

Missionierendes Christentum und nichtchristliche Religionen im frühen Mittelalter

Autor(en): **Padberg, Lutz E. v.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **106 (2012)**

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-390523>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Missionierendes Christentum und nichtchristliche Religionen im frühen Mittelalter

Lutz E. v. Padberg

Begegnungen zwischen dem Christentum und anderen Religionen sind in der Überlieferung des Frühmittelalters kaum kein Thema, schon gar nicht auf der Ebene eines intellektuellen Diskurses.¹ Meist wird in den Missionsgeschichten die Überlegenheit des christlichen Glaubens herausgestellt und das Heidentum unpersönlich als Teufelsdienst abqualifiziert. Eine ernsthafte Auseinandersetzung scheint es nach einem oberflächlichen Blick auf die vornehmlich hagiographischen Quellen nicht gegeben zu haben. Gleichwohl konnten Kontakte zwischen Heiden und Christen zu ganz unterschiedlichen Reaktionsmöglichkeiten führen, wie die folgenden drei Beispiele zeigen.

(1) Die um 795 oder 820 entstandene *Vita von Sturm*, dem ersten Abt des Klosters Fulda, berichtet von einer merkwürdigen Begegnung.² Der Bayer war im Auftrag des Bonifatius auf der Suche nach einem geeigneten Bauplatz für ein Kloster. Als er eines Tages an einer Furt durch die Fulda auf eine grosse Menge

¹ Der folgende Aufsatz basiert auf einem Vortrag, der wegen einer plötzlichen Erkrankung des Autors während des Symposiums «Bibel und Toleranz» vom 6.–8. Mai 2010 nur verlesen werden konnte. Er ist in der Sprachfassung und ohne Nachweise bereits in den Akten des Symposiums erschienen: Mariano Delgado/Volker Leppin/David Neuhold (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17), Fribourg/Stuttgart 2012, 169–179.

² Pius Engelbert, *Die Vita Sturm* des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 29), Marburg 1968, 131–163; vgl. Lutz E. v. Padberg, *Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger*, 2., überarb. und erw. Aufl. (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 83), Mainz 1997 (¹1981), 53ff. Zur Diskussion um die Datierung siehe Johannes Fried, *Fulda in der Bildungs- und Geistesgeschichte des früheren Mittelalters*, in: Gangolf Schrimpf (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen* (Fuldaer Studien 7), Frankfurt a. M. 1996, 3–38, hier 17, Anm. 63.

badender Slaven traf, reagierten Sturm und sein Esel gleichermassen abweisend. Das Reittier scheute und ‹begann zu zittern, der Mann Gottes selbst aber schauderte vor ihrem Gestank zurück›.³ Es kam zu einem Wortwechsel, nicht aber zu einer spontanen missionarischen Ansprache. Von tiefer christlicher Liebe zu den Verlorenen war Sturmis Haltung nicht gerade bestimmt, eher von Desinteresse.

(2) Alkuin erzählt in seiner um 793 verfassten *Vita Willibrordi* von den missionarischen Aktivitäten des ersten Erzbischofs der Friesen.⁴ Danach nutzte Willibrord ein Zusammentreffen mit dem Friesenherzog Radbod, einem hartnäckigen Heiden, zu einer furiosen Predigt. ‹Nicht ein Gott ist es›, so wettete der Angelsachse, ‹den Du verehrst, sondern der Teufel, der Dich, o König, in den schlimmsten Irrwahn verwickelt hat, um Deine Seele dem ewigen Feuer zu übergeben.›⁵ Willibrord verzichtet auf jedwede einfühlende Förderung der Hörbereitschaft Radbods. Seine pauschale Verurteilung der Götter dürfte kaum einladend gewirkt haben.

(3) Nach dem Bericht von Beda *Venerabilis* vollzogen die Northumbrier 627 den Wechsel vom Polytheismus zum Christentum. Anstoss dazu gab die Heirat von König Edwin und der christlichen Prinzessin Æthelburh. Vorausgegangen war eine mehrjährige Diskussionsphase über die Frage, ‹welche Religion zu beachten sei›.⁶ In dieser Zeit muss es, so lässt Bedas Erzählung vermuten, regelrechte Religionsgespräche gegeben haben zwischen dem heidnischen Oberpriester Coifi, Bischof Paulinus sowie dem König und der northumbrischen Machtelite, bevor es dann nach einer Generaldebatte zur endgültigen Entscheidung kam.⁷ Im Unterschied zu den ersten beiden Beispielen stehen hier nicht Desinteresse oder provokante Konfrontation im Vordergrund, sondern friedliches Abwägen.

³ *Vita Sturmi* (wie Anm. 2), c. 7, 139 Z. 15–17: ‹Quorum nuda corpora animal cui praesidebat pertimescens tremere coepit et ipse vir dei eorum foetorem exhorruit.›

⁴ *Vita sancti Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuini*, ed. Wilhelm Levison (MGH.SRM 7), Hannover 1920, Nachdruck 1997, 81–141; deutsche Übersetzung: Wilhelm Wattenbach, *Das Leben des heiligen Willibrord* (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 14), Leipzig ³1941, 5–26; dazu v. Padberg, *Heilige* (wie Anm. 2), 19ff.

⁵ *Vita Willibrordi* (wie Anm. 4), c. 11, 125 Z. 16–18: ‹Non est Deus, quem colis, sed diabolus, qui te pessimo errore, o rex, deceptum habet, ut animam tuam aeternis tradat flammis.› Zum Hintergrund Knut Schäferdiek, *Fragen der frühen angelsächsischen Festlandmission*, in: *FMSt*, 28 (1994), 172–195, Nachdruck in: ders., *Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 64), Berlin/New York 1996, 487–510, hier 502.

⁶ *Venerabilis Bedae historia ecclesiastica gentis Anglorum* – Beda der Ehrwürdige, *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, übersetzt von Günter Spitzbart (Texte zur Forschung 34), Darmstadt ²1997 (¹1982); Text nach der Ausgabe von Bertram Colgrave/R. A. B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969, II 9, 164: ‹quae religio seruanda›. Zum Hintergrund Donald K. Fry, *The Art of Bede: Edwin's Council*, in: Margot H. King/Wesley M. Stevens (Ed.), *Saints, Scholars and Heroes. Studies in Medieval Culture in Honour of Charles W. Jones*, Bd. 1, Collegeville, Minn. 1979, 191–207.

⁷ Beda (wie Anm. 6), II 9–14, 160–187; vgl. Lutz E. v. Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, 165ff.

Damit ist die Bandbreite möglicher Begegnungen von Christen und Heiden längst nicht ausgeschöpft, aber zumindest angedeutet. Zu erwarten wäre eigentlich nach dem neutestamentlichen Missionsbefehl ein anderer Ansatzpunkt.⁸ Wenn der Heilswille für die in teuflischen Ränken gefangenen und von ewiger Verlorenheit bedrohten Heiden der Beweggrund für die christliche Mission war, dann hätte doch alles versucht werden müssen, um ihnen durch Anknüpfung an ihre Vorstellungswelt die Annahme des christlichen Glaubens zu erleichtern. Respekt hätte die Begegnungen von Christen und Polytheisten bestimmen sollen und die Missionare hätten zur Kontaktabstimmung lebhaftes Interesse an der jeweils anderen Religion zeigen müssen. Davon ist auf den ersten Blick nichts zu erkennen.⁹ Vornehmlich die Hagiographen schildern die Nichtchristen als wild, furchterregend, die friedlichen christlichen Völker bedrohend und, nach Sturmi, stinkend. An ihrer individuellen Persönlichkeit besteht offenbar kein Interesse, sie sind lediglich Missionsobjekte. Dementsprechend ist ihre Religion Dämonendienst und der Beschäftigung damit nicht wert, ja sogar gefährlich, da man unter teuflischen Einfluss geraten könnte.

Das ist, grob skizziert, das Bild nichtchristlicher Religionen, wie es von Quellen des Frühmittelalters vermittelt wird. Da es unmöglich ist, alle Komplexe des Themas¹⁰ hier zu behandeln, beschränkt sich dieser Beitrag auf das Verhältnis der frühmittelalterlichen Missionare zur polytheistischen Religion germanischer Ethnien in Nordwesteuropa. Mit Hilfe einiger Fragen soll eine Klärung versucht werden.

⁸ Im Gegensatz zur kultisch-institutionell ausgerichteten Planmission im frühen Mittelalter handelt es sich in den ersten Jahrhunderten der Ausbreitung des Christentums meist um individuelle Gelegenheitsmission durch Laien. Siehe Eckhard J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002; Wolfgang Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 188)*, Göttingen 2000 und Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 12ff, ferner Daniel König, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert)* (Historische Studien 493), Husum 2008, 100ff.

⁹ Lutz E. v. Padberg, *Zum Sachsenbild in hagiographischen Quellen*, in: Hans-Jürgen Hässler (Hg.), *Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme* (Studien zur Sachsenforschung 12), Oldenburg 1999, 173–191, 180ff.

¹⁰ Das gilt etwa für die Mission der byzantinischen Kirche, die Stellung der Christen zu den Juden im Frankenreich, das Gespräch über die drei monotheistischen Religionen am Chasarenhof im 9. Jh., Abaelards Dialog zwischen einem Philosophen, Juden und Christen sowie Raimundus Lullus' Auseinandersetzung mit dem Islam. Erste knappe Hinweise bei Henneke Gülzow/Eckhard Reichert, *Art. Mission V. Mittelalter*, in: TRE, Bd. 23, 36–39. Weiterführende Beiträge in Guyda Armstrong/Ian N. Wood (Ed.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals* (International Medieval Research 7), Turnhout 2000 und Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora (Hg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.

Welcher Religion begegneten die frühmittelalterlichen Missionare?

