se nil omnimodis contrarium Christianae fidei, quam uirgo colebat, esse facturum, quin potius permisurum ut fidem cultumque suae religionis cum omnibus, qui secum uenissent, uiris siue feminis, sacerdotibus seu ministris, more Christiano seruaret.* Dem schließt sich eine ähnliche Geschichte an wie Chlodwigs Bekehrung bei Gregor von Tours: Nach einem Sieg über den König von Wessex verspricht Edwin, selbst Christ zu werden, zögert das anschließend allerdings noch eine Zeitlang hinaus.

<sup>154</sup> Bei der Hochzeit Chlodwigs mit Chrodechilde etwa wird nichts dergleichen erwähnt.

<sup>155</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 4,27f., S. 160f.

<sup>156</sup> Ebd. 5,38, S. 244f.

<sup>157</sup> Vgl. Vita Willehadi 2, S. 380: *Gentilium quoque quam plurimam catervam verbo sanctae praedicationis instructam, ibidem baptizavit*; ebd. 3, S. 380: *ibique barbaris*

Alkuin.<sup>158</sup> Der Norm nach galt das auch in der Praxis. „Ständig hatte (Rimbert) Prediger eingesetzt, durch die sowohl die Heiden das Wort Gottes vernahmen als auch die gefangenen Christen Trost fanden,“ heißt es in der kurzen Vita des zweiten Hamburger Erzbischofs Rimbert.<sup>159</sup> Die Missionare gingen, soweit uns überliefert ist, zumeist zwar nicht auf den jeweiligen Heidentum ein, sondern hatten ein durchweg stereotypes Bild vom Heidentum, das gleich noch genauer zu betrachten ist. Es ging ihnen aber vor allem um zweierlei; zum einen, negativ gewendet, um die Widerlegung der heidnischen Religion, nämlich den Beweis, daß die von den Heiden verehrten Götzen keine Götter sind und daher auch keine Macht besitzen, und zum andern, positiv gewendet, um den Nachweis, daß der Christengott der wahre Gott ist.<sup>160</sup>

„Damals predigte unser heiliger Priester den Heiden mit Erlaubnis des Königs sogleich täglich das Wort Gottes,“ heißt es in der Vita Wilfrids, „indem er ihnen mitteilte und offenkundig lehrte, daß der wahre Gott der allmächtige Vater ist und sein einziger Sohn Jesus Christus und der Heilige Geist ihm gleich ewig sind und daß die eine Taufe zur Erlösung der Sünder und zum ewigen Leben nach dem Tod in der Auferstehung führe.“<sup>161</sup>

Hier ist die christliche Trinitäts- und Heilslehre in einem Satz zusammengefaßt. Die Götzen hingegen sind weder wahre Götter, noch ist ihre Verehrung wahrer Glaube. So wollte schon Orosius in seiner Schrift gegen die Heiden (nämlich die Römer) die Existenz des einen Gottes beweisen und bestreiten, daß es daneben noch andere Götter gibt. Orosius weist darauf

---

*coepit nomen Domini praedicare; ebd. 5, S. 381: et populis doctrinam sanctae praedicationis impenderet, atque viam salutis aeternae libere cunctis illic habitantibus nunciaret.* Ausführlich zur Missionspredigt: VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen S. 105–316. Zur „Missionsprogrammatis“ vgl. ebd. S. 317–358.

<sup>158</sup> Alkuin, ep. 111, S. 160: *Unde et praedicatores paganorum populum pacificis verbis et prudentibus fidem docere debent.*

<sup>159</sup> Vita Rimberti 16, S. 94: *semper autem constitutos habens presbiteros, per quos et verbum Dei gentiles audirent et solatium captivi christiani haberent.*

<sup>160</sup> Vgl. VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen S. 165ff.; SCHWINGES, Wider Heiden und Dämonen S. 17: Der Mission ging es darum, die Überlegenheit des Christengottes zu beweisen.

<sup>161</sup> Stephanus, Vita Wilfridi I ep. Eboracensis 26, S. 220: *Tunc statim sanctus pontifex noster cum licentia regis verbum Dei gentilibus cotidie praedicavit, enuntians eis verum Deum patrem omnipotentem et Iesum Christum filium eius unicum et Spiritum sanctum sibi coaeternum et baptismum unum in remissionem peccatorum et vitam aeternam post mortem in resurrectione manifeste docuit.*

hin, daß diese den Erfolg des Christentums – vergeblich – zu verhindern suchten und ihre Ohnmacht damit bewiesen sei.<sup>162</sup> Die römischen Götter, so argumentiert er, für den Christi Geburt gerade in der Zeit der augusteischen Weltherrschaft Gottes Geschichtsplan offenbar macht, könnten das römische Reich gar nicht geschaffen haben, weil sich das Christentum sonst nicht gegen sie durchgesetzt hätte.<sup>163</sup> Sie hätten (anders als der wahre Gott) auch gar keinen Grund gehabt, das Römische Reich erst so spät emporzuführen, es sei denn, es gab sie noch gar nicht oder ihnen fehlte dazu die Macht, oder sie zeigten zuviel Geduld, oder es gab noch keine Römer. In diesem letzten Fall fehlte ihnen ein Vorherwissen über ihr eigenes Wollen, da sie abwarteten, statt zu schaffen. In jedem Fall aber wären sie unvollkommene, keineswegs allmächtige Götter, da ihnen entweder die Macht zu schaffen oder das Vorherwissen fehlte. Falls sie aber den günstigsten Zeitpunkt hatten abwarten wollen, warum ließen sie dann gerade den Höhepunkt Roms mit der Geburt Christi zusammenfallen? Die Durchsetzung der christlichen Religion trotz aller Verfolgungen und die Bekehrung des römischen Kaisers ist Orosius vielmehr Beweis für die Macht des Christengottes und die Ohnmacht der Heidengötter.<sup>164</sup>

