

a057111

NIEDERSÄCHSISCHES
JAHRBUCH
FÜR LANDESGESCHICHTE

Neue Folge der »Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen«

Herausgegeben

von der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen

Band 49



1977

AUGUST LAX VERLAGSBUCHHANDLUNG HILDESHEIM

Schmidt

Christianisierung u.
Gps. Verhalten im
Sachsen & Friesland

Dr. Martin Last, Göttingen	412
Dr. Dieter Lent, Wolfenbüttel	377
Prof. Dr. Joachim Leuschner, Hannover	367, 445
Dr. Barbara Marshall, London	265
Prof. Dr. Cord Meckseper, Hannover	394
Prof. Dr. Walther Mediger, Hannover	357
Prof. Dr. Wolfgang Meibeyer, Braunschweig	402
Dr. Hans-Georg Mertens, Minden	414
Dr. Gerhard Meyer, Lübeck	407
Prof. Dr. Hermann Mitgau, Göttingen	436
Dr. Richard Moderhack, Braunschweig	427
Dr. Wolf-Dieter Mohrmann, Wolfenbüttel	358, 433
Dr. Ulfrid Müller, Garbsen	395
Dieter Neitzert, Göttingen	249
Dr. Sibylle Obenaus, Hannover	384, 438
Prof. Dr. Gerhard Oberbeck, Hamburg	370
Dr. Reinhard Oberschelp, Hannover	209, 400
Dr. Hans-Günter Peters, Hannover	329
Prof. Dr. Franz Petri, Münster (Westf.)	421
Gottfried Piper, Gehrden	386, 403
Prof. Dr. Ernst Pitz, Berlin	45, 348, 432
Dr. Stephanie Reekers, Münster (Westf.)	397
Dr. Uta Reinhardt, Lüneburg	406, 435
Dr. Hans Jürgen Rieckenberg, München	303
Dr. Hans-Peter Schäfer, Würzburg	426
Dr. Friedrich-Wilhelm Schaer, Oldenburg (Old.)	418, 428
Dr. Burchard Schepers, Bremerhaven	87, 376
Dr. Ulrich Scheschkewitz, Rom	419
Prof. Dr. Heinrich Schmidt, Oldenburg (Old.)	1, 352, 388
Dr. Werner Schochow, Berlin	345
Dr. Enno Schöningh, Hannover	390, 424
Prof. Dr. Ludwig Schreiner, Hannover	442
Dr. Alfred Schröcker, Hannover	109
Dr. Heinz-Joachim Schulze, Stade	474
Dr. Klaus Schwarz, Bremen	398
Dr. Karl H. Schwebel, Bremen	346
Dr. Martin Sellmann, Oldenburg (Old.)	429
Prof. Dr. Heinrich Sievers, Hannover	399, 449
Dietrich Steckhan, Göttingen	374
Dr. Gerda Utermöhlen, Hannover	389
Dr. Jörg Walter, Hannover	354, 360, 413
Dr. Otto Wilhelm, Hannover	391
Dr. Mechthild Wiswe, Braunschweig	432

Kirche und Gesellschaft in Niedersachsen während des Mittelalters

Vorträge auf der Tagung der Historischen Kommission für Niedersachsen
und Bremen in Hildesheim am 8./9. Mai 1975

1.

Über Christianisierung und gesellschaftliches Verhalten in Sachsen und Friesland*

Von

Heinrich Schmidt

I

Wohl um 770 geht der Angelsachse Liawin als Missionar von Utrecht aus in das fränkisch-sächsische Grenzgebiet an der Yssel, um dort – im Bereich des späteren Deventer – durch seine Predigt den Anhang des allmächtigen Gottes der Christen zu vermehren. Er hat Erfolg und findet aktive Unterstützung; die Christen jener Gegend bauen ihm westlich der Yssel eine Kapelle, dann östlich des Flusses eine Kirche. Von diesen Stützpunkten aus durchwandert Liawin mit seiner Predigt in offenbar weiterem Radius sächsisches Gebiet, und wiederum nicht ohne positiven Widerhall; vor allem gewinnt er *amicos et familiares ex nobilissimis, inter quos erat dives homo in pago Sudergo nomine Folcbrat*¹. Adlige Freunde bedeuten adligen Schutz für den Missionar. Dennoch steht ihm östlich der Yssel heidnischer Gegenwind schärfer ins Gesicht als in westlicher Frankennähe: Widerwille wird laut *inter incredulos*, und in der Reaktion auf Bekehrungserfolge Liawins steigert sich die heidnische Gegenagitation. Sie begreift und verurteilt den christlichen Prediger als einen fabulierenden und betörenden und jedenfalls bösen Magier,

* Erweiterte Fassung des unter dem Titel „Christianisierung und Gesellschaftsordnung in Sachsen und Friesland“ am 9. Mai 1975 in Hildesheim auf der Jahrestagung der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen gehaltenen Vortrags.

¹ Vita Lebuini antiqua, ed. A. Hofmeister, MG SS XXX 2, S. 792. Dort auch zum Folgenden.

ein *per provinciam* streifendes, irritierendes, alte, gewohnte Ordnungen des religiösen Zusammenhalts zerstörendes *fantasma*; er muß unschädlich gemacht werden. Der heidnische *murmur* gegen Liawin geht denn auch über in antichristliche Aktivität: die Kirche des Missionars wird zerstört, sein Anhang *ex illis locis* ausgetrieben.

Ein kollektives Bewußtsein, das sich in überkommenen Zusammenhängen, Werten, Gewohnheiten orientiert, sieht sich hier von außen angegriffen und von fremdartigen Neuerungen in seinen heiligen Ordnungen bedroht; die Härte des Gegenschlages entspricht dem Grad der Zersetzungsfahr, die man mit der Mission ins Land eindringen glaubt. Der knappe Bericht der älteren, Mitte des 9. Jahrhunderts geschriebenen „Vita Lebuini“ reflektiert die Angst in einem Lebenskreise, der seine existentielle Sicherheit im Hergebrachten geborgen weiß, eben solche Geborgenheit aber in Zweifel gezogen und aufgebrochen spürt. Man reagiert darauf mit um so bewußterer Beschwörung gewohnter Lebensnormen; an ihnen gemessen erscheinen die Erfolge des christlichen Missionars als Einbruch einer unheilvollen Zerstörungskraft in eine ohne ihn gesunde Welt. Deutlicher noch läßt das der entsprechende Text in der jüngeren, zwischen 918 und 930 geschriebenen „Vita Lebuini“ des Hugbald von St. Amand erkennen². Hugbald stattet die heidnische Agitation gegen Liawin mit einer breiteren, dramatischeren Beredsamkeit aus, ohne darüber den Eindruck des älteren Textes zu verändern; er vertieft ihn vielmehr. Auch hier taucht der Missionar auf als *phantasma vagabundum* – schon deswegen unglaubwürdig, so läßt sich interpretierend übersetzen, weil er ohne vertrauten sozialen Hintergrund ist, ein Wesen ohne Herkunft und Heimat, ein wurzelloser Fremder. Dem Fremden schlägt von vornherein Mißtrauen entgegen; als einige Zeit später Liudger, der Bischof von Münster, wegen einer Besitzsache in einer westfälischen Gerichtsgemeinde erscheint, muß er sich trotz seiner bischöflichen Würde von den Bauern vorwerfen lassen, er sei schließlich nur ein Fremdling, ein *peregrinus*, der sich in jener Gemeinde keinen Besitz anzumaßen habe³. Liawin bestätigt – bei Hugbald – alle feindseligen und ängstlichen Vorbehalte mit seinen Wirkungen: Wer eigentlich ist er, daß er mit seinen Gaukelsprüchen die Menschen gewissermaßen von sich selbst, von ihrem gesunden Verstande entfremdet und ihre Gefühle betört – *alienat mentes, infatual sensus, mores pervertit nostrorum*⁴? Ein Wir-Zusammenhang fürchtet um die Geschlossenheit der „Unseren“ und damit um die Sicherheit seiner Existenz; schon ist zu sehen, wie

² MG SS II, S. 361. Zur Datierung: Adolf Hofmeister, Über die älteste Vita Lebuini und die Stammesverfassung der Sachsen. In: Geschichtliche Studien, Albert Hauck zum 70. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1916, S. 88. Wiederabdruck in: Walther Lammer (Hrsg.), Entstehung und Verfassung des Sachsenstammes (= Wege der Forschung Bd. L), Darmstadt 1967; vgl. hier S. 5.

³ Vita III s. Liudgeri lib. I cap. 36. In: Die Vitae sancti Liudgeri, hrsg. von Wilhelm Diekamp, Münster 1881 (= Die Geschichtsquellen des Bistums Münster Bd. 4).

⁴ MG SS II, S. 361.

jener fremde Magier *multos a suae qualitatis statu corruperit et quasi deliros effecerit*. Ein Denken, das sich in vertrauten Urteilsnormen bewegt, jeweils gewohnte Verhaltensweisen erwartet und in ihnen die Welt und ihre Ordnung begreift, muß Menschen, die auf den Missionar und seine Neuerungen hören, geradezu als Kranke verstehen: Leute, die außer sich und aus jeder Normalität geraten, indem sie den überlieferten Zusammenhalt und den ihn bindenden Consens verlassen; sie stellen mit ihrem Verhalten die Werte in Frage, in denen der hergebrachte Lebenskreis seine Sicherheit findet, ziehen die Gemeinschaft in Heillosigkeit, gefährden ihre Identität – sie müssen daher wie Krankheiten bekämpft und ausgetrieben werden.

Von solcher Vorstellung her erklärt sich die mitunter unbarmherzige Reaktion heidnischer Verbände auf christliche Prediger und ihre Anhänger. Sie zu töten heißt, die beleidigten Götter zu rächen und die von ihnen gewollte, gewohnte, gesunde Ordnung der Welt wieder herzustellen, zur sicheren Normalität des Lebens zurückzufinden. In ihr allein ist die heilsame Freundlichkeit der Götter gegenwärtig – daher denn ihre Verletzung tiefe Existenzangst provoziert. Sie setzt sich um in radikales Verhalten; als der angelsächsische Missionar Willehad im friesischen *Hugmerke* gegen die heidnischen „Idole“ predigt, reagiert das kollektive Bewußtsein der Mehrheit des betroffenen Verbandes sogleich mit der Forderung, jener Verbrecher sei des Todes schuldig⁵. Liawin bringt sich in die gleiche Situation, als er sich auf die sächsische „Stammesversammlung“ in *Marklo* wagt⁶. Das *generale consilium* dort konstituierte jährlich neu den kultischen und politischen Zusammenhang der Sachsen; es begann entsprechend *iuxta ritum* mit gottesdienstlichen Handlungen: *postulantes tuitionem deorum patriae suae, et ut possent in ipso conventu statuere sibi utilia et quae forent placita omnibus diis*. Das dem Volke Nützliche soll zugleich das den Göttern Wohlgefällige sein. Sie sind in den rechten Ordnungen des Stammesverbandes vergegenwärtigt und so denn seine eigentlichen Herren – eine Gewißheit, die sich später christlich in Alkuins Ansicht reflektiert, Sachsen sei von Gott wie Babylon zu einem Sitz der Dämonen bestimmt: *propter peccata populi daemoniorum deputata est habitatio*⁷. Im Zusammenhalt der kultischen Gemeinschaft wird die Macht der Götter offenbar, und aus ihm blüht der allgemeine Nutzen. Der Zusammenhalt konstituiert sich *iuxta ritum*, hält sich an die überlieferten und daher geheiligten Normen, orientiert sich an den Vorfahren; *nelas videbatur*

⁵ Vita s. Willehadi, MG SS II, S. 380.

⁶ MG SS XXX 2, S. 793 f. – Zum Quellenwert der Vita Lebuini antiqua klärend: Heinz Löwe, Entstehungszeit und Quellenwert der Vita Lebuini. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 21, 1965, S. 345 ff. Vgl. auch Karl Hauck, Die Herkunft der Liudger-, Lebuin- und Marklo-Uberlieferung. In: Festschrift Jost Trier zum 70. Geburtstag, 1964, S. 221 ff., und ders., Ein Utrechter Missionar auf der altsächsischen Stammesversammlung. In: Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, Textbd. II, red. Victor H. Elbern, Düsseldorf 1964, S. 734 ff.

⁷ Epistolae Alcuini 174, MG Epp. IV, S. 289.

maiorum ceremoniis errorem ascribere, weiß im späteren 9. Jahrhundert der Bericht über die „Translatio“ der hl. Pusinna nach Herford von den heidnischen Sachsen⁸. Götterkult und ihm gemäÙes politisches Verhalten war immer auch Vergegenwärtigung der Vorfahren, Vorfahrenkult, und Hugbalds Fassung der „Vita Lebuini“ spiegelt zweifellos sächsische Wirklichkeit, wenn er der in Marklo zusammenkommenden Menge zuschreibt: *primo suorum proavorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens et sacrificia*⁹.

In diesen religiös-politischen Zusammenhang nun stößt Liawin jäh verletzend hinein. Das Kreuz und das Evangelium in den Händen, reißt er das Wort an sich, den Sachsen den Befehl des allmächtigen Gottes zu verkünden. Akzeptieren sie ihn und handeln sie künftig nach seinem Willen, so wird Gott sie mit bisher unerhörten Gütern beschenken, und mehr: *Sicut hucusque super vos regem, o Saxones, non habuistis, ita non erit rex, qui contra vos praevalere possit et sibi subicere*. Andererseits freilich, im Falle des Ungehorsams gegen Gott, steht schon der König im Nachbarland bereit, das Land der Sachsen zu verwüsten und mit Kriegen zu plagen, sie ins Exil zu führen, zu enterben oder zu töten und jedenfalls zu unterwerfen¹⁰. Der Verfasser der älteren „Vita Lebuini“ legt hier seinem Helden eine von den Erfahrungen des Sachsenkrieges lebende prophetische Drohung „ex eventu“ in den Mund; immerhin ist es durchaus vorstellbar und der politischen Situation vor den Sachsenkriegen gemäß, daß ein Missionar des 8. Jahrhunderts mit solchen Warnungen gearbeitet hat¹¹. Noch tiefer in die sächsische Bewußtseinslage vor der großen Kriegsperiode führt freilich jenes Versprechen Liawins, bei sächsischem Übergang in christlichen Gottesgehorsam werde kein König – also auch nicht der fränkische Karl – sich den Sachsen überlegen zeigen können. Ganz offensichtlich zielt dieser Satz, für Christus werbend, auf einen zentralen Punkt im politischen Bewußtsein der heidnischen Sachsen. Allem Anschein nach fand ihr gentiler Zusammenhang, ihr politisches Gemeinsamkeitsgefühl gerade in der Königslosigkeit – die Angehörigen königsgewohnter Völker als ein Mangel erschien – eine entscheidende Selbstbestätigung¹². Solch „republikanisches“ Selbstgefühl der Sachsen entsprach der höchst lockeren Struktur ihres „Stammes“-Gefüges¹³. Sie verstanden sich und

⁸ Translatio s. Pusinnae, ed. Roger Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Bd. I, Münster 1867, S. 541.

⁹ MG SS II, S. 362.

¹⁰ MG SS XXX 2, S. 794.

¹¹ Löwe, wie Anm. 6, S. 351 mit Anm. 32.

¹² Vom antimonarchischen Komplex der Sachsen spricht Reinhard Wenskus, Sachsen – Angelsachsen – Thüringer. In: Lammers (Hrsg.), wie Anm. 2, S. 359. – Zur Anerkennung der gentilreligiösen Überzeugungen der Sachsen durch Lebuin: Walther Lammers, Formen der Mission bei Sachsen, Schweden und Abotriten. In: Blätter für deutsche Landesgeschichte 106, 1970, S. 23 ff.

¹³ Albert K. Hömberg, Westfalen und das sächsische Herzogtum, Münster 1963, S. 5 meint geradezu – übrigens in großer Skepsis betreffend die Existenz der „Stammesversammlung“ in Marklo –, daß von irgendeiner Form staatlicher Organisation bei den Sachsen im 8. Jh. kaum eine Spur zu finden sei.

ihre politisch-religiöse Existenz in ihm, und Liawin spricht eben dieses gentile Selbstverständnis bewußt und geschickt an: Bekehrung zum Christengott nicht als Preisgabe, sondern als Erhöhung sächsischer Stammesidentität. Der Missionar differenziert also sorgfältig zwischen Christentum und Frankenreich; er läßt solcherart die angelsächsische Provenienz seines Missionsbewußtseins erkennen¹⁴.

Doch bleibt seine mit unerhörten Bereicherungen und sächsischer Unbesiegbare lockende Gottesbotschaft bei der Masse seiner Zuhörer ohne positiven Widerhall. Vielmehr: „Da ist jener Landläufer und Täuscher – packt und steinigt ihn!“, und die ausschmückende „Vita“ Hugbalds interpretiert die Empfindungen der Entrüsteten sicher richtig, wenn sie ihnen Liawin als einen *sacrorum nostrorum et totius inimicus patriae* todeswürdig sein läßt¹⁵. *Sacra* und *patria* sind aufeinander bezogen; Existenz und Heil der *patria* und so denn auch den Fortbestand der gefeierten Königslosigkeit an einen neuen Gott zu binden bleibt den meisten offensichtlich undenkbar. Der königslose Zustand Sachsens hängt demnach an der Herrschaft der alten, von den Vorfahren überkommenen Götter; Königslosigkeit als Erscheinungsform des gentilen Selbstgefühls und Anerkennung des einen Christengottes passen dem so urteilenden Verständnis nicht zusammen. Des Christengottes Herrschaft ist – so ließe sich weiter folgern – an Königsherrschaft gebunden, und Königsherrschaft kann, da im Widerspruch zum sächsischen Eigenbewußtsein, nur von außen kommen: bei der Lage und den politischen Erfahrungen Sachsens im 8. Jahrhundert nur von den Franken. Wie die sächsische „Republik“ an die Macht der Vorfahrgötter, so erscheint die Herrschaft des christlichen, neuen Gottes an das fränkische Königtum gebunden; für differenzierende Erwägungen, daß gerade der neue Gott den überlieferten politischen Zustand Sachsens gegen die Frankenkönige schützen könne, bleibt da wenig Raum und in der Vorstellungswelt der meisten kein Verständnis. So überhören sie die ihnen gentil kommende Gotteswerbung Liawins und reagieren auf den Missionar in jener elementaren religiösen Existenzangst, die dem Einbruch des Unheils in die Sphäre der überkommenen und allein heilsam scheinenden Normen und Gewohnheiten zu wehren sucht: Der heimatfremde *illusor* muß sterben!

II

Ein Wunder rettet ihn – aber zugleich steht er im Tumult von Marklo nicht ohne menschlichen, sächsischen Schutz. Einige der Versammelten, *qui sapien-*

¹⁴ Vgl. Löwe, wie Anm. 6, S. 366. – Zur Wirksamkeit des ‚gentilreligiösen‘ Motives in der angelsächsischen Festlandsmision auch Wolfgang H. Fritze, Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert. In: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster 3, 1969, S. 78 ff., bes. S. 121 ff.