Die Mission etwa bei Angelsachsen, Sachsen und Skandinaviern traf auf Formen der nordgermanischen Religion. Natürlich gibt es nicht «die» germanische Religion, sondern verschiedene Ausprägungen mit ihren jeweiligen Benutzungsregeln und ihrem kultischen Zeichenvorrat.¹¹ Dieser Polytheismus war durchaus lebendig, wusste in einer langen Phase der religiösen Konkurrenz auf das Christentum zu reagieren und konnte sich bis ins Hochmittelalter hinein halten.¹² Das Problem bei seiner Erfassung ist die fehlende Schriftlichkeit, sodass die Forschung vornehmlich auf archäologische Zeugnisse und spätere, in der Regel vor geprägte Überlieferungsstränge angewiesen ist. Um die Situation der christlichen Mission im Frühmittelalter angemessen beschreiben zu können, wären daher verstärkte Bemühungen zur interdisziplinären Erfassung der nordgermanischen Religion erforderlich.¹³ Schlicht war der germanische Polytheismus jedenfalls nicht, wie etwa die Interpretation der zahlreichen Bildzeugnisse des Nordens als religiöse Urkunden einer politischen Machelite erwiesen hat.¹⁴ Wenn also hier von nichtchristlichen Religionen die Rede ist, darf man nicht nur an Juden oder Muslime denken, die in dieser frühen Phase praktisch keine Rolle spielten.¹⁵

¹¹ Einführend mit weiteren Literaturhinweisen zu diesem vieldiskutierten Forschungsproblem Bernhard Maier, Art. Germanen IV.B. Religion, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 11, 379–388; Walter Pohl, Die Germanen (Enzyklopädie deutscher Geschichte 57), München 2000, ²2003, 78ff und Rudolf Simek, Religion und Mythologie der Germanen, Darmstadt 2003.

¹² Exemplarisch dargelegt von Karl Hauck, Die religionsgeographische Zweiteilung des frühmittelalterlichen Europa im Spiegel der Bilder seiner Gottheiten, in: Fornvännen, 82 (1987), 161–183. Wichtige Hinweise zur begrifflichen Klarheit der Fragestellungen bei Jens Peter Schødt, Nogle overvejelser over begrebet «Religionsskifte» med henblik på en problematisering af termens brug i forbindelse med overgangen til kristendommen i Norden, in: Andres Andrén (Ed.), Medeltidens födelse (Symposier på Krapperrups Borg 1), Lund 1989, 187–201.

¹³ Die skandinavische Forschung bietet hierfür erfolgreiche Beispiele, so das seit 1992 laufende Projekt Sveriges kristnande: Bertil Nilsson (Ed.), Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv (Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 5), Uppsala 1996 und die Studie von Anne-Sofie Gräslund, Ideologi och mentalitet om religionsskiftet i Skandinavien från en arkeologisk horisont (Occasional Papers in Archaeology 29), Uppsala 2001. Besonders anregungsreich zum Thema sind die Sammelbände von Niels Lund (Ed.), Kristendommen i Danmark før 1050, Roskilde 2004 und Jörn Staecker (Ed.), The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages (Lund Studies in Medieval Archaeology 33 = Gotland University College Reports, CCC Papers 7), Lund 2004.

¹⁴ Zu erwähnen ist hier die seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts von Karl Hauck und einem internationalen Team vorangetriebene Erforschung der Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Über die Anfänge informiert Karl Hauck, Zwanzig Jahre Brakteatenforschung in Münster/Westfalen. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XL, in: FMSt, 22 (1988), 17–52. 1985–1989 ist ein siebenbändiger ikonographischer Katalog erschienen, dem 2011 der Abschlussband Wilhelm Heizmann/Morten Axboe (Hg.), Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 40), Berlin/New York folgte. Vgl. darin Charlotte Behr, Forschungsgeschichte, 153–229 und Morten Axboe, Brakteatstudier (Nordiske Fortidsminder B 25), Kopenhagen 2007, 105ff.

¹⁵ Das wird deutlich an der ungleichen Gewichtsverteilung in dem umfangreichen Buch von

Die besondere Herausforderung für die Missionare bestand vor allem in bestimmten gegensätzlichen Grundannahmen. Anders als bei dem christlichen Absolutheitsanspruch, der Mission zu einer genuinen Aufgabe machte, war der Gedanke der einen universellen Welt und des Monogenismus den germanischen Völkern fremd.¹⁶ Weil sie deshalb jedem Volk seine eigenen Götter zugestanden, hatten sie keine missionarischen Absichten und zeigten in der Begegnung mit Christen überraschende Reaktionsformen. Ihnen kam es nämlich nicht auf ein das Weltbild klärende Dogma, sondern auf die lebenspraktische Effizienz des Segen stiftenden Ritus an. Die daraus resultierenden Anwendungsregeln des Polytheismus führten zur Offenheit für assoziative Verbindung mit neuen Vorstellungskomplexen bis hin zur möglichen Zuwahl neuer Götter.¹⁷ Auf eine einfache Formel gebracht war für die Missionare nur die Wahl ‹Odin oder Christus› denkbar, während sich die Nordgermanen auch ‹Odin und Christus› vorstellen konnten.¹⁸

Die hagiographischen Quellen, die in erster Linie von der frühmittelalterlichen Mission berichten, sind zu diesem Thema wenig aussagekräftig beziehungsweise – präziser formuliert – aussagebereit. Der Sieg des Christentums stand für sie fest, er war ja auch aus ihrer Perspektive tatsächlich eingetreten. Deshalb hielten sie es für unnötig, sich mit dem germanischen Polytheismus zu beschäftigen. Diese Religion verfiel gleichsam einer *damnatio memoriae*. Entgegen dieser vermittelten Voreingenommenheit ist in der Praxis mit Sicherheit von gegenseitiger Kenntnis der Religionen auszugehen, nicht jedoch von einem dif-

Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006.

¹⁶ Dazu Arnold Angenendt, Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der Origo gentis im Mittelalter, in: Peter Wunderli (Hg.), Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation (Akten des Gerda Henkel Kolloquiums 1991), Sigmaringen 1994, 27–52 und Lutz E. v. Padberg, Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter, in: Christoph Lüth/Rudolf W. Keck/Erhard Wiersing (Hg.), Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 17), Köln u.a. 1997, 155–193, 160ff.

¹⁷ Ein Beispiel dafür bietet Rimbert in der Vita Anskarii, ed. Georg Waitz (MGH.SRG 55), Hannover 1884, Nachdruck 1988, 16–79; weitere Ausgabe mit deutscher Übersetzung: Rimbert, Leben Ansgars, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Neu übertragen von Werner Trillmich (FSGA 11), Darmstadt 1961, Nachdruck 2000, 3–133, c. 26, 86ff: Bei Ansgars Ankunft 852 im schwedischen Birka liess ein paganer Priester nichts unversucht, um den drohenden christlichen Einfluss einzudämmen. Er behauptete an einer Götterversammlung teilgenommen zu haben und berichtete, diese seien ob der Vernachlässigung der gemeinschaftlichen Opfer erbost. Falls sie jedoch dem Volk nicht genügten, solle man doch den früheren König Erik ebenfalls zum Gott erheben. Hierzu Carl Fredrik Hallencreutz, De berättande källorna, påvebrevet och tidiga prov på inhemska historieskrivning, in: Bertil Nilsson (Ed.), Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv (Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 5), Uppsala 1996, 115–140, 119 und Bertil Nilsson, Sveriges kyrkohistoria 1: Missionstid och tidig medeltid, Stockholm 1998, 49.

¹⁸ Lutz E. v. Padberg, Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche, in: AKuG, 77 (1995), 249–278.

ferenzierten Begriff der jeweils anderen Orientierung. Nicht nur in den Grenzgebieten des religionsgeographisch zweigeteilten Europa, sondern besonders auch in den Handelszentren wusste man durch eigene Anschauung von den unterschiedlichen Glaubensformen.¹⁹ Gewiss hat es auch manche Religionsgespräche gegeben, was sich nur leider in den Quellen nachweisen nicht lässt.

Wie sehen die frühmittelalterlichen Quellen die nichtchristliche Religion?

Wie nicht anders zu erwarten, gehen die kirchlichen Autoren der Viten von einem feststehenden Bild der germanischen Religion aus. Eigentlich ist es überhaupt kein Bild und erst recht kein Religionsbegriff, sondern eine Ansammlung von Vorurteilen. Wenn die Hagiographen die religiöse Situation der Nichtchristen überhaupt erwähnen, so beschränkten sie sich in der Regel auf die Aufzählung verabscheuungswürdiger Kultpraktiken. Dabei ist nicht einmal sicher, ob ihnen darüber verlässliche Informationen vorlagen oder sie einfach nur das aufzählten, was sie nach ihren Deutungsmustern mit dem Heidentum verbanden. Es wurde nach seinem Kult als einheitliche religiöse Form eingeschätzt, weshalb man sich um eine Differenzierung erst gar nicht kümmerte. Damit wird als grundsätzliche Perspektive deutlich, dass man nur den Dämonenglauben sah, nicht aber den dahinter stehenden Menschen mit seinen sozialen und religiösen Bedingtheiten. Die Predigt Willibrords ist ein Beispiel für diese reduzierte Wahrnehmungsfähigkeit.²⁰ Der tiefere Sinn des paganen Kultes und seiner Benutzungsregeln interessierte einfach nicht, obwohl man natürlich für die eigene Religion solche Hintergründe selbstverständlich in Anspruch nahm. Zwangsläufig musste sich daraus ein vorgeprägtes Missionsverständnis ergeben, wobei freilich zu berücksichtigen ist, dass die Sicht der Autoren mit der der Glaubensboten nicht unbedingt identisch sein muss.

Der Grund für diese Sicht der nichtchristlichen Religion ist die grundsätzlich negative Einschätzung der <Heidenhunde>, eben weil sie im Einflussbereich des Teufels lebten.²¹ Ihre Götter, deren Namen in der Regel nicht genannt werden,

¹⁹ Das zeigen beispielsweise die weitreichenden Verbindungen der schwedischen Seehandelsplätze Birka und Helgö, in denen arabische Münzen, postsassanidische Beschläge, angloirische Bronzegefäße, karolingische Glasbecher und in Helgö sogar eine Buddhafigur gefunden worden sind, siehe Birgit Arrhenius, Art. Birka, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 3, 25–28 und Bo Gyllensvärd, *The Buddha found at Helgö*, in: Helen Clarke/Kristina Lamm (Ed.), *Exotic and Sacral Finds from Helgö (Excavations at Helgö XVI)*, Stockholm 2004, 11–27.

