

Lutz E. von Padberg

Mission und Christianisierung im frühen Mittelalter

Einige grundsätzliche Aspekte

♦ Mission in der Zeit zwischen 500 und 1200 genügt sehr eigenen Gesetzmäßigkeiten und ist nur vor dem Hintergrund der damaligen kulturellen Situation einschließlich der sehr eigenen, noch längst nicht flächendeckenden kirchlichen Strukturen sowie des speziellen Herrschaftsverständnisses zu verstehen. Unser Autor macht deutlich, dass entgegen den Bildern, die viele Menschen heute noch von Mission im Mittelalter im Kopf haben, es beim Missionsgeschehen um keinen einmaligen Akt einer Zwangstaufe geht. Vielmehr ist die erstmalige Verkündigung des Evangeliums an „Heiden“ erst der Auftakt zu einem längeren Geschehen des Hineinwachsens ins Christentum. (Redaktion)

1 Einführung

So hatten sich die Missionare im Jahre 1205 in Riga die Sache nicht vorgestellt. Mit einem Missionsspiel wollten sie die Livländer vom Christentum überzeugen und führten dazu spielerisch ein Ereignis aus dem Leben Gideons auf. Die szenische Darstellung biblischer Lehren erwies sich nach dem Bericht Heinrichs von Lettland (um 1188 bis nach 1259) jedoch als didaktische Fehlplanung. Denn als Gideons Streiter lebensecht auf die Midianiter losgingen, „begannen die Heiden aus Furcht, getötet zu werden, zu fliehen“ und mussten mit freundlichen Worten zurückgeholt werden. Der Realismus der kriegerischen Szenen widersprach vollkom-

men den friedlichen Missionsbemühungen und eignete sich kaum als Einladung zum Glaubenswechsel, deshalb blieb das Konzept ‚Straßentheater im Missionseinsatz‘ Episode.¹

Wie aber haben die Kirchenleute im frühen Mittelalter den paganen Völkern das Christentum nahegebracht? Welche Konzepte und Methoden haben sie angewandt? Welche Hilfsmittel standen ihnen zur Verfügung? Auf welche heidnischen Glaubensformen stießen sie und wie gelang es ihnen, das Christentum als die bessere Religion zu präsentieren? Diese und manch andere Fragen sind gar nicht so einfach zu beantworten.

Erstens muss man sich vergegenwärtigen, dass wir von weitläufigen geogra-

¹ *Heinrich von Lettland*, Livländische Chronik (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 24), Darmstadt 1975, IX, 14, 45. Dazu Reinhard Schneider, Straßentheater im Missionseinsatz. Zu Heinrichs von Lettland Bericht über ein großes Spiel in Riga 1205, in: Manfred Hellmann (Hg.), Studien über die Anfänge der Mission in Livland (Vorträge und Forschungen, Sonderband 37), Sigmaringen 1989, 107–121.

fischen Räumen und langen chronologischen Phasen sprechen. Beginnend mit der Christianisierung der Franken im 5./6. Jahrhundert breitete sich die lateinisch geprägte römische Kirche in West- und Nordeuropa aus, getragen von angelsächsischen und fränkischen Missionaren. In Skandinavien stand die Annahme der neuen Religion in enger Verbindung mit dem Aufstieg der einigenden Königsmacht und zog sich bis ins 12. Jahrhundert hin, ebenso wie bei den Slawen und den baltischen Völkern. Den Abschluss bildete die Taufe des litauischen Großfürsten und Königs von Polen Jagiello (1351–1434) am 15. Februar 1386. Es dauerte also fast 1000 Jahre, bis von Lissabon im Westen bis nach Reval im Osten, von Hólar auf Island bis nach Monreale auf Sizilien dasselbe Glaubensbekenntnis gesprochen wurde.² Erst im späten 14. Jahrhundert war Mission im mittelalterlichen Europa kein Thema mehr, vergessen die Kämpfe um den nützlicheren Kult und den mächtigeren Gott, abgelöst von den drohenden Konflikten zwischen unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Christentums.