¹⁵ MG SS II, S. 363.

liores erant, bemühen sich, die Tötung des Missionars zu verhindern, und vor allem schaffen ihm Ansehen und Wort des „Kultredners“ – *concionator* – Buto Frieden und gefahrlosen Abgang¹⁶. Buto repräsentiert differenziertere Denkmöglichkeiten, die sich von der naiven Massenreaktion abheben; die „Vita Lebuini“ formuliert seine Beschwichtigungsrede so, als habe er den Christengott innerlich bereits akzeptiert. Die jüngere „Vita“ bezeichnet ihn als *caeteris honoratior*, und sicher gehörte er zum sächsischen Adel¹⁷. In gleich todesnaher Situation wie Liawin wird im friesischen *Hugmerke* Willehad vor der Wut der Mehrheit gerettet: *Quidam tamen inter eos saniori consilio suadebant ceteris...*¹⁸. Auch hier müssen die wenigen, denen es gelingt, die Menge der Aufgeregten zu ruhiger Überlegung zurückzuführen, Männer von herausgehobenem Ansehen gewesen sein. Man war gewohnt, auf sie zu hören – und sie urteilten differenzierter als die meisten über den christlichen Missionar. Gesinnungsoffen christlich konnten sich die „Freunde und Vertrauten“ zeigen, die Liawin im Ysselbereich *ex nobilissimis* gewonnen hatte. Der Widerstand gegen seine Predigt steigt, so scheint es nach der älteren „Vita Lebuini“, ohne spezifische soziale Akzente auf: einfach *inter incredulos*. Hugbald freilich findet in seiner Neuerzählung die Christenfeinde gesellschaftlich deutlich *inter populares*¹⁹. Vielleicht interpretiert er seine Vorlage hier unter dem *Eindruck seiner Nithard-Lektüre*: mit dem aus Nithards „Geschichten“ angelesenen Wissen um den sächsischen *Stellinga*-Aufstand von 841/842 also²⁰. Doch vielleicht bringt er auch nur auf einen klaren sozialen Begriff, was sich tatsächlich schon aus der älteren „Vita“ herauslesen läßt. Denn wenn Liawin seine „Freunde“ und seinen Rückhalt vorzüglich beim Adel wußte, so konnte er zwar auch adlige Gegner haben, wird aber doch wohl der Masse seiner Feinde in der sozialen Sphäre unterhalb des Adels begegnet sein. In der bäuerlichen Unterschicht – dies Wort im weitesten Sinne verstanden – traf er demnach auf die dichteste und reizbarste Intensität heidnischer Gläubigkeit: und so gleicherweise Willehad in *Hugmerke* und wiederum Liawin auf der sächsischen „Stammesversammlung“ in *Marklo*. Hier waren außer Adligen auch *liberi* und *lati* zugegen – Männer jedenfalls, denen man als Teilnehmern des *consilium generale* einiges politisches Bewußtsein zuschreiben muß und denen dann damals, kurz vor den großen Christianisierungskampagnen Karls, die überkommenen Werte und Normen, in denen sich der sächsische Zusammenhang verstand, und mit ihnen die Einheit von königsloser Stammesverfassung und heidnischer Götterverehrung am tiefsten und fraglosten im Bewußtsein lag. Sie halten unmittel-

¹⁶ MG SS XXX 2, S. 794.

¹⁷ Wie Anm. 15. – Vgl. Karl Hauck, Goldbrakteaten aus Sievern. Spätantike Amulett-Bilder der ‚Dania Saxonica‘ und die Sachsen-‚Origo‘ bei Widukind von Corvey = Münstersche Mittelalter-Schriften Bd. 1, München 1970, S. 103.

¹⁸ Vita s. Willehadi, MG SS II, S. 380.

¹⁹ MG SS XXX 2, S. 792; MG SS II, S. 361.

²⁰ Löwe, wie Anm. 6, S. 352.

barer und, im Blick auf den Missionar, den man impulsiv steinigen will, gedankenkürzer fest am Hergebrachten und Gewohnten. Ihre Wortführer mögen *nobiles* gewesen sein; aber weitaus eher als unterhalb des Adels waren doch, allem Anschein nach, gerade bei Angehörigen der sozial herausgehobenen, adligen Schicht die überlieferten religiös-politischen Normen der Sachsen und die Beziehung der eigenen Existenz auf sie und auf den heidnischen Stammeszusammenhalt Zweifeln, Relativierungen und der Preisgabe ausgesetzt. Der *concionator* Buto relativierte sie, und offen preisgegeben hatte sie jener *dives homo in pago Sudergo nomine Folcbraht*, der Christ war und Liawin mit besonderer Fürsorge zu schützen suchte. So riet er ihm dringend von der gefährlichen Fahrt nach *Marklo* ab, weil er die während der Kultversammlung und in ihrer Atmosphäre gesteigerte religiöse Sensibilität und Reizbarkeit der Teilnehmer richtig einschätzte: Wenn das *consilium* vorbei ist, bist du weniger gefährdet²¹. Zugleich aber lag ihm am Leben Liawins und am Genuß der Heilskraft seiner Belehrung mehr, als an *Marklo*: Das *generale consilium* der Sachsen hatte, jedenfalls in seinen überkommenen Inhalten, keine größere Relevanz für ihn.

Liawins Wirken gehört offensichtlich in dichte Zeitnähe zum Beginn der großen Sachsenkriege. Doch die Erfahrung, daß die heidnisch-gentilen Normen in der adligen Sphäre zur Unverbindlichkeit verblissen konnten, war – wenigstens in christennahen sächsischen Grenzbereichen – älter. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts suchen die beiden Ewalde als Missionare im Gebiet der unteren Lippe Kontakt zu dem „Satrapen“ jener Gegend, werden aber auf dem Wege zu ihm von bäuerlicher Bevölkerung erschlagen: Man fürchtet, *quia, si pervenirent ad satrapam et loquerentur cum illo, averterent illum a diis suis et ad novam Christianae fidei religionem transferrent*²². Ein vorbeugender Totschlag aus der Heilsangst noch ungebrochen heidnischer Mentalität; er soll den wahrscheinlichen Glaubenswechsel jenes „Satrapen“ und seine Konsequenzen für die von ihm abhängigen *vicanos* verhindern. Derart bäuerlich-gentiles Mißtrauen gegen einen regional Mächtigen läßt sich natürlich nicht auf ganz Sachsen verallgemeinern. Aber grundsätzlich lagen, auch unter heidnischen Vorzeichen, bäuerliche und adlige Vorstellungswelt auf sehr unterschiedlichen Ebenen der Dimension und der Beweglichkeit. Die Welt ist so groß, wie das Bewußtsein von ihr, und das Bewußtsein von der Welt reichert andere Maßstäbe an, wo der Lebensstil über die Notwendigkeiten und Gebundenheiten täglicher Eigenarbeit hinausgehoben ist, wo Besitz sich über große Entfernungen streut und die wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen Verbindungen und mit ihnen die Informationsmöglichkeiten sich

²¹ MG SS XXX 2, S. 793; ebd. auch seine Versicherung: *mihī quoque valde sunt suavia, quae narrare soles*; eben dies möchte er nicht missen.

²² Venerabilis Baedae opera historica I, 1956: Hist. eccles. gentis Angl., ed. C. Plummer, lib. V cap. 11. – Der durch die Tötung der Ewalde aufgebrachte „Satrap“ tötet *vicanos illos omnes vicumque incendio consumpsit*: er rächt die Ewalde an einer bäuerlichen Bevölkerung.

weithin ziehen – andere, höhere, beweglichere Maßstäbe als dort, wo das Leben in die engeren Grenzen einer alltäglichen Bindung an Hof, Acker, unmittelbare Nachbarschaft eingebunden bleibt. Auf der Ebene der Mächtigen spannen sich die Weltvorstellungen, das Wissen und die Traditionen der Familien tiefer durch Raum und Zeit; hier können auch, und durch viele Generationen, sippenbezogene Überlieferungen und Bewußtseinswerte gentile Begrenzungen überschreiten und relativieren. Erst neuerdings hat Reinhard Wenskus die „intergentile“ Komplexität der Traditionswelt auch sächsischer Adelsfamilien der vorchristlichen Zeit in eindringlicher Interpretation nachgewiesen; er zeigt das *Zusammenfließen verschiedener gentiler Traditionen* in manchen Familien²³. Es gab tief durch die Zeit reichende und so denn auch die Glaubensgrenzen überschreitende Beziehungen der Überlieferung und Verwandtschaft zwischen Familien im sächsischen und Familien im fränkischen Bereich; entsprechend *haben wir uns keinen eisernen Vorhang zwischen dem frühen Frankenreich und Sachsen zu denken*²⁴. In solcher Perspektive verliert auch der rasche Übergang einer *frankenfreundlichen Adelsgruppe* Sachsens zu Karl dem Großen in den Anfangsjahren der Sachsenkriege den oberflächlichen Anschein bloßer Opportunität; er läßt sich *durch Verschwägerung und gemeinsame Tradition mit Familien des Reichsgebiets erklären*²⁵.

Indes fehlte der „eiserne Vorhang“ wohl nur auf der adligen Ebene; in den tieferen, nichtadligen Mentalitätsbereichen lagen die sozialen, die religiösen Bewußtseinsgrenzen offenbar dichter geschlossen. Wer hier als Missionar aus der christlichen in die heidnische Sphäre durchzudringen suchte, riskierte – wie die Beispiele lehren – sein Leben. Die Welt war, gesellschaftlich verstanden, oben offener und beweglicher: durchlässiger also auch für die Tendenzen des Zeitalters und den Aufstieg neuer Orientierungszentren. Zu ihnen gehörte seit der Mitte des 8. Jahrhunderts das fränkisch-karolingische Königtum. In ihm stellte sich eine Konzentrationsmitte supragentiler Beziehungen dar, und sein wachsendes Ansehen, die zunehmende Attraktivität der Königsnähe, die ihr innewohnenden Möglichkeiten adliger Besitzausweitung und Selbstbestätigung müssen in den Bahnen jener intergentilen Verbindungen und Adelstraditionen auch auf den sächsischen Adel ausgestrahlt haben²⁶.

²³ Reinhard Wenskus, *Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel*, Göttingen 1976 = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge Nr. 93; das Zitat ebd. S. 423.

²⁴ Ebd. S. 474. Vgl. auch ebd. S. 175, S. 273, S. 313, S. 359 u. ö.

²⁵ Ebd. S. 474.

²⁶ Die enge Wechselbeziehung zwischen der *Expansion fränkisch-karolingischer Macht* und der *Stärkung des Adels*, den die Karolinger gewinnen mußten und ohne den sie ihre Kriege nicht führen konnten, betont besonders Karl Friedrich Werner, *Bedeutende Adelsfamilien im Reich Karls des Großen*. In: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*. Bd. I: *Persönlichkeit und Geschichte*, hrsg. von Helmut Beumann, 3. Aufl. 1967, S. 83ff., bes. S. 121ff. Vgl. ebd.

Und wie der karolingische Adel über rustikale Vorstellungen und Bräuche spottete, mit denen sich noch die letzten Merowingerkönige abgegeben hatten²⁷, so dürfte man auch im sächsischen Adel weitgehend über heimlich-hergebrachte Gewohnheiten und Werte hinausgewachsen gewesen sein und, wenigstens in der frankenfreundlichen Gruppe, Anschluß gesucht haben an eine „Modernität“ des Welt- und Selbstverständnisses, die gentile Zusammenhänge verblassen machte und ihr Zentrum eben im karolingischen Königtum fand. Zumal durch die Jahre Karls des Großen ging eine – von ihm gleicherweise überglänzte wie personifizierte – Tendenz zum großräumigen und zusammenfassenden Weltverständnis, die auch in Sachsen nicht erst den fränkischen Schwertern folgte, sondern ihren Erfolgen entgegenkam: dort jedenfalls, wo sächsische *primores* rasch zum Frankenkönige übergingen.

Gewiß repräsentierte das Verhalten dieser auf Karl setzenden Mächtigen nicht „den“ sächsischen Adel schlechthin²⁸. Das Beispiel Widukinds demonstriert, wie hartnäckig sich sächsische Adlige in den überlieferten, gentilen, *archaisch-paganen Regionalismus* verklammern konnten²⁹, und wiederum Reinhard Wenskus zeigt, wie der Riß unterschiedlicher Parteinahme und Verhaltensweise in der Auseinandersetzung mit den Sachsen vielfach quer durch adlig-sächsische Verwandtschaftszusammenhänge ging³⁰. In der frankenfreundlichkeit sächsischer Adliger während des langen Krieges das Verhalten einer geschlossenen „Klasse“ zu sehen – als habe man es nicht mit Menschen,

S. 131 Anm. 165: Das Prestige der fränkischen Erfolge habe bei Angehörigen anderer Völker trotz einstiger Feindschaft den Wunsch geweckt, sich auch „Franken“ nennen zu können. – Über die Attraktivität von Königsnähe und Königsvasallität im Karolingerreich vgl. u. a. Karl Bosl, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters I*, 1972 (= *Monographien zur Geschichte des Mittelalters 4/1*), S. 126ff.

²⁷ Vgl. Reinhard Wenskus, „Bauer“ – Begriff und historische Wirklichkeit. In: *Wort und Begriff „Bauer“*. Zusammenfassender Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas, hrsg. von R. Wenskus, H. Jankuhn u. K. Gröndt, Göttingen 1975 = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge Nr. 89, S. 17.

²⁸ Dies betonte mit besonderem Nachdruck Friedrich v. Klocke, *Um das Blutbad von Verden und die Schlacht am Süntel 782*, hier zitiert nach dem Neudruck des zuerst 1937 veröffentlichten Aufsatzes in: Walther Lammers (Hrsg.), *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich* (= *Wege der Forschung* Bd. CLXXXV), Darmstadt 1970, S. 151 ff., bes. S. 194 ff.

²⁹ *Archaisch-paganer Regionalismus*: Vgl. Karl Hauck, *Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrschaftsaufgaben Karls des Großen*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 4, 1970; ders., *Die fränkisch-deutsche Monarchie und der Weserraum*. In: W. Lammers (Hrsg.), wie Anm. 28.

³⁰ Wie Anm. 23, S. 80 ff., S. 115 ff., S. 123, S. 128, S. 179, S. 324 u. ö. *Die frühe Spaltung ... in einen christenfreundlichen und einen betont heidnischen Zweig sei bei den meisten Hochadelfamilien Sachsens der Fall gewesen*: S. 123.

sondern mit auswechselbaren Pappfiguren zu tun, die nach dem ideologischen Lehrbuch geschnitten sind – wäre gewiß verfehlt. Das Festhalten an überlieferten gentilen Werten blieb eine adlige Möglichkeit. Doch war die Tendenz zur Relativierung gentiler Normen, zumal in den dynamischen Entwicklungsprozessen seit dem mittleren 8. Jahrhundert, eben auch eine in erster Linie adlige Möglichkeit. Sie entsprach den Erfahrungen und Denkmöglichkeiten, den Bedürfnissen und Hoffnungen eines spezifisch adligen Selbstverständnisses; sie war angelegt in intergentilen Adelstraditionen und weitreichenden Beziehungen und zugleich einem adligen Egoismus gemäß, der sich aus möglichster Königsnähe den größtmöglichen Gewinn versprach. Der Frankenkönig hat denn auch die offensichtliche Gewinnerwartung, welche die Verbindung mit ihm einging, sobald dies die Situation erlaubte, sehr handgreiflich bestätigt. Auf der adligen Bewußtseinsebene – und vorerst nur hier – ereignete sich also jener Vorgang, den Einhard in die Formulierung faßt, daß die Sachsen mit ihrer Taufe *Francis adunati unus cum eis populus efficerentur*³¹. Denn die Vorstellung, mit den Franken ein Volk geworden zu sein, erfaßte sicher kaum die lokalen und regionalen Siedlungsräume, in denen sich bäuerliche Zusammengehörigkeiten erkannten. Sie entwickelte sich auf der Höhe adliger Urteilsnormen, Selbstbestätigungen und Solidarierungsbedürfnisse, als ein Ausdruck adliger Selbstgefühle in den Gegebenheiten der Zeit Karls des Großen.

Die von Liawin in *Marklo* beschworene Möglichkeit andauernder gentiler, königsloser sächsischer Eigenständigkeit unter der Herrschaft des christlichen Gottes blieb der heidnischen Mentalität anscheinend unverständlich; sie wirkt zugleich, vor dem nahen Hintergrund des Karolingerreiches und in jenen Jahren um 770, einigermaßen altbacken. Man konnte offensichtlich den allmächtigen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet, in der Nachbarschaft der Franken nicht mehr unabhängig vom Frankenreiche denken; zu eng schien er der Erfahrung auf das fränkische Königtum bezogen, zu unmittelbar in ihm seine irdische Herrschaft darzustellen. Der Gedanke, Christus als den alleinigen Gott zu akzeptieren, war daher für die Sachsen – und ebenso für die Friesen – mit dem Gedanken an die Zuordnung zur fränkischen Königsmacht verbunden. Die Ereignisse seit 772 bestätigten dann heidnische Ängste und christenfreundliche Hoffnungen. In der Überlegenheit des Frankenkönigs manifestierte sich die Überlegenheit seines Gottes – vielen ein überzeugenderes Argument, als sonstige fromme Belehrungen. Zwischen der Ausweitung karolingischer Königsmacht und so denn der Konzentration weiter Räume und unterschiedlicher *gentes* auf nur ein Königtum und der Einsicht in die Allmacht des einen Gottes, der die anderen Götter verdammt, wirkte die enge Wechselbeziehung von These und Beweis. Die Größe der Gottes Herrschaft bewies sich in der Großräumigkeit des Karlsreiches, stand in ihr handgreiflich vor Augen; Reichsvolk und *christianus populus* erschienen

³¹ Vita Karoli Magni cap. 7.

identisch³². Entsprechend färbte christliches Bewußtsein den heidnischen Regionalismus zum Herrschaftsraum des Teufels, und christlich eingeübtes sächsisches Urteil konnte am Ende den siegesmächtigen König Karl als *nostrum apostolum* feiern, weil er in eiserner Predigt mit der Eroberung Sachsens dem Teufel so viele tausend Seelen entrissen habe *et Christo domino adquisivit*³³.

III

Die dreißig Jahre des Sachsenkrieges Karls im Blick, spricht der Verfasser der „*Translatio Pusinnae*“ davon, wie schwer es den Sachsen zunächst gefallen sei, sich dem wahren Glauben zuzuwenden – sich also von den Glaubensformen der Väter zu lösen und sie für falsch zu halten: *quod videlicet fiebat novorum sacrorum susceptione et veterum rituum abdicatione. Qui enim ceremoniis a maioribus sibi traditis renuntiare contendit, errasse eos, se vero veritatem invenisse tacite confitetur*³⁴. Sicher war die Bindung an die Väter nicht überall in Sachsen und schon gar nicht in der adligen Oberschicht von gleich starker Intensität; die Formulierung in der „*Translatio*“ verallgemeinert, um die dreißigjährige Dauer heidnisch-sächsischen Widerstandes zu erklären. Aber sie trifft ein entscheidendes Motiv solchen Widerstandes: den Glauben an die Heilskraft der gentilen Überlieferung. Je ungebrochener sie noch im Bewußtsein lag, um so schwerer und problematischer wurde es, sich von ihr zu trennen, und um so weniger drängte das Bedürfnis, neu anzufangen, neue Orientierungswerte zu akzeptieren, neue Traditionen zu begrün-

³² Vgl. z.B. *Translatio s. Viti*, ed. Franz Stentrup (in: *Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung*, hrsg. von F. Philippi, 1906), cap. 3: Karl, der nicht allein *Francorum regnum*, sondern auch *multas barbarorum gentes* beherrschte, sei von so herausragendem Siegesglück gewesen, weil er für Christi Herrschaft kämpfte: *Nam et hunc (Karl) ideo pre omnibus christianis regibus potentissimum in bellis fuisse credimus, quia, quos suo dominio subiugabat, Christi nomini dedicabat.* – Naturgemäß sind die schriftlichen Zeugnisse einer Gleichsetzung von Reichsvolk und christlichem Volk christlich-fränkischer Provenienz. Zur nicht nur spirituellen, sondern auch politischen Interpretation der entsprechenden, vielzitierten Formulierungen Alkuins Helmut Beumann, *Nomen Imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls des Großen*. In: *Historische Zeitschrift* 185, 1958, S. 515 ff., bes. S. 537 ff. Treffend formuliert Arno Borst, *Kaisertum und Namentheorie im Jahre 800*. In: *Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem 70. Geburtstag*, Bd. I, Wiesbaden 1964, S. 43 zum Begriff des *nomen Christi* in seiner Beziehung zur Ausbreitung des *imperium christianum* durch Karl: *Hier ist der heilige Name politische Macht*. Genau in dieser Erscheinungsform begegnete er den unterlegenen Gegnern Karls.

³³ So die jüngere *Translatio s. Liborii*, MG SS IV, S. 151. Dort auch die Wendung, Karl habe *ferrea quodammodo lingua* gepredigt. – Zur Datierung der beiden Berichte über die *translatio Liborii* Klemens Honselmann, *Reliquientranslationen nach Sachsen*. In: *Das erste Jahrtausend* (wie Anm. 6), Textbd. I, Düsseldorf 1962, S. 173.