Dabei wurde die Existenz heidnischer Götter gar nicht grundsätzlich bestritten. Schon die Kirchenväter hatten „Heidentum“ und Dämonenkult miteinander in Verbindung gebracht.<sup>165</sup> Augustin suchte in seiner Schrift „De civitate Dei“ nachzuweisen, daß die römischen Götter keine Götter, sondern Dämonen, Geistwesen, seien, denen es, da sie mehr wüßten als die Menschen, gelungen sei, von diesen als Götter verehrt zu werden,<sup>166</sup> während die Götzenbilder menschliche Geschöpfe und völlig unnütz und ohnmächtig seien.<sup>167</sup> Hier wird also deutlich zwischen den (nichtigen) Idolen

---

<sup>162</sup> Orosius, *Historiae adversus paganos* 6,1,1ff., S. 349f.

<sup>163</sup> Ebd. 6,1,14–27, S. 352–355.

<sup>164</sup> Ebd. 7,1,7–10, S. 432f.

<sup>165</sup> Vgl. SCHMITT, *Heidenspaß* S. 19ff.

<sup>166</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* 2,29, ed. Bernhard Dombart und Alfons Kalb, CCL 47, Turnhout 1955 (nach der Edition von Dombart/Kalb, *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig 1928), S. 64; 9,23, S. 269ff. Diese Vorstellung geht bereits auf Justin zurück. Zu den Anfängen dieser Lehre bis Augustin vgl. Hans Reinhard SEELIGER, *Gefallene Engel und schnelle Quälgeister: Aspekte der patristischen Dämonologie*, in: *Theologische Quartalschrift* 188, 2008, S. 171–180.

<sup>167</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 6,1, S. 164ff.

und der (anerkannten) Existenz übermenschlicher Wesen unterschieden, wengleich diese nach christlichem Glauben natürlich weder göttlich noch gottgleich sein konnten, sondern Teufeldiener und Dämonen waren. In Augustins Nachfolge stellt auch Orosius, ausgehend von der Annahme, daß kein rationaler Geist die Existenz göttlicher Wesen grundsätzlich abstreitet, fest, daß schon die heidnischen Philosophen eine Vielzahl von Göttern abgelehnt hätten und auch die Heiden zumindest einen höchsten Gott als den Urheber aller anderen annähmen.<sup>168</sup> Damit hält er wiederum die Existenz eines wahren Gottes für bewiesen. Auch Orosius ist aber weit davon entfernt, die Existenz heidnischer Götter überhaupt zu leugnen; auch für ihn sind sie Dämonen. Hingegen erklärt Isidor von Sevilla, die heidnischen Götter seien Menschen einer frühen Vergangenheit gewesen, die man nach ihrem Tod, wegen ihres Lebens, ihrer Verdienste und nicht zuletzt wegen ihrer Künste, auf dämonische Eingebung hin als Götter verehrt habe.<sup>169</sup> Viel später erzählt noch der dänische Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus die Geschichte Odins quasi wie die eines Menschen, den die Heiden zu Unrecht für einen Gott hielten.<sup>170</sup>

Die augustinischen Anschauungen wurden im Mittelalter übernommen. Im 8. Jahrhundert beschreibt Willibald den Heidenglauben als *sacrilega demonum cultura*:<sup>171</sup> Heidentum war folglich, wie vielfach betont wird, Dämonen- (und Teufels-)Kult.<sup>172</sup> Während eines Sturms hielt Gregor von Tours den Heiden, die jeweils andere Götter anriefen, entgegen:

<sup>168</sup> Orosius, *Historiae adversus paganos* 6,1,1ff., S. 349; 7,1,6, S. 432.

<sup>169</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 8,11,1, S. 327f.; ebd. 8,11,5, S. 328. Zu Isidors Kapitel über die heidnischen Götter und zu seinen Quellen vgl. Katherine Nell MACFARLANE, *Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII.11)*, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 70/3, 1980, S. 1–40.

<sup>170</sup> Vgl. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* 1, ed. Karsten Friis-Jensen (mit dänischer Übersetzung von Peter Zeeberg), Kopenhagen 2005, Bd. 1, S. 112: *Ea tempestate cum Othinus quidam Europa tota falso diuinitatis titulo censeretur, apud Upsalam tamen crebriorem diuersandi usum habeat, eamque siue ob incolarum inertiam siue locorum amoenitatem, singulari quadam habitationis consuetudine dignabatur*. Eine neue Edition von Karsten Fris-Jensen (mit englischer Übersetzung von Peter Fisher) in den *Oxford Medieval Texts* ist in Vorbereitung.

<sup>171</sup> Willibald, *Vita Bonifatii* 6, S. 29. Vgl. ebd. S. 27: *Similiter et iuxta fines Saxonum Hessorum populum paganicis adhuc ritibus oberrantem a demoniorum euangelica praedicando mandata captivitate liberavit*.