Zweitens ist der entscheidende Ausgangspunkt jedes Missionskonzeptes der Auftrag Jesu nach Mt 28,19. Ein allgemeiner Bekehrungsauftrag dieser Art war in der damaligen Zeit einmalig. Außerdem sollte der Auftrag zur Vermittlung der Heilsbotschaft an alle Menschen von allen

Gläubigen wahrgenommen werden. Jeder Christ war gleichsam Missionar in seinem Lebensbereich, weshalb man auch von Gelegenheitsmission spricht. Das änderte sich im frühen Mittelalter. Mit der Verfestigung kirchlicher Strukturen wurde Missionar gewissermaßen zur Berufsbezeichnung, die Ausbreitung des christlichen Glaubens wurde zur vornehmlichen Aufgabe der Kirche, die diese mehr oder weniger systematisch anging, weshalb man von Planmission spricht.³

Drittens muss man sich vergegenwärtigen, dass es bei Mission im eigentlichen Sinne um die erste Begegnung von Christen und Heiden geht, die demzufolge erstmals das Evangelium verkündigt bekommen.⁴ Diese Missionspredigt ist zu unterscheiden von der Unterweisungs- und Gemeindepredigt, die sich an Getaufte richtet. Ziel der Mission, und dafür benötigte man kein Konzept, ist immer die Taufe. Sie beinhaltet zugleich die Abgrenzung gegenüber anderen Religionen (Entpaganisierung) und die Einordnung in die Kirche als Institution (Christianisierung). Theoretisch verbindet sich mit der Hinwendung zum Christentum ein radikaler Bruch mit den bisherigen Kultur- und Lebensformen. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass der Wandel der religiösen Vorstellungswelten des Einzelnen nie klar abgegrenzt vonstattengegangen sein dürfte, zumal bei Christen und Heiden in frühmittelalterli-

² Nicht berücksichtigt wird die Mission der orthodoxen Kirche. Der folgende Überblick basiert auf meinen zahlreichen Studien zum Thema, s. vor allem *Lutz E. v. Padberg*, Mission, Missionare, Missionspredigt, in: Reallexikon zur germanischen Altertumskunde 20, Berlin 2002, 81–89, und *ders.*, Christianisierung im Mittelalter, Darmstadt 2006, jeweils mit ausführlichen Literaturhinweisen. Alle hier angesprochenen Aspekte werden dort eingehend behandelt und belegt, sodass hier nur die nötigsten Nachweise genügen mögen.

³ Vgl. die Beiträge in: *Knut Schäferdiek* (Hg.), Die Kirche des früheren Mittelalters (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1), München 1978.

⁴ Ausführlich dazu *Lutz E. v. Padberg*, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003.

cher Zeit von einem weithin gleichen Denken auszugehen ist. Jedenfalls ist Mission ein umfassendes Verkündigungsgeschehen, dessen kommunikatives Beziehungsgefüge durchaus dramatische Formen annehmen konnte. Die grundsätzlich vom Sieg des Christentums ausgehenden kirchlichen Quellen haben das allerdings meist ebenso verschleiert wie die Lebendigkeit etwa des germanischen Polytheismus.

Viertens ist zu bedenken, wie die Kirche das Heidentum einschätzte. Das Bild der Quellen ist überraschend. Die Missionare hatten offenbar überhaupt kein Interesse an dem einzelnen Heiden, seinem Glauben, Leben und Denken. Der pagane Mensch war kein Subjekt, er war lediglich Missionsobjekt. Deshalb finden sich in der Überlieferung meist auch kaum nähere Hinweise auf deren gesellschaftliche und soziale Situation. Wenn überhaupt, dann klagten die Autoren über Götzdienst, Dämonenkult, Schnitzbilder und vor allem über gotteslästerliche Kultpraktiken. Weil diese jedoch stereotyp ständig wiederholt werden, stellt sich die Frage, ob solche Lasterkataloge überhaupt auf authentischen Informationen beruhen oder immer nur das Wiederholen, von dem man meinte, dass Heiden so handeln würden.