³⁴ Wie Anm. 8, S. 541.

den und in ihnen neue Selbstbestätigung zu finden. Denn ganz wesentlich ging es im Vorgang des Glaubenswechsels um Selbstbestätigung, um Identitätsbehauptung, und wo die aus heidnischer Überlieferung lebende Identität nicht erschüttert wurde durch eingängige Gründe und Exempel, da brauchte sie nicht den Schritt ins Christentum zu tun, um sich zu bewahren³⁵.

Da glitten dann Missionarsworte von ihr ab – so, zum Beispiel, in der Geschichte, welche die „Vita Vulframni“ von dem Bekehrungsversuch an dem Friesenkönig Radbod erzählt³⁶. Sie ist in ihrer äußeren Glaubwürdigkeit fragwürdig, bleibt aber von paradigmatischem Charakter in der Spiegelung eines in heidnisch-gentilen Zusammenhängen seine Identität behauptenden adligen Selbstgefühls. Der Glaubensprediger Vulfrannus hat Radbod schon bis an den Rand des Taufbeckens hin überzeugt, wird aber im letzten Augenblick vor der Taufe vom König gefragt, *ubi maior esset numerus regum et principum seu nobilium gentis Fresionum* – im Himmel, den er gewinnen würde, wenn er getauft sei und glaube, oder in der Hölle. Vulfrannus: Deine ungetauften Vorgänger haben sicher das Urteil der Verdammnis empfangen; wer aber fortan glaubt und getauft sein wird, wird sich in Ewigkeit mit Christus erfreuen. – Und Radbod zieht nach solcher Auskunft den Fuß von der Quelle zurück, *dicens, non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum et cum parvo pauperum numero residere in illo caelesti regno* . . . Er schaudert zurück also vor der Aussicht, mit ein paar getauften armen Leuten – wobei er offensichtlich an Getaufte seines Stammes denkt – im Himmel herumsitzen; er braucht den Glanz, das Ansehen einer hochadligen Umgebung, um sich wohlzufühlen, sich bestätigt zu wissen, gewissermaßen bei sich selbst zu sein. Es sind die Personen, die hier dem Himmel und der Hölle die Farben geben; und dem ganz und gar in gentilen Grenzen denkenden König dieser Geschichte macht die Anwesenheit adliger „Verdammt“ die Hölle edler als den Himmel, wo sich ein paar Arme ohne Ansehen herumdrücken – keine Umgebung, mit der man Ehre einlegen könnte. Tiefer also als die Frage nach der „richtigen“ Religion liegt das Bedürfnis nach Selbstbestätigung, nach Identitätswahrung: einer adligen Identitätswahrung im Verhalten des Radbod vor der Taufquelle. Dieses Bedürfnis bleibt ein konstantes Element im Vorgang des Glaubenswechsels; an ihm orientiert sich das Urteil über den Nutzen, den Wert, die Anerkennung oder Ablehnung eines Gottes. Erschienen der christliche Himmel dem König glänzender, adliger, seinen adligen Ansprüchen und Selbstgefühlen gemäßer und nicht von der Aussicht auf sozialen Abstieg in die Gesellschaft einer kleinen Schar armer Leute verärbt: es würde ihm leichter fallen, den Schritt ins Christentum zu tun.

³⁵ Vgl. ebd.: Es sei die *duritia sive pertinacia sive perversitas* der Sachsen *rationibus commodis et exemplis* . . . , *post etiam argumentis et approbationibus validis* erschüttert und gebrochen worden.

³⁶ *Vita Vulframni episc. Senonici*, ed. W. Levison, *SS rer. Merovingicarum* V, S. 668.

Er sieht Himmel und Hölle gentil, friesisch; daß da oben im Gefolge Christi eine Schar glänzendster Gestalten aus der nichtfriesischen Sphäre versammelt sein und seine eigene Ehre bestätigen könnte, kommt ihm nicht in den Sinn und wird ihm auch nicht gesagt. Tatsächlich war ja das religiöse Verhalten Radbods eng auf seine politische Machtkonkurrenz mit fränkischen Herrschern, auf gentile Selbstbestätigung der heidnischen Friesen in der Auseinandersetzung mit den christlichen Franken bezogen. Indes gelten die Maßstäbe, die das Urteil über den Himmel bestimmen, auch für die irdische Existenz; politische Selbstbehauptung und religiöse Orientierung bedingten einander. Der Himmel Christi mußte glänzender, ehrenvoller erscheinen, wo der Blick auf ihn nicht von gentilen Vorbehalten verstellt war; entsprechend unbefangener sah das Bewußtsein in der Verbindung mit den Franken, in der Anerkennung des fränkischen Königtums, in der adligen Nähe zum christlichen Könige positive Werte und Möglichkeiten adliger Selbstbestätigung, je weniger es von rein gentilen Traditionen beherrscht wurde – und dies erst recht in den ausweitenden Modifizierungen der Vorstellungswelt während der karolingischen Aufstiegsperiode³⁷.

Die sächsischen *primores*, die zu Christus und Karl übergingen, traten aus einem heidnisch-gentilen Solidaritätszusammenhang heraus – aber sie verließen darüber nicht sich selbst; es ging ihnen im Glaubenswechsel um soziale Identitätswahrung, um adlige Selbstbestätigung, die in Besitz- und Macht- ausweitung greifbar und erkennbar wurde. Der Bewußtseinsvorgang, den die „*Translatio Pusinnae*“ zusammenziehend andeutet – Einsicht in den Irrtum der Väter –, meint einen Abschied von gentilen Traditionen, aber damit eben nicht eine Selbstaufgabe: Er vollzieht sich auf der Basis sozialer Kontinuität, um der Wahrung und Behauptung adliger Identität willen.

In den Gegebenheiten der karolingischen Zeit war die Relativierung der gentilen Überlieferungen, die Distanz des adligen Selbstgefühls von ihnen eine wesentliche Voraussetzung für die Anerkennung des karolingischen, christlichen Gottes: als eines Gottes der adligen Identitätsbehauptung. Das adlige Selbstverständnis blieb ungebrochen stabil, während seine politischen Beziehungswerte die Richtung änderten; und man empfing Gott auf der Basis dieses Selbstverständnisses, als den bestätigenden Gott, in dem sich die eigene soziale Existenz erkannte. Er kam mit der sakralen Überzeugungskraft der Macht, von seinen Priestern immer wieder gepriesen als der über alles Mächtige, der Allmächtige, als sei dies seine eigentlichste und einleuchtendste Eigenschaft und Existenzform – und die Tatsache irdischer Macht, das Bedürfnis nach ihrer Behauptung und Ausweitung, in Herrschaft erkennbare Macht als Kategorie adligen Selbstwertempfindens ist ein offensichtlich entscheidender adliger Erkenntnismaßstab gewesen, jenen Gott zu messen, zu begreifen

³⁷ Den dynamischen Charakter der seit Karl Martell und bis zu Karls d. Gr. Avarensieg durchgehenden Periode *kontinuierlicher und gewaltiger Expansion fränkisch-karolingischer Macht* unterstreicht K. F. Werner, wie Anm. 26, S. 121.

und nicht nur in passiver Ergebung, sondern aktiv anzuerkennen: jenen christlichen Gott, der adlige Macht und Herrschaft rechtfertigte und heiligte, weil er selbst im höchsten Sinne adlig herrschte und mächtig war³⁸. In der Tat zahlte sich der Gehorsam, den sächsische Adlige ihm und König Karl als seinem irdischen Sachwalter leisteten, in bedeutenden Machtausweitungen und sozialen Positionsbestätigungen aus³⁹. Gott kam als der Allmächtige und schlechthin Herrschende; so mußte er denen, deren Macht und Herrschaft er sichtbar bestätigte, am ehesten eingängig und verständlich sein⁴⁰. Als herrschender Gott war er zugleich der richtende Gott und seine höchste Stunde das kommende Endgericht: ihn sich dort vorzustellen hieß, die Existenz des irdischen Mächtigen als eines Gerichtsherrn, also in einer ihrer für die soziale Selbstbestätigung wichtigsten Verwirklichungen vor Augen zu haben. Zwar gab es im theologisch traditionstiefern linksrheinischen Franken im 9. Jahrhundert Theologen, die gegen eine Vorstellungsnähe und Wechselbeziehung zwischen irdischer und himmlischer Gerichtsbarkeit polemisierten⁴¹. Aber ihre Argumentation blieb auch in der theologischen Sphäre vereinzelt, und es ist kaum anzunehmen, daß sie den Durchschnitt des weltlichen Adels erreichte – schon gar nicht im Missionsgebiet. Im sozialen Alltag des karolingischen Adels war die naive und existenzbestätigende Entsprechung von irdischer und göttlicher Gerichtsherrschaft von intensiverer Kraft als irgendeine ferne, gelehrte Argumentation – und diese Entsprechung paßte in das Bild eines Gottes von höchst potenziertem Adel.

Er bewies sich in den Erfahrungen derer, die ihre Existenz seinem unmittelbaren Dienst widmeten. Der erste Hamburger Erzbischof Ansgar erlebt als

³⁸ Zum sakralen Begriff von „Macht“ im weitesten Sinne vgl. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* Bd. 1, 3. Aufl. Berlin 1970, S. 275 ff. – „Macht“ als einer der *Grundwerte adeligen Lebens* in der *archaischen Epoche*: Karl Bosl, *Leitbilder und Wertvorstellungen des Adels von der Merowingerzeit bis zur Höhe der feudalen Gesellschaft* = Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte Jg. 1974, Heft 5, S. 11.

³⁹ Die Belege für das erfolgreiche Bemühen Karls, einen Teil der sächsischen Oberschicht durch „Geschenke“ zu gewinnen, zusammengestellt bei H. Wiedemann, *Die Sachsenbekehrung* = Missionswissenschaftliche Studien, Neue Reihe V, 1932, S. 36 mit Anm. 56–58; ferner: Martin Lintzel, *Der sächsische Stammesstaat und seine Eroberung durch die Franken*, *Eberings Historische Studien* 227, 1933, hier zitiert nach dem Neudruck in Walther Lammers (Hrsg.), wie Anm. 2, S. 198 mit Anm. 117. – Zur Einsetzung von Grafen *ex nobilissimis Saxonum* 782 vgl. u. a. Otto Merker, *Grafschaft, Go und Landesherrschaft*. In: *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 38, 1966, S. 13 f.; Sabine Krüger, *Studien zur sächsischen Grafschaftsverfassung im 9. Jahrhundert* = Studien u. Vorarbeiten zum Historischen Atlas von Niedersachsen 19, Göttingen 1950, S. 30 ff.

⁴⁰ Die adlige Hinwendung zu dem mächtigen Gott war zweifellos vorbereitet in einer spezifischen Beziehung heidnischen Adels zur größten Gottesmacht; vgl. unten bei Anm. 62 a.

⁴¹ Vgl. Herbert Kolb, *Himmlisches und irdisches Gericht in karolingischer Theologie und althochdeutscher Dichtung*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 5, 1971, S. 284 ff.

Mönch in Corbie eine Vision Christi: Da erscheint ihm ein Mann *statura procerus, ... vultu decorus* – von vornehmer Gestalt und edlem Aussehen, die Idealerscheinung des Adligen, und aus seinen Augen flammt *splendor Divinitatis*. Und Ansgar weiß sofort, um wen es sich handelt: *Christum dominum esse credebat*, und er wirft sich verehrend zu Boden⁴². Christus-Gott ist Adel schlechthin, seine höchste Steigerung in einer Welt, die von Adel beherrscht wird und deren gesellschaftliche Vorstellungskraft und Komparationsfähigkeit sich eben daran orientiert. Christus hatte schon in dem Bilde, das sich die frühe Christenheit von ihm machte, vor allem dann aber seit und nach Konstantin die Züge der hochadligen, königlichen *maiestas* gewonnen, in denen er – selbst noch am Kreuz – die Einbildung des frühen Mittelalters beherrschte: wesentliche Voraussetzung seiner Anerkennung in der Oberschicht einer herrschaftlich strukturierten Gesellschaft⁴³. Er kam zu den Sachsen, wie überhaupt zu den Germanen, als ein adlig-herrschaftlicher Gott und fand gerade in solcher Erscheinungsform Eingang in das adlige Selbstverständnis – in Sachsen eine heilige und heiligende Beziehungsgestalt herrschaftlicher Selbstbestätigungsbedürfnisse, wo und als deren gentile Orientierungswerte verblaßten. Er demonstrierte höchsten Adel in der überwältigenden Freigiebigkeit, die er mit dem Geschenk seiner Gnade, seines Heils seinen Getreuen bezeugte, und natürlich war er über die Maßen adlig auch als gewaltiger Rächer, wenn man ihn beleidigte und seine Ehre verletzte. In der Wucht seiner Rache bewies sich seine Macht und erzwang sich Gehorsam – jener sächsische „Satrap“, der seine Ehre an den Bauern rächte, welche die beiden Ewalde getötet hatten, verhielt sich nicht anders als Gott, der in Friesland grausam Rache für die Ermordung des Bonifatius nahm⁴⁴. Die mahnenden Worte des Märtyrers im Anblick des Todes, daß nach der Heiligen Schrift Böses mit Gutem zu vergelten sei, waren für Gott – wenn man nicht die christianisierenden Wirkungen von Feindestötung und Menschenverschleppung als „gut“ begreifen will – offenbar nicht verbindlich. Er war im frühen Mittelalter eben nicht der Gott des Neuen Testaments und damit der Bergpredigt, sondern der Gott einer adligen Vorstellungswelt, in der die Ehre triumphiert und Ehrkränkung in der selbstverständlichsten Weise

⁴² Rimberti *Vita Anskarii*, ed. G. Waitz, *SS rer. Germ.*, 1884, cap. 4.

⁴³ Zusammenfassend über die Entwicklung zum *imperatorischen Christusbild*, das auch der Mentalität der Germanen entgegengekommen sei, neuerdings Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Christentum in der Gesellschaft*. *Grundlinien der Kirchengeschichte I: Alte Kirche und Mittelalter* = *Siebenstern-Taschenbuch* 185, Hamburg 1975, bes. S. 98 ff.

⁴⁴ *Omnipotens mundi conditor ac reformator ulcisci se voluit de inimicis ... ac diu protelatum idolorum cultoribus iram novo recentis malitiae furore permotus publice ostendere*: *Vita Bonifatii* auct. Willibaldo, ed. W. Levison, *SS rer. Germ.*, 1905, cap. 8 (S. 51 f.). Das Instrument seiner Rache ist ein „großes“ christliches Heer, das die heidnischen Übeltäter erschlägt und ihre Frauen, Kinder, Knechte und Mägde als Beute abschleppt.

Rache nach sich zieht⁴⁵. Nicht der Gott der Bergpredigt hatte die Menschen verändert, sondern die Menschen hatten ihn modifiziert nach ihrem Bilde; sie bestätigten sich, ihre gesellschaftliche Struktur, ihren Selbstwert und deren Bedürfnisse in ihm. Man wird daher jeweils genau zu prüfen haben, was man mit dem Begriffe des Christentums meint und in welchem Grade er anwendbar ist, wenn man ihn an seinen jeweiligen gesellschaftlichen Verwirklichungen mißt.

Nicht, daß die Bergpredigt vergessen gewesen wäre. Sie stand in den Evangelien vor Augen und blieb ein Problem mönchisch-geistlichen Bemühens um das Verständnis und die rechte Nachfolge Christi, und auf den wenigen Inseln der Schriftüberlieferung und -auslegung in einem Meer laikaler Schriftlosigkeit konnte auch der höchste Adelsglanz einer herrschaftsmächtigen *maiestas Domini* die evangelische Aussage von Christus als der Hoffnung und dem Heil der Armen nicht völlig überblenden. Sie konkretisierte sich den *pauperes* auch im sächsischen Missionsgebiet in Ansätzen zu einem humaneren Verständnis der Armut, in Tätigkeiten und ersten kirchlichen Institutionen sozialer Fürsorge⁴⁶. Aber das Selbstverständnis und mit ihm die Organisation der Kirche orientierte sich an den gegebenen gesellschaftlichen Strukturen, und zwischen der bewußt angestrebten, die „Welt“ verlassenden Armut mönchischer Selbstverwirklichung in der Christus-Nachfolge und der sozialen Armut, die in der Welt angesiedelt war, gab es keine Entsprechungen und daher keine Identifikationsmöglichkeit. So stand das Wort vom Heil der Armen nicht unter den schriftunkundigen Armen selbst und als ihre eigenste Sache auf; es kam, wenn überhaupt, aus einem Raum jenseits ihrer Horizonte zu ihnen, aus einer Situation des sozialen Gegenüber, gleichsam als eine menschliche Geste von Herrschaft. Das erste Ziel der in die heidnische Sphäre vordringenden Missionare waren durchweg nicht die Hütten der Armen, sondern die Höfe der *nobiles*. Die Mission suchte zunächst die Macht und ihre Wirkungen auf die jeweilige Umwelt, den Rückhalt und Schutz von Adel und Herrschaft. Dieser Weg lag vorgezeichnet nicht nur in der Kenntnis und realistischen Ausnutzung von Machtgegebenheiten, son-

⁴⁵ In diesen Zusammenhang gehört die auffällige Orientierung am Alten Testament. Die Welt alttestamentlichen Priesterkönig- und Hirtenkriegerturns habe der grundherrschallich-aristokratischen Welt des Frühmittelalters viel näher gestanden, als das Neue Testament mit seinen radikalen Friedensgeboten; die Begriffswelt des Alten Testaments habe der Karolingerzeit aufgrund gewisser Ähnlichkeiten der sozialen und geistigen Struktur geistige Hilfen bei der Aufnahme des Christentums als Lebensform gegeben: Friedrich Prinz, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft, 1971 (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), S. 25 f.

⁴⁶ Zur Armenfürsorge in der Karolingerzeit Chr. Cleff, Der Schutz der wirtschaftlich und sozial Schwachen in den Kapitularien Karls des Großen und der nachfolgenden Karolinger, Diss. phil. Köln 1955.

dern schon in der Vorstellung von dem mächtigen, herrschaftlichen Gott, den man verkündete – vorgezeichnet daher auch in der gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit, daß Adel nun einmal eher als der unedle Mann prädestiniert sei, Gott zu erkennen und ihm nahezustehen⁴⁷. Vor Gott ändern sich die irdisch-weltlichen Rangfolgen nicht; die edle Dame, die sich Gott weiht, bestätigt ihren Stand als Nonne im Kloster, der hörige Mann, der aus religiösem Antrieb in den Dienst Gottes und seines Heiligen überwechselt, bleibt Höriger – nun eben in einer klösterlichen Grundherrschaft⁴⁸. Je nach sozialer Situation war die Distanz zu Gott unterschiedlich weit, und das Wort von Gott hatte offensichtlich Mühe, die soziale Ferne der Unterschicht zu erreichen. Selbst auf jener Ebene, auf der Gottes Macht am ehesten ins Verständnis der einfachen Leute drang, im Bereich der Wunderheilungen, die er auf Fürbitte seiner Heiligen bewirkte, gab es in der Zone besitzloser Armut größere Schwierigkeiten, als etwa in der bäuerlichen Schicht. Schon in praktischer Hinsicht: Die *coloni* hatten durchweg ihre Verwandten und vielfach auch bereitwillige Nachbarn, die den gelähmten Angehörigen zum Grabe des Heiligen schleppten, in der Hoffnung, durch seine Fürbitte bei Gott die Last und den Makel der Krankheit aus ihrer Familie und ihrem Lebenskreis tilgen zu können – *pauperes* fanden solche Hilfen oft nicht. Als dann einmal am Grabe Willehads in Bremen eine *paupercula* das Augenlicht zurückgewinnt, wird die Sache sogleich groß herausgestellt und der Psalmist zitiert: Gott wurde als ein Armer angesehen, *ideoque et ipse refugium est pauperum in tribulacione* – was man offensichtlich besonders betont, um positiveren Widerhall gerade bei den *pauperes* zu finden⁴⁹.