²⁰ Siehe oben bei Anm. 4 sowie Lutz E. v. Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51)*, Stuttgart 2003, 178ff und zur generellen Einordnung Mary Alberi, *The Evolution of Alcuin's Concept of the Imperium christianum*, in: Joyce Hill/ Mary Swan (Ed.), *The Community, the Family and the Saint. Patterns of Power in Early Medieval Europe (International Medieval Research 4)*, Turnhout 1998, 3–17.

²¹ Nachweis der auf Kommentare zu Mt 15,26f zurückgehenden zahlreichen Belege bei J. Opelt, Art. Barbar, in: *RAC*, Bd. 10, 251–290, besonders 286, und Helmut Dickerhof,

sind aus Sicht der Kirche vom Menschen produzierte, zu nichts taugende Bilder. Das Leben der Heiden konnte daher nur leer und nichtig sein. Erstens waren sie dem Teufel und seiner Dämonenwelt verfallen, weil sie ihre Vorstellungen in Götterbilder projizierten, und zweitens war ihnen ein Leben in ethischer Verantwortung verwehrt, weil sie nicht nach den dafür erforderlichen Geboten Gottes lebten. Konsequenterweise wird ihre Religion nicht aus ihrer Eigenart begriffen, sondern nach dem euhemeristisch-dämonologischen Erklärungsmuster aus dem Gegensatz «zwischen der Herrschaft Gottes und dem Herrschaftsanspruch der Mächte, die zur Sünde, zum Abfall von Gott verführen und aus der menschlichen Existenz ein Sein zum Tode machen»²².

Wie haben sich die Missionare in der Praxis auf die Begegnung mit der germanischen Religion eingestellt?

Die Darstellung der Hagiographen, die in den selteneren Fällen über eigene Missionserfahrungen verfügten, ist die eine Seite, die konkrete Begegnung mit Polytheisten eine andere. Die Siegesberichte der Viten vermitteln den Eindruck, die Missionare hätten sich auf die Marktplätze gestellt, eine zündende Predigt gehalten und die Zuhörer in Scharen getauft. Es ist aber kaum vorstellbar, dass die Glaubensboten einfach in fremde Regionen gezogen wären, ohne sich zur Vorbereitung ihres Einsatzes Informationen über Land und Leute besorgt zu haben.²³ Trotz aller Einseitigkeit lassen die Quellen das erkennen. So wird beispielsweise von Otto von Bamberg berichtet, dass er vor seinem Einsatz bei den Polen «die Sitten dieses Volkes und seine Sprache gründlich lernte».²⁴ Das konnte

Canum nomine gentiles designantur. Zum Heidenbild aus mittelalterlichen Bibellexika, in: Gert Melville (Hg.), *Secundum regulam vivere*. Festschrift für Norbert Backmund, Windberg 1978, 41–71. Allgemein Lutz E. v. 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 Frühmittelalterforschung 23), Berlin/New York 1994, 291–312.

²² Hans-Werner Gensichen, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971, 109 und zur Kategorie Wolfgang Weber, Art. Euhemerismus, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 8, 1–16. Diese Sicht hatte auch zur Folge, dass der germanische Polytheismus in den Quellen als relativ homogene Glaubens- und Kultform erscheint. Dazu Ian N. Wood, *Pagan Religions and Superstitions east of the Rhine from the fifth to the ninth Century*, in: G. Ausenda (Ed.), *After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, San Marino 1995, 253–279, bes. 264. Noch immer hilfreich ist die Göttinger Dissertation von Rudolf Schomerus, *Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung*, Leipzig 1936.

²³ Dazu v. Padberg, *Inszenierung* (wie Anm. 20), 72–104.

²⁴ Die Prüfeningener Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars, ed. Jürgen Petersohn (MGH.SRG 71), Hannover 1999; weitere Ausgabe mit deutscher Übersetzung: Wolfer von Prüfening, *Das Leben des Bischofs Otto von Bamberg*, in: Lorenz Weinrich (Hg.), *Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte* (FSGA 23), Darmstadt 2005, 120–191, I 2, 122: «Denique factum est, ut, derelicta patria,

auch gar nicht anders sein, denn wenn die Missionare Erfolg haben wollten, mussten sie ein gewisses Verständnis für die gentile Mentalität besitzen. Denn wie wollten sie den Teufelsdienst verurteilen, wenn sie nicht wenigstens über die Grundzüge des Götterkultes informiert waren? Und, noch wichtiger, wie wollten sie die Heiden vom Nutzen der neuen Religion überzeugen, wenn ihnen deren Lebensbedingungen nicht bekannt waren? Bischof Daniel von Winchester wusste um diese Zusammenhänge. Deshalb empfahl er Bonifatius, in der Predigt den «Aberglauben mit unseren christlichen Lehren zu vergleichen», damit die Heiden «wegen solcher unsinnigen Meinungen aus Beschämung erröten und nicht glauben, dass ihre sündhaften Gebräuche und Göttersagen uns unbekannt sind».²⁵ Damit setzt er voraus, dass solche Informationen verfügbar waren, Bonifatius sie kannte und für seine Missionspredigt nutzte.

Daraus ergibt sich die Frage, wie die Missionare an die entsprechenden Informationen kommen konnten. Nach dem Beispiel des Daniel bestand diese Möglichkeit durchaus. Die bekannten Auflistungen heidnischer Kultpraktiken, die sich in Missionshandbüchern fanden, sind vor diesem Hintergrund als praktische Leitfäden für den Predigtalltag zu verstehen und nicht nur als theoretische Sammlungen. Solche Kenntnisse waren auch über Synodalakten, Bussbücher und Berichte von synkretistischen Entwicklungen zu bekommen.²⁶ Wenn Beda

Poloniorum fines expeteret ibique aliquamdiu demoratus gentis illius non solum mores, sed et linguam ita ad unguem edisceret, ut si hunc barbarice loquentem audires, virum esse Theutonicum non putares. Profecto hanc gratiam illi providentia superna concessit, ut barbarę gentis posset intelligere vel loqui sermonem, qui ipsam quandoque barbaram gentem esset perducturus ad fidem.» Vgl. Robert Bartlett, *The Conversion of a Pagan Society in the Middle Ages*, in: *History*, 70 (1985), 185–201 und Klaus Guth, *Kreuzzug, Heidenfahrt, Missionsreise. Die Pommern-Mission Bischof Ottos I. von Bamberg im Horizont der Kreuzzugsbewegung des 11./12. Jahrhunderts*, in: Lothar Bauer (Hg.), *Bischof Otto I. von Bamberg. Reformator – Apostel der Pommern – Heiliger* (1139 gestorben, 1189 heiliggesprochen), (Historischer Verein Bamberg, 125. Bericht), Bamberg 1989, 147–158, 154ff.

²⁵ S. Bonifatii et Lulli Epistolae, ed. Michael Tangl (MGH.ES 1), Berlin 1916, Nachdruck 1989; weitere Ausgabe mit deutscher Übersetzung: *Briefe des Bonifatius. Unter Benützung der Übersetzung von Michael Tangl und Philipp Hedwig Külb neu bearbeitet von Reinhold Rau* (FSGA 4b), Darmstadt 1968, Nachdruck 1994, 1–356, Nr. 23, 82 Z. 3–7: «Et per intervalla nostris, id est christianis, huiuscemodi comparandae sunt dogmatibus superstitiones et quasi e latere tangandae, quatenus magis confuse quam exasperate pagani erubescant pro tam absurdis opinionibus et ne nos latere ipsorum nefarios ritus ac fabulas estimant.» Dazu v. Padberg, *Inszenierung* (wie Anm. 20), 322ff.

²⁶ Ein Beispiel dafür ist der in der Forschung vieldiskutierte *Indiculus superstitionum et paganiarum*, in: Alfred Boretius (Ed.), *Capitularia regum Francorum* (MGH.Cap 1), Hannover 1883, Nachdruck 1984, Nr. 108, 222–223. Dazu Alan Dierkens, *Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. A propos de l'Indiculus superstitionum et paganiarum*, in: Hervé Hasquin (Ed.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie* (Laïcité, Série «Recherches» 5), Brüssel 1984, 9–26 und Rob Meens, *Magic and the Early Medieval World View*, in: Joyce Hill/Mary Swan (Ed.), *The Community, the Family and the Saint. Patterns of Power in Early Medieval Europe* (International Medieval Research 4), Turnhout 1998, 285–295. Die überzeugendste Analyse bietet die hervorragende Studie von Michael Glatthaar, *Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs*

berichtet, Willibrord habe bei seiner ersten Romreise 692 «dort sehr viele Dinge, welche die Durchführung eines solch großen Werkes [die Mission bei den Friesen] erforderten, lernen wollen», so kann das natürlich eine hagiographische Floskel über den Lerneifer des Missionars in kirchenorganisatorischen und liturgischen Fragen sein. Denkbar wäre aber auch, dass er sich nach den Verhältnissen der friesischen Religion erkundigte, denn schliesslich hätten sich in Rom durch die vielen Besucher entsprechende Informationen ansammeln können.²⁷ Das ist freilich Spekulation, aber eine denkbare Möglichkeit. Dazu kamen der Austausch zwischen den Missionaren und Kontakte über die Handelszentren. Ganz so uninformiert, wie es den Anschein hat, dürften zumal die Kirchenleute des früheren Mittelalters über ihre heidnischen Nachbarn nicht gewesen sein. Ein inhaltliches Interesse an den religiösen Orientierungen der germanischen Ethnien im Sinne eines einfühlenden Verständnisses hatten sie allerdings nicht, im Gegenteil. Die Sammlung von Informationen diene letztendlich dem Ziel der Überwindung und Auslöschung der nichtchristlichen Religionen.

Wie sind die Missionare den Anhängern der nichtchristlichen Religion begegnet?