<sup>172</sup> Eine Auswahl an Belegen mag andeuten, wie gängig solche Vorstellungen sind. Vgl. beispielsweise *Passio Kiliani martyris Wirziburgensis* 3, ed. Wilhelm Levison, MGH

„Ruft doch nicht diese [nämlich Jupiter und Merkur, Minerva und Venus] an, denn das sind nicht Götter, sondern Dämonen. Wenn ihr diesem gegenwärtigen Untergang entrissen werden wollt, dann ruft den heiligen Nicetius an, damit er bei Gott Barmherzigkeit findet, euch zu retten.“

---

SSrM 5, Hannover-Leipzig 1910, S. 723: *Qui etiam ipse Gozbertus et omnis populus sibi subiectus adhuc paganico vivebant more, idola daemonum colentes, Deum vero caeli et terrae minime agnoscentes*; Beda Venerabilis, Expositio in Evangelium Marci 2,5, S. 492: *Semper nocte ac die furebat daemoniosus quia gentilitas siue aduersis rerum casibus laboraret seu pax et prosperitas aliqua mundi blandientis adrideret nequaquam a seruitio malignorum spirituum collum mentis excutere nouerat sed per operum foeditatem quasi in monumentis iacebat per fastum superbiae in montium iugis errabat per uerba durissimae infidelitatis quasi arreptis furibunda cautibus se ipsam concidebat*; Brief des Iren Clemens an Herzog Tassilo III. von Bayern, Epistolae variae 1, MGH Epp. 4, S. 496: *Qui sunt a[utem] pagani atque gentiles, qui non credunt Deum vestrum, sed adorant idola, simulacra demoniorum*; Einhard, Vita Karoli 7, ed. Oswald Holder-Egger, MGH SSrG 25, Hannover/Leipzig 1911, S. 10: *ut etiam cultum daemonum dimittere et Christianae religioni se subdere uelle promitterent. [...] ut, abiecto daemonum cultu et relictis patriis caerimoniis, Christianae fidei atque religionis sacramenta susciperent et Francis adunati unus cum eis populus efficerentur*; Hrabanus Maurus, Commentaria in libros Machabaeorum 1,10, Migne PL 109, Sp. 1191 B: *sed fugiunt exercitus Apollonii in Azotum ad Dagon, idolum suum, ut se liberent, cum infideles a daemoniis quae superstitione colunt, quaerunt protectionem*; Rimbart, Vita Anskarii 19, S. 42: *Quam diu vultis daemonibus seruire [...] Quid ergo prosunt vobis simulacra vestra?*; Landolfus Sagax, Historia Romana 12,3, ed. Amedeo Crivellucci, 2 Bde. (Fonti per la storia d'Italia 49/50), Rom 1912/13, Bd. 1, S. 310: *Nam et gentiles festiuitates agebant demonibus ministrantes. Et post Iulianum a Iouiano idolatrie uanitates extinctas florere rursus permisit et Iouis cultum atque Dionisii sacraque ceteris iam non in occulto tamquam sub pio imperatore celebrabant, sed per mediam plateam uachantes [bachantes] ubique currebant*; Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum 4,18, S. 245: *propter familiaritatem deorum vel potius demonum*; Anselm von Laon, Enarrationes in evangelium Matthaei 6, Sp. 1304 C: *Gentiles qui seruebant demoniis non credebant, sicut nec erant, in diversis locis, deos suos esse, et ideo faciebant longas orationes in multiloquio, confidentes, ut per eas ab aliis locis revocarent*; Gerhoh von Reichersberg, Commentarius in psalmos. In Ps. 25, S. 422: *Sicut enim pagani diabolum honorant, et Deum verum inhonorant reverentiam Deitatis exhibendo simulacris non habentibus Spiritum [...], sic etiam perversi et falsi christiani Christum verum Deum, et Spiritum sanctum inhonorant reverentiam divinam exhibendo interdictis haeticorum ac schismaticorum officiiis*. Vgl. auch Audradus Modicus, Carmina 4, v. 376ff., ed. Ludwig Traube, MGH Poetae 3, Berlin 1896, S. 118: *In quo daemonibus simulacra araeque dicata / Gentili ritu fuerant, permittitur ultra / Stare; etiam praesul moribundus subripitur vix*. Vgl. VON PADBERG, Mission und Christianisierung S. 38: Heidentum galt „schlichtweg als religiöse Fehlhaltung und als Teufelsdienst“.

Als daraufhin alle einmütig riefen: *Deus Niceti, eripe nos*, legte sich augenblicklich der Sturm.<sup>173</sup> Der Kult der heidnischen Sachsen verehrte Götter, die sie „mit dämonischer Kunst“ täuschten.<sup>174</sup> Papst Gregor II. mahnt in einem Brief die Sachsen, nicht von Menschenhand gemachte Bilder aus Gold, Silber, Erz oder Stein anzubeten:

„Solche Truggottheiten wurden von den Heiden in alten Zeiten gleichsam als Götter bezeichnet, aber in ihnen wohnen bekanntlich Dämonen, ‚denn alle Götter der Heiden sind, wie die Schrift sagt, Dämonen‘; der Herr unser Gott aber hat die Himmel erschaffen.“<sup>175</sup>

Danach fordert der Papst die Sachsen zur Abwendung vom Götzendienst und zur Anbetung des Christengottes auf; zumindest aber sollten sie niemanden daran hindern. Indem er sie ermuntert, mit dem Götzendienst auch Zorn, Unmut, Bosheit, Lästerung und schändliche Reden abzulegen, macht er zugleich deutlich, daß Christentum nicht nur Glaube, sondern zugleich Moral, Lebensform und Verhaltensweise ist.<sup>176</sup> Ähnlich belehrte der Dänenbischof Poppo nach Widukind von Corvey König Harald von Dänemark, daß die Götzen Dämonen und nicht Götter seien (und bewies das durch ein Wunder, das die Bekehrung des Königs bewirkte).<sup>177</sup> Christianisierung bedeutete für die Christen daher den Sieg Gottes über den Teufel und seine Dämonen. Der Machtgedanke verlagerte sich damit auf eine Auseinander-