Die Kirchenleute hatten also ein feststehendes Bild von den Heiden, genauer von ihrem Kult. Dass sie überhaupt nicht nach unterschiedlichen Ausprägungen der paganen Religion fragten, ist nach ihren theologischen Vorstellungen durchaus erklärbar. Denn die Kirche folgte dem euhemeristisch-dämonologischen Erklärungsmuster,⁵ wonach der Polytheismus allein verstanden wurde aus dem Gegensatz zwischen der Herrschaft Gottes und

dem Herrschaftsanspruch der Mächte, die zur Sünde und zum Abfall von Gott verführten. Ausgehend von der Dämonenlehre des Alten Testaments sah man in den paganen Göttern menschliche Artefakte, die zu Göttern erhoben worden waren, gleichsam als Hülle für die teuflischen, den Menschen verführenden Dämonen. Deshalb war die Lage der Heiden aus Sicht der Christen mehr als beklagenswert. Sie waren, wie Aethelwulf (9. Jh.) es einmal drastisch formulierte, letztlich lebende Tote.⁶ Aus Sicht der Christen konnte nur der durch die Taufe besiegelte Religionswechsel sie retten. Sehr überspitzt könnte man sagen, die Mission war ein Mittel zum Zweck, eben zur Überwindung der Dämonen, welche die Ausbreitung des Evangeliums behinderten.

Fünftens ist die enge Verquickung der Mission mit Herrschaftsstrukturen und politischen Interessen zu betonen. In der frühmittelalterlichen Welt des Polytheismus war der Herrscher verantwortlich für die Einhaltung der Kultregeln, hatte bisweilen sogar priesterliche Funktion. Wie selbstverständlich bestimmte er gemeinsam mit seiner Elite, was wie geglaubt werden sollte. Das gab ihm einerseits ungeheure Macht, band ihn andererseits aber auch an das Wohlwollen der Götter, für das er Sorge zu tragen hatte. Aufgrund dieser priestergleichen Stellung war es gar nicht anders denkbar, als dass die Glaubensboten bei dem jeweiligen Herrscher und seiner Machtelite ansetzten. Bei bleibender Möglichkeit zu individuellen Entscheidungen überwogen daher kollektive Tausen, was unter umgedeuteter Beibehaltung der Sakralverantwortung des Herrschers die Entstehung von partikularen Landes-

⁵ Gerd Wolfgang Weber, Euhemerismus, in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde 8, Berlin 1994, 1–16.

⁶ Aethelwulf, De Abbatibus, hg. v. Alistair Campbell, Oxford 1967, 45f., 7.

kirchen sowie die Parallelität von Christianisierung und politischen Einigungsprozessen zur Folge haben konnte. So wurde es möglich, kriegsrische Eroberungen mit dem sie rechtfertigenden Missionsauftrag zu verbinden. Andererseits konnte dadurch der christliche Glaube zum kulturell einigenden Kontinuitätsfaktor werden. Missionskonzepte und ihre Auswirkungen sind dabei nie als starr zu verstehen. Mangelnde Unterweisung und herrscherlicher Druck machten einen lang anhaltenden Prozess der Christianisierung nötig und ließen die christliche Religion zunächst als Kult mit neuen Benutzungsregeln erscheinen. Nicht zu unterschätzen ist das damit verbundene Veränderungspotenzial. Auszugehen ist von einer „Ausbreitung des christlichen Glaubens bei gleichzeitiger Adaption, Integration und Umdeutung heidnischer Elemente“⁷.

2 Zentrale Aspekte frühmittelalterlicher Missionsvorhaben

Es gibt zwei zentrale Voraussetzungen für das Gelingen von Mission: Erstens muss die wie auch immer vermittelte christliche Botschaft den Heiden zum Religionswechsel veranlassen und zweitens muss dieser Schritt nachhaltig gefestigt werden. Es genügte (salopp formuliert) eben nicht, in ein Dorf zu ziehen, auf dem Marktplatz eine dramatische Predigt zu halten, die Bewohner im nächsten Bach zu taufen und dann weiterzureisen. Die Nachar-

beit ist mitunter der wichtigste Teil eines erfolgreichen Konzeptes, denn durch sie musste der neue Glaube auf Dauer in Leben und Denken der Menschen wie auch der Gesellschaft verankert werden. Das Für-wahr-Halten dogmatischer Lehrsätze reichte dafür bei weitem nicht aus, es kam auf die lebenspraktische Effizienz an, mit der sich das Neue beweisen musste. In einer Zeit weitgehend symbolischer Kommunikation hatten Kultorte, Zeichen und Rituale eine besondere Bedeutung. Alles das sollte nun mit einem neuen Vorzeichen, eben dem christlichen, versehen werden, um die Vorstellungswelt zu prägen. Dies in den Quellen nachzuweisen ist nicht einfach, weil ein Autor ja nicht festhielt, „was geschehen war, sondern wie er glaubte, dass es geschehen sei, oder wie er es seinen Lesern glauben machen wollte“⁸. Da die Schriftlichkeit ohnehin nur Sache der gebildeten und meist monastisch orientierten Elite war, muss die Sachüberlieferung, sofern vorhanden, zur Interpretation mit herangezogen werden. Im Folgenden sollen einige zentrale Aspekte frühmittelalterlicher Missionsvorhaben exemplarisch vorgestellt werden.