Anscheinend legte man im Bremen des Erzbischofs Ansgar gesteigerten Wert darauf, die Schicht der Armen zu erreichen – wie denn überhaupt in dieser Beziehung und sofern das geistliche Amt ausreichende Bewegungsfreiheit erlaubte, alles an den Auffassungen, dem geistlichen Selbstverständnis, den Initiativen der Diener Christi lag. Es gab da bezeichnende Unterschiede. Der erste Bischof von Münster, Liudger, kam aus hochangesehener friesischer Familie und wußte sich ihr und ihren Traditionen eng verbunden⁵⁰. In seinem Verhältnis zu den sozialen Schichten blieb er, in sozialer Abwand-

⁴⁷ *Götter-Nähe als ererbter Vorzug*: Hauck, wie Anm. 17, S. 239. – Neuerliche gute Zusammenfassung des Verhältnisses von frühmittelalterlicher Aristokratie zur Kirche bei Helmut Lippelt, Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist = Mitteldeutsche Forschungen Bd. 72, 1973, S. 5 ff.

⁴⁸ Vgl. Vita III s. Liudgeri, wie Anm. 3, lib. II cap. 30: Die von Blindheit geheilte Tochter eines angesehenen Mannes wird Nonne in Essen. – Ebd., Altfredi Vita s. Liudgeri, lib. II cap. 8: ein Geheilter kauft sich von seinem weltlichen Herrn frei und tritt in den Dienst des hl. Liudger.

⁴⁹ Vita s. Willehadi, wie Anm. 5, S. 387.

⁵⁰ Zur Familie Liudgers Hauck, Marklo-Uberlieferung, wie Anm. 5; vgl. auch Alois Schröer, Das geistliche Bild Liudgers. In: Das erste Jahrtausend, wie Anm. 6, I S. 194 ff. und die dort angegebene Literatur.

lung des paulinischen Vorbilds, bemüht, sich allen anzupassen: *se omnibus coaptare curavit, ut omnibus prodesse potuisset*, was natürlich die kritiklose und selbstverständliche Anerkennung der vorgegebenen Strukturen, die ihnen eingeglichene Verkündigung einschließt⁵¹. Ansgars „Vita“ schweigt von der sozialen Herkunft ihres Helden. Offenbar war auch er adliger Abstammung, doch wußte er als Erzbischof recht unbefangen und gelegentlich wohl auch zornig mit *potentes et divites* umzugehen⁵². Sie und vor allem die *contumaces* unter ihnen hätten ihn gefürchtet; die *mediocres* aber liebten ihn *quasi fratrem* – was auf eine stärkere Bewußtseinsnähe dieses Bischofs zur Mittelschicht schließen läßt. Die Armen indes verehrten ihn in der frommsten Zuneigung *quasi patrem*, und sie beweinten seinen Tod, neben den Klerikern, am meisten⁵³. Sie hatten Grund dazu; deutlicher als in anderen Bischofsviten tritt in Ansgars Lebensbeschreibung die Sorge für die Armen als ein Zug bischöflichen Verhaltens vor Augen. Sie lag ihm nahe in einer rigorosen und an angelsächsische Vorbilder erinnernden Auffassung vom Apostelamt in der Nachfolge Christi. Wie Christus wollte er „den Armen ein Armer“ sein – aber das konnte notwendig nur der Versuch einer praktizierten Schriftauslegung und einer Selbststilisierung sein, die im Rahmen der bischöflichen Institution und ihrer Zuordnung zu adlig-herrschaftlichen Strukturgegebenheiten blieb und den tatsächlichen, weltlichen Armen nicht in konkreter Identifizierung, sondern aus der Position und sakralen Autorität eines erhabenen Gegenüber und so denn bestenfalls „väterlich“ begegnete. Ansgar wandte reiche Mittel an die Armenfürsorge; er hatte, wenn er unterwegs war, stets – und schon das unterscheidet ihn von den wirklich Armen, denen er ein Armer sein wollte – einen Geldbeutel am Gürtel, um auch dann Almosen geben zu können, wenn der dafür zuständige *dispensator elemosinae* in seinem Gefolge fehlte⁵⁴. Sein Amtsnachfolger Rimbert tat es ihm in dieser Gewohnheit nach: Denn, so sagte er, wir müssen allen Armen helfen, weil einer von ihnen Christus sein könnte – wir wissen nicht, welcher und wann⁵⁵. Nicht die Armen also empfangen eigentlich die Gabe, sondern der möglicherweise in einem von ihnen personifizierte Christus. Das Almosen erweist sich hier als Opfergabe für den Gott, ihn milde und gnädig zu stimmen, und von solcher Auffassung ist der Schritt leicht zum Verständnis des Almosens als Bußgeld, mit dem man eigene Schuld und Beleidigung Gottes büßt: in

⁵¹ Altfridi vita s. Liudgeri, wie Anm. 3, lib. I cap. 30.

⁵² Wie Anm. 42, cap. 37. Vgl. über Ansgar Walther Lammers in J. Hoops, Realexikon der Germanischen Altertumskunde, 2. Aufl. hrsg. H. Beck u. a., Bd. 1, 1973, Sp. 346 ff. und die dort angegebene Literatur. Zuletzt: Richard Drögeleit, Ansgar: Missionsbischof, Bischof von Bremen, Missionserzbischof für Dänen und Schweden. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 73, 1975, S. 9 ff.

⁵³ Wie Anm. 42.

⁵⁴ Ebd. cap. 35.

⁵⁵ Vita s. Rimberti cap. 14, MG SS II, S. 771.

einer Vorstellung, die das Verhältnis zu Gott sich analog der Wechselbeziehung irdischer Rechtspartner regeln sieht. Die *pauperes*, die von so verstandener Liebestätigkeit erreicht wurden, hatten ihren Nutzen davon; aber darum, daß ihre soziale Situation grundsätzlich zum Besseren verändert werde, ging es nicht. Bischof Liudger lud in harmonisierender Milde häufig *pauperes ac divites* zum Essen ein und verfehlte dann nie, Unterweisungen von der Süße des ewigen Lebens in die Mahlzeit einfließen zu lassen, *ita ut plus spiritalibus quam carnalibus delitiis satiati remearent*⁵⁶. Es war ihm wichtiger, daß seine Gäste geistlich gesättigt nach Hause gingen. Die körperliche Sättigung der Armen blieb ein relativer, die durch sie geschehende Gottesverehrung der absolute Wert – wie denn längst, noch in der spätantiken Geschichte der Kirche und ihrer Eingleichung in die Strukturen der Gesellschaft, das kirchliche Verhältnis zu den Armen ritualisiert und die mögliche gesellschaftliche Sprengkraft in der Auslegung des Evangeliums neutralisiert worden war⁵⁷. Die geistliche Armut in der Christus-Nachfolge widerlegte nicht die hochadlige Auffassung und Besetzung des Bischofsamtes, und in der Interpretation und Praktizierung des Gotteswortes, die in die germanische Sphäre vordrang, blieb auch ein im Gewande der Armut verborgener Christus von vornherein der Gott von herrschaftsmächtigem, höchstem Adel.

IV

So machte er den irdischen Adel nicht fragwürdig, sondern bestätigte ihn. Irdischer Adel erkannte sich in seinem Bilde. Er war in herrschaftlicher Position, adligem Lebensstil, sozialer Selbstauffassung – kurz: in allen sozialen Erkenntnisvoraussetzungen Gott ungleich näher und ihm gewissermaßen wesensverwandter als alles nichtadlige Volk⁵⁸. Entsprechend müheloser und selbstverständlicher begegnete er ihm auf jener Erkenntnisebene, die einem Gott, der sich in seinem Wort offenbart hatte, am ehesten angemessen war: auf der Ebene des Wortes. Von Liudger heißt es, er habe in zweifacher

⁵⁶ Wie Anm. 51.

⁵⁷ Über die Entwicklung der kirchlich-christlichen Beziehung zur sozialen Armut in der frühen Kirche zusammenfassend Kantzenbach, wie Anm. 43, bes. S. 68 ff. Vgl. auch ebd. S. 135 ff.

⁵⁸ Vom archaischen Glauben an die Repräsentation der Gottheit durch die adelige Führungsschicht spricht Bosl, wie Anm. 38, S. 16. – Mit welcher prägender Kraft adlige Wertvorstellungen in den Bereich des Spirituellen eindringen konnten, wird deutlich auch, wenn geistliche Autoren im 9. oder 10. Jh. einen geistlichen Gotteshelden als *miles* oder *athleta Christi* rühmen. F. Prinz, wie Anm. 45, S. 13 bemerkt dazu, daß hier die spirituellen christlichen Werte... in einer kriegerisch-aristokratischen Nomenklatur gefaßt sind und gleichsam als deren Sublimierung erscheinen. Vgl. z. B., wie bei Hugobald der *bonus miles Lebwinus* im adligen Waffenglanz seiner geistlichen Standfestigkeit auftritt: MG SS II, S. 362.

Weise gelehrt: *durioribus et simplicioribus vita, intelligibilioribus lingua. Illos exemplis, istos verbis ad veritatis viam trahebat*...⁵⁹. Dies wird über Liudgers Verhältnis zu seinen Schülern gesagt, gilt aber im weitesten Sinne. Den einfachen Gemütern war mit Predigten, mit Argumenten, mit Worten also nicht beizukommen; hier konnte Gott nur durch Zeichen und Wunder wirken und überzeugen. Der jüngere Bericht von der „Translatio“ des heiligen Liborius nach Paderborn 836 notiert die Erfahrung, daß *maxime plebeium vulgus* hartnäckig am heidnischen Irrtum festhalte; der Paderborner Bischof Badurad hoffte daher, die dem Wort gegenüber Ungläubigen – *verbis doctorum de divina virtute non credentes* – mit jenen Heilsbeweisen, *quae oculis viderent*, für Gott gewinnen zu können⁶⁰. Gott in der Kraft des Wortes zu erkennen und anzunehmen, blieb einer höheren Intelligenz vorbehalten: dem Adel, zu dessen kennzeichnenden Tugenden der Umgang mit dem Wort, Rede und Redekunst und so denn auch das Verständnis für das „höhere“ Wort gehörten. Die dritte „Vita“ Liudgers rühmt an Widukind, er habe – *etsi paganus* – die Optimaten Sachsens überragt *et sapientiae fama et loquentiae splendore*, und natürlich *bellorum exercitiis*⁶¹. Weisheit und Glanz der Rede gehören zusammen; das eine leuchtet im anderen auf, und im Zusammenhang mit den hervorragenden kriegerischen Fähigkeiten erscheinen sie als Eigenschaften, in denen sich bester Adel erweist. Der Tugend, Worte klug und überzeugend zu sprechen, entsprach die Begabung, sie richtig aufzufassen und zu werten; so war denn auch der Genuß des vorgetragenen dichterischen Wortes in erster Linie Adels Sache. Die besondere Adelsnähe des heidnischen Gottes Wodan oder Odin spiegelt sich gerade auch darin, daß er ein Gott wie des Krieges, so der Dichtkunst, des Wortes, des Geistes war⁶²; der Schritt von ihm zu einem neuen Gott, der in seiner Dreifaltigkeit auch Geist war und sich kundtat in seinem heiligen Wort, mußte nicht weit sein – ein adliger Schritt, der die Sphäre adligen Lebens und Verstehens nicht verließ. Die sozial differenzierte Bevorzugung bestimmter Gottheiten in der heidnischen Welt und so die auch für Sachsen anzunehmende Konzentration adliger Glaubensbedürfnisse auf einen himmlischen „Götter-Fürsten“ – eben jenen Kriegsgott, der zugleich der große Magier, der Gott des Zaubers, der Runen, der heiligen Worte war – dürfte eine wesentliche Voraussetzung dafür gewesen sein, daß der Wechsel zum christlichen Gott im Adel leichter fiel als auf

⁵⁹ Vita III s. Liudgeri, wie Anm. 3, lib. I cap. 41.

⁶⁰ MG SS IV, S. 151. – Die friesischen Räuber, die den Bonifatius erschlagen haben und in seinen Kisten nach Gold und Silber wühlen, stattdessen aber Bücher finden, werfen die *divinae scientiae cartas* enttäuscht weg; sie können nichts damit anfangen. Vita Bonifatii auct. Willibaldo, wie Anm. 44, cap. 8.

⁶¹ Wie Anm. 3, lib. I cap. 18.

⁶² Vgl. de Vries, wie Anm. 38, Bd. 2 S. 48f.: Odin, als *Kriegsgott und Gott der Poesie* besonders verehrt von den *in politischer und intellektueller Hinsicht führenden Schichten*. Tapferkeit und Beredsamkeit mußten auch in den *Kreisen der nordischen Adligen* ... zusammen hervortreten.

der sozialen Mittel- und Tiefebene: Er blieb im Gehäuse eines sozial herausgehobenen religiösen Selbstverständnisses^{62a}.

Der christliche Herrschergott des heiligen Wortes kam dem Adel auf der Ebene seiner spezifischen Verständnismöglichkeiten entgegen, und in der adligen Schicht empfing man ihn weit aufgeschlossener als im „rohen“ Volk. Als sich Willehad um 770 im friesischen Dokkum aufhält, *plurimi nobilium infantes suos ipsi ad erudiendum ibidem tradiderunt*, und Willehad unterweist sie *tam verbo doctrinae quam exemplo piaie conversationis*⁶³. Der Gott, den er und die anderen christlichen Missionare lehren, repräsentiert in seiner Allmacht, als deren politischer Widerschein die Erfolge der karolingischen Großmacht vor Augen stehen, zugleich die höhere, überlegene Kultur: auch darin vor allem das adlige Selbstgefühl und Selbstbestätigungsbedürfnis ansprechend. Heidentum ist Sache einer rohen, bildungslosen Kultur und

^{62a} Ebd. S. 358 spricht de Vries – im Blick auf Odin und Thor – von der *Neigung zu einem Monotheismus im absinkenden Heidentum*. Sie kann ein heidnischer Reflex des Christentums gewesen sein und gleichzeitig den leichteren Übergang zum christlichen Gott vorbereitet haben; sie war jedenfalls am ehesten in der Oberschicht zu finden. – Die *Hauptgestalt des Götter-Fürsten*: Hauck, wie Anm. 17, S. 264. – Ein Zeugnis dafür, wie nahe in frühmittelalterlicher Laienvorstellung eine zentrale heidnische Gottheit und Christus einander sein konnten, so daß der Übergang von der einen zum anderen gleichsam fließend erscheint, gibt die friesische „Sage von der Findung des Rechts“, über die Willy Krogmann in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 84, 1967, S. 72 ff. ausführlich handelt und von der er ebd. S. 74 f. einen Text gibt. König Karl befiehlt 12 friesischen *foresprekan*, das Recht zu küren, und setzt sie einer aussichtslosen Situation aus: Sie treiben zu Schiff ohne Segel und steuerlos auf dem Meer. Ihrer einer erinnert sich, daß Gott, da er noch auf Erden war, 12 Jünger hatte und als Dreizehnter zu ihnen kam und sie lehrte; entsprechend wollen sie Gott bitten, daß er auch ihnen einen Dreizehnten sende, der sie das Recht lehre und aus der Not rette. Tatsächlich erscheint plötzlich dieser rettende Dreizehnte. Er trägt eine Axt auf der Schulter: ein heidnisches Herrschaftszeichen. Dem Text nach muß es sich um Christus handeln. Krogmann hält die christlichen Elemente der Sage für jüngere Zutat zu einer älteren Überlieferung; er meint, die göttliche Figur auf *Thuner* beziehen zu können: ebd. S. 123 ff. Die heidnische Gottesbezeichnung steckt in dem Begriff *Eswei*; so heißt der Weg, den der Göttliche nach der Landung geht. De Vries, II S. 150, macht auf die besondere Schwierigkeit aufmerksam, zu entscheiden, ob Odin oder Thor gemeint sei, wenn das Wort *äss* gebraucht werde. So deutlich also die Axt in unserer Sage für Donar spricht, so könnte man bei dem Gott, der die Friesen ihr Recht – ein konstituierendes Element ihres gentilen Selbstverständnisses – lehrt, doch auch an Wodan denken. Jedenfalls aber – und darum geht es in unserem Zusammenhang – konnte eine Vorstellung von Christus nach der Christianisierung ganz unbefangen auf die heidnische Götterfigur projiziert werden, ohne daß deren Attribut dabei abhanden kam: Der siegreiche Christus übernimmt die Funktion eines heidnischen Vorgängers und bestätigt damit heidnisch-adlige Gottesbeziehungen. Denn die zwölf *foresprekan* sind als Männer von adligem Ansehen zu verstehen: vgl. H. Schmidt, Adel und Bauern im friesischen Mittelalter. In: Niedersächsisches Jahrbuch f. Landesgeschichte 45, 1973, S. 53 f.

⁶³ Vita s. Willehadi, MG SS II, S. 380.

Gesellschaft; für Rudolf von Fulda sind daher, mit den Worten Einhards, die heidnischen Sachsen *et natura feroces et cultui demonum dediti veraeque religioni contrarii*⁶⁴. Dämonenkult und *ferocitas* entsprechen einander; aus der gentilen „Wildheit“ herauszukommen aber mußte in den Gegebenheiten des karolingischen Zeitalters notwendig bedeuten, sich dem Frankenreiche und seinem Gott anzuschließen – ein Vorgang, der sich, wie oben gesagt, auf der adligen Bewußtseins-ebene ereignete und der höheren geistigen Mobilität des Adels gemäß war. Zu seinen wesentlichen Voraussetzungen gehörte das Verständnis des christlich-fränkischen Gottes als eines adelsgemäßen Gottes.

In eifrigem Stolz – und als gelte es noch immer, altkultivierte Vorbehalte abzubauen – sieht um 870 der Autor der „*Translatio Pusinnae*“ den sächsischen Adel auf der Höhe der Zeit und voll den Ansprüchen des christlichen Gottesverständnisses gewachsen⁶⁵. Kein Wunder für ihn, handelt es sich doch um die *nobilis et strenua, iuxtaque dotem naturae sagacissima gens Saxonum*, von der er spricht als von einem Volke *prudencia naturali et ingenio ad omnem subtilitatem nobilissimo et acutissimo*. Und noch einmal: *Neque temere dixerim, nationem aliquam bono sollertiae et ingenita subtilitate magis illa callere*. Der Autor rühmt die *gens Saxonum*, erkennt sie aber in ihrem Adel, meint ihn. Denn die auszeichnenden Vokabeln, mit denen er die Sachsen charakterisiert, reflektieren Adelstugenden, und vom Adel ist die Rede, wenn die glühende Anteilnahme gepriesen wird, in der die *natio* sich dem Christentum erbeuge, aus ihren Gütern zur Gründung von Klöstern beitrage, ihre Kinder dem Dienste Gottes weihe⁶⁶. Einsicht in den Irrtum der Väter und Erkenntnis des wahren Gottes, geistige Aktivität und Entscheidung also sind adlige Eigenschaften; so erscheinen die Sachsen, die sich in ihrem Adel darstellen, *ad omnem subtilitatem nobilissimi et acutissimi*. Die *subtilitas* Gottes und der christlichen Religion zu begreifen, setzt eigene *subtilitas* voraus: Sie ist dem sächsischen Volke – seinem Adel nämlich – eingeboren. Er bringt die *prudencia* mit, die des wahren Heils inne zu werden vermag und ihre Einsicht in religiöse, Klöster dotierende Aktivität umsetzt, und offenbar bedarf Gott des edlen, adligen Geistes, um in einer *gens* recht empfangen und verstanden zu werden: als ein Gott der adligen Maßstäbe, des adligen Selbstverständnisses – ein Adelsgott. Und der Adel, der ihn anerkennt, bestätigt seine angeborenen, edlen Tugenden und damit sich selbst in solchem

⁶⁴ *Translatio s. Alexandri*, ed. Bruno Krusch, Die Übertragung des H. Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851 = Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Fachgruppe II Nr. 13, 1933, S. 425.

⁶⁵ Wie oben Anm. 8, S. 541.

⁶⁶ Nach dem Lob der sächsischen *natio*, die sich dem Christentum schließlich mit besonderem Eifer ergibt, fällt der Autor plötzlich vom Singular in den Plural, als habe er jetzt einzelne Personen vor Augen: *Denique pullulante devotione sancta, rebus suis ad monasteria constituenda collatis, divino suos filios cultui offerentes, ex integro coelesti servitio sese manciparunt*: ebd.

Verhalten; er gibt den Irrtum der Väter auf und bleibt doch in seiner adligen Kontinuität, bewahrt seine soziale Identität gerade in der Hinwendung zum christlichen Gott: Christianisierung als Vorgang sozialer, adliger Selbstbestätigung.