<sup>173</sup> Gregor von Tours, *Liber vitae patrum* 17,5, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 1,2, Hannover 1885, S. 282: *Pagani vero invocabant deos suos, et ille Iovem, iste Mercurium proclamabat, alius Minervae, alius Veneris auxilium flagitabat. Cumque iam in discrimine mortis essemus, aio ad eos: ‚Nolite, o viri, nolite hos invocare, non sunt enim dii isti, sed daemones. Nam si vultis de praesenti interitu erui, invocate sanctum Nicetium, ut ipse obteneat cum Domini misericordia vos salvari.‘ Cumque una voce elevata in huiusmodi clamore dixissent: ‚Deus Niceti, eripe nos‘, protenus mare mitigatum est, ceciditque ventus, ac sole reducto, in quo voluntas nostra fuit navis accessit.*

<sup>174</sup> So Poeta Saxo 4, v. 98ff., ed. Paul von Winterfeld, MGH Poetae 4, Berlin 1899, S. 48: *Ut toto penitus cultu rituque relicto / Gentili, quem demonica prius arte colebant / Decepti, post hęc fidei se subdere vellent / Catholicae Christoque deo servire per eum.*

<sup>175</sup> Bonifatius, ep. 21, S. 35: *adorantes idola manu facta, aurea, argentea, aerea, lapidea vel de quacumque materia facta. Qui falsidica numina a paganis antiquitus quasi dii vocati sunt, in quibus demones habitare noscuntur; ‚quoniam omnes dii gentium,‘ ut ait scriptura, ‚demonia sunt; dominus autem‘ Deus noster ‚caelos fecit‘ (Ps 95,5). Vgl. auch Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica* 2,10, S. 342.*

<sup>176</sup> Bonifatius, ep. 21, S. 35.

<sup>177</sup> Widukind von Corvey, *Res gestae Saxonicae* 3,65, ed. Paul Hirsch und Hans-Eberhard Lohmann, MGH SSrG 60, Hannover 1935, S. 140f.

setzung Gottes mit den Dämonen und spielte in dieser Form eine große Rolle.<sup>178</sup> Mit Teufelsdienern aber konnte es keine Gemeinschaft geben.<sup>179</sup> „Denn welche (gemeinsame) Versammlung besteht mit Christus und Belial (dem Teufel), welche Unterredung zwischen dem Tempel Gottes und dem Tempel der Götzen?“ fragt später Herbord von Michelsberg. Wie der gute Samen auf dem Acker erst wachsen kann, nachdem das Unkraut gejätet ist, so muß auch der Götzendienst mit der Wurzel ausgerottet werden, damit der gute Samen des Evangeliums Früchte trägt und ins ewige Leben führt.<sup>180</sup>

Hielten Christen die heidnischen Götter für Dämonen, so mußten Missionare bei dem Nachweis ansetzen, daß Götzen jedenfalls keine Götter seien. Chrodechilde, die burgundische, christliche Gemahlin des damals noch heidnischen Frankenkönigs Chlodwig, die ihren ersten Sohn christlich taufen lassen und den König bekehren wollte, ließ nach Gregor von Tours (der die Chronik des Orosius gut kannte) ihren Gatten wissen, daß die heidnischen Götter Gebilde aus Stein, Holz oder Erz seien, denen keinerlei Macht einer Gottheit zukomme:

„Wie viel mehr muß doch der verehrt werden, der Himmel und Erde, Meer und alles, was darinnen ist, durch sein Wort aus dem Nichts geschaffen hat, der die Sonne leuchten ließ und den Himmel mit Sternen schmückte, der das Wasser mit Gewürm, das Land mit Tieren und die Luft mit Vögeln erfüllte, auf dessen Wink hin die Erde mit Früchten, die Bäume mit Obst und die Weinstöcke mit Trauben geschmückt werden, durch dessen Hand das Menschengeschlecht erschaffen ist und durch dessen Güte alle Kreatur seinem Menschen, den er geschaffen hat, gehorsam und willig dient.“<sup>181</sup>

<sup>178</sup> Vgl. dazu Hans-Werner GOETZ, *La lutte des dieux. Remarques sur l'argumentation et les concepts des missionnaires au Haut Moyen Âge*, in: Philippe DEPREUX/François BOUGARD/Régine LE JAN (Hg.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge: entre médiation et exclusion (Haut Moyen Âge)*, Turnhout 2013 (im Druck).

<sup>179</sup> Vgl. ANGENENDT, *Frühmittelalter* S. 429.

<sup>180</sup> Herbord von Michelsberg, *Dialogus de vita et operibus Ottonis Babenbergensis episcopi* 3,7, ed. Wikarjak/Liman S. 161f. (ed. Pertz, S. 116f.): *Nam que convencio Christi ad Belial, aut que communicacio templo Dei cum templo ydolorum? Dicebat autem illis et similitudinem: Numquid seminatis frumenta vestra super dumos aut spinas? Non puto. Sicut ergo de agris vestris spinas eradicatis ac tribulos, ut, iactis bonis seminibus, optatas segetes ferre queant, ita et hanc radicem ydolatriae spinamque perdicionis de medio vestrum funditus extirpari oportet, ut de bono euangelii semine corda vestra fructificent in vitam eternam.* Vgl. ebd. 3,20, S. 182: *ut funditus extirpata ydolorum cultura, ex integro se religioni christianae submittant.*

<sup>181</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 2,29, S. 74: *Sed ille magis coli debet, ‚qui caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt‘ [Ps 146,6] verbo ex non extantibus procreavit,*