2.1 Missionspredigt

Nach christlichem Selbstverständnis ist Mission ohne Predigt bzw. Lehre vor der Taufe nicht denkbar. Wenn aus dem Frühmittelalter kaum einschlägige Missionspredigten überliefert sind, heißt das deshalb noch lange nicht, dass nicht gepre-

⁷ Hans-Werner Goetz, *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters I,1* (Orbis medievalis 13,1), Berlin 2011, 41, sowie Lutz E. v. Padberg, *Von Heidenhunden und Herrscherglaube. Zur Darstellung von Heiden und Herrscherkonversionen in frühmittelalterlichen Quellen*, in: Christiane Ruhmann / Vera Brieske (Hg.), *Dying Gods – Religious Beliefs in Northern and Eastern Europe in the Time of Christianisation* (Neue Studien zur Sachsenforschung 5), Hannover 2015, 9–13.

⁸ Hans-Werner Goetz, *Gott und die Welt* (s. Anm. 7), 18.

diget worden ist. Denn Predigten als Form mündlicher Kommunikation sind authentisch kaum erfassbar, da ihre Verschriftlichung bereits gestaltende Rezeption bedeutet. Außerdem sind die Berichte von missionarischen Einsätzen meist von Klerikern für Kleriker mit größerem zeitlichem Abstand aufgezeichnet worden. Die aber wussten, wie und was zu predigen war und hielten es nicht für nötig, viel darüber zu schreiben. Trotzdem lassen sich aus den Quellen Informationen zu dem Missionskonzept Predigt rekonstruieren.

Das Spektrum der Missionare reichte von der Provokation durch Angriff auf den polytheistischen Kult bis zur Einladung durch Werbung für den stärkeren Gott. Die eigentliche Herausforderung für die Glaubensboten lag schon am Beginn ihres Auftretens. Sie mussten die Heiden davon überzeugen, dass ein Religionswechsel für sie überhaupt interessant sein könnte. Deshalb werden sie neben dem Hinweis auf himmlischen Lohn die irdische Nützlichkeit des Christentums betont haben. Ebenso häufig war die konfrontativ aufgebaute Predigt mit dem Vergleich der als nutzlos bezeichneten Götter und der Schöpferallmacht Gottes. Bei dem Missionsziel der Überwindung des paganen Kultes konnte kaum anders vorgegangen werden, zumal das Prinzip von Anknüpfung und Widerspruch vermutlich die Aufmerksamkeit der Zuhörer garantierte, allerdings auch zu Vertreibung und Martyrium des Predigers führen konnte. Die ethische (Gottes- und

Nächstenliebe, Tugend- und Lasterkatalog) sowie die dogmatische (Lehrbestand des Glaubensbekenntnisses) Predigt spielten demgegenüber eine geringere Rolle und gehören mehr in den Bereich der späteren Unterweisungspredigt. Kernelemente waren wohl Götzenkritik, monotheistische Verkündigung, Taufaufforderung, Gerichtsandrohung und Lohnverheißung.⁹

Zum Konzept der Missionare gehörte es ferner, die Adressaten ihrer Predigten nicht zu überfordern. Bestimmte Glaubensinhalte wie die Jungfrauengeburt oder die Trinität waren schwer begreifbar zu machen, und deshalb wurden sie erst gar nicht erwähnt. Beispielsweise wird in Skandinavien der leidende Christus erst vom 12. Jahrhundert an thematisiert. Zuvor wurde er selbst am Kreuz als herrscherlicher Triumphator dargestellt, ähnlich wie auch bei den Franken. Für einen Gott, der seinen Sohn leiden und sterben ließ, dürften die kampfesfreudigen Nordgermanen wenig Verständnis gehabt haben.¹⁰ Eine weitere Herausforderung für die Glaubensboten lag in der Vermittlung von zentralen biblischen Begriffen wie beispielsweise Sünde, Vergebung, Gnade und Heil. Nach der Quellenlage ist es schwer zu beurteilen, ob und wie sich die Missionare bei der Erstbegegnung darum bemüht haben. In der weiteren Entwicklung war jedenfalls eine Übertragung zentraler Glaubensbegriffe in die Volkssprachen unumgänglich.¹¹

⁹ Lutz E. v. Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (s. Anm. 4), 105–315.