Der Verfasser des Translationsberichtes spricht in der unbefangenen Verallgemeinerung von der *gens Saxonum*, obwohl er doch bestenfalls den Adel des südlichen und südwestlichen Sachsen deutlicher übersieht und ganz konkret wohl nur den adligen Verwandtschaftszusammenhang im Blick hat, der hinter der Gründungs- und Frühgeschichte der Klöster Corvey und Herford steht⁶⁷. Natürlich rühmt er die Verwandtschaft der Klostergründer Adalhard und Wala mit Karl dem Großen: *quod ideo praelibavi, ut ex conditorum dignitate locorum dignitas colligatur*⁶⁸. Aber die Ekbertiner, den Familienkreis der Herforder Äbtissin Haduwy und die Initiative dieser Dame selbst, der die *translatio* der heiligen Pusinna nach Herford zu verdanken ist, sieht er offensichtlich ganz von seiner Einleitung her, dieser Ruhmrede auf die sächsischen Adelstugenden⁶⁹. Er will den Ruhm Sachsens christlich leuchten lassen; gentiles Selbstbewußtsein tritt in christianisierter Neuerscheinung auf. Und nicht nur hier. Zumal die Überführung heiliger Gebeine nach Sachsen bietet dem gentilen Selbstgefühl neue, christliche Anknüpfungspunkte und Ausdrucksmöglichkeiten. Eben erst vom Heidentum zum Herrn bekehrt, heißt es bald nach 864 in einer Essener Predigt über den heiligen Marsus, erglänze Sachsen bereits und habe es Ruhm durch die Verdienste, die Vorzüge, die Kraft der Reliquien, mit denen es gefüllt sei⁷⁰.

Dabei spiegeln und bestätigen die Heiligentranslationen des 9. Jahrhunderts von westfränkischen Kirchen und selbst von Rom her in den sächsischen Bereich zunächst die weitreichenden, supragentilen Verbindungen, Zusammenhänge, Horizonte, in die karolingische Herrschaft und Christianisierung Sachsens und vor allem seinen Adel politisch und religiös eingeordnet hatten. Die Translationen korrespondieren der nun dichteren Verflechtung sächsischer Adelsfamilien mit der karolingischen „Reichsaristokratie“ und dem sichtbarer werdenden Streben nach *Angleichung an die fränkische Adelskultur*⁷¹. Die Reliquienüberführungen werden realisiert auf der Ebene hochkirchlicher und hochadliger Beziehungen und sind ganz und gar ihre Sache, und selbstverständlich liegen sie im Interesse des Königtums: Vertiefung christlicher Gottesverehrung ist mit Stabilisierung karolingischer Königsherr-

⁶⁷ *Der Verfasser wird... in Corvey zu suchen sein*: Honselmann, wie Anm. 33, S. 179.

⁶⁸ Wie Anm. 8, S. 542.

⁶⁹ Zu den Ekbertinern und deren fränkischer Provenienz jetzt Wenskus, wie Anm. 23, S. 248 ff.

⁷⁰ Klemens Honselmann, Eine Essener Festpredigt über den hl. Marsus aus dem 9. Jahrhundert. In: *Westfälische Zeitschrift* 110, 1960, S. 212.

⁷¹ Vgl. Martin Last, Zur Einrichtung geistlicher Konvente in Sachsen während des frühen Mittelalters. In: *Frühmittelalterliche Studien* 4, 1970, S. 342 f.

schaft identisch; beide verklammern Sachsen gleicherweise mit dem Reichszusammenhang. So jedenfalls noch im früheren und mittleren 9. Jahrhundert; kaiserliche oder königliche Vermittlung und Einwirkung öffnet daher mehrfach westfränkischen Reliquien den Weg nach Sachsen, und es entspricht ganz auch den politischen Absichten und Hoffnungen, die sich mit ihrer Überführung verbinden, wenn beim feierlichen Empfang des heiligen Liborius in Paderborn 836 *laus et honor christicolo imperatori Ludovico atque orthodoxae imperatrici Judittae rumigerae una cum prole* in aller Munde hallt⁷².

Aber die Heiligentranslationen verfestigen nicht nur die Herrschaft des allmächtigen Gottes und seines irdischen, fränkischen Königtums in Sachsen; sie schaffen zugleich neue religiöse Orientierungszentren in regionaler Umgrenzung. Ein adlig-gentiles Heilsverlangen hat lebhaftesten Anteil an ihnen. *Consulens salutis patriae, salutis etiam gentis suae*, betreibt der Corveyer Abt Warin den Gewinn der Reliquien des heiligen Vitus aus St. Denis für sein Kloster. Und als sie eintreffen, angekündigt vom Ruhm ihrer Wunderwirkungen, empfängt sie eine Riesenversammlung *nobilium virorum ac mulierum . . . qui ex omnibus partibus Saxonie . . . in ipso loco . . . convenerant*⁷³. Der adlige Glanz des Empfanges reflektiert das Ansehen, die Kraft des Heiligen; zugleich indes bezeugt die Ansammlung so vieler Adliger – wie hoch und bewußt übertrieben sie auch geschildert sein mag –, daß gerade sie sich in besonderer Weise mit dem christlichen Kult identifizierten und ihn, seine Vertiefung, seine Vermehrung als ihre spezifische Sache, ihr Interesse ansahen. Dabei soll die Ankunft des heiligen Veit in Corvey ausdrücklich als ein gentiles, stammesbezogenes Ereignis verstanden werden; von ihm soll christliches Heil auf ganz Sachsen ausstrahlen. Und ebenso später vom heiligen Alexander, der 850/851 nach Wildeshausen überführt wird, und vom heiligen Marsus, der 864 von Auxerre nach Essen kommt: *Proinde gaude nunc et exulta tanto Saxonia patrono potita . . .*⁷⁴. Im Fortschreiten des 9. Jahrhunderts gewinnt ein stammesbezogenes Empfinden an neuer Intensität, und es äußert sich nicht mehr nur, wie beim Empfang der Vitus-Gebeine in Corvey, in der Erwartung künftigen Heils, sondern in der Sicherheit des Besitzes von Heil und ihm gemäßem Ruhm. Diese Bewußtseinsentwicklung korrespondiert der zunehmenden Auflösung des Reichszusammenhangs, dem das personale *Kraftzentrum* fehlte, das einst, in der Gestalt Karls des Großen, die *Herrschaft zur Einheit zusammenschloß*⁷⁵. Eine *Re-Regionalisierung* kam auf, und sicher durch die *sich regional und institutionell verfestigende Aristokratie*⁷⁶. Aber sie hatte eben – was jedenfalls Sachsen betrifft – zugleich religiöse Erschei-

⁷² Idonis Historia translationis s. Liborii, ed. F. Baethgen, MG SS XXX 2, S. 812.

⁷³ Translatio s. Viti, wie Anm. 32, cap. 26.

⁷⁴ Wie Anm. 70, S. 212.

⁷⁵ *Kraftzentrum*: Josef Fleckenstein, Grundlagen und Beginn der deutschen Geschichte, Göttingen 1974 = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1397, S. 103.

⁷⁶ Prinz, wie Anm. 45, S. 137.

nungsformen: indem nämlich aus den Reliquientranslationen regionale Verehrungszentren aufwuchsen, die den Blick in der Nähe hielten und den so fern und erhaben thronenden Allmacht-Gott, über die Vermittlung seiner menschlich-näheren Heiligen, regional erreichbarer und zugänglicher machten, ihn gewissermaßen regionalisierten und nicht mehr so unmittelbar und eng mit dem Königtum als überregionalem „Kraftzentrum“ verbunden sein ließen. Die christliche Heilshoffnung fand regionale Garantien, und auch an ihnen erneuerte sich ein adliges „Stammesbewußtsein“, das die Erschütterungen des späteren 8. Jahrhunderts zu überwinden begann oder überwunden hatte und hinter dem Glanz „reichsaristokratischer“ Königsnähe die aus gentiler Abkunft ableitbare Adelsqualität neu entdeckte. So kann der Verfasser der „Translatio Pusinnae“ den Adel, die natürliche *prudencia* und *subtilitas* der Sachsen rühmen, als sei die sächsische Christianisierung weit eher diesen alteingeborenen Tugenden denn den dreißigjährigen Kriegsbemühungen Karls zu verdanken. Der Bericht von der „Translatio sancti Alexandri“ nach Wildeshausen sagt von Widukind, dem „Urheber und Anstifter“ der sächsischen „Treulosigkeiten und Abfälle“, er sei *ad fidem Karoli sua sponte* übergegangen – aus eigenem Antrieb, eigener Entscheidung, nicht also durch seine Mißerfolge und fränkischen Druck bewogen⁷⁷. Die zweite Adelsgeneration nach der fränkischen Eroberung beginnt ihr christlich eingefärbtes Selbstgefühl in die heidnische Vergangenheit zurückzuprojizieren. Widukind wird im positiven Sinne ruhmwürdig; der Bearbeiter der dritten „Vita Ludgeri“ tritt *in auffälliger Weise* für seine *Größe* ein⁷⁸. Er rühmt ihn als einen Mann von überragendem Adel, und wie sehr ihn dabei auch gentiles Bewußtsein bewegt, macht er deutlich, als er sogar in einen Satz über sächsische Christenverfolgung das Urteil einschiebt, die Sachsen seien *et agilitate et virtute non ignobili*⁷⁹. Das Geschlecht Widukinds stellte *gewissermaßen den harten Kern des Stammes* dar⁸⁰; so bewahrt sich denn in ihm die Erinnerung an älteste, Adel begründende Herkunft auch durch den Christianisierungsvorgang hin auf, und sie kann auf Veranlassung des Widukind-Enkels Waltbert, in der Kombination mit einem christlich aktiven adligen Selbstgefühl, aber zugleich auch als Ausdruck eines sich erneuernden adlig-gentilen Selbstwertempfindens, in dem Bericht über eine christliche Adelstat schriftlich fixiert werden: in der „Translatio sancti Alexandri“⁸¹.

⁷⁷ Wie Anm. 64, S. 427.

⁷⁸ So Karl Schmidt, Die Nachfahren Widukinds. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 20, 1964, S. 42.

⁷⁹ Wie Anm. 3, lib. I, cap. 17.

⁸⁰ Wenskus, wie Anm. 23, S. 171.

⁸¹ Hauck, wie Anm. 17, spricht S. 58f. im Blick auf die „Translatio Alexandri“ und ihre Variante der sächsischen Landnahmeüberlieferung davon, daß die Herkunft von den Landnahmevätern ursprünglich einmal den höchsten Adelsanspruch begründete und daß den vornehmsten Familien Sachsens trotz ihrer Führungsrolle bei der Christianisierung das Wissen von Grundtatsachen der heidnischen

Waltbert war *in adolescentia* von seinem Vater an den Hof König Lothars gegeben worden, *ut palatinorum consocius ministerium regis impleret*⁸². So wächst er in unmittelbarer Königsnähe und in großen Horizonten auf; die Beziehung zu Lothar wird ihm helfen, vom Papste Reliquien für seine Kirche in Wildeshausen zu erlangen. Nach dem Translationsbericht habe er sich *propter honestatem morum* der besonderen Zuneigung des Königs erfreut, und während er von Tag zu Tag an Charakter gewann, erweckte ihm Gott den Wunsch, um des Reliquienerwerbs willen die Apostel Petrus und Paulus und den Papst in Rom aufzusuchen. Dieser Entschluß und der Adel Waltberts, seine *honestas morum*, hängen in engster Wechselbeziehung zusammen: Der Reliquienerwerb entspricht der adligen Gesinnung, wurzelt in ihr, ist eine adlige Tat. Er läßt sich realisieren nur auf der Basis übergreifender Beziehungen in der Weite des karolingischen Reiches und Bewußtseinsraumes; doch ihn trägt ein ganz und gar stammesbezogenes Selbstgefühl: Waltbert will die heiligen Gebeine mit sich führen *ad patriam . . . , quatenus earum signis et virtutibus sui cives a paganico ritu et superstitione ad veram religionem converterentur*. Er identifiziert sich mit der Aufgabe der Christianisierung seines Volkes, versteht sie als eine adlige Aufgabe, eine Möglichkeit adliger Herrschaftspraxis; es ist Sache des Mächtigen, seiner Herrschaftsfunktion, seiner Einsicht und seiner Mittel, in aktiver, handelnder Gottesnähe den Weg des in passiver Ferne verharrenden Volkes *ad veram religionem* zu ebnen. Und Gott braucht den Mächtigen, die Überzeugungskraft von Macht und Herrschaft, um Gehorsam zu finden, weil ihm aus dem nichtadligen Volke keine aktive, sich in ihm erkennende Empfangsbereitschaft entgegenkommt; er ist der höchst adlige Gott herrschaftlicher Strukturen. So war schon Liudger in seinen missionarischen Anfängen ins friesische Dokkum geschickt worden *tam propter fidei puritatem . . . , quam propter suos parentes, qui apud eos (den Friesen) potentissimi habebantur*⁸³.

Die Friesen, zu denen Liudger ging, waren *rudes . . . in fide*. Auch der Graf Waltbert hat es, als er 850/851 *corpus integrum s. Alexandri* nach Wildeshausen bringt, mit heidnischen Stammesgenossen zu tun: *Erant enim adhuc gentili errore magis impliciti quam christiana religione intenti*⁸⁴. Diese Mitteilung entspricht zweifellos, was die große Mehrheit der Bevölkerung im nord-

Sakralwelt mit ihren Ursprungs- und Landnahmeerinnerungen keineswegs ganz verlorengegangen sei. – Man wird freilich nicht versucht sein dürfen, in solchem Wissen einen heidnischen Vorbehalt im Verhältnis zum Christentum zu sehen. Kennzeichnend für die „Translatio Alexandri“ ist gerade das Bestreben, den alten höchsten Adelsanspruch christlich zu legitimieren und zu erneuern: die einst *heidnische Sakralwelt* geht – mit sicher erheblichen Modifizierungen, aber letzten Endes kontinuierlich – im adligen Selbstverständnis in christliche Vorstellungen über.

⁸² Wie Anm. 64, S. 427. Dort auch zum Folgenden.

⁸³ Vita III s. Liudgeri, wie Anm. 3, lib. I cap. 12.

⁸⁴ Wie Anm. 64, S. 427.

westlichen Sachsen betrifft, der Realität – ein halbes Jahrhundert nach dem Ende der Sachsenkriege. Aber zugleich gewinnt Waltberts christlich-adlige Heilstat aus dem Hinweis: *adhuc*, bisher sind sie noch mehr Heiden denn Christen, eine Spontanität und Bedeutung, die jene Kriege und gewaltsamen Christianisierungszüge Karls und der Franken gewissermaßen verblissen läßt: als sei das Christentum nicht schon mit den Franken gekommen, werde es vielmehr erst vom Grafen Waltbert in seiner sächsischen *patria* gestiftet – ein Zug sächsischer Aktivität und Eigenleistung in der Annahme des christlichen Glaubens, wie er sich analog in der „Translatio Pusinnae“ andeutet und wie ihn die „Translatio Alexandri“ auch mit der Formulierung suggeriert, Widukind habe Karl *sua sponte* Treue gelobt. Dem Selbstgefühl, das sich im Besitze der christlichen Wahrheit weiß, widerstrebt es, zu ihr gezwungen worden zu sein. Zudem nun wird in Wildeshausen gerade der Enkel Widukinds, jener Zentralfigur des heidnischen Widerstandes, christlich aktiv: als gelte es, die *stirps Widukindi* von einer Erinnerung zu befreien, die ihr adliges Ansehen in der Sphäre eines am Christentum orientierten sozialen Selbstverständnisses tief belastet. Hier geht es eindeutig und in den Kategorien adligen Familienbewußtseins um Vergangenheitsbewältigung⁸⁵. Von daher auch gewinnt der Auftrag Waltberts an den Mönch Rudolf in Fulda, dem eigentlichen Translationsbericht die Erzählung von der Herkunft der Sachsen und ihre Geschichte bis zur Taufe Widukinds voranzustellen, seinen Sinn⁸⁶. Waltbert ordnet die *translatio s. Alexandri* nach Wildeshausen dem sächsischen Geschichtszusammenhang zu, versteht seine Translationstat als Fortführung der sächsischen Geschichte: eine Fortführung, die zugleich, als ein entscheidender, den wahren Glauben bringender Heilsvorgang, Neubeginn ist⁸⁷. Der Enkel Widukinds gehört einer Familie an, die Träger ältester

⁸⁵ Vgl. dazu Schmidt, wie Anm. 78, S. 42 f.

⁸⁶ Daß Rudolf auch die Herkunftsgeschichte der Sachsen auf Bitte Waltberts niedergeschrieben habe, betont ausdrücklich Meginhart, Fortsetzer des Translationsberichts nach Rudolfs Tode: wie Anm. 64, S. 436.

⁸⁷ Waltberts stammesbezogene Intention hebt sich deutlich ab von den Argumenten, mit denen Kaiser Lothar Papst Leo IV. – in seinem von Meginhart inserierten Brief: ebd. S. 428 f. – um Hergabe von Reliquien an den Widukindenkel bittet. Lothar stellt sich selbst als den Initiator des frommen Unternehmens dar; es dränge ihn, *in partibus nostri regni christianae religionis cultum* wiederherzustellen. Entsprechend führt er Waltbert ein als *nuntium nostrum*. Der Kernsatz des Briefes: *Est enim gens in partibus nostri regni Saxonum scilicet et Fresonum commixta, in confinibus Nordmannorum et Obodrilorum sita, quae evangelicam doctrinam iam dudum audierat et acceperat, sed propter vicinitatem paganorum ex parte firma in vera religione constat, et ex parte iam pene defecta, nisi . . . nostra corroboretur infirmitas*. Natürlich muß diese in ihrem Glauben bedrohte *gens commixta* „schon lange“ das Evangelium gehört und empfangen haben: wie kläglich hätten der Kaiser und seine Vorgänger sonst als Ausbreiter des wahren Glaubens in ihrem Reiche versagt! Da nun das neuerliche Heidentum jener *gens* irgendwo herkommen muß, wird die Nachbarschaft der heidnischen Normannen und Obotriten beschworen, und vielleicht, um näher an diese Nachbarschaft heranzu-

gentiler Tradition ist, eines Adelswissens, das in hohem Grade ihr Selbstverständnis prägt und aus dem Waltbert offensichtlich – und bewegt von hoher persönlicher Sensibilität – eine stammesbezogene Funktion ableitet: die alte Verantwortung um das gentile Heil in den neuen Werten christlicher Heilsorientierung zu praktizieren und zu bewahren. Der christliche Neubeginn, den die *translatio Alexandri* nach Wildeshausen für ein „bisher“ heidnisches Volk in seiner Vorstellung markiert, ist ein Akt adliger Kontinuitätswahrung. Waltbert stiftet der sächsischen Stammesgeschichte einen neuen Anfang, der ihrem ersten Anfang, der Landnahme in *Haduloha*, entspricht; er führt die sächsische Geschichte von ihrer ursprünglichen Ebene auf die neue Ebene des wahren Heils. Aber die Legitimation zu dieser Tat findet er in der alten, stammesbezogenen Adelsfunktion seines Geschlechts. Indem er neu beginnt, wahrt er soziale Kontinuität: Christianisierung auch und gerade hier als Vorgang adliger Selbstbestätigung. Waltberts Großvater Widukind – nach der Formulierung Rudolfs herausragend *et claritate generis et opum amplitudine* – hatte die adlige Führungsfunktion in heidnisch-negativer Weise wahrgenommen und damit das Ansehen seiner Familie verdunkelt. Waltbert orientiert dieses Ansehen an den christlich-supragentilen Maßstäben des karolingischen Zeitalters, als er ihm mit seiner christlichen Heilstat neues Licht gewinnt; doch er will sein Verhalten sächsisch-gentil verstanden wissen, und letzten Endes rechtfertigt er mit ihm christlich-positiv die soziale Rolle, die Widukind mit negativem Vorzeichen gespielt hatte. Der Enkel muß sich und seine Nachfahren auf betont christliche Weise als *harten Kern seines Stammes* empfunden haben⁸⁸. In solcher sozialen Selbsteinschätzung konnte er heidnische Sachsengeschichte und christliche Reliquienüberführung in Bezug zueinander setzen, miteinander verbinden; und er wußte zudem die Möglichkeiten zu nutzen, die ihm christlich-lateinische Schriftlichkeit bot, um seinem Tun, dieser Bewährung und Rechtfertigung altadliger Kontinuität in der Stiftung neuen Heils für seine *gens*, die Dauer des Geschriebenen zu geben, es in dauernder Erinnerung festzumachen. Und in all dem bezeugte er die Distanz zwischen adlig-christlicher Aktivität und der Verhaltensweise abhängiger Leute, an denen es lag, vor dem Heiligen zu beten, den ihnen herrschaftlich handelnde Heilsvorsorge ins Land getragen hatte.

kommen, wird dem Papst von der *gens commixta* aus Sachsen und Friesen erzählt. Waltbert aber hat mit seinem persönlichen Christianisierungsstreben keineswegs die Friesen, sondern seine Sachsen im Blick, von denen er Meginhart schreiben läßt, sie seien *adhuc*, bisher mehr Heiden als Christen – die demnach also das Evangelium noch nicht empfangen haben. Waltbert ist es darum zu tun, als eigenständiger, aus originärer adliger Verantwortung handelnder Stifter christlichen Heils in Sachsen zu erscheinen, und natürlich geht – nach Meginharts Darstellung – der Wunsch nach Reliquien von ihm aus, nicht von Lothar.