Chlodwig beharrte aber (noch) auf seinem Glauben. „Durch das Geheiß unserer Götter,“ so entgegnete er, „wurde alles geschaffen und erzeugt, euer Gott vermag augenscheinlich nichts und stammt, was noch mehr ist, nicht einmal aus einem Geschlecht von Göttern.“<sup>182</sup> Nimmt man diese Reden wörtlich – und sie geben ja Gregors Vorstellungswelt wieder –, dann ging es bereits nicht mehr so sehr um einen unterschiedlichen Glauben, nicht um die Gottheit an sich – beide glaubten für Gregor an die Schöpfung –, sondern allein um die göttliche Macht, darum, wer der mächtigste Gott war. Dieser mußte offensichtlich der richtige Gott und der Schöpfergott sein. Solche gemeinsamen Vorstellungen bereiteten später Chlodwigs Bekehrung vor (als Christus sich in der Alemannenschlacht als der mächtigste Gott erwies). Zur Macht gehörte für Chlodwig jedoch eine Göttergenealogie. Mit dem Hinweis auf ein Göttergeschlecht zeigt sich zugleich ein Unterschied zu den Christen, die den Heiden die Übertragung menschlicher Werte auf die Götterwelt zuschrieben, denen im Christentum ein abgehobener, so ganz anderer, „un-menschlicher“ Gott gegenüberstand. Das Abstammungdenken der frühmittelalterlichen Barbaren nährte bei Chlodwig (berechtigte) Zweifel an der Göttlichkeit des Christengottes.

Einen Beweis für die Macht des Christengottes, des *verum Deum*, aber gab es letztlich nicht. Hier half eben nur der Glaube – oder aber ein Wunder, das Glauben erzeugen sollte: Gott (und die Götter) mußten in der frühmittelalterlichen Vorstellungswelt ihre Macht daher ständig konkret unter Beweis stellen. Als Chrodechildes Sohn getauft wurde – die Königin versprach sich von der feierlichen Zeremonie vergeblich eine Bekehrung ihres Gatten –, aber bald darauf verstarb, schienen sich die Zweifel des Königs an der Macht Gottes zu bestätigen. „Wäre der Knabe geweiht im Namen meiner Götter, gewiß lebte er noch.“<sup>183</sup> Chrodechildes Zuversicht, daß der Sohn (da schon getauft und noch unschuldig) nun gewiß ins Himmelreich aufgenommen werde, war dem auf Nachkommenschaft bedachten Heiden da wenig tröstlich.

---

*qui solem lucere fecit et caelum stillis ornavit, qui aquas reptilibus, terras animantibus, aera volatilibus adimplivit, cuius nutu terrae frugibus, pomis arbores, uvis vineae decorantur, cuius manu genus humanum creatum est, cuius largitione ipsa illa creatura omnes homini suo, quem creavit, et obsequio et beneficio famulatur.*

<sup>182</sup> Ebd.: *Deorum nostrorum iussione cuncta creantur ac prudeunt, Deus vero vester nihil posse manifestatur, et quod magis est, nec de deorum genere esse probatur.*

<sup>183</sup> Ebd. S. 75: *Si in nomine deorum meorum puer fuisset decatus, vixisset utique.*

Konstantes Drängen führte schließlich dennoch zur Bekehrung, nachdem Chlodwig, noch ganz dem damaligen Denken verpflichtet, Gottes Hilfe in der Alemannenschlacht zuteil geworden war. Gerade dieser bekannte Bericht Gregors zeigt nämlich, welche Bedeutung der Überzeugung göttlicher Macht bei der Christianisierung zukam. Der Frankenkönig war durch seine weithin katholische Umgebung (die romanische Bevölkerung Galliens), den Einfluß des Bischofs Remigius von Reims<sup>184</sup> und nicht zuletzt seine christliche Gemahlin Chrodechilde bereits recht gut mit dem christlichen Glauben vertraut, als erst die militärische Notlage ihn zur Konversion führte. Mit tränengefüllten Augen soll er Christus angerufen haben:

„Jesus Christus, Chrodechilde verkündet, du seist der Sohn des lebendigen Gottes, von dem man sagt, du gebest den Bedrängten Hilfe und denen, die auf dich hoffen, Sieg: Ich flehe dich demütig an um deinen mächtigen Beistand; gewährst du mir jetzt den Sieg über diese meine Feinde und erfahre ich so jene Macht, die das Volk, das deinem Namen sich weihet, an dir erprobt zu haben rühmt, so will ich an dich glauben und mich taufen lassen auf deinen Namen. Denn ich habe meine Götter angerufen, aber, wie ich hier erfahre, sind sie weit davon entfernt, mir zu helfen. Ich meine daher, daß sie ohnmächtig sind, da sie denen nicht helfen, die ihnen gehorchen. Dich rufe ich jetzt an, und ich möchte an dich glauben; nur entreiße mich aus der Hand der Widersacher.“ Und da er solches gesprochen hatte, wandten die Alamannen sich und fingen an zu fliehen.<sup>185</sup>

Fredegar stellt den Anteil der Königin (und zugleich Chlodwigs Glauben) gegenüber Gregor noch stärker heraus, wenn er berichtet, Chlodwig habe auf Zureden der Königin (*suadente regina*) schon vor der Schlacht gelobt, im Falle eines Sieges Christ zu werden.<sup>186</sup> Hier bedurfte es also gar nicht mehr der Notlage. Natürlich trug Chlodwig nach diesen Berichten den Sieg davon (auch wenn er die Taufe dann noch einige Zeit hinauszögerte und sich zunächst auf den Widerstand des Volkes berief, das daraufhin durch ein weiteres Wunder den alten Göttern abschwor).

<sup>184</sup> Nach der erst nach 1030 abgefaßten *Vita Leonardi confessoris Nobiliacensis* 1, S. 396 (oben Anm. 34), wurde Chlodwig ausdrücklich durch Remigius bekehrt.