(1) Ergebnisoffene Diskussionen über die Vor- und Nachteile der einander begegnenden Religionen waren im Frühmittelalter kein Thema. Es galt der Missionsbefehl, also Verkündigung des Evangeliums und nach Vermittlung minimaler Kenntnisse über das Christentum Vollzug der Taufe. Trotz prekärer Quellenlage muss die Missionspredigt das zentrale Bindeglied in der Begegnung mit den Heiden gewesen sein.²⁸ Grundsätzlich hatten die Missionare dabei die Wahl zwischen Provokation durch Angriff auf den polytheistischen Kult und Einladung durch Werbung für den stärkeren Gott. Das werbende Element mit dem Hinweis auf irdische Nützlichkeit und himmlischen Lohn wurde immer vorgebracht, überwiegend wird jedoch der konfrontative Predigttyp gewesen sein, also der Vergleich der als nutzlos bezeichneten Götter mit der Schöpferallmacht Gottes. Wegen des christlichen Absolutheitsanspruchs konnte das auch gar nicht anders sein. Die Taufe als Missionsziel beinhaltete zunächst die Abgrenzung von der bisherigen Religion durch die Absage an die heidnischen Götter und dann

(Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 17), Frankfurt 2004, 435–599, der den Text nachvollziehbar auf die Zeit vor dem Concilium Germanicum vom 21. April 742 datiert.

²⁷ Beda (wie Anm. 6), V 11, 460: «Sed et alia perplura, quae tanti operis negotium quaerebat, uel ibi discere uel inde accipere cupiebat.» Zu möglichen Informationswegen Lutz E. v. Padberg, Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jahrhundert, in: ZKG, 111 (2000), 145–168. Das Einholen solcher Informationen war freilich zielorientiert und ganz auf den gewünschten Erfolg der Mission ausgerichtet, denn ansonsten blieb die Vorstellung vom Norden von Fremdheit bestimmt, was herausgearbeitet hat David Fraesdorff, Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau (Orbis medievalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 5), Berlin 2005.

²⁸ Umfassend v. Padberg, Inszenierung (wie Anm. 20).

das Bekenntnis zu dem Christengott, um so das pagane Glaubenssakrileg gegen die Ordnung Gottes zu überwinden.²⁹ Als nächster Schritt folgte die Eingliederung in die Kirche, deren Struktur freilich meist erst einmal aufgebaut werden musste.³⁰ Das war, zumindest dem theoretischen Anspruch nach, für den einzelnen Menschen wie auch für ganze Gruppen das Ende ihrer bisherigen Religion. Denn das Christentum verlangte einen radikalen Bruch mit den bisherigen Lebens- und Kulturformen, den man sich nicht dramatisch genug vorstellen kann.

(2) Die Predigt allein reichte oft nicht, es bedurfte auch handfester Belege für den Vorrang in der Religionskonkurrenz. Zu den Charakteristika namentlich der nordgermanischen Religion gehörte die Konzentration auf den gemeinschaftlichen Kult, weniger die individuelle Glaubenshaltung.³¹ Schon deshalb mussten die Missionare jede Gelegenheit nutzen, um über die Predigt hinaus die grössere Stärke ihres Gottes zu beweisen. Oftmals diente dazu die Tatmission oder Predigt ohne Worte, also die Profanisierung oder Zerstörung paganer Kultorte, Heiligtümer und Götterstatuen, in der Regel begleitet von Predigten und bisweilen gefolgt von einem Kirchenbau.³² Das Nichteingreifen der Götter gab dann häufig den Anstoss zum Glaubenswechsel. Frühmittelalterliche Mission war eben nicht Begegnung von Kulturen, sondern Kampf konkurrierender Religionen. Deshalb wurde bisweilen in religiösen Zweikämpfen versucht, die Machtfrage zu klären, wovon in erster Linie nordische Quellen berichten.³³

(3) Im Zusammenhang mit der Tatmission ist besonders die Frage nach dem Umgang mit den Kultstätten der nichtchristlichen Religion interessant. Bei dem Ziel von deren Austilgung konnte das nur deren Zerstörung bedeuten. So ist es durchaus geschehen, wie die Fällung der Donareiche durch Bonifatius bei Geis-

²⁹ Zu den Predigttypen v. Padberg, *Inszenierung* (wie Anm. 20), 144–218, zur konfrontativen Predigt 165–169. Zur Taufe Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 42009, 463ff und Wolfgang Beck, Art. Taufgelöbnis, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 30, 306–308. Zum Sakrileg, dessen Überwindung auch ein Missionsmotiv gewesen ist, ausführlich Glatthaar, *Sakrileg* (wie Anm. 26), 361–632.

³⁰ Siehe John Blair/Richard Sharpe (Ed.), *Pastoral Care before the Parish*, Leicester 1992; v. Padberg, *Mission* (wie Anm. 7), 195ff und Olav Tveito, *Ad fines orbis terrae – like til jordens ender. En studie i primær trosformidling i nordisk kristningskontekst* (*Acta Humaniora* 209), Oslo 2005, 249ff. Zum Veränderungspotential des Religionswechsels exemplarisch Alexandra Sanmark, *Power and Conversion. A Comparative Study of Christianization in Scandinavia* (*Occasional Papers in Archaeology* 34), Uppsala 2004, 205–286.

³¹ Trotz vieler neuerer Arbeiten, siehe oben Anm. 11, ist hierzu noch immer grundlegend Helge Ljungberg, *Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit*, Gütersloh 1940 (zuerst Uppsala 1938).

³² Siehe Ljungberg, *Religion* (wie Anm. 31), 219ff und ausführlich v. Padberg, *Inszenierung* (wie Anm. 20), 244–315. Der Begriff «Tatmission» geht m. E. zurück auf Herbert Achterberg, *Interpretatio christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden* (Form und Geist 19), Leipzig 1930, 87.

³³ Lutz E. v. Padberg, *Religiöse Zweikämpfe in der Missionsgeschichte des Frühmittelalters*, in: Wilhelm Heizmann/Astrid van Nahl (Hg.), *Runica – Germanica – Mediaevalia* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 37), Berlin/New York 2002, 509–552.

mar im Jahre 723³⁴ und die Zerstörung des Zentralheiligtums des Gottes Svantevit auf Rügen 1168 durch den dänischen König Valdemar den Store zeigen.³⁵ Nach einem Brief von Papst Gregor dem Grossen an Mellitus, den späteren Erzbischof von Canterbury, vom 18. Juli 601 gab es allerdings auch eine Variante. Der Papst regte nämlich an, in der Anfangsphase der Mission den Polytheisten durch Anknüpfung an ihre traditionellen Kultgebräuche den Übertritt zum Christentum zu erleichtern.³⁶ Denn, so argumentiert er, «es ist zweifellos unmöglich, schwerfälligem Verstand alles auf einmal wegzunehmen, da ja auch derjenige, der den höchsten Gipfel besteigen möchte, Schritt für Schritt und nicht in Sprüngen nach oben kommt».³⁷ Deshalb empfahl Gregor, wohl die Götzenbilder zu zerstören, nicht aber die Kultgebäude selbst, weil die Neuchristen dann «mit mehr Zutrauen an den Orten zusammenkommen, an die sie gewöhnt» seien, und ausserdem die herkömmlichen Kultfeste in solche mit christlichem Hintergrund umzuwandeln.³⁸ Diese Methode der Akkommodation entsprang wohl der pastoralen Fürsorge des Papstes, war aber ebenso von dem Ziel bestimmt, der anderen

³⁴ Vita Bonifatii auctore Willibaldo, in: Wilhelm Levison (Ed.), Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini (MGH.SRG 57), Hannover 1905, Nachdruck 1977, 1–58; weitere Ausgabe mit deutscher Übersetzung: Willibalds Leben des Bonifatius. Unter Benützung der Übersetzung von Michael Tangl und Philipp Hedwig Külb neu bearbeitet von Reinhold Rau (FSGA 4b), Darmstadt 1968, Nachdruck 1994, 451–525, c. 6, 494 Z. 4–27, hier Z. 13–15: «roborem quendam mirae magnitudinis, qui prisco paganorum vocabulo appellatur robor Iobis, in loco qui dicitur Gaesmere, servis Dei secum adstantibus succidere temptavit».

³⁵ Nach Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum, ed. Bernhard Schmeidler (MGH.SRG 32), Hannover 1937; weitere Ausgabe mit deutscher Übersetzung: Heinz Stooß (Hg.), Helmold von Bosau, Slawenchronik (FSGA 19), Darmstadt 1963, Nachdruck 2002, c. 108, 372 Z. 1–8 liess Valdemar auf Rügen «simulachrum antiquissimum» Zuantevith zerschlagen, «destruxit fanum cum omni religione sua und erectae sunt duodecim ecclesiae in terra Rugianorum». Anders als bei Bonifatius war das auch als politische Machtdemonstration zu verstehen.

³⁶ Das Schreiben ist inseriert bei Beda (wie Anm. 6), I 30, 110–112. Zur Einordnung mit weiterer Literatur v. Padberg, Inszenierung (wie Anm. 20), 318ff.

³⁷ Beda (wie Anm. 6), I 30, 112: «Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia et is, qui summum locum ascendere nititur, gradibus uel passibus, non autem saltibus eleuatur.» Als Begründung verweist Gregor auf die alttestamentlichen Opferbräuche der Israeliten nach Lev 17,1–9.

³⁸ Beda (wie Anm. 6), I 30, 110f: «quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur, aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur». Es folgt das merkwürdige Argument, gut gebaute Heiligtümer müssten nicht abgerissen, sondern «a cultu daemonum in obesquio ueri Dei debeant commutari, ut dum gens ipse eadem fana sua non uidet destrui, de corde errorem deponat, et Deum uerum cognoscens ac adorans, ad loca, quae consueuit, familiarius concurrat. Et quia boues solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua soolemunitas inmutari: ut die dedicationis uel natalicii sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosis conuiuuiis sollempnitatem celebrent, nec diabolo iam animalia immolent, et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant, et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut, dum eis aliqua exterius gaudia reseruantur, ad interiora gaudia consentire facilius ualeant.» Vorbilder für die Umwidmung von Kultgebäuden konnte Gregor in der Spätantike finden, siehe Jean-Pierre Caillet, La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité, in: Claude Lepelley (Ed.), La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne (Munera 8), Bari 1996, 191–211.