⁸⁸ Eben darum will er, im Zusammenhang mit der Gründung des Alexanderstifts in Wildeshausen 872, das *geistliche Amt zu einer Aufgabe der Familie* machen: Schmidt, wie Anm. 78, S. 33. Waltbert konnte sich nicht lösen vom Glauben an den Rang und die Sendung seiner parentela: ebd. S. 34.

V

Das „niedere Volk“, *plebeium vulgus*, stand der christlichen Lehre trotz Taufe noch im mittleren 9. Jahrhundert in heidnischer Ablehnung gegenüber⁸⁹. Natürlich war es um eine regelmäßige und in nahen Entfernungen zugängliche christliche Indoktrination und Seelsorge weithin noch dürftig bestellt – trotz mancher Erfolgsmeldungen im Kirchenbau⁹⁰. Aber die heidnische Konstanz in der nichtadligen Bevölkerung reflektiert nicht nur den Mangel oder gar das Fehlen christlicher Belehrung; die Belehrung selbst, das christliche Wort, die Predigt drang nicht ins Bewußtsein ein. Man glaubte, so überliefert die jüngere „*Translatio Liborii*“, den Worten der Prediger nicht; man brauchte handgreifliche, den Augen sichtbare Zeichen⁹¹: den eigenen Bedürfnissen, Erfahrungsmöglichkeiten, Urteilskategorien angemessene Beweise der Gottesmacht. Das von Gott kommende Heil mußte erkennbar, konkret erfahren werden, um zu überzeugen – in der Heilung verkrüppelter Körper, der Reinigung vom stinkenden Aussatz, der Öffnung erblindeter Augen und tauber Ohren: in Zeugnissen, in denen sich Gott auch der Einsicht derer, die gewissermaßen visuell dachten, als der über allen Zweifel Allmächtige erwies. Das Heilsbedürfnis, das er zu überzeugen hatte, war sehr diesseitig orientiert und erwartete den göttlichen Segen in irdischer Existenz und Zufriedenheit; die Aussicht auf jenseitiges Glück, das nur erst Worte zu schildern vermochten, verfiel dagegen offenbar wenig. So bedurfte die christliche Glaubenslehre der Reliquien, der Hilfe der Heiligen, auf deren Fürbitte Gott Wunder tat und Kranke heilte, und sie mußte darauf setzen und dafür sorgen, daß die Kenntnis von solchen Wundern sich verbreitete, durch das Land ging, die Leute in die Kirche des Heiligen lockte und den Glauben an Gottes Macht in ihnen wachsen ließ⁹². Ein Mann *ex villa Ekynon* findet beim heiligen Willehad in Bremen Heilung seines unbrauchbar gewordenen Armes, holt sogleich auch seine blinde Frau zum wunderträchtigen Grabe des Bischofs, und sie wird sehend. *Quod statim in populo declaratum, magna fidei tribuit incitamenta et cunctorum animos ad credulitatem divinae confirmavit potentiae*⁹³. Die Beispiele ließen

⁸⁹ Vgl. Hans-Dietrich Kahl, Randbemerkungen zur Christianisierung der Sachsen. In: *Vorchristlich-christliche Frühgeschichte in Niedersachsen*, hrsg. von H.-W. Krumwiede (= Beiheft zum Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 64, 1966); hier zitiert nach dem Neudruck bei W. Lammers (Hrsg.), wie Anm. 28, S. 502 ff., bes. S. 512 ff.: Im frühen Mittelalter hätten nicht innere Überzeugungen die Grenze zwischen Christen und Heiden gezogen; die Taufe habe den Christen gemacht. Der Taufakt sei demnach schon als Bekehrungsvorgang zu verstehen, nach dem dann der tatsächliche religiöse Zustand der „Bekehrten“ durchaus paganen Charakter behalten konnte.

⁹⁰ Vgl. Wiedemann, wie Anm. 39, S. 96 ff.

⁹¹ MG SS IV, S. 151.

⁹² Zu den Reliquientranslationen Honselmann, wie Anm. 33; ders., Gedanken sächsischer Theologen des 9. Jahrhunderts über die Heiligenverehrung. In: *Westfalen* 40, 1962.

⁹³ Vita s. Willehadi, MG SS II, S. 388.

sich aus den Verzeichnissen der von den Heiligen Vitus, Liudger, Alexander, Willehad vermittelten Wunder mehren: Sichtbar vom Heil Berührte und also Geheilte waren Multiplikatoren des Glaubens an Gottes Macht in ihrer sozialen Schicht.

Aber die Wunderzeichen waren eben auch unentbehrlich in einer Sphäre der Ungläubigkeit, und wie weit und tief sie tatsächlich wirkten, wissen wir nicht. Die Heilungsberichte reihen singuläre Erfolge, sagen aber nichts aus über Mißerfolge und Enttäuschungen. Die Essener Predigt über den heiligen Marsus deutet sie nur gerade an, wenn sie darauf eingeht, daß oft die zum Heiligen kommenden Kranken nicht sofort genesen, sondern nur allmählich⁹⁴. Und von denen, die nicht kommen, die nicht in den Blick der Kleriker und Mönche geraten, um als Heilszeugen groß propagiert zu werden: vom dunklen Hintergrund der Bevölkerungsmenge, vor dem sich die geschehenen Wunderheilungen wie vereinzelte Leuchtzeichen abheben, erfahren wir naturgemäß nichts. Die *signa* sollen aufwecken *eorum mentes, qui infidelitatis veluti somno sopiuntur*; sie gelten den Ungläubigen mehr als denen, die ohnehin schon glauben⁹⁵. Sie gelten der nichtadligen Schicht; doch das christliche Erwachen war in ihrer sozialen Zone offenbar ein sehr allmählicher, sich träge durch die Zeit ziehender Vorgang. Nur die *nobiliores* schicken dem in Dokkum lehrenden Willehad ihre Kinder – aber Gott tat sich schwer damit, das Verständnis und die Zustimmung des bäuerlichen Volkes zu erreichen, und es lag sicher nicht nur an bäuerlich-konservativer Verschlossenheit, sondern auch an ihm selbst, seiner fernen Erhabenheit, seinem herrschaftlichen Bilde, daß er der adligen Schicht eher verständlich und zugänglich war als der bäuerlichen. Er stand adligen Bewußtseinskategorien näher. Die friesische Sage von der Findung des Rechts erzählt von zwölf *forespreken* – rechtskundigen und angesehenen Männern aus edlen Familien –, die von König Karl einer verzweifelten Situation ausgesetzt werden⁹⁶. Da erscheint ihnen ein göttlicher Dreizehnter, Christus, um sie das Recht zu lehren; und er gleicht ihnen allen, kommt gleichsam als ihr Standesgenosse zu ihnen. Analoge Erfahrungen der Unterschicht sind aus der nordwestdeutschen Christianisierungsperiode nicht überliefert. Christus war noch nicht der Arme, mit dem sich die soziale Armut als mit ihrer spezifischen sozialen Heilshoffnung zu identifizieren vermochte; er kam adlig. Der majestätische Gott bot der Armut und auch dem bäuerlichen Bewußtsein zu wenig positive Beziehungspunkte, als daß man ihm von vornherein hätte dankbar erkennend entgegengehen können, um ihn als den Gott der eigenen Lebensbedürfnisse und der ihnen innewohnenden Heilserwartungen zu empfangen.

Snorris „Heimskringla“ überliefert, wie wenig anpassungsbereit die norwegischen Bauern zur Zeit Hakons des Guten und um die Jahrtausendwende

⁹⁴ Wie Anm. 70, S. 214.

⁹⁵ Translatio s. Pusinnae, wie Anm. 8, S. 546.

⁹⁶ Vgl. oben Anm. 62 a.

gegenüber dem neuen, christlichen Gott waren, der ihnen so merkwürdige und ihren Bedürfnissen so zuwiderlaufende Dinge wie das Fasten an bestimmten Tagen und die Heiligung des Sonntags durch Arbeitsruhe zumutete⁹⁷. Dank Snorris ist die Quellenlage zur Einsicht in Mentalitätsreaktionen für die norwegische Christianisierung ungleich günstiger als für die Geschichte der Christianisierung Sachsens und Frieslands; doch war die Mentalität sächsischer und friesischer Bauern kaum sehr weit von der norwegischen entfernt. Eines Sonntags im mittleren 9. Jahrhundert predigt der Bremer Erzbischof Ansgar im friesischen Ostringen, und er schärft seinen Zuhörern unter anderem ein, an Gottes heiligem Tage jegliches *opus servile* zu unterlassen. Dennoch gehen einige *contumaces et stolidi* gleich nach seiner Predigt auf die Wiese, Heu zu machen – *quia serenus erat aer*. Die Neigung, das günstige Wetter zu nutzen, war stärker als der Gehorsam gegen Gott und seinen Prediger, und es leuchtet ein, wie schwer den Leuten überhaupt das Verständnis eines Gottes fallen mußte, der sich mit seinem Gebot der Sonntagsheiligung dem natürlichen Rhythmus der bäuerlichen Arbeitsbedingungen fremd in den Weg stellte. Er war den Bauern an diesem Tage alles andere als ein Gott ihrer ökonomischen Lebenssituation und ihres Vorteils, mit dem sie zwanglos hätten einverstanden sein können; war ihnen vielmehr ein ferner und existenzfremder Gott, während Sonntagsheiligung auch bei gutem Heuwetter vom adligen Lebensstil naturgemäß leicht zu akzeptieren war – Adel mied ohnehin *opus servile*. Gott muß erst seine Macht demonstrieren und das nach und trotz Ansgars Verbot gehäufte Heu wunderbar verbrennen, damit den Leuten klar wird, daß Gottesbeleidigung kein Ernteglück bringt⁹⁸. Gott zeigt Macht – ein herrschaftlicher Gott, der nicht zur Identifizierung einlädt, sondern Gehorsam fordert. Aber es dürfte gelegentlich auch Heu am Sonntag verregnet sein, das man rechtzeitig hätte einbringen können, und oft genug hielt man sich vor solchen Situationen mehr an den eigenen Nutzen als an Gottes Gebot: Das bäuerliche Verhältnis zum Sonntag machte auch protestantischen Konsistorien noch zu schaffen⁹⁹.

Im späteren 9. Jahrhundert lesen die Mönche des Klosters Werden aus einigen Anzeichen ab, daß der Sterbetag ihres Klostergründers Liudger festlich begangen werden soll: der heilige Bischof will als Heiliger anerkannt werden. Aber als sie darangehen, das Fest *cum nostris hominibus* zu feiern, stoßen sie auf ähnliche Schwierigkeiten, wie sie Ansgar in Friesland fand. Der Versuch, den neuen Feiertag unter den Hörigen und Nachbarn des Klosters einzuführen, verfängt sich im überkommenen Arbeitsrhythmus vieler

⁹⁷ Vgl. z. B. Snorris Königsbuch, übersetzt von F. Niedner, I = Sammlung Thule Bd. 14, Neuausgabe 1965, S. 148 ff.: Hakon der Gute und die Bauern im Drontheimer Land.

⁹⁸ Vita Anskarii, wie Anm. 42, cap. 37.

⁹⁹ Vgl. z. B. für die Grafschaft Oldenburg im 17. Jh. Ludwig Schauenburg, Hundert Jahre Oldenburgischer Kirchengeschichte von Hamelmann bis auf Cado-vius (1573-1667) Bd. IV, 1903, S. 135 ff.

Bauern. Es ist Frühjahr und die *arandi opera* stehen an; so ziehen sie zum Pflügen aufs Feld, statt Gott und seinem Heiligen zu gehorchen, und es müssen erst Pflugeisen wunderbar zerbrechen und Ochsen vor dem Pflug durchgehen, damit die Leute der neuen Heiligung inne werden, die sie diesem Tag schulden¹⁰⁰. Der Heilige spendet Schutz für den ihm zugewandten Lebenskreis, und er bevorzugt mit seinen Wundern die ihm, seinem Altar, seinem Kloster, seiner Grundherrschaft zugeordneten Leute; aber ein neues Zugehörigkeitsbewußtsein zu stiften braucht seine Zeit – dort zumal, wo Neuerungen unverstanden in alte Gewohnheiten einschneiden und wo neue Herrschaftsbildungen, so die Grundherrschaft des Klosters Werden, ältere Zugehörigkeiten aufreißen. In sie einzudringen, sie umzuorientieren ist um so schwieriger, je enger und lokaler sie sind; da bleibt dann sicher nicht nur im Einzelfall der mit herrschaftlichen Forderungen kommende Priester Gottes und mit ihm der Gott, den er repräsentiert, zunächst ein mißtrauisch empfangener *peregrinus*, ein Fremder¹⁰¹. Denn die alten, gewohnten göttlichen Mächte sind ja nicht irgendwelche „Ideen“, die fern am Himmel schweben und die man leichthin gegen bessere auswechseln könnte; sie haben ihren festen Platz in den Räumen, den Gewohnheiten und Lebensformen des irdischen Alltags und beherrschen ihn und mit ihm das Selbstverständnis der Menschen. Darin zumal begründet sich die Schwierigkeit des neuen Gottes, der sich nicht selbst um Anpassung bemüht, sondern Anpassung, Gehorsam fordert, die vorgegebenen Lebenszusammenhänge, den bäuerlichen Alltag zu durchdringen und auf sich zu orientieren. Entsprechend schwer löst sich das „niedere Volk“ vom „heidnischen Irrtum“ – *latenter ad avitas quasdam superstitiones colendas sese convertens*, wie in der „*Translatio Liborii*“ bitter vermerkt ist¹⁰².

VI

Sicher war die Anerkennung Christi auch in der bäuerlichen Schicht, wenigstens äußerlich, dort kein großes Problem, wo von vornherein herrschaftliche Strukturen das soziale Gefüge bestimmten und das Vorbild adligen Verhaltens intakt blieb; hier ist man dann auch dem prägenden Beispiel adligen Verhaltens in der Hinnahme des neuen Gottes gefolgt. In einer Erfahrung Ansgars – die er allerdings mit Dänen macht – tritt die für den Missionar erfreuliche Wirkung eines adligen Exempels deutlich zutage. Nachdem der dänische Königskonkurrent Harald 826 in Ingelheim die Taufe, mit ihr die engere *familiaritas* zu Ludwig dem Frommen und schließlich noch, als Lehen, die Grafschaft im friesischen Rüstringen empfangen hat, werden ihm die Mönche Ansgar und Autbert mit auf den Weg gegeben, daß sie in Haralds Schutz die Mission bei den Dänen vorantreiben. Man fährt zu Schiff

¹⁰⁰ Vita III s. Liudgeri, wie Anm. 3, lib. II cap. 10.

¹⁰¹ Vgl. oben bei Anm. 3.

¹⁰² MG SS IV, S. 151.

rheinabwärts – Ansgar und sein Begleiter als völlig nebensächliche, unbeachtete Randfiguren außerhalb des Königsgefolges. In Köln wird Station gemacht, und der dortige Erzbischof Hadubald erkennt die kümmerliche Lage der Missionare und die Schwäche der sozialen Basis ihrer Missionsaufgabe und schafft Abhilfe: Er schenkt ihnen ein neues Schiff. Offensichtlich ist es schöner als das König Haralds, denn Harald siedelt bei der Weiterreise auf dieses Schiff über, nimmt eine seiner Kajüten und zeichnet die Mönche mit seinem Wohlwollen aus. Und sogleich steigt ihr Prestige. Sie werden als Männer von Rang akzeptiert; die Gefolgsleute Haralds leisten ihnen jetzt williger Dienste, *servitium*¹⁰³. Neben dem Ansehen, das die Mönche aus dem Besitz ihres Schiffes gewinnen, bestimmt das Vorbild des Herrn das Verhalten der Gefolgschaft. Der Weg der Missionare – und so schließlich auch ihres Gottes – in die Anerkennung der Leute orientiert sich an den Werten und Wirkungen der sozialen Position. Sie bleiben das primäre, bestimmende, richtungweisende Element, und Gott wird angenommen, wo er sie bestätigt und in ihrer Bahn kommt.

Die Erzählung spiegelt die Mentalität einer dänischen Wikingergefolgschaft; sie ist nur mit Vorbehalt auf die Verhältnisse sächsischer Selbsthaftigkeit zu projizieren. Aber daß weithin auch in Sachsen, so im Zusammenhang der Massentaufen während der Sachsenkriege, adlige Verhaltensmuster prägend wirkten, ist unübersehbar. Als Widukind und Abbio 785 die Taufe nahmen, wurde Sachsen – wenigstens für einige Jahre – ruhig. Die religiöse Orientierung abhängiger Leute am adligen Vorbild entsprach altgewohnten sozialen Rollenverteilungen und Selbstverständlichkeiten. Adel war nun einmal gottnäher; *prudencia* und *subtilitas* waren Eigenschaften seiner Himmelsnähe. Die Christianisierung durchbrach hier nichts; sie bestätigte mit ihren Inhalten und Organisationsformen die sozialen Unterschiede im Verhältnis zum Göttlichen. Allerdings fiel es dem adlig-christlichen Verhaltensvorbild offensichtlich schwerer, positiven Widerhall zu finden, als seiner adlig-heidnischen Entsprechung: Während der Jahre des offenen Kampfes gegen Christus und die Franken wirkten Widukind und Adlige seiner Gesinnung unübersehbar breiter, anziehender, mitreißender auf die bäuerliche Schicht als jene sächsischen *primores*, die früh schon zu Karl und Christus übergingen. Heidnischer Adel sah sein Selbstgefühl in königsloser sächsischer Selbständigkeit bestätigt – was nicht ausschließt, daß Widukind vielleicht die Möglichkeit des Aufstiegs zu einem gentilen Königtum witterte. Jedenfalls hielt er sich bis 785 an die gentilen Überlieferungen und Werte und an die Gottheiten, in denen sie sich personifizierten, auf deren Stärke und Behauptungskraft gegen Christus man daher setzte und deren Herrschaftsbereich ein Raum der Unabhängigkeit vom fränkischen Königtum war. Und diesem Verhalten, das sich am Überkommenen, am Gentil-Regionalen orientierte, begegnete in der bäuerlichen Sozialsphäre das tiefere Verständnis und damit das

¹⁰³ Vita Anskarii, wie Anm. 42, cap. 7.

raschere Einverständnis in der Situation des Krieges. Die Horizonte der Welt, der Kenntnis von ihr und des Urteils über sie lagen auf der Ebene der bäuerlichen Existenz eng; um so absoluter mußte hier die Macht und Gegenwart überlieferter, gewohnter, dem täglichen Lebensraum untrennbar verbunden gedachter Heilskräfte und Gottheiten im Bewußtsein festsitzen. Die bäuerliche Vorstellungswelt war der selbstverständlichste und für Neuerungen, die von außen kamen, am wenigsten durchlässige Raum des „heidnischen Regionalismus“. In seinen Kategorien mußte der christlich durch die Dörfer predigende Missionar notwendig als wurzelloses *fantasma* erscheinen; in ihm schloß sich der kollektive Widerstand gegen die Mission am dichtesten zusammen: Willehads Erlebnis im friesischen *Hugmerke*, Ljafwins Erfahrung östlich der Yssel, schließlich auch in *Marklo*.