<sup>185</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 2,30, S. 75f.: *„Iesu Christi, quem Chrotchildis praedicat esse filium Dei vivi, qui dare auxilium laborantibus victuriamque in te sperantibus tribuere diceris, tuae opis gloriam devotus efflagito, ut, si mihi victuriam super hos hostes indulseris et expertus fuero illam virtutem, quam de te populus tuo nomine dicatus probasse se praedicat, credam tibi et in nomine tuo baptizer. Invocavi enim deos meos, sed, ut experior, elongati sunt ab auxilio meo; unde credo, eos nullius esse potestatis praeditos, qui sibi oboedientibus non occurrunt. Te nunc invoco, tibi credere desidero, tantum ut eruar ab adversariis meis.“* *Cumque haec dicerit, Alamanni terga vertentes in fugam labi coeperunt.*

<sup>186</sup> Fredegar, *Chronicon* 3,21, S. 101.

Gregor legt Chlodwig hier gewissermaßen erneut, wie schon in der Rede Chrodechildes, sein eigenes Beweisziel und seine Überzeugungen in den Mund. Bezeichnend für Gregors (missionarisches) Verständnis aber scheint es, daß erstens erneut Macht oder Ohnmacht der Götter (wie schon in Chrodechildes Bekehrungsversuchen) das entscheidende Kriterium der Bekehrung war, daß Chlodwig sich zweitens dem Christengott erst dann wandte, als ihm seine heidnischen Götter offenbar nicht mehr halfen, und daß er drittens *erst* die Leistung des Gottes (den Sieg) erwartete, bevor er sich taufen lassen wollte, und gleichsam eine Art „Vertrag“ mit Gott schloß: Sein Versprechen wurde erst gültig, wenn Gott ihm gegen die Feinde den Sieg verlieh. Das mag nicht verwundern, denn Chlodwig war schließlich noch Heide und hatte zuvor – vergeblich – seine heimischen Götter angerufen, bevor er sich an den Christengott wandte. Der Bericht zeigt erneut aber auch, wie eng heidnische und christliche Anschauungen beieinanderlagen bzw. wie sehr wiederum auch die christlichen Vorstellungen sich zeitgemäß ausgestaltet (und somit überkommene heidnische Vorstellungen aufgenommen) haben.<sup>187</sup> Entscheidend ist nämlich – wie immer sich der Vorfall tatsächlich zugetragen hat, den der Bischof von Tours rund 90 Jahre nach diesem Ereignis aufzeichnet –, daß solche Vorstellungen nicht nur (wenn überhaupt) für Chlodwig, sondern gerade auch für den überzeugten Christen und gelehrten Bischof Gregor zutreffen und ihm vollkommen verständlich scheinen. Vergleicht man Chlodwigs Worte nämlich mit seiner oben zitierten Argumentation gegenüber Chrodechilde und mit deren Argumenten, dann wird nicht nur deutlich, daß hier Gregor als Geschichtsschreiber den Vorgang in seinem Sinn stilisiert, sondern daß er selbst Chlodwigs Denken und Handeln ebenfalls als durchaus selbstverständlich empfindet. Für Gregor *war* Gott in der Schlacht für den König tätig, der ihn anrief. Gregor glaubt, mit anderen (und Chlodwigs) Worten, daß Christus jene Macht besitzt, die das Christenvolk „an [ihm] erprobt zu haben rühmt“. Dem Chronisten kommt es allein auf die Bekehrung an, während seine Worte zeigen, wie (auf beiden Seiten) das Wirken Gottes bzw. der Götter angerufen und erwartet wurde. Mit keinem Wort prangert Gregor Chlodwigs heidnisches Denken an (sondern brandmarkt nur die Verehrung der falschen Götter). Er feiert vielmehr die Christianisierung der Franken als ein welthistorisches Ereignis, das auf Gottes Heilsplan zurückgeht.

Mit ganz ähnlichen Argumenten wie Chrodechilde ihren Gemahl Chlodwig belehrte Willibrord nach Alkuin den Friesenkönig Ratbod:

---

<sup>187</sup> Vgl. zu den heidnischen Einflüssen unten Anm. 731.

„Den du verehrst, ist kein Gott, sondern der Teufel, der dich, König, im schlimmsten Irrtum getäuscht hat, auf daß er deine Seele ewigen Flammen übergeben kann. Es gibt nämlich nur den einen Gott, der Himmel und Erde, das Meer und alles, was darin ist, geschaffen hat; wer ihn in wahrem Glauben verehrt, wird das immerwährende Leben erhalten.“<sup>188</sup>

Wiederum ähnlich belehrte Willehad die Friesen. „Er sagte nämlich, es sei unsinnig und vergeblich, von Steinen Beistand zu erbitten und von taubstummen Scheinbildern tröstende Hilfe zu erhoffen.“<sup>189</sup> Die Friesen reagierten auf Willehads Worte allerdings wütend und drohten dem Missionar mit dem Tod, weil er ihre unbesiegteten Götter beleidigt habe. Nur einige „Verständigere“ rieten dazu zu prüfen, ob diese neue Religion aus dem göttlichen Willen stamme, und mahnten – nach heidnischem Brauch – ein Losorakel darüber an, ob die Götter Willehads Tod wünschten. *Secundum morem gentilium* wurde daher das Los befragt, das dank göttlicher Vorsehung aber glimpflich für Willehad ausging. Die Episode zeigt noch einmal, wie wenig Rücksicht die Missionare bei ihrem Willen zu bekehren und in ihrer eigenen Überzeugung von der Richtigkeit ihres Vorgehens auf den spezifischen Glauben und die Mentalität der Heiden nahmen.