Religion die Anhänger abzuwerben. Bei dieser Form der Anknüpfung setzte Gregor daher weniger auf eine radikale Abkehr von der bisherigen Kultur als vielmehr auf einen langfristigen Prozess der Christianisierung, gefördert eben durch die Überlagerung heidnischer Kultstätten mit christlichen Inhalten. Die «Exklusivität des Christentums in Sachen des Glaubens und seine Toleranz hinsichtlich des Kultes» waren ein gewagter Ansatz, weil es sich im Polytheismus genau umgekehrt verhielt und deshalb die Erwartungen der Missionare und die Reaktionen der Bevölkerung nicht immer in Einklang zu bringen waren.³⁹

(4) Die Frage nach der Kultplatzkontinuität gehört grundsätzlich zu den Folgen eines Religionswechsels. Für das Frühmittelalter behaupten die christlichen Autoren zwar häufiger, die Missionare hätten an der Stelle zerstörter paganer Kultanlagen Kirchengebäude errichtet, die archäologischen Befunde sind jedoch bis auf wenige Ausnahmen weniger eindeutig. Das mag übrigens auch seinen Grund darin haben, dass die Kirchen in der Ortsmitte errichtet wurden und nicht ausserhalb, wo die Kultplätze in der Regel lagen.⁴⁰ Jedenfalls zeigen Beispiele wie Yeavinger in Northumbria⁴¹, Altuppsala in Schweden⁴², Uppåkra und Lund

³⁹ Ljungberg, *Religion* (wie Anm. 31), 216. Zu den möglichen Folgen v. Padberg, *Mission* (wie Anm. 7), 299ff.

⁴⁰ Zu bedenken ist auch der Kenntnisstand der Autoren, die meist ohne eigene Anschauung geschrieben und möglicherweise nur ihre Vorstellung paganer Kultplätze vermittelt haben. Denn deren Zerstörung mit anschliessendem Kirchenbau verstärkte den Eindruck vom Sieg des Christentums bei denen, die die tatsächliche Situation nicht nachprüfen konnten. Siehe Gräslund, *Ideologi* (wie Anm. 13), 32ff und mit vielen Beispielen v. Padberg, *Inszenierung* (wie Anm. 20), 244–263.

⁴¹ Nach der Konversion von König Edwin von Northumbria soll dort nach Beda (wie Anm. 6), II 14, 186 Erzbischof Paulinus von York 36 Tage lang gepredigt und getauft haben, wozu nach dem archäologischen Befund die dortige, auch als Kultstätte interpretierbare Königshalle in einen Kirchenraum umgewandelt worden sein könnte, dazu Brian Hope-Taylor, *Yeavinger*. An Anglo-British Centre of Early Northumbria (Departement of the Environment. Archaeological Reports 7), London 1977; Torsten Capelle, *Archäologie der Angelsachsen. Eigenständigkeit und kontinentale Bindung vom 5. bis 9. Jahrhundert*, Darmstadt 1990, 39ff und David M. Wilson, Art. *Yeavinger*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 34, 377–379.

⁴² In der sich hinziehenden Christianisierungsphase Schwedens konnte sich Altuppsala lange als heidnisches Kultzentrum halten, das auch die konvertierten Könige nicht zerstören konnten und deshalb Sigtuna als Machtzentrum ausbauen, siehe Sten Tesch, *Det sakrala stadsrummet – Sigtunas medeltida kyrkotopografi*, in: *Medeltidsarkeologisk tidskrift*, 21 (2000), 3–26. Nach *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. Bernhard Schmeidler (MGH.SRG 2), Hannover 1917, Nachdruck 1993; weitere Ausgabe mit deutscher Übersetzung: Adam von Bremen, *Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche*, in: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, neu übertragen von Werner Trillmich (FSGA 11), Darmstadt 1961, Nachdruck 2000, 135–499, IV 26f, 470f soll in Altuppsala ein grosser Tempel existiert haben, dessen Spuren unter der jetzigen Kirche jedoch bislang nicht verifiziert werden konnten. Die gefundenen Pfostenlöcher werden einem säkularen Gebäude zugeordnet, könnten aber ebenso wie die zwei monumentalen Hallen auch zu Kultzwecken genutzt worden sein. Vgl. aus der inzwischen ausufernden Literatur Anders Hultgård (Ed.), *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, Uppsala 1997; Nilsson, *Kyrkohistoria* (wie Anm. 17), 86ff; Anne-Sofie Gräslund, *New Perspectives on an Old Problem: Uppsala and the Christianization of Sweden*, in: Guyda Armstrong/Ian N. Wood (Ed.), *Christianizing Peoples and Converting*

in Schonen⁴³, Mære im norwegischen Trøndelag⁴⁴ sowie Altenkirchen auf Rügen⁴⁵ die Bedeutung dieser aus der Spätantike bekannten Form der Überwindung des Polytheismus, was von den Heiden nur als Sakrileg aufgefasst werden konnte. Motive, Reaktionen und Verhaltensmuster der beteiligten Gruppen sind schwer einzuschätzen und durch die vorhandenen Quellen kaum erfassbar. Die Kontinuität der Kultstätte bei gleichzeitiger Diskontinuität der Glaubensüberzeugung war aus Sicht der Christen ein deutliches Zeichen des Sieges, konnte aber bei den Neuchristen zu genau den Verständnisproblemen führen, die das Beharrungsvermögen paganer Gebräuche stärkten und in der Phase der Christianisierung manche von Kirchenleuten bitter beklagte Verhaltensformen nach sich zogen.⁴⁶ Zu dieser Kategorie zählt ferner der Ersatz der Göttervielfalt durch Heilige, der unter anderem in einem bedeutenden Reliquientransfer in Missionsgebiete bestand.⁴⁷

Individuals (International Medieval Research 7), Turnhout 2000, 61–71; Olof Sundqvist, Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea Society (Acta Universitatis Uppsaliensis, Historia Religionum 21), Uppsala 2002, 92ff, 298ff und John Ljungkvist, Den förhistoriska bebyggelsen i Gamla Uppsala. Preliminära tolkningar och omtolkningar av bebyggelseutveckling och organisation, in: Fornvännen, 95 (2000), 145–163.

⁴³ Uppåkra gehört zu den Zentralorten, deren Bedeutung für Handwerk, Fernhandel, Herrschaftsmacht und Kult durch zahlreiche Funde belegt ist. Die religiöse Konkurrenz kommt hier durch einen Kirchenbau im nahegelegenen Lund zum Ausdruck. Siehe Lars Larsson/Brigitta Hårdh, Uppåkra – ein eisenzeitlicher Zentralplatz in Südschweden, in: FMSt, 32 (1998), 57–71 und die seit 1998 in Lund erscheinenden Uppåkrastudier. Zu den aufsehenerregendsten Funden dieser Sakrallandschaft gehört ein Kelch, der eine pagane Imitation oder zumindest die Benutzung importierter christlicher Gefäße zur Verwendung im Kult erwägbar macht. Dazu Karl Hauck, Zur Ikonologie der Goldbrakteaten LXIV: Neues aus Uppåkra bei Lund, Südschweden, in: Brigitta Hårdh/Lars Larsson (Ed.), Central Places in the Migration and the Merovingian Periods. Papers from the 52th Sachensymposium 2001 in Lund (Uppåkrastudier 6 = Acta Archaeologica Lundensia, Series in 8°, 39), Lund 2002, 79–95, hier 86ff.

⁴⁴ Unter der Kirche befand sich eine Halle, in deren Pfostenlöchern Goldgubber deponiert worden sind, die auf kultische Nutzung deuten, siehe Kristian R. Møllenus, Guldgubbene fra Mære Kirke, in: Viking 31, (1967), 163–166; Hans-Emil Lidén, From Pagan Sanctuary to Christian Church, in: Norwegian Archaeological Review, 3 (1969), 3–22; Anne-Sofie Gräslund, Kultkontinuitet – myt eller verklighet? Om arkeologins möjligheter att belysa problemet, in: Bertil Nilsson (Ed.), Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid (Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 1), Uppsala 1992, 129–154, 130ff und Sundqvist, Rulers (wie Anm. 42), 168ff, 270f.

⁴⁵ Nach Helmold (wie Anm. 35), c. 108, 372 liess König Valdemar den Store nach der Eroberung Rügens zwölf Holzkirchen errichten, für die gewiss exponierte Stellen ausgesucht worden sind. Das gilt etwa für Altenkirchen, dessen ab 1185 errichteter Nachfolgebau aus Stein sich auf einem Begräbnishügel der Ranen befindet. In die östliche Aussenwand ist liegend ein Svantevitstein eingemauert worden, um den Kirchgängern den Sieg des Christentums über ihre alten Götter drastisch vor Augen zu führen. Vgl. Leszek Paweł Ślupecki, Heidnische Religion westlicher Slawen, in: Alfried Wiczorek/Hans-Martin Hinz (Hg.), Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie. Handbuch zur Ausstellung (27. Europaratsausstellung), Stuttgart 2000, 239–251, 245.

⁴⁶ Ein Beispiel dafür aus dem angelsächsischen Raum bietet Bedas Epistola ad Egbertum episcopum, in: Charles Plummer (Ed.), Venerabilis Baedae opera historica, Bd. 1, Oxford 1896, Nachdruck 1969, 405–423, Bd. 2, 378–388 (Notes), dazu v. Padberg, Inszenierung (wie Anm. 20), 327ff.

⁴⁷ Vgl. Hedwig Röckelein, Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter (Beihefte der Francia 48),

Wie haben die Polytheisten auf die christliche Mission reagiert?

Auch hier stellen die Quellen ein Hindernis dar. Denn wiederum sind es hagiographische oder jedenfalls christliche Texte, die – wenn überhaupt – entsprechende Informationen liefern. Die kirchlichen Autoren schildern zwar die Geschichte als Sieger, spiegeln aber dennoch bis zu einem gewissen Grade die Situation der mit dem Christentum konfrontierten Heiden wider. Das gilt allerdings in der Regel nur für Herrscher und ihre Machtelite, das gemeine Volk wird kaum erwähnt. Einige Beispiele zeigen die Variationsbreite der paganen Reaktion.