Adlige *sapientia* – Buto – wußte in *Marklo* die aufgeregten Gemüter noch zu beruhigen; die soziale Rollenverteilung zwischen adligem Vorbild und bäuerlicher Nachahmung schien zu funktionieren. Sie hatte sich vielleicht auch bestätigt, als, lange zuvor, Bauern die beiden Ewalde erschlugen, weil sie befürchteten, ihr „Satrap“ werde zum Christentum überwechseln: aus Angst also doch wohl vor einem adlig-herrschaftlichen Schritt, dem sie hätten folgen müssen¹⁰⁴. Aber hier wurde eben auch bäuerliches Mißtrauen gegen das adlige Vorbild aktiv, trat ein Eigengewicht bäuerlicher Urteilsnormen zutage. Es fiel später, seit 772, auf die Wagschale des Widerstandes gegen die Franken, und es konnte sich so hartnäckig in der Dauer oder ständigen Erneuerung des Widerstandes auswirken, weil es weitgehend unabhängig von adligen Beispielen war. Dem heidnischen Vorbild, das Widukind bot, korrespondierte ein heidnisches Bauernbewußtsein, das weithin offenbar der adligen Anfeuerung gar nicht bedurfte, um sich in politisches, in kriegerisches Verhalten umzusetzen. Sachsen war im späteren 8. Jahrhundert, was die Rollenverteilung im politischen Verhalten angeht, noch kein reines Adelsland. Die bäuerlichen Abhängigkeiten von adliger Herrschaft sind lockerer organisiert als im fränkischen Bereich; politisch-religiöses Bewußtsein kann sich in der bäuerlichen Schicht schärfer und eigenwilliger profilieren¹⁰⁵. Bäuerliche *liberi* und *lati* sind in der kultisch-politischen Stammesrepräsentanz in *Marklo* zugegen. Die *liberi* besitzen eigenes Erbgut; sie haben demnach eigene Besitzinteressen, eigene Vorstellungen von Freiheit. Und diese Vorstellungen binden sie an die überkommenen, bewährten Gottheiten, finden in ihnen die Schutzmächte und Garanten ihrer sozialen Situation und Interessen – wahrscheinlich in Donar eher als in Wodan, da im sächsischen Taufgelöbnis *Thunæar* in der Reihenfolge der drei Götter, denen abzuschwören ist, vor *Uuodan* steht und sich daher vermutlich der christlichen Erfahrung als der auffälligste

¹⁰⁴ Vgl. oben bei Anm. 22.

¹⁰⁵ Vergleich fränkischer *Betriebsgrundherrschaft* mit sächsischer *Abgabengrundherrschaft*: Georg Droege, Fränkische Siedlung in Westfalen. In: Frühmittelalterliche Studien 4, 1970, S. 271 ff., bes. S. 278 ff.

göttliche Widersacher Christi aufgedrängt hatte¹⁰⁶. Bäuerliches Bewußtsein auf solcher Ebene jedenfalls war, was die Orientierung am Göttlichen angeht, unabhängig vom adligen Vorbild und hatte sein eigenes, unmittelbares Verhältnis zu den heiligen Mächten, seine eigene, tiefsitzende – und entsprechend zornig gegen Missionare reagierende – Angst vor der Verletzung des altgewohnten Götterkults, sein eigenes, egoistisches Interesse an der Verteidigung jener Götter, welche die soziale Existenz sakral legitimierten und sicherten, gegen den fremden göttlichen Machtkonkurrenten Christus.

So konnte hier die Parole des bewaffneten Kampfes für die überkommenen Götter weit breiter zünden, als es irgendwelchen Verbindlichkeiten zur Gefolgschaft für einen adligen Herrn gemäß gewesen wäre. Widukind fand 784 Gehör und Anhang auch dort, wo man ihm zu folgen sicher nicht verpflichtet war: Er riß Friesland nach Westen hin bis zum Flie mit in seinen Aufstand hinein¹⁰⁷. 793 flammt wiederum heidnischer Aufruhr durch friesisches Gebiet, auch diesmal im Anschluß an sächsische Aktionen. Und jetzt weiß man von offenbar adligen Anführern: *Cuius mali Unno et Eilrat iuerunt principes*¹⁰⁸. Liudger muß seinen friesischen Wirkungsbereich vorübergehend verlassen, beauftragt aber den blinden Sänger Bernlef, *per singulorum domos discurrere et, persuasis matronis, morituros illorum baptizare infantulos*¹⁰⁹. Die Bezeichnung der zu gewinnenden Mütter als *matronae* deutet darauf, daß der Missionar an den vornehmeren Häusern besonderes Interesse nahm und in ihnen am ehesten Zugang für seinen Helfer erhoffte – so daß als der eigentliche Gegner *in ipsa perturbatione*, der die Kirchen der Christen brennen ließ, trotz adliger Führung die nichtadlige, bäuerliche Schicht anzunehmen ist. An ihr hatten auch in Friesland *liberi* einen erheblichen Anteil¹¹⁰, und ihr Mitgehen im sächsischen Kampf gegen Christus und die Franken war primär wohl kaum in gentilen Vorstellungen motiviert, sondern vor allem in einem Gleichtakt des sozialen Bewußtseins: in der gleichen bäuerlichen Unmittelbarkeit des Interesses an den alten Göttern, die den immer neuen Aufständen in Sachsen die breiteste soziale Basis bot.

Bekanntlich haben die Franken den heidnischen Widerstand mit ihrer Methode, den Sachsen Christus mit dem Schwert und in robuster Beutegier zu predigen, immer wieder angeheizt. Der angelsächsische Theologe Alkuin –

¹⁰⁶ MG Capit. I Nr. 107. – Jan de Vries, Die Ursprungssage der Sachsen. In: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 31, 1959, S. 20 ff., macht ebd. S. 37 auf das Fehlen von Fruchtbarkeitsgottheiten im Taufgelöbnis aufmerksam und fragt sich, ob die drei genannten Götter auf die Sachsen als eine *aristokratische Oberschicht* über der *alleingesessenen Bauernbevölkerung* zu beziehen seien.

¹⁰⁷ Alfridi vita s. Liudgeri, wie Anm. 3, lib. I cap. 21.

¹⁰⁸ Ebd. cap. 22.

¹⁰⁹ Ebd. cap. 26.

¹¹⁰ Vgl. H. Schmidt, Studien zur Geschichte der friesischen Freiheit im Mittelalter. In: Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden 43, 1963, S. 6 ff.

ob er gleich Karl nahestand oder vielleicht gerade deswegen – hat sich mißfällig genug darüber ausgelassen¹¹¹. Zumal der schnellen Einführung und harten Einforderung des Kirchenzehnten in dem eroberten Land galt seine bittere Kritik. Die alten Götter waren wohl auch dankbar für Opfer; doch die regelmäßige Zehntzahlung an die Kirchen des neuen Gottes traf die sächsischen Bauern als unerhörte Neuerung. Ein Gott, der bisher ungekannte Abgaben verlangte, griff in vorgegebene Besitzverhältnisse und auf sie gegründete soziale Selbstgefühle ein; er machte unfreier als man zuvor gewesen war und konnte demnach nicht der Gott sein, der das soziale Bewußtsein positiv bestätigt hätte; er kam auf niederdrückende Weise feindlich und provozierte daher Feindschaft. Frankenfreundlicher Adel hatte dagegen keinen Grund, sich über den christlichen Gott zu beklagen. Er empfing erhöhte soziale Selbstbestätigung in Besitzvermehrung und Machterweiterung. Dergleichen spielte bei seiner Entscheidung für Karl und Christus eine wesentliche Rolle¹¹² – wie denn überhaupt das fränkische Vorbild einer entwickelteren, straffer organisierten, einträglicheren Adels- und Grundherrschaft motivierend auf die Christianisierungsbereitschaft im sächsischen Adel gewirkt haben dürfte. Mit der karolingischen Herrschaft setzte in Sachsen eine *Verschlechterung des bäuerlichen Rechts* ein – zum Vorteil der Mächtigen¹¹³. Sicher hat das Eindringen, das Einpflanzen fränkischer Adelsfamilien in Sachsen erheblich dazu beigetragen, daß jetzt Herrschaftspraktiken in bisher ungewohnter Schärfe aufkamen¹¹⁴. Aber ob nun von fränkischem oder sächsischem Adel geübt: die Verschlechterung der bäuerlichen Rechtsverhältnisse ging, wie der Zehnte, in der Spur des christlichen Gottes; Christentum wurde in ihr den Bauern als materielle und soziale Wertminderung ihrer Existenz konkret. Entsprechend reagierten sie. Das Religiöse läßt sich hier – wie auf der anderen, der adligen Seite – nicht vom Sozialen trennen; beide Sphären liegen eng ineinander. Natürlich kann die adlige Tendenz, Herrschaftsrechte zu Lasten der *liberi* und *lati*, der bäuerlichen Schicht zu erweitern, schon vor 772 das wechselseitige Verhältnis der sozialen Gruppen in Sachsen angespannt haben. Doch offensichtlich trieb erst die Offensive Karls die sächsische Situation in den offenen sozialen Gegensatz, und die Annahme Martin Lintzels, eine „Revolution“ der „unteren Stände“ habe den sächsischen Adel auf die fränkische Seite gedrängt, wäre demnach vom Kopf auf die Füße zu stellen: Der aus eigener Mobilität in karolingische Königstreue und Königsnähe

¹¹¹ Die Belege zusammengestellt bei Wiedemann, wie Anm. 39, S. 49f. mit Anm. 112–114, S. 65f. mit Anm. 34–39.

¹¹² Vgl. oben bei Anm. 39.

¹¹³ Droege, wie Anm. 105, S. 288.

¹¹⁴ Ludolf Fiesel, Franken im Ausbau altsächsischen Landes. In: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 44, 1972, S. 74ff. bemüht sich um den Nachweis eines erstaunlich hohen Anteils von „Reichsfranken“ am sächsischen Landesausbau nach der Eingliederung ins Karolingerreich und findet die *Franken als eine... Adelsschicht über dem eroberten Sachsenland* liegen. Einschränkende Bemerkungen dazu: Wenskus, wie Anm. 23, S. 473f.

gehende Adel provozierte die „unteren Stände“ zu offenem Widerstand¹¹⁵. Sie hatten – jedenfalls zum großen Teil – selbst adlige Führung, und wie weit hier der Revolutionsbegriff anwendbar ist, stehe dahin. Dynamischer, aktiver war die Entwicklung auf der Adelsebene. Die bäuerliche Schicht reagierte nurehr – in heidnisch-konservativer Existenzbetroffenheit.

In die Auseinandersetzung zwischen christlich-karolingischem Universalismus und heidnisch-gentilem Regionalismus zog sich also der soziale Konflikt ein zwischen einer Aristokratie, die zu gewinnen hoffte, und Bauern, die noch etwas zu verlieren hatten. Beide Gegensätze waren in gewissem Grade miteinander identisch. Daß der christliche Gott ins Bewußtsein trat als die Allmacht, die alles geschaffen hatte und über alle Mittel verfügte, mit einem Alleinherrschaftsanspruch, der überwundene Gottheiten als Dämonen in finsternen Winkeln kuscheln ließ, bekräftigte die adlig-herrschaftliche Struktur-tendenz des Zeitalters; wo er konkurrierende Götter verbannte, zerbrach er sakrale Identifikationsmöglichkeiten, Rechtfertigungen und Kraftzentren eines Widerstandes, der sich gegen Herrschaft sperrte. Der Glaube an den allmächtigen Gott festigte – in den Vorstellungskategorien jener Zeit und den Erfahrungen derer, die auf ihn setzten – Adels-herrschaft. So betreiben die sächsischen *primores* mit der Sache Gottes und König Karls ihren eigenen Vorteil, wenn sie, 782, *omnes malefactores*, die zuvor zum Erfolg der Süntelschlacht gediehenen heidnischen Aufrührer nämlich, zur schrecklichen Tötungsveranstaltung in Verden an den Frankenherrscher ausliefern¹¹⁶. Der nach Dänemark entkommene Widukind zwar gilt als der Hauptverbrecher; aber die Masse der in Verden Erschlagenen kam doch aus der nichtadligen Schicht – und in dem Besitz, den sie hinterließen, lag ein weites Feld christlicher Bereicherung offen. Und so gleicherweise in den Konsequenzen der späteren, großen Deportationen; 798 sind es bezeichnenderweise wieder *primores Saxorum*, welche die *perfidissimos* unter den Aufständischen angeben, die Karl als Geiseln wegschleppen läßt¹¹⁷. Man wird heute nicht mehr – wie vor vier Jahrzehnten – scharfsinnige Interpretationskunst aufbieten wollen, um zu beweisen, daß die *primores* als eine *politische Elite*, nicht etwa als eine *soziale Elite* zu verstehen seien¹¹⁸. Sie waren natürlich als „politische“ auch „soziale Elite“. Und wiederum: Sie standen nicht nur der sozialen Unterschicht, sondern auch adligen Widersachern gegenüber; Karl hat eine Menge *nobilium atque ignobilium* des sächsischen Volkes abgeführt, heißt es einmal¹¹⁹. Die Sachsenkriege waren kein reiner „Klassenkampf“; heidnisch-gentile Beharrung blieb eine Möglichkeit adliger Selbstbestätigung. Aber sie fand nun einmal in der bäuerlichen Schicht den weitaus positiveren Widerhall, als die dyna-

¹¹⁵ Lintzel, wie Anm. 39, S. 202ff.

¹¹⁶ *Annales regni Francorum* und *Annales qui dicuntur Einhardi* a. a. 782, ed. F. Kurze, SS rer. Germ. 1895.

¹¹⁷ *Annales regni Francorum* a. a. 798.

¹¹⁸ *Annales Mosellani* a. a. 795, MG SS XVI, S. 498.

¹¹⁹ So v. Klocke, wie Anm. 28, S. 198.

mischere adlige Verhaltensweise des Übergangs zu Christengott und Frankenreich: weil eben auch hier das Bedürfnis und die Notwendigkeit sozialer Selbstbehauptung untrennbar in die religiöse Überzeugung eingeschoben war, religiöses und soziales Bewußtsein in der engsten Wechselwirkung lagen, das eine sich im anderen verstand.

Religiöses und soziales Engagement sind auf dieser Ebene nicht auseinanderzuhalten. Religion konnte eine Ausdrucksform des sozialen Selbstverständnisses sein: eine der Wirklichkeiten, in denen sie vor Augen tritt. Die Beobachter des 9. Jahrhunderts bestätigen dies, wenn sie den sächsischen Adel christlich sehen, das „niedere Volk“ dagegen als den sozialen Beharrungsraum heidnischer Gewohnheiten. Dabei ist als *plebeium vulgus* alles nichtadlige Volk zusammengefaßt, und jene Mitteilung der „Vita“ Ansgars, gerade die *mediocres* hätten den Erzbischof wie einen Bruder geliebt, verdient in ihrem verallgemeinernden Charakter einige Vorsicht: denn allem Anschein nach konnte gerade in der Schicht noch mehr oder weniger freier Bauern ein reizbares Selbstgefühl am raschesten in aktives Handeln gegen Christus übergehen¹²⁰. So im *Stellinga*-Aufstand 841, zwei Menschenalter nach Widukinds Taufe; von Kaiser Lothar gegen Ludwig den Deutschen und dessen Partei im sächsischen Adel angestachelt, ist er das Unternehmen der *lazzi*, die Nithard als *serviles* begreift, und eben der *frilingi*, die Nithard als den mittleren Stand zwischen *nobiles* und *lazzi* sieht¹²¹. *Liberi* und *lazzi* erheben sich und bringen ihre adligen Herren in die größte Bedrängnis; der soziale Gegensatz steht klarer, eindeutiger vor Augen als in Karls Sachsenkriegen, ist ein beherrschendes Thema – in der Konsequenz der seitherigen Entwicklung zu intensiverer adliger Herrschaft, zu schärferer, vereinheitlichenderer bäuerlicher Abhängigkeit¹²². Noch ist die frühere, bessere rechtliche Situation eine bäuerliche Bewußtseinsaktualität, sind die sozialen Verhältnisse in Bewegung und entsprechend instabil; der Anreiz zum Aufruhr zündet offenbar schnell und in ziemlicher Ausdehnung durch das Land. Und sogleich und ganz unmittelbar tritt die soziale als heidnisch-religiöse Bewegung in Erscheinung – das eine vom anderen nicht zu trennen. Die *Stellinga* sind *supra modum cupidi*, gemäß den ihnen von Lothar gemachten Versprechungen die Rechtszustände der alten Zeit zurückzugewinnen: *legem, quam antecessores sui tempore, quo idolorum cultores erant, habuerant*¹²³. Nithard deutet hier den religiösen Charakter des Aufstandes nur schwach und mittelbar an, als sei es ihm peinlich, seinen kaiserlichen Vetter Lothar der „Begünstigung widerchristlicher Umtriebe“ zu zeihen. Unbefangener und offener sieht Prudentius von Troyes die Dinge: Die Aufrührer

¹²⁰ Vgl. oben bei Anm. 53.

¹²¹ Nithardi Historiarum libri III, ed. E. Müller, SS rer. Germ., 1907, lib. IV, cap. 2.

¹²² Vgl. zum *Stellinga*-Aufstand Heinz Joachim Schulze, Der Aufstand der *Stellinga* in Sachsen und sein Einfluß auf den Vertrag von Verdun, Diss. phil. Berlin 1955.

¹²³ Wie Anm. 121.

entscheiden sich, *magis ritum paganorum imitari quam christianae fidei sacramenta tenere*¹²⁴. Lothar hatte ihnen die Wahl unter den alten sächsischen Rechten und Gewohnheiten freigestellt: so daß sie in der selbstverständlichsten Weise, und ohne daß Prudentius dies ausdrücklich formulieren muß, in einen Zustand besseren materiellen und sozialen Rechts zurückstreben, wenn sie *ritum paganorum* annehmen. Besseres Bauernrecht und heidnische Religionspraxis stimmen zusammen, erscheinen gewissermaßen als Einheit, und die „Annales Xantenses“ ziehen nurmehr stillschweigend die religiöse und die soziale Seite des Aufstandes zusammen, wenn sie den *super dominos suos* triumphierenden „Knechten“ in Sachsen *multa inrationabilia* zuschreiben¹²⁵.

Dem Sozialen liegt das Religiöse, dem Religiösen das Soziale noch ungeschieden inne, und letzten Endes bedurften die *Stellinga*, die sächsischen *liberi* und *lazzi* keiner „Rückkehr“ zum Heidentum: ihre religiöse Gegenwart war – der Einschätzung des Glaubensverhaltens der unteren Schichten bei den Autoren der „*Translatio Liborii*“ und der „*Translatio Alexandri*“ entsprechend – noch ganz und gar heidnisch durchdrungen¹²⁶. Und wenn religiöser und sozialer Zustand auf der bäuerlichen Seite als Zusammenhang gesehen werden, so notwendig auch auf der adligen. Auch hier liegen religiöses und soziales Bewußtsein auf einer gemeinsamen Linie – weit klarer jedenfalls, als in den Jahren Karls und Widukinds, im Zusammenklang von Christlichkeit und Herrschaft. Gegen die paganen *Stellinga* stehen die *domini*, die *nobiles* für die Verehrung des christlichen Gottes; Glaube an ihn und Behauptung adliger Herrschaft sind in Wechselwirkung aufeinander bezogen. Gott ist Adelsgott; seine Verehrung in die Unterschicht vorzutreiben und mit Eigenkirchenbau, mit der Beförderung von Heiligentranslationen zu erweitern und zu vertiefen bedeutet ganz unmittelbar, adlige Herrschaft zu festigen. *Die alte Zeit habe ihre irdischen Sozialphänomene in den Himmel projiziert*, bemerkt Karl Hauck einmal treffend¹²⁷. Aber der Himmel legte sich der alten Zeit in sehr konkreten irdischen Erfahrungen aus, und das meint auch: in gesellschaftlichen Erfahrungen, in der Härte sozialer Spannungen und Auseinandersetzungen. Der Adelsgott behauptete sich gegen die heidnische Reaktion der um ihr altes Recht kämpfenden sächsischen Bauern; aber der Gott der Bergpredigt war fern, als Ludwig der Deutsche und die „Herren“ die Aufständischen zu Paaren trieben, köpften, erhängten und

¹²⁴ Annales Bertiniani a. a. 841, ed. G. Waitz, SS rer. Germ. 1883. – Zur Interpretation – Rücksichtnahme Nithards auf das Ansehen Lothars, *wünschenswerte Eindeutigkeit* bei Prudentius – vgl. Kahl, wie Anm. 89, S. 524 ff.