¹⁰ Vgl. Per Beskow, Runor och liturgi, in: *Per Beskow / Reinhart Staats* (Hg.), *Nordens kristnande i europeiskt perspektiv* (Occasional Papers on Medieval Topics 7), Skara 1994, 16–36.

¹¹ Wolfgang Haubrichs, Die Missionierung der Wörter. Vorbonifatianische und nachbonifatianische Strukturen der theodischen Kirchensprachen, in: *Franz J. Felten / Jörg Jarnut / Lutz E. von Padberg* (Hg.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121), Mainz 2007, 121–142.

2.2 Das Konzept der Akkommodation

Wollten die Christen die Überlegenheit ihres Gottes unter Beweis stellen, reichten oft Worte nicht aus, da bedurfte es schon einmal handfester Beweise. Die einschlägigen Beispiele sind bekannt, etwa die Fällung der Donareiche durch Bonifatius (672/675–754) bei Geismar im Jahre 723 und die Zerstörung des Zentralheiligtums des Gottes Svantevit auf Rügen 1168 durch den dänischen König Valdemar den Store (1131–1182).¹² Weil die Götter von Menschenhand gebildet worden seien, könne man sie auch ohne Schaden mühelos vernichten, so die theologische Begründung der Tatmission.

Ein anderes Konzept verurteilt zwar die polytheistischen Götter, suchte aber nach Anknüpfungspunkten im Kult. Diese Methode der Akkommodation hat Gregor der Große (540–604) am 18. Juli 601 in einem berühmten Brief an Mellitus (gest. 624), den späteren Erzbischof von Canterbury, empfohlen. Der Papst regte an, in der Anfangsphase der Mission den Polytheisten durch Anknüpfung an ihre traditionellen Kultgebräuche den Übertritt zum Christentum zu erleichtern. 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“. Deshalb regte Gregor an, 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. Außerdem könne man die traditionellen Kultfeste in solche mit christlichem Hintergrund umwandeln.¹³

Diese Methode der Akkommodation entsprang wohl der pastoralen Fürsorge des Papstes, war aber ebenso von dem Ziel bestimmt, der anderen Religion die Anhänger abzuwerben. Bei dieser kühnen 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.¹⁴ Gleichwohl wird dieses Vorgehen in der Praxis häufig erfolgreich angewandt worden sein, freilich auch um den Preis einer Veränderung des Christentums.

2.3 Die Schaffung von Ersatzgöttern

Ein weiteres Mittel zur Verdrängung des Heidentums und damit zur Christianisierung war der Einsatz von Heiligen und ihren Reliquien durch Translationen. Vor al-

¹² Willibald, *Leben des Bonifatius* (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 4b), Darmstadt 2011, c. 6, 494; *Helmold von Bosau*, *Slawenchronik* (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 19), Darmstadt 2002, c. 108, 372. Vgl. *Hans-Werner Goetz*, *Gott und die Welt* (s. Anm. 7), 153.

¹³ *Beda der Ehrwürdige*, *Kirchengeschichte des englischen Volkes* (Texte zur Forschung 34), Darmstadt 1982, I, 30, 112. Dazu *Lutz E. v. Padberg*, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen* (s. Anm. 4), 318–322.

¹⁴ *Helge Ljungberg*, *Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit*, Gütersloh 1940 (zuerst Uppsala 1938), 216.

lem mit Hilfe der zu erwartenden Wunderereignisse wollte man die Helden- und Göttervielfalt ersetzen. Den Kirchenleuten war offenbar die beschränkte Wirkung der Predigt bewusst, und deshalb setzten sie zur Sichtbarmachung des neuen Glaubens und zur Möglichkeit der Erfahrung seiner Nützlichkeit auf das Missionskonzept der Heiligenverehrung und begründeten somit neue sakrale Landschaften.