Ähnliche Argumente göttlicher Macht begegnen noch öfter, wobei es den Autoren (wie bei der Rede Chrodechildes) offensichtlich besonders darauf ankam, Gott als den Schöpfer der Welt zu beweisen. So predigte der bekehrte langobardische Diakon Wulfilaich in Trier Gregor von Tours zufolge gegen das Götzenbild der Diana an: „Nichts ist Diana, nichts sind die Bilder, nichts ist der Götzendienst, den sie betreiben [...]; würdig ist es allein, dem allmächtigen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, ein Dankopfer darzubringen.“<sup>190</sup> Der heilige Amandus sagte zu einer blinden heidnischen Frau: „Wo

<sup>188</sup> Alkuin, *Vita Willibrordi* 1,11, S. 125: ‚*Non est Deus, quem colis, sed diabolus, qui te pessimo errore, o rex, deceptum habet, ut animam tuam aeternis tradat flammis. Non est enim Deus nisi unus, qui creavit caelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt; quem qui vera fide colit, vitam habebit sempiternam.*‘ Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter S. 427.

<sup>189</sup> *Vita Willehadi* 3, S. 380: *ut relictis superstitione idolorum unius veri Dei notitiam susciperent, quo per sacri baptismatis ablutionem peccatorum suorum veniam promereri potuissent, dicens insanum esse et vanum a lapidibus auxilium petere et a simulacris mutis et surdis subsidii sperare solatium.*

<sup>190</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 8,15, S. 381f.: *praedicabam iugiter nihil esse Dianam, nihil simulacra nihilque quae eis videbatur exercere cultura; [...] sed potius Deo omnipotenti, qui caelum fecit ac terram* (Ps. 113,15), *dignum sit sacrificium laudis inpendere.*

du deinen Schöpfer und Erlöser anbeten solltest, betest du Dämonen und stumme Götzen an, die weder dir noch sich selbst nützen können.<sup>191</sup> König Oswiu von Northumbrien belehrte nach Beda den König Sigeberht von East Anglia, daß nicht Gott sein kann, wer von Menschenhand aus Holz oder Stein gemacht sei und deshalb mühelos wieder vernichtet werden könne.<sup>192</sup> (Hier begründet sich zugleich die Tatmission, auf die gleich näher einzugehen ist.)

„Gott sei vielmehr zu verstehen als in seiner Erhabenheit unbegreiflich, für die menschlichen Augen unsichtbar, allmächtig, ewig, als einer, der Himmel und Erde und das Menschengeschlecht schuf, die Welt regiert und mit Gerechtigkeit richten wird und dessen ewiger Wohnsitz nicht in wertlosem und vergänglichem Metall, sondern im Himmel zu suchen ist.“<sup>193</sup>

Die dummen Heiden, schreibt Haymo von Auxerre, halten ihre Statuen oder Steine für Götter, wo doch nur der Wunder wirkende Gott selbst wahrhaft Gott ist.<sup>194</sup> Die Häufigkeit solcher Argumentationen zeigt, wie wichtig dieser Aspekt den Christen war. Sie decken die Gegensätze im Götterglauben, die Christen und Heiden aus christlicher Sicht strikt unterscheiden, indirekt aber auch bereits eine gewisse Nähe des beiderseitigen Denkens auf, die uns später noch genauer beschäftigen wird, und sie unterstellen den Heiden, daß sie die Idole für die Götter selbst und nicht nur für deren Statuen halten.

---

<sup>191</sup> Vita Amandi I 24, ed. Bruno Krusch, MGH SSrM 5, Hannover/Leipzig 1910, S. 447: *cum factorem et redemptorem tuum adorare debeas, adoras daemones et idola muta, quae nec tibi nec sibi possunt prodesse.*

<sup>192</sup> Zu dieser häufigeren Argumentation vgl. auch VON PADBERG, Christen und Heiden S. 294.

<sup>193</sup> Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica 3,22, S. 120–122: *solebat eum hortari ad intellegendum deos esse non posse, qui hominum manibus facti essent; dei creandi materiam lignum uel lapidem esse non posse, quorum recisurae uel igni absumerentur uel in uasa quaelibet humani usus formarentur uel certe dispectui habita foras proicerentur et pedibus conculcata in terram uerterentur. Deum potius intellegendum maiestate incomprehensibilem, humanis oculis inuisibilem, omnipotentem, aeternum, qui caelum et terram et humanum genus creasset, regeret et iudicaturus esset orbem in aequitate, cuius sedes aeterna non in uili et caduco metallo sed in caelis esset credenda.* Ganz ähnlich argumentiert auch Bischof Daniel von Winchester in seinem Brief an Bonifatius. Vgl. unten S. 179f.

<sup>194</sup> Haymo von Auxerre, Commentarius in psalmos. In Psalmum 76. Titulus, Sp. 455 A: *Gentiles stulti putant statuas suas, vel lapides, deos esse, sed nihil est certe, quia ‚tu‘ solus ‚es Deus, qui facis mirabilia‘.*

Wie bei Chlodwig und den Franken, so bringt Beda auch bei den Angelsachsen die Bekehrung von Königen mehrfach mit kriegerischen Auseinandersetzungen in Zusammenhang: Oft entschied der militärische Erfolg über den Glauben, und das entspricht erneut keineswegs nur heidnischem Denken, sondern wird von den Christen ebenfalls so propagiert. Die Macht (auch) des Christengottes erweist sich im Kampf und Wettstreit und durch Wunder (oder durch beides): Der schwedische Christ Hergeir wetteiferte in einer Thingversammlung mit den heidnischen Priestern darum, wessen Gott bei dem bevorstehenden Regen durch Gebete die Seinen davon verschonen würde. Daraufhin wurden die Heiden vom Regen durchnäßt, während die beiden Christen vollkommen trocken blieben.<sup>195</sup> In solchem Denken verbinden sich gemeinsame Vorstellungen göttlicher Macht mit christlichem Wunderdenken. Vergeblich, so Adam von Bremen, vertraute der von Gott verlassene Dänenkönig Sven (Gabelbart) auf seine Götzen, und Adam begreift den Sieg des Schwedenkönigs Erik über ihn als gerechtes Gottesurteil (*iusto Dei iudicio*).<sup>196</sup> Nach Herbord sollen die Heiden selbst dem Missionar Otto von Bamberg in Pyritz bekannt haben:

„Es scheint, daß unsere Götter keine Götter sind, denn sie können uns nicht gegen ihn helfen. Also ist es besser, sie zu verlassen, die uns verlassen haben, und aus ganzem Herzen zum wahren Gott überzugehen, der diejenigen, die auf ihn hoffen, nicht verläßt.“<sup>197</sup>

<sup>195</sup> Rimbart, *Vita Anskarii* 19, S. 40. Zur *Vita Anskarii* vgl. James T. PALMER, *Rimbart's Vita Anskarii and Scandinavian Mission in the Ninth Century*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 55, 2004, S. 235–256. Zur Frage des stärksten Gottes in der *Vita Anskarii* vgl. Geneviève BÜHRER-THIERRY, *Qui est le dieu le plus fort? La compétition entre païens et chrétiens en Scandinavie au IX<sup>e</sup> siècle d'après la Vita Anskarii*, in: Alban GAUTIER/Céline MARTIN (Hg.), *Échanges, communications et réseaux dans le Haut Moyen Âge. Études et textes offerts à Stéphane Lebecq* (Collection Haut Moyen Âge 14), Turnhout 2011, S. 165–179. Unabhängig von Palmers These, daß Rimbart die *Vita Anskarii* im Hinblick auf die schwindende Unterstützung der Nordmission unter Ludwig dem Deutschen geschrieben habe, der seine Aufmerksamkeit auf den slawischen Osten richtete, bleibt die *Vita* ein wichtiges Zeugnis für Rimbarts Heidenbild.

<sup>196</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 2,30, S. 91: *Tunc potentissimus rex Sueonum Hericus exercitu innumerabili sicut harena maris collecto Daniam invadit, et occurrit ei Suein, derelictus a Deo, frustra sperans in ydolis suis.*

<sup>197</sup> Herbord von Michelsberg, *Dialogus de vita et operibus beati Ottonis Banbergensis episcopi* 2,14, ed. Wikarjak/Liman S. 86 (ed. Pertz S. 63): *Dii nostri, sicut apparet, dii non sunt; contra eum nos iuvare non possunt. Melius ergo est, ut relictis desertoribus*

Und der christliche Polenherzog Boleslav forderte die heidnischen Pommern in Stettin auf, sich mit dem Zeichen des Kreuzes zu bewaffnen und

„die Betrüger, eure taubstummen, geschnitzten Götter und die unreinen Geister, die ihnen innewohnen, schleunigst aufzugeben, die Haine zu zerstören, die Götzenbilder zu vertilgen, damit, nachdem ihr seine Feinde vertrieben habt, euer Gott der Herr, der lebendige und wahre Gott, für würdig gehalten wird, in eurer Mitte zu wohnen“.<sup>198</sup>

Solche Vorstellungen halten sich demnach bis zum Ende der hier behandelten Zeit. Sie verweisen zugleich auf ein aggressives Vorgehen bei der Christianisierung: die Tatmission.

## (2) „Tatmission“: Zerstörung heidnischer Kultstätten

Die Predigt mag den Grund für eine Bekehrung gelegt haben, doch bedurfte es zum Beweis der göttlichen Macht vielfach zusätzlich sichtbarer Zeichen. Um die Ohnmacht der heidnischen Götter zu demonstrieren, griffen die Missionare den Berichten zufolge nicht selten zur Tat und zerstörten Götzenbilder und Kultstätten.<sup>199</sup> Das zeugt vielleicht nicht gerade von großem Einfühlungsvermögen, wohl aber von folgerichtiger Konsequenz und zeigte oft die erwartete Wirkung. Die Tatmission gehört fast zum Standardreertoire der Missionsberichte<sup>200</sup> und damit der christlichen Vorstellungen (wobei es allerdings nicht darum gehen kann, darin eine Alternative zur Wortmission zu suchen; beide wirkten, wie Lutz von Padberg zu Recht betont, vielmehr zusammen).<sup>201</sup>

---

*ad verum Deum, qui non deserit sperantes in se, ex toto corde transeamus.* Zum Heidenbild der Ottoviten vgl. Hans-Werner GOETZ, Die Wahrnehmung der Heiden in den Viten Ottos von Bamberg, in: BADE/FREUDENBERG (Hg.), Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive, S. 109–129.

<sup>198</sup> Ebd. 2,30, ed. Wikarjak/Liman S. 121 (ed. Pertz S. 88): *Et primo ipsis deceptoribus, diis vestris surdis et mutis, sculptilibus, et inmundis spiritibus qui in eis sunt, signo crucis armati, quantocius renunciate, fana diruite, simulacra conterite, ut hostibus eius eiectis a vobis dominus Deus vester, Deus vivus et verus, in medio vestri habitare dignetur.*

<sup>199</sup> ANGENENDT, Frühmittelalter S. 427, spricht geradezu von einer „teufelsbezwingenden Tatmission“.

<sup>200</sup> Vgl. SCHWINGES, Wider Heiden und Dämonen S. 17ff.

<sup>201</sup> VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen S. 244–315, gliedert die „Predigt ohne Worte“ quasi in die Missionspredigt ein.