(1) Die Begegnung mit dem Christentum war aufgrund der missionarischen Aufforderung zum Traditionsbruch vor allem eine Provokation. Das zeigt ein legendärer Bericht aus der *Vita Vulframni* aus dem frühen 9. Jahrhundert von dem Taufversuch des Friesenherzogs Radbod. Der hartnäckige Heide hatte sich endlich zum Religionswechsel entschieden und schon einen Fuss in das Taufbecken gesetzt, als er von Erzbischof Wulfram von Sens auf Nachfrage erfuhr, dass seine Vorfahren sich in der höllischen Verdammnis befänden. Nach dieser Auskunft sagte Radbod, «er könne nicht die Gemeinschaft seiner ihm vorangegangenen Friesenfürsten entbehren und mit einer kleinen Schar armer Leute in jenem Himmelreich sitzen» und verweigerte deshalb die Taufe.⁴⁸ Diese erfundene Szene ist zweifelsohne ein Echo auf tatsächliche Missionserfahrungen in der Übergangsepoche. Sie zeigt den Konflikt zwischen den kollektiven Verpflichtungen der archaischen Gedächtniskultur und dem individuellen Anspruch des Christentums und verdeutlicht die entstehenden Loyalitätskonflikte. Übrigens mag hier auch die Staatsraison eine Rolle gespielt haben. Radbod wusste, dass die Annahme des Christentums als der Religion des mächtigen Nachbarvolkes verbunden wäre mit dem Verlust der politischen Selbstständigkeit.⁴⁹ Sa-

Stuttgart 2002; Michael Müller-Wille, Wanderungen von Heiligenreliquien. Zu Ereignissen im nördlichen und westlichen Karolingerreich: Christlicher und heidnischer Kontext, in: Bente Magnus (Ed.), *Vi får tacka Lamm* (The Museum of National Antiquities, Stockholm, Studies 10), Stockholm 2001, 133–142; R. Sharpe/Alan Thacker (Ed.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford 2002 und v. Padberg, *Inszenierung* (wie Anm. 20), 260ff, 405f.

⁴⁸ *Vita Vulframni episcopi Senonici auctore Pseudo-Iona*, ed. Wilhelm Levison (MGH.SRM 5), Hannover 1910, Nachdruck 1997, 661–673, c. 9, 668: «non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum et cum parvo pauperum numero residere in illo caelesti regno». Dazu Stéphane Lebecq, *Le baptême manqué du roi Radbod*, in: O. Redon/B. Rosenberger (Ed.), *Les assises du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains*, St.-Denis 1994, 141–150 und v. Padberg, *Odin* (wie Anm. 18), 272f. Patrick J. Geary, *Die Bedeutung von Religion und Bekehrung im frühen Mittelalter*, in: Dieter Geuenich (Hg.), *Die Franken und die Alemannen bis zur «Schlacht bei Zülpich» (496/97)* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 19), Berlin/New York 1998, 438–450, 447f bezeichnet die Szene als «Konversionssatire».

⁴⁹ Das gilt natürlich generell für alle mit imperialistischen Plänen verbundenen Missionsvorhaben, hierzu am Beispiel der friesisch-fränkischen Auseinandersetzungen Wolfgang H. Fritze, *Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht. Franken und Friesen 690–734*, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 35 (1971), 107–151 und Schäferdiek, *Fragen* (wie Anm. 5),

hen sich pagane Herrscher dem imperialmissionarischen Zugriff ihrer christlichen Kollegen gegenüber, müssen sie nicht unbedingt das Christentum an sich abgelehnt haben, wohl aber die Religion ihrer Feinde.⁵⁰

(2) Etwas anders stellt sich die Lage dar, wenn hinter der Mission kein unmittelbarer staatlicher Rückhalt mit Eroberungsplänen stand, die Glaubensboten also in fremde Länder wie England oder Skandinavien zogen. Konfrontiert mit dem Christentum, reagierten pagane Herrscher meist geschmeidig und vorsichtig. Beispiele bietet die auf Initiative von Papst Gregor dem Grossen ab 597 betriebene römische Mission in den sieben angelsächsischen Königreichen.⁵¹ (a) Als erster nahm König Æthelberht von Kent das Christentum an. Seine Untertanen drängte er aber offenbar nicht zum Glaubenswechsel, denn er war der Meinung, der «Dienst für Christus müsse freiwillig, nicht erzwungen sein». So berichtet zumindest Beda in der Meinung, ein christlicher Herrscher müsse so handeln, und verschleierte damit die eigentlichen politischen Gründe.⁵² Daher entwickelte sich die Durchsetzung des neuen Glaubens nur zögernd. Als Ergebnis dieser Haltung konnten Heiden und Christen in Kent für einige Jahre schieblich-friedlich nebeneinander existieren.

(b) Ähnliches gilt für Northumbria und die Reaktion des eingangs erwähnten Königs Edwin. Nach einer mehrjährigen Diskussionsphase verlangte er von dem Oberpriester und den Mächtigen des Reiches eine Entscheidung, billigte ihnen also religiöse Kompetenz zu. Man entschied sich zu einer totalen Kehrtwende:

497ff sowie allgemeiner Lutz E. v. Padberg, Art. Zwangsbekehrung, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 34, 586–589.

⁵⁰ Dementsprechend sind – was hier nicht direkt zum Thema gehört – die politischen Implikationen nicht zu unterschätzen. Insbesondere in Norwegen haben die Herrscher zielsicher die einigende und identitätsstiftende Funktion des Christentums erkannt und deshalb Christianisierung und Reichsbildung verbunden, siehe Per Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet 800–1130* (Handbok i Norges historie 2), Bergen u.a. 1977 und Knut Helle, *Kongemakt og kristendom*, in: Anne Ågotnes (Ed.), *Kristendommen slår rot*, Bergen 1995, 41–54. Wohl erkennend, dass heidnisch orientierte Staaten im zunehmend christlichen Europa an Bedeutung verloren und somit zu Eroberungsobjekten wurden, haben sie den Religionswechsel strategisch genutzt. Hierzu gehört in Skandinavien auch das Bemühen um selbstständige Erzbistümer, das unter bewusster Umgehung von Hamburg-Bremen direkt in Rom betrieben worden ist, vgl. Lutz E. v. Padberg, *Der Abschluss der Missionsphase in Skandinavien durch die Errichtung der Kirchenprovinzen im 12. Jahrhundert*, in: Jörg Jarnut/Matthias Wemhoff (Hg.), *Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung* (MittelalterStudien 13), München 2006, 469–485.

⁵¹ Vgl. Henry Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London³ 1991 (¹1972); Georg Jenal, *Gregor d. Große und die Anfänge der Angelsachsenmission (596–604)*, in: *Angli e sassoni al di qua e al di là del mare* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 32), Spoleto 1986, 793–849 und Nicholas J. Higham, *The Convert Kings. Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*, Manchester/New York 1997.

⁵² Beda (wie Anm. 6), I 26, 82, wonach Æthelberht «nullum tamen cogeret ad Christianismum, sed tantummodo credentes artiori dilectione, quasi conciuēs sibi regni caelestis, amplecteretur. Didicerat enim a doctoribus auctoribusque suae salutis seruitium Christi uoluntarium, non coacticum esse debere». Siehe Higham, *Kings* (wie Anm. 50), 53ff. Denkbar ist auch die schlichtere Variante, dass Beda die Säumigkeit seines «Helden» Æthelberht entschuldigen wollte.

Abschaffung des Götzendienstes, Zerstörung des zentralen Heiligtums, Evangelisierung des Volkes, allmähliche Annahme des Christentums und Taufe. Vieles an dieser ‹Muster-conversio› hat Beda gewiss stilisiert, gleichwohl ist der Quellenwert sehr hoch einzuschätzen.⁵³ In diesen Beispielen klingt der Aspekt der sakralen Verantwortung paganer Herrscher an, die sie dem Vorbild Konstantins des Grossen folgend bruchlos auch als Christen beanspruchten.

(c) Anders lief es in East Anglia. Dem am Hof in Kent getauften König Rædwald gelang es nicht, die Priester und Mächtigen seines Reiches zum Religionswechsel zu bewegen. Deshalb liess er, wie Beda tadelnd berichtet, in ein- und demselben Heiligtum einen Altar für das christliche und einen weiteren, freilich kleineren Altar für das heidnische Opfer errichten.⁵⁴ Die Machtelite von East Anglia hat dieses Experiment einer grossen Koalition der Religionen akzeptiert, war sie doch der Meinung, Christus müsse sich mit den Lokalgöttern arrangieren. Deshalb haben sie Rædwald in sein prachtvolles Grab in Sutton Hoo pagane wie christliche Beigaben gelegt.⁵⁵

(3) Die Mission in Skandinavien, fernab vom christlichen Kontinent, stellt in mancherlei Hinsicht eine Besonderheit dar. (a) So konnte sich dort die polytheistische Bevölkerung (wohl eher deren Sprecher) gegen ihre getauften Herrscher stellen. Adam von Bremen berichtet beispielsweise von dem Versuch des

⁵³ Siehe oben Anm. 6 und v. Padberg, Mission (wie Anm. 7), 165ff. Den Begriff ‹Muster-conversio› hat geprägt Karl Hauck, Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XIX: Gemeinschaftsstiftende Kulte der Seegermanen, in: FMSt, 14 (1980), 463–617, 567.

⁵⁴ Beda (wie Anm. 6), II 15, 188: «Reduald iam dudum in Cantia sacramentis Christianae fidei inbutus est, sed frustra; nam rediens domum ab uxore sua et quibusdam peruersis doctoribus seductus est, atque, a sinceritate fidei deprauatus, habuit posteriora peiora prioribus, ita ut in morem antiquorum Samaritanorum et Christo seruire uideretur et diis, quibus antea seruibat, atque in eodem fano et altare haberet ad sacrificium Christi et arulam ad uictimas daemonorum.» Vgl. v. Padberg, Odin (wie Anm. 18), 263ff. Dieses Sakrileg hat Beda offenbar so empört, dass er Rædwalds besondere politische Bedeutung verschweigt, dazu Barbara Yorke, Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England, London 1990, Nachdruck 1997, 60ff, 77f, 157f; David Peter Kirby, The Earliest English Kings, London/New York 2000 (1991), 17ff, 62ff, 77ff und John Insley, Art. Rædwald, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 24, 65–68.