So gab es beispielsweise einen regen Import von Reliquien in das eroberte Sachsenland. Der Paderborner Bischof Badurad (780–862) griff 836 zu diesem bewährten Mittel und importierte aus Le Mans die Reliquien des Heiligen Liborius. Die Gründe waren offensichtlich: „Da aber das Volk, besonders die einfachen Leute, noch schwach im Glauben war und nur mit Mühe gänzlich von seinem heidnischen Irrtum losgerissen werden konnte, indem es sich heimlich immer wieder der

Ausübung einiger angeerbter heidnischer Gebräuche zuwendete, so sah der Mann [Badurad] in seiner großen Klugheit ein, dass es am leichtesten von seinem Unglauben bekehrt werden könnte, wenn der Leib irgend eines berühmten Heiligen herbeigebracht würde, um [...] durch Wunder und Zeichen und durch Heilungen Aufsehen zu erregen, so dass das Volk anfinde, ihn zu verehren, und sich daran gewöhnte, seinen Schutz anzurufen.“ Der Bischof zweifelte außerdem nicht daran, „dass der Trost, welcher den hier wohnenden und hierher kommenden Gläubigen auf [des Liborius] Fürbitte zuteil würde, diesem Ort [Paderborn] den besten Schutz und den größten Reichtum verschaffen müsste“¹⁵ So trug die Überführung des Heiligen Liborius auf mehrfache Weise als Bestandteil des Kulturwandels zur Entstehung einer neuen Sakrallandschaft bei.

2.4 Die Zerstörung von Kultstätten und ihr Ersatz

Das Bemühen der Kirche um Erleichterung des Religionswechsels hatte da seine Grenzen, wo es um Götterbilder ging. Der Instruktion von Papst Gregor, nach der Zerstörung der Kultbilder die paganen Tempel zu verschonen und in Kirchen umzuwandeln, wird man eher selten gefolgt sein. Zwar gibt es einige Belege für eine mögliche Kultkontinuität zwischen Königshallen oder herrscherlichen Hofanlagen und christlichen Versammlungsstätten, aber die Befunde sind nicht immer eindeutig. Im Gegensatz dazu war es nach Vorbildern im Alten Testament in der Spätantike eine beliebte Methode, Kultplätze zu zerstören

Weiterführende Literatur:

Christoph Stiegemann / Martin Kroker / Wolfgang Walter (Hg.), *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter*, Bd. I: Aufsätze, Bd. II: Katalog, Petersberg 2013.

Knut Schäferdiek (Hg.), *Die Kirche des früheren Mittelalters* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1), München 1978.

Lutz E. von Padberg, *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt 2006.

Lutz E. von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003.

¹⁵ *Alfred Cohausz* (Hg.), *Erconrads Translatio S. Liborii* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 6), Paderborn 1966, c. 7, 51. Vgl. *Hedwig Röckelein*, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter* (Beihefte der Francia 48), Stuttgart 2002.

und dort Kirchen zu errichten. Nach diesem Konzept werden die Missionare meist verfahren sein. In den Schriftquellen wird relativ wenig davon berichtet, was wahrscheinlich daran liegt, dass die kirchlichen Autoren es für selbstverständlich hielten.¹⁶

Zu den archäologisch nachweisbaren Beispielen gehört das schwedische Altuppsala.¹⁷ Die Kirche von Hørning in Dänemark ist über einem paganen Grabhügel errichtet worden.¹⁸ In Altenkirchen auf Rügen ist die Kirche auf einem möglicherweise kultisch genutzten Hügel errichtet worden. In ihre Außenwand ist auf die Seite gelegt ein Reliefstein des Gottes Svantevit eingemauert, sodass die Rügäner beim Kirchgang immer an ihrem gestürzten Gott vorbeigehen mussten.¹⁹

Generell stand beim Bau der Kirchen allerdings nicht so sehr die augenfällige Ablösung der paganen Kultplätze als vielmehr die Positionierung in den Siedlungen im Vordergrund. Eine missionarische Tat war die Errichtung eines Kirchengebäudes in noch weitgehend paganem Umland allemal.