⁵⁵ Präsentation der Funde in der monumentalen Edition von Rupert Bruce-Mitford, The Sutton-Hoo Ship Burial 1–3, London 1975, 1978, 1983. Die Zuweisung zu Rædwald wird immer wieder kontrovers diskutiert, vgl. Martin Carver (Ed.), The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in North-Western Europe, Woodbridge 1992, Nachdruck 1995; Martin Carver, Sutton Hoo. A Seventh-Century Princely Burial Ground and its Context (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London 69), London 2005 und Angela Evans, Art. Sutton Hoo, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 30, 146–150. In diesen Kontext gehören auch zwei aufsehenerregende Prunkgräber aus dem frühen 7. Jahrhundert, die mit den ersten christlichen Herrschern in Essex und Mercia in Verbindung gebracht werden können: Das 2004 gefundene Grab von Prittlewell und der 2009 entdeckte Hort von Staffordshire, siehe Lyn Blackmore, Schätze eines angelsächsischen Königs von Essex. Die Funde aus einem Prunkgrab von Prittlewell und ihr Kontext, in: Sebastain Brather (Hg.), Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 57), Berlin/New York 2008, 323–340 und Kevin Leahy/Roger Bland, The Staffordshire Hoard, London 2009.

schwedischen Königs Olov Eriksson Skötkonung, Anfang des 11. Jahrhunderts das berühmte pagane Kultzentrum Altuppsala zu zerstören. Gegen die heidnische Opposition konnte er sich jedoch nicht durchsetzen. Sie traf mit Olov ein Abkommen: «Wenn er selbst Christ sein wolle, dann möge er nach seiner Wahl in der besten Landschaft Schwedens sein Gesetz aufrichten. Dort solle er eine Kirche und christlichen Kult begründen, aber er dürfe keinen aus dem Volk zum Abfall vom Kult der Götter zwingen, es sei denn, jemand wünsche aus freien Stücken, sich zu Christus zu bekehren.»⁵⁶ So wurde es gemacht, und Olov zog sich in das schon weitergehend christianisierte Västergötland zurück, wo er vermutlich das Bistum Skara gegründet und dem Erzbistum Hamburg-Bremen unterstellt hat.⁵⁷

(b) Eine weitere, vornehmlich durch archäologische Quellen belegbare Besonderheit im Norden ist ein gewisses Aufeinanderzugehen der Religionen. Während die Heiden durch Revitalisierung alter Kulte und Anpassung an christliche Aussagen reagierten, verzichteten die Missionare auf die übliche Dämonisierung der Götter und versuchten durch eine typologische *interpretatio christiana* den Glaubenswechsel zu erleichtern.⁵⁸ Snorri Sturluson gelang so die Einbindung der paganen Mythologie in die Historiographie.⁵⁹ Weitere Beispiele sind die Sigurðr-

⁵⁶ Adam (wie Anm. 42), II 58, S. 296 und 298: «Simili religionis amore alter Olaph in Suedia dicitur floruisse. Is subditos sibi populos ad christianitatem convertere volens magno laboravit studio, ut templum ydolorum, quod in medio Sueoniae situm est, Ubsola destrueretur. Cuius intentionem pagani metuentes placitum cum rege suo tale constituisse dicuntur, ut, si ipse vellet esse christianus, optimam Suediae regionem, quam vellet, suo iuri teneret. In qua ecclesiam et christianitatem constituens nemini de populo vim recedendi a cultura deorum inferret, nisi qui sponte cuperet ad Christum converti.» Vgl. Carl Fredrik Hallencreutz, Missionsstrategi og religionstolkning. Till frågan om Adam av Bremen och Uppsalatemplet, in: Anders Hultgård (Ed.), Uppsalakulten och Adam av Bremen, Uppsala 1997, 117–130 und Nilsson, Kyrkohistoria (wie Anm. 17), 65ff, 80f.

⁵⁷ Dazu Brigitte Wavra, Salzburg und Hamburg. Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit (Gießener Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens 179), Berlin 1991; Peter Johanek, Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen und ihre Kirche im Reich der Salierzeit, in: Stefan Weinfurter (Hg.), Die Salier und das Reich, Bd. 2: Die Reichskirche in der Salierzeit, Sigmaringen ²1992 (¹1991), 79–112; Thomas Vogtherr, Erzbistum Bremen (-Hamburg), in: Erwin Gatz (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, Freiburg 2003, 113–127 und v. Padberg, Missionsphase (wie Anm. 50).

⁵⁸ Achterberg, Interpretatio (wie Anm. 32); Ljungberg, Religion (wie Anm. 31), 316f, 323; Bertil Nilsson, Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen. Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden, in: Bertil Nilsson (Ed.), Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid (Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 1), Uppsala 1992, 9–47, 39ff; ferner Egon Wamers, Salins Stil II auf christlichen Gegenständen. Zur Ikonographie merowingerzeitlicher Kunst im 7. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters, 36 (2008), 33–72.

⁵⁹ Analysiert von Klaus Düwel, Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 27), Wien 1985, 119ff und Gerd Wolfgang Weber, Intellegere historiam. Typological Perspectives of Nordic Prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and Others), in: Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie (Acta Jutlandica 63,2, Hum. Ser. 61), Århus 1987, 95–141.

Darstellungen am Eingang von Kirchen im Norden. Sie sollten «den jungen Christen vor Augen führen, dass der den Drachen überwindende Sigurðr die *prae-figuratio* des die Schlange überwindenden Christus sei und somit ihre eigene mythologische Vergangenheit Vorstufe des jetzt siegreichen neuen Glaubens». ⁶⁰ In die gleiche Richtung weist der häufig begegnende pagane Mythos von Thors Fischfang, bei dem er mit einer Angel die Midgardschlange fing, denn er lässt sich «mit dem christlichen Bild vom dem Sieg Christi über den Leviathan verbinden». ⁶¹ Im Kern ging es um den Versuch, «die eigene Vergangenheit in die christliche Heilsgeschichte einzubauen, in der eigenen Tradition Hinweise auf das Christentum zu sehen. Von da ist es kein grosser Schritt, auch manche Göttererzählungen, insofern sie eine gewisse Ähnlichkeit mit Vorstellungen der neuen Religion zeigen, in der Art einer Typologie auf das Christentum zu beziehen». ⁶² Letztlich wurde so der alte «Mythus in den Dienst des neuen Glaubens gestellt». ⁶³ Beendet war die Auseinandersetzung der Religionen damit freilich

⁶⁰ Egon Wamers, Hammer und Kreuz. Typologische Aspekte einer nordeuropäischen Amulettsitte aus der Zeit des Glaubenswechsels, in: Michael Müller-Wille (Hg.), Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts, Bd. 1 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1997 Nr. 3,1), Mainz/Stuttgart 1997, 83–107, 98 nach Klaus Düwel, Zur Ikonographie und Ikonologie der Sigurddarstellungen, in: Helmut Roth (Hg.), Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte (Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn, Sonderband 4), Sigmaringen 1986, 221–271. Weiterhin ders., Art. Sigurddarstellung, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 28, 412–423; Martin Blindheim, Fran hedensk sagnfigur til kristent forbilde. Sigurdsdiktningen i middelalderens billedkunst, in: Den iconographiske Post, 3 (1973), 3–28 und Jörn Staecker, Hjalter, kungar och gudar. Receptionen av bibliska element och av hjälteedikning i en hednisk värld, in: Åsa Berggren/Stefan Arvidsson/Ann-Mari Hållans (Ed.), Minne och myt. Konsten att skapa det förlutna (Vägar till Midgård 5), Lund 2004, 39–78, 61ff.

⁶¹ Otto Gschwantler, Christus, Thor und die Midgardschlange, in: Helmut Birkhan/Otto Gschwantler (Hg.), Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag, Bd. 1, Wien 1968, 145–168, 168 sowie Düwel, Ikonographie (wie Anm. 59); Gro Steinsland, Pagan Myth in Confrontation with Christianity: Skírnismál and Genesis, in: Tore Ahlbäck (Ed.), Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 13), Åbo/Stockholm 1990, 316–328 und Anders Hultgård, Old Scandinavian and Christian Eschatology, in: ebd., 344–357.

⁶² Gschwantler, Christus (wie Anm. 60), 163.

⁶³ Otto Gschwantler, Die Überwindung des Fenriswolfs und ihr christliches Gegenstück bei Frau Ava, in: Atti del 12^o Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. The Seventh International Saga Conference, Spoleto 1990, 509–534, 534. Zu diskutieren wären hierbei auch die Thorshämmer, die als Amulette gerade in der Zeit reaktiviert worden sind, als das Christentum nach Dänemark und Schweden vordrang. Neben dieser bewussten Konkurrenz zu den christlichen Kreuzen gibt es noch die schwer interpretierbaren Thorshämmer mit Kreuzsignierung; vgl. Anders Hultgård, Runeninschriften und Runendenkmäler als Quellen der Religionsgeschichte, in: Klaus Düwel (Hg.), Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15), Berlin/New York 1998, 715–737; Wamers, Hammer (wie Anm. 59), 97ff; Jörn Staecker, Thor's Hammer – Symbol of Christianization and Political Delusion, in: Lund Archaeological Review, 5 (1999), 89–104 und ders., Rex regum et dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden (Lund Studies in Medieval Archaeology 23), Stockholm 1999, 213ff.

nicht, denn der Polytheismus konnte sich lange halten. Beide Parteien empfanden offensichtlich ihre Konfrontation als epochale Auseinandersetzung, die sie mit unterschiedlichen Methoden der Predigt ohne Worte führten. Auf polytheistischer Seite zeigte sich dabei die Tendenz zum Henotheismus oder zur Monolatrie, bei den Christen die zur *interpretatio christiana* und zum Christomonismus.⁶⁴ Eine ganz besondere Variante stellt der archäologische Befund von Jelling dar. In diesem jütländischen Zentralort begründete nach seinem Glaubenswechsel der dänische König Harald Blåtand Gormsson eine christliche Dynastie, indem er seinen heidnischen Vater Gorm den Gamle aus der Grabkammer in einem monumentalen Hügel in die neu errichtete Holzkirche von Jelling überführen liess und ihn dadurch gleichsam postum zum Christen erklärte.⁶⁵