2.5 Der Aufbau kirchlicher Strukturen

Wie bereits erwähnt, hat die Verkündigung des Evangeliums nur Sinn, wenn durch adäquate Nacharbeit für dauernde Verankerung des neuen Glaubens gesorgt wird. Zum Missionskonzept gehört daher zwingend der Aufbau kirchlicher Strukturen. Das verlangte eine ungeheure Kraftanstren-

gung, musste doch von der Versorgung der Ortschaften mit Priestern und deren Ausstattung mit liturgischem Gerät über den Kirchenbau bis hin zur Schaffung von Diözesanverbänden alles gleichsam aus dem Nichts geschaffen werden. Eine solche Leistung beanspruchte nicht nur viel Zeit, sondern bedurfte auch vielfältiger sachlicher und personeller Hilfe. Sie musste von Rom und vor allem von den Landesherren gewährt werden, denn nur von ihnen konnten Finanzmittel und Grundstücke kommen, um Kleriker ausbilden und Kirchengebäude errichten zu können. Sie werden diese Hilfe in der Regel gerne gegeben haben, wussten sie doch um den Nutzen einer gut funktionierenden Kirchenordnung für die Stabilisierung ihrer Herrschaft.²⁰

2.6 Der Religionswechsel als Herrschaftssicherung

Wenigstens hingewiesen sei auf einen Aspekt, der nur mittelbar mit Mission verbunden ist, nämlich die Funktionalisierung des Religionswechsels und der nachfolgenden Einrichtung kirchlicher Strukturen für die Stabilisierung von Herrschaft. Der Zusammenhang ist offensichtlich, wird von den Quellen aber meist verschleiert. Ein entsprechendes Beispiel konnte kürzlich archäologisch nachgewiesen werden. Æthelberht von Kent (560–616), der erste zum Christentum konvertierte angelsächsische König, musste sich nach dem Religionswechsel um die Stabilisierung

¹⁶ Ausführlich Lutz E. v. Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (s. Anm. 4), 244–263.

¹⁷ Anders Andrén, Platsernas betydelse. Norrön ritual och kultplatskontinuitet, in: Kristina Jennbert u. a. (Hg.), Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual (Vägar till Midgård 2), Lund 2002, 299–332, hier: 326 f.

¹⁸ Knud J. Krogh / Olfert Voss, Fra hedenskab til kristendom i Hørning, in: Nationalmuseets Arbejdsmark 1961, 5–34.

¹⁹ Ingrid Schmidt, Götter, Mythen und Bräuche von der Insel Rügen, Rostock 1997, 141.

²⁰ Siehe exemplarisch Lutz E. v. Padberg, Christianisierung im Mittelalter (s. Anm. 2), 38–40.

seiner Herrschaft bemühen, war es doch nicht vorstellbar, dass König und Volk konträren religiösen Vorstellungen und Riten folgten. Deshalb lag ihm aus machtpolitischen Gründen daran, die Mission in die heidnischen Nachbarreiche zu tragen, die natürlich eine Bedrohung des christlichen Kent darstellten. So ist es Æthelberht gelungen, den König des benachbarten Essex, Sæberht (vor 604–616/617), zur Taufe zu bewegen. Ohne die Zustimmung der Machtelite des Landes konnte ein Religionswechsel allerdings nicht gelingen, und so scheiterte die Sache. Vor allem Sæberhts drei Söhne blieben heidnisch. Immerhin, und das ist überraschend, hat die Machtelite von Essex ihrem König seinen neuen Glauben gelassen. Das belegt die aufsehenerregende Grablege des Herrschers. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist das 2003 in Prittlewell in Essex gefundene, reich ausgestattete Fürstengrab jenes von Sæberht, denn dem nach heidnischem Ritus Bestatteten sind goldene, eigens dafür gefertigte Kreuze auf die Augen gelegt worden, so seinen christlichen Glauben bezeugend.²¹

Erfolgreicher war die Instrumentalisierung der Kirche zur Herrschaftssicherung in diesen Fällen: Pippin (640/650–714) kooperierte eng mit Missionaren wie Willibrord (658–739), um die fränkische Hegemonie im eingenommenen Teil Frieslands zu stabilisieren. Karl der Große (747–814)

und Otto der Große (912–973) verbanden mit ihren missionarischen Aktivitäten bei Sachsen und Slaven die Absicht, die ständigen Grenzkonflikte zu beseitigen und ihr Herrschaftsgebiet abzurunden. Der Reichskirche waren solche Entwicklungen nicht unwillkommen, sah sie doch etwa bei dem geplanten Ausgreifen Ludwigs des Frommen (778–840) nach Norden die Möglichkeit, diese Länder ihren Diözesanverbänden hinzufügen zu können. Kurzum, jeder versuchte auf seine Weise Nutzen aus der Mission zu ziehen.²² Das Zusammengehen von politischer Macht und kirchlicher Mission hat freilich niemanden irritiert, entsprach es doch der Vorstellungswelt sowohl von Heiden wie auch von Christen.

3 Zusammenfassung

Mission war kein aufgeklärtes Argumentieren, sondern der Kampf konkurrierender Religionen in dem Wissen, dass der Glaubenswechsel den Bruch mit der bisherigen Tradition und eine neue Existenzweise bedeutete. Die Konfrontation von Polytheismus und Christentum wurde von den Missionaren bewusst inszeniert, wobei sie neben der Predigt auch auf andere Weise bemüht waren, die Nützlichkeit ihres Gottes zu beweisen. In einer langen Über-

²¹ *Beda der Ehrwürdige*, Kirchengeschichte des englischen Volkes (s. Anm. 13), II,3, 142 und II,5, 150. Zum Grab *Lyn Blackmore*, Prittlewell. Materialismus und Spiritualität in einem sächsischen Prunkgrab in Prittlewell, Southend-on-Sea (Essex), in: *Christoph Stiegemann* u. a. (Hg.), *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter*, Bd. II, Petersberg 2013, 201 f.

²² Ausführlicher zu den Beispielen *Lutz E. v. Padberg*, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (s. Anm. 4), 384–390. Karls Sachsenmission ist eine Mischung aus imperialistischem Krieg und damit verbundenen Missionsbemühungen, die den Aufbau kirchlicher Strukturen in dem eroberten Land unbekümmert als Unterwerfungsmittel nutzte und so für die eigene Macht instrumentalisierte. So grausam Karl auch auf Widerstand und Apostasie der Sachsen reagierte, war er gleichwohl ernsthaft bestrebt, das Christentum in Sachsen zu etablieren. Es war eben eine robuste Zeit, die nicht nach heutigen Maßstäben gemessen werden kann. Vgl. *Johannes Fried*, *Karl der Große: Gewalt und Glaube*, München 2013, 153 ff.

gangsepoche kam es zum Nebeneinander beider Glaubensrichtungen, teilweise sogar mit der Möglichkeit freier Glaubenswahl. Dem stand der Absolutheitsanspruch des Christentums entgegen, so dass das Aufeinanderprallen der Religionen zu einem epochalen Ereignis größter Tragweite wurde. Die aus der Rückschau des Siegers berichtenden Quellen verdecken häufig den Zwangscharakter und die Gewaltbereitschaft christlicher Herrscher. Dennoch verlief, anders als im Osten, die Mission weitgehend friedlich, obwohl sie auch für politische Ziele funktionalisiert wurde. Die Missionare waren sicher bemüht, alle Bevölkerungsschichten zu erreichen, konnten aber kaum verhindern, dass die Annahme des Christentums vielfach als bloßer Kultwechsel begriffen wurde. Deshalb musste der Mission der lange Prozess der Christianisierung mit dem Aufbau eines alle Landstriche erfassenden Pfarrwesens folgen. Die Bedeutung der Mission liegt in der Konstituierung und Fundamentierung eines einheitlich christlichen Kulturraumes Europa.

Der Autor: Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, geb. 1950, Studium der Geschichte, Germanistik, Philosophie und Pädagogik, 1. Staatsexamen 1974 und Dr. phil. 1980 an der Universität Münster, wiss. Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich ‚Mittelalterforschung‘ der Universität Münster 1974–1985, Dozent für Historische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen 1986–2013, Gastprofessor an der Evangelisch Theologischen Fakultät in Leuven/Belgien 1986–1999, Habilitation 1993, Privatdozent 1993–1999 und Prof. für Mittelalterliche Geschichte 1999–2013 an der Universität Paderborn; Publikationen: *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003; *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt 2006.