Abschluss

Abschliessend ist nochmals die Beschränkung auf das Frühmittelalter zu betonen. Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Begegnung mit der nichtchristlichen Religion der Germanen in dieser Epoche nicht von theologischen Debatten, sondern eher von dem Spannungsverhältnis zwischen Universalreligion und Gentilreligion bestimmt gewesen ist. Insbesondere die unterschiedliche Konzentration auf Glaubensexklusivität auf der einen und Kultorientierung auf der anderen Seite haben zu einer komplexen Gemengelage zwischen paganen Traditionen, christlichen Glaubensvorstellungen und missionarischem Bekehrungswillen geführt. Das euhemeristisch-dämonologische Erklärungsmuster liess es den Missionaren als verzichtbar erscheinen, sich mit der nichtchristlichen Religion

⁶⁴ Dazu Anders Hultgård, *Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion*, in: Bertil Nilsson (Ed.), *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid* (Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 1), Uppsala 1992, 49–103; Bernhard Maier, *Art. Henotheismus*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 14, 391–392 und mit weiteren Beispielen v. Padberg, *Inszenierung* (wie Anm. 20), 294ff. Hierher gehört auch die Frage nach den Verbindungslinien zwischen den konkurrierenden Religionen in der Spätantike, dazu Lutz E. v. Padberg, *Reaktionsformen des Polytheismus im Norden auf die Expansion des Christentums im Spiegel der Goldbrakteaten*, in: Wilhelm Heizmann/Morten Axboe (Hg.), *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 40), Berlin/New York 2011, 603–634.

⁶⁵ Siehe Knud J. Krogh, *Gåden om Kong Gorms Grav. Historien om Nordhøjen i Jelling* (Vikingekongernes Monumenter i Jelling 1), Kopenhagen 1993; H. H. Andersen, *The Graves of the Jelling Dynasty*, in: *Acta Archaeologica*, 66 (1996), 281–300; Else Roesdahl, *Harald Blauzahn – ein dänischer Wikingerkönig aus archäologischer Sicht*, in: Joachim Henning (Hg.), *Europa im 10. Jahrhundert. Archäologie einer Aufbruchzeit*, Mainz 2002, 95–108 sowie Birgit und Peter Sawyer, *A Gormless History? The Jelling Dynasty Revisited*, in: Wilhelm Heizmann/Astrid van Nahl (Hg.), *Runica – Germanica – Mediaevalia* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 37), Berlin/New York 2003, 689–706. Ausgrabungen 2009/2010 haben gezeigt, dass die Anlage weitaus monumentaler ist als bislang bekannt. Entdeckt worden ist unter anderem eine 358m lange Schiffssteinsetzung mit dem Nordhügel als Mittelpunkt und ein mit Palisaden geschützter, 12,5ha grosser Königshof mit mehreren Langhäusern, was den Charakter Jellings als Zentralort Haralds belegt, vgl. <http://jelling.natmus.dk> (25.8.2012).

zu beschäftigen. Entgegen den voreingenommenen Quellenaussagen werden sie es zur Vorbereitung ihrer Missionsreisen gleichwohl getan haben, zumindest soweit ihnen das möglich war. Die begrenzte Aussagebereitschaft und vorgeprägte Wirklichkeitswahrnehmung der frühmittelalterlichen Autoren darf eben nie außer Acht gelassen werden.

Eine entscheidende Frage für den nachhaltigen Erfolg des Glaubenswechsels war die nach der Akkommodation. Wie weit durfte das taktische Entgegenkommen der Missionare gehen, die den Heiden den Übertritt erleichtern oder einfach Erfolge erzielen wollten? Sicher gab es hier geschmeidige Formen der Anpassung in einer längeren Übergangsphase, von denen die ideologisch auf Konfrontation festgelegten christlichen Autoren nicht berichten wollten oder durften. Auch wenn sich dadurch Verschiebungen im kirchlichen Kult ergeben haben, wird man dennoch nicht von Synkretismus sprechen dürfen.⁶⁶ Mehr als bisher müsste die Forschung in diesem Zusammenhang auch die umgekehrte Perspektive betrachten, wie nämlich der Polytheismus sich auf die Religionskonkurrenz mit dem Christentum eingestellt hat. Insbesondere die lange Übergangsepoche mit Mischkultur in Skandinavien bietet dafür Quellenmaterial. Die jeweiligen politischen Verhältnisse und vor allem Interessen haben ebenfalls eine zentrale Rolle gespielt, bedingten sie doch unterschiedliche Reaktionsformen.⁶⁷

Toleranz in Glaubensfragen scheint in der frühmittelalterlichen Missionszeit keine Kategorie gewesen zu sein. Entpaganisierung und Christianisierung waren das Doppelziel der Glaubensboten, die den Heiden das Heil in Christus bringen wollten. Für Diskussionen, gelehrte Debatten oder anregende Konkurrenz war bei dieser Konfrontation der Religionen kein Platz. Das ist die vom kirchlichen Selbstverständnis vorgegebene Handlungsweise, der entsprechend auch zu berichten war. So eindeutig und klar dürften die Abläufe in der Realität jedoch kaum gewesen sein, da waren die Formen der Begegnung sicher variantenreicher. Durch gezielte Umdeutung wie bisweilen in Skandinavien konnte es sogar zu einer Art Substitution der alten Götzen kommen. Es gab wohl nicht nur die Methode der Konfrontation, sondern partiell auch den Weg von der Verteufelung über die Umdeutung zur Anerkennung, was für den christlichen Glaubensbestand nicht ohne Risiko war. Wie auch immer, unverändert sind die Menschen aus der Begegnung mit dem Christentum nicht hervorgegangen.

⁶⁶ Gregor Ahn/Lutz E. v. Padberg, Art. Synkretismus, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 30, 216–225. Ein weiteres Untersuchungsfeld ist die Frage nach Loyalitätskonflikten und Identitätssuche, dazu exemplarisch Anne Heinrichs, *The Search for Identity: A Problem after the Conversion*, in: *alvísmál*, 3 (1994), 43–62 und v. Padberg, *Odin* (wie Anm. 18).

⁶⁷ Vgl. Sveaas Andersen, *Norge* (wie Anm. 50); Gro Steinsland, *Religionsskiftet i Norden – et dramatisk ideologiskifte*, in: Andres Andréén (Ed.), *Medeltidens födelse* (Symposier på Krapperrups Borg 1), Lund 1989, 203–212; Claus Krag, *Kristendommen og sosial og politisk endring i vikingtiden*, in: Anne Ågotnes (Ed.), *Kristendommen slår rot*, Bergen 1995, 18–40; v. Padberg, *Inszenierung* (wie Anm. 20), 359ff und Sverre Bagge, *Christianization and State Formation in Early Medieval Norway*, in: *Scandinavian Journal of History*, 30 (2005), 107–134.

Missionierendes Christentum und nichtchristliche Religionen im frühen Mittelalter

Der Beitrag untersucht anhand schriftlicher und archäologischer Quellen die Begegnung der frühmittelalterlichen Missionare mit der polytheistischen Religion in Nordwesteuropa. Sie war nicht von theologischen Debatten bestimmt, sondern von der Spannung zwischen Universal- und Gentilreligion. Der Kontrast zwischen christlicher Glaubensexklusivität und paganer Kultorientierung führte vor allem während der Übergangsepoche in Skandinavien zu religiösen Konkurrenzkämpfen. An Beispielen wird analysiert, wie sich die Missionare auf diese Situation einstellten, wie weit sie zur Akkommodation bereit waren, wie der Polytheismus im Norden auf das Christentum reagierte und welche Folgen sich daraus für die Nachhaltigkeit des Religionswechsels ergaben. Toleranz in Glaubensfragen spielte dabei jedenfalls kaum eine Rolle.

Le christianisme missionnaire et les religions non chrétiennes au Moyen Âge précoce

Basé sur des sources écrites et archéologiques, le présent article est consacré à la rencontre entre les missionnaires du Moyen Âge précoce et la religion polythéiste du nord-ouest de l'Europe. Cette rencontre ne se définit pas par des débats théologiques, mais par la tension entre la religion universelle et celle des Gentils. Le contraste entre l'exclusivité de la foi chrétienne et le culte païen a mené à des luttes de concurrence religieuse notamment à une époque charnière en Scandinavie. L'auteur analyse à l'aide d'exemples la manière dont les missionnaires s'adaptaient à cette situation, dans quelle mesure ils étaient prêts à s'accommoder, la réaction du polythéisme nordique face au christianisme et les conséquences pour un changement de religion durable. Dans tous les cas, la tolérance dans le cadre de questions de foi ne jouait alors presque aucun rôle.

Missionary Christianity and non-Christian religions in the Early Middle Ages

Using both written and archaeological sources, this paper examines the encounter of the early medieval missionaries with polytheism in North-West Europe. This encounter was not characterized by theological debate but by the tense relationship between universal religion and gentilism. In Scandinavia, during the period of transition, the contrast between an exclusive Christian belief and pagan cults led to violent struggles for religious domination. Cases are analysed to show how missionaries dealt with this situation, how far they were willing to accommodate, and how Northern polytheism reacted to Christianity and the resulting consequences for the permanence of religious change. Tolerance in matters of religion played hardly any part.

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Akkommodation – accommodation – accommodation; Gentilreligion – religion des Gentils – Gentilism; interpretatio christiana – interpretatio christiana – interpretatio christiana; Kultplatzkontinuität – continuité du lieu de culte – continuity of cults; Mission – mission – mission; Nordgermanen – Germains du Nord – North Germanic; Polytheismus – polythéisme – Polytheism; Religionswechsel – changement de religion – Religious change.

Lutz E. v. Padberg, Dr. phil., Professor für mittelalterliche Geschichte am Historischen Institut der Universität Paderborn.