¹²⁵ Annales Xantenses a. a. 842, ed. B. v. Simson, SS rer. Germ., 1909. – Vgl. Heinz Löwe, Studien zu den Annales Xantenses. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 8, 1951, S. 59 ff. – Offenbar hielt es auch der mit Lothar sympathisierende Autor der Annales Xantenses für geboten, den heidnischen Charakter des Aufstands der *Stellinga* nicht ausdrücklich hervorzuheben.

¹²⁶ Dazu auch Kahl, wie Anm. 89, S. 508 f.

¹²⁷ Hauck, wie Anm. 17, S. 264.

innumeros verstümmelten – das aristokratisch durchherrschte 9. Jahrhundert war nicht seine Zeit¹²⁸. Die Wirklichkeit spiegelt sich in der schneidenden Kälte, in der Gerward, der Autor der „*Annales Xantenses*“, formulierte: Ludwig ging, 842, nach Sachsen, *et servos Saxonum superbe elatos nobiliter afflixit et ad propriam naturam restituit*¹²⁹.

VII

Ad propriam naturam: aus adlig-herrschaftlicher Sicht sind Wesen und ihm gemäÙes Verhalten von „Knechten“ Gehorsam und Dienst. Dabei zieht der in fränkischer Sphäre schreibende Annalist die differenzierten sozialen Gruppen der *liberi* und *lati* in Sachsen unbekümmert zur einheitlichen Schicht von *servi* zusammen – als könne es von der herrschaftlichen Ebene her und aus ihrer Distanz gesehen unterhalb des Adels eben nur „Knechte“ geben und komme es allein dem Adel zu, zu denken, Entscheidungen zu treffen, selbständig zu handeln. Wenn „Knechte“ eigenwillig agieren, betreiben sie *inrationabilia*. Adlige Herrschaft setzt die Orientierungswerte, auch im religiösen Bereich. Nicht, daß Adel im existentiellen Sinne christlicher gewesen wäre als die *pagani* der bäuerlichen Schicht; sein „Christentum“ war seinem sozialen Selbstgefühl eingepaßt und nach dem schriftorientierten Urteil mancher geistlichen Zeitgenossen fragwürdig genug. Nur in Einzelfällen motivierte ein Sündenbewußtsein und Erlösungsbedürfnis seine Hinwendung zu Christus; durchweg aber war es das Adelsgefühl für Macht und Ehre, das sich an die höchste Macht und Ehre, die Allmacht anzulehnen und von ihr zu bestätigen suchte. Seine religiöse Auffassung lebte aus den Werten der sozialen Existenz, nicht im Widerspruch daher, sondern im legitimierenden Einklang mit den aus heidnischer Zeit überkommenen Adelstugenden. Deren Kontinuität im adligen Selbstwertempfinden blieb eine beherrschende, heidnisches und christliches Frühmittelalter verbindende sozialgeschichtliche Kraft, und im Mantel christianisierter Gottesdienstformen und Sakralvokabeln konnten sich die Inhalte einer spezifischen Adelsreligiosität behaupten – so im adligen Ahnenkult. Die in ihren zeitlich und gesellschaftlich vorgegebenen Grenzen befangene adlige Weltvorstellung bezog Gott auf sich und rechtfertigte sich in ihm. Gottes Herrschaft verkörperte sich in Königs- und Adels Herrschaft, und so wie Gott keine heidnischen Götter neben sich duldet, so litt adliger Herrschaftsanspruch in der Situation des *Stellinga*-Aufstandes keine bäuerliche Freiheitskonkurrenz neben sich. Daraus übrigens Werturteile über das Christentum „an sich“ ableiten zu wollen, wäre über die Maßen töricht – eine Bemerkung, die sich im Grunde von selbst versteht, aber vielleicht nicht

¹²⁸ Niederschlagung des Aufstandes und Bestrafung: *Annales Bertiniani*, wie Anm. 124, a. a. 842.

¹²⁹ Wie Anm. 125. – Zu Gerwards *Solidarität mit den ... sächsischen Standesgenossen* Löwe, wie Anm. 125, S. 95 mit Anm. 2.

ganz überflüssig ist in Zeiten, wo man es liebt, die Geschichte als eine Art Kleiderkammer zur Drapierung von Ideologien zu benutzen.

Wie im Adel, so bezog das Denken und Fühlen in der bäuerlichen Schicht die heiligen Mächte auf sich, die vorgegebene Lebenssituation, die in ihr begründeten Bedürfnisse. Da die Erfahrungshorizonte in der bäuerlichen Sphäre unbeweglicher waren als auf der Ebene adligen Lebensstils und adliger Mobilität, blieben die Werte, an denen man die Welt maß, konstanter. Die Bewußtseinsbewegungen der karolingischen Zeit zu einer universaleren Vorstellung von der politischen Welt – die Franken und Sachsen schließlich als ein christliches Volk begreifen ließen – vollzogen sich außerhalb der bäuerlichen Maßstäbe. Innerhalb ihres Geltungsbereiches hielt sich das Bewußtsein hartnäckig an die alten Gottheiten – und vielleicht um so zäher, je eigenwillig-„politischer“ man die soziale Selbstbehauptung betrieb: heidnischer Götterglaube als Ausdruck bäuerlich-sozialen Selbstgefühls in einer christlich beherrschten Umwelt. Er demonstrierte sich so bei den *Stellinga*; doch er dauerte untergründig noch lange an. Im späteren 10. Jahrhundert befiehlt eine „Sendgerichtsordnung für den Kölner Sprengel“, Leute aufzuspüren, *qui loca Deo non dicata contra fidem ecclesiasticam colunt et ad Christi ecclesias venire contemnunt*, und von gleich offener Kirchenverachtung weiß im frühen 11. Jahrhundert Thietmar von Merseburg aus Dörfern des Wolfsburger Raumes schauernd zu berichten: Die *habitatores* dort verehren Haus- und Familiengötter und scheinen ihren Kult kaum zu verbergen¹³⁰. Etwa zur gleichen Zeit befiehlt der Bremer Erzbischof Unwan für seinen Einflulbereich, *omnes ritus paganicos, quorum adhuc supersticio viguit in hac regione*, auszurotten; so gibt es da Leute in den Marschen, die *stulta ... reverentia* regelmäßig heilige Haine aufsuchen – prächtige Gelegenheit für den christliche Ordnung schaffenden Erzbischof, an billiges Holz für Kirchenbauten zu kommen¹³¹.

Nachrichten über eine schriftlose Sphäre, die eine Kontinuität massiven Heidentums in der bäuerlichen Sozialzone Sachsens bis ins hohe Mittelalter erahnen lassen¹³². Und wo der Glaube an heidnische Hochgottheiten verkümmerte, hielt sich doch die religiöse Beziehung zu den naturgebundenen Mächten der Fruchtbarkeit ungebrochen. Das große bäuerliche Problem war die unmittelbare Abhängigkeit von der Natur, ihrem Rhythmus, ihren Unwägbarkeiten; sie in religiösen Beschwörungen zu bewältigen, blieb ein zen-

¹³⁰ „Sendgerichtsordnung für den Kölner Sprengel“ zitiert nach Kahl, wie Anm. 89, S. 510. Kahl bezieht die Stelle auf *sächsische Verhältnisse*. – Thietmari Merseburgensis episc. *Chronicon* lib. VII, cap. 69: Robert Holtzmann, *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, SS rer. Germ. n. s. IX, 1935.

¹³¹ *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis eccl. Pontificum* lib. II cap. 48; ed. B. Schmeidler, SS rer. Germ., 1917.

¹³² Vgl. auch Kahl, wie Anm. 89, S. 509 ff. zum *nachlebenden Heidentum auf sächsischem Boden* im 10. und 11. Jh.

trales bäuerliches Bedürfnis auch außerhalb der „politischen“ Behauptung überkommener Rechtsansprüche gegen adlige Herrschaft. In ihm lebte magisches Weltverständnis fort. Der Gott der Christianisierungszeit hatte dieses Verständnis nur manchmal mit seinen Wundern und oft genug gar nicht erreichen können; sicher nicht selten stand er überdies dem bäuerlichen Rhythmus, Bedürfnis und Vorteil mit seinen unverständlichen, willkürlich anmutenden Feiertagen, Sonntagsheiligungen, Fastengeboten hinderlich im Wege. Es dürfte seine Zeit gedauert haben, bis die Kirche sich hier durchzusetzen vermochte¹³³. Und unter der Oberfläche einer Anpassung an kirchliche Forderungen hielt sich im sogenannten „Aberglauben“ ein unerschütterlicher Glaube an die Mächte, welche die Natur beseelten, und sicherte Wahrsagern und Menschen mit magischen Beschwörungsfähigkeiten kontinuierliche Tätigkeit. Sie behaupteten auch in einem seit der hochmittelalterlichen Kirchbaukonjunktur häufiger von Kirchenglocken übertönten bäuerlichen Alltag ihre Unentbehrlichkeit. Daß die verketzerten Stedinger in den Jahren vor ihrer Niederlage 1234, nach der Vertreibung von Priestern, welche die Sache des Bremer Erzbischofs gegen sie vertreten hatten, *quaesierunt responsa daemonum*, war die natürlichste Sache von der Welt: Sie brauchten die „Dämonen“ nicht erst aus irgendeiner heidnischen Zeitferne neu in ihre Gegenwart zu holen¹³⁴.

Die heidnischen Mächte wahrten eine solide Position in den bäuerlichen Glaubensbedürfnissen – und sie konnten sich bis in die protestantische Zeit vorzüglich mit den selbstverständlicher werdenden kirchenchristlichen Kultgewohnheiten vertragen, ohne das religiöse Bewußtsein irgendwie zu spalten. Denn die Macht des heidnisch und christlich Sakralen lag den Empfindungen noch mehr oder weniger ungeschieden inne, und die bäuerliche Orientierung auf den allmächtigen Gott ist letzten Endes – analog der früheren Entwick-

¹³³ Die Anm. 130 zitierte Kölner Sendgerichtsordnung aus dem späten 10. Jh. befiehlt auch, Leute aufzuspüren, *qui indictum ieiunium negligunt*.

¹³⁴ Annales Stadenses a. a. 1234, MG SS XVI. – Der Kreuzzug, den Erzbischof Gerhard II. durch planmäßige Verketzerung gegen die Stedinger ins Werk setzt und an dem der nordwestdeutsch-niederländische Adel lebhaften Anteil nimmt, ist ein Unternehmen adligen Herrschaftsinteresses mit seinen spezifischen religiösen Legitimationen gegen eine bäuerliche Freiheitsmentalität, deren religiöse Vermögenlichkeiten, Ausdrucksformen und Verhaltensweisen wiederum von spezifischen Existenzbedürfnissen und sozialen Interessen bestimmt werden. Daß die Stedinger gewissermaßen stellvertretend für weit verbreitete bäuerliche Anschauungen standen, geht aus Albert von Stades Bemerkung hervor: *Stedingi... suis persuasionibus et malis exemplis graviter infecerunt populum christianum, ita ut infinita rusticorum multitudo, tam in remotis quam in vicinis provinciis constituta, verbo tenus eos defenderent*...: ebd. Der Gehorsam gegen die Kirche, der hier den *populum christianum* ausmacht, konnte als religiöser Wert in bestimmten Situationen bis zum offenen Ungehorsam relativiert werden – wobei dann das Selbstgefühl wohl in der selbstverständlichsten Weise seine religiösen Rechtfertigungen und Heilsbestätigungen auch außerhalb der Kirche fand, ohne daß die Stedinger und ihre Sympathisanten deswegen zu Albigensern hätten werden müssen.

lung auf der adligen Bewußtseinsebene – als Hereinholen Gottes in eine Sphäre unveränderter Mentalität zu verstehen. Dabei gewann vielfach die Verehrung regionaler und lokaler Heiliger eine entscheidende Brückenfunktion. Denn der Heilige vermenschlichte die herrschaftlich-fern thronende göttliche Allmacht, wob sie ein in die regionalen und lokalen Lebenshorizonte, in denen zuvor heidnische Götter nahe gewesen waren; er kam sozialen Bedürfnissen entgegen wie einst die alten Gottheiten und lenkte ihre Verehrung auf sich, ohne die Kontinuität der in regionale Grenzen gebundenen, aus heidnischer Zeit überkommenen Lebenszusammenhänge und Kultgemeinschaften zu zerstören. Der Ortsheilige bestätigte sie vielmehr; er recht eigentlich versöhnte den mittelalterlichen Regionalismus mit dem universalen Allmacht-Gott. Über ihn und auf andere Weise eroberte sich heidnisch anmutende, dörfliche Mentalität christliche Kultformen¹³⁵. Noch im frühen 18. Jahrhundert zogen in konfessionell gemischten Gemeinden des Osnabrücker Landes auch protestantische Bauern in der jährlichen, Fruchtbarkeit erflehenden Prozession des Dorfes um seine Felder mit, ohne dabei in konfessionelle Bewusstseinskonflikte zu geraten¹³⁶. Denn sie hatten hier nicht am Ritus einer bestimmten Konfession, sondern an der Kultgewohnheit einer spezifischen Dorf-Religiosität teil. Gegen sie erschien die konfessionelle Zugehörigkeit damals noch als ein relativer Wert, und vielleicht sollte man das indifferente und meist dem Pastorenexempel folgende Verhalten vieler dörflicher Gemeinden Norddeutschlands in der Reformationszeit einmal von der Frage her untersuchen, was das theologische Anliegen Luthers den Dorfbewohnern überhaupt bedeutete: ob es nicht vielfach weit jenseits ihrer tatsächlichen, vom bäuerlichen Alltag bestimmten religiösen Bedürfnisse lag.

Jedenfalls kommen wir der Wirklichkeit religiöser Vorstellungen und religionsgeschichtlicher Vorgänge unter dem Namen des Christentums näher, wenn wir nach ihren jeweiligen sozialen und zeitlichen Voraussetzungen, Erscheinungsformen, Mentalitätsbedingungen fragen, statt sie von einem unveränderlich scheinenden Christentum „an sich“ her zu betrachten und einseitig dessen institutionellen Weg durch die Welt zu verfolgen. Die Erfahrung, daß auch in der Geschichte des Christentums – wie am Beispiel der Christianisierung in Sachsen und Friesland zu zeigen war – das jeweilige gesellschaftliche Selbstverständnis in seinen Bedingungen als ein primäres Element von

¹³⁵ Zum Wesen bäuerlicher Frömmigkeit vgl. Hermann Hörger, Dorfreigion und bäuerliche Mentalität im Wandel ihrer ideologischen Grundlagen. In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38, 1975, S. 244 ff., bes. S. 284 ff.

¹³⁶ Dazu Hermann Hoberg, Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen. Rechtszustände im Fürstentum Osnabrück vom Westfälischen Frieden bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, 1939, S. 40 ff.; für das 17. Jahrhundert: Theodor Penners, Zur Konfessionsbildung im Fürstbistum Osnabrück. Die ländliche Bevölkerung im Wechsel der Reformationen des 17. Jahrhunderts. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 72, 1974, S. 25 ff., bes. S. 33 f.

Religiosität erscheint, mag vielleicht noch hier und da liebgewordene und für absolut gehaltene Überlieferungswerte erschüttern. Aber was ist – im Blick auf die Geschichte des Christentums – christlich? Wann und wo deckt sich dieser absolute Begriff mit den konkreten sozialen Wirklichkeiten? Er hat eine Garantie in der stabilen Tradition der biblischen Schriften. Doch ihre Tradition und ihre jeweilige Interpretation sind sehr verschiedene Dinge, und wenigstens die Interpretation lebt in hohem Grade von der Macht der gesellschaftlichen Gegebenheiten und Vorstellungen. Der Absolutheitsanspruch, mit dem wir jeweils unsere Existenz auslegen, relativiert Gott in jeweilige Vorstellungswelten hinein. Das gilt, zum Beispiel, für das Christusbild der religiösen Bewegungen des hohen und späten Mittelalters ebenso, wie für den frühliberalen „Gott, der Eisen wachsen ließ“ des Ernst Moritz Arndt, für den staatlich verordneten „Gott-mit-uns“ noch auf den Koppelschlössern der preußisch-deutschen Armeen des früheren 20. Jahrhunderts gleichermaßen, wie für den Namen Christi in aktuellen politischen Selbstbezeichnungen¹⁸⁷. Wahrscheinlich lebt die Tradition Christi von den jeweils relativierenden Interpretationen, weil es uns unmöglich ist, aus unseren Bedingungen herauszutreten. Aber auch mit solcher Einsicht sollte sich wohl – am Rande einer historischen Betrachtung bemerkt – der Versuch verbinden lassen, Christus, wo er denn noch Interesse findet, nicht bequem als eine Funktion gesellschaftlicher Gewohnheiten aufzufassen, sondern als einen durch alle Verkleidungen immer wieder spürbaren Stein des Anstoßes: mit der Konsequenz persönlicher Entscheidung.

¹⁸⁷ Martin Luther argumentiert in seiner „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“, 1525 – hier zitiert aus Otto Clemen (Hrsg.), *Luthers Werke in Auswahl*, 3. Bd., 5. Aufl. 1959, S. 47 ff., bes. S. 52 ff. – leidenschaftlich dagegen, daß sich die aufständischen schwäbischen Bauern als *eyne Christliche rotte odder vereynigung* bezeichnen. *Was meynet yhr aber das Christus dazu sagen wird, das yhr seynen namen füret und nennet euch eyne Christliche samlunge...?* Der Christen Sache sei nicht das eigensüchtige Streiten mit dem Schwert, sondern das Leiden mit dem Kreuz. Die Bauern sollten sich benennen als die Leute, die nicht Unrecht leiden wollen: *Den namen solt yhr führen und Christus namen mit friden lassen. Und: den Christlichen namen... den last stehen und macht den nicht zum schanddeckel ewrs ungedultigen, unfridlichen, unchristlichen furnehmens usw.*

2.

Religiöse Bewegungen im mittelalterlichen Niedersachsen

Von
Ernst Pitz

Der Terminus „religiöse Bewegungen“ ist unter den Fachausdrücken des Historikers eine recht junge Schöpfung; eigentlich geprägt hat ihn im Jahre 1935 Herbert Grundmann, indem er unter dem Titel „Religiöse Bewegungen im Mittelalter“ seine bis heute in den Einzelheiten wie als Zusammenfassung unentbehrlichen „Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik“ veröffentlichte¹. Schauplatz der von Grundmann dargestellten religiösen Bewegungen waren die hinsichtlich ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung führenden Gebiete des Abendlandes, wozu im 11. Jahrhundert die Landschaften an Rhein und Maas, dann aber immer stärker, hervortretend Norditalien und Südfrankreich gehörten. Niedersachsen nimmt hier eine Randlage ein; es ist spät von diesen Bewegungen erreicht worden und hat ihnen auch dann keinen bemerkenswert eigenen Charakter aufprägen können. Religiöse Interessen sind indes den Menschen überall eigen, und ihre Befriedigung hat überall für die Rechtsordnung und Verfassung, welche sich eine Gemeinschaft gibt, weitreichende Folgen. Ihre geschichtliche Beschreibung duldet daher keine weißen Flecken auf den historischen Landkarten. Auch Niedersachsens Geschichte muß religiösen Interessen ihren Spielraum gegeben haben, und es fragt sich nur, ob unsere Quellen ihre Bewegung nachzuzeichnen erlauben.

Die von Grundmann untersuchten Hochformen der mittelalterlichen Ketzerei, die Bettelordens- und die religiöse Frauenbewegung waren gebunden an die Entstehung gewerblicher Wirtschaft und städtischer Milieus, die in Niedersachsen im Mittelalter zwar nicht fehlten, aber doch den agrarischen Charakter des Landes im ganzen nicht antasteten. Wir haben also nach religiösen Interessen zunächst im ländlichen, im bäuerlichen Milieu Ausschau zu halten. Dies erschwert die Aufgabe beträchtlich, weil dieses Milieu schriftliche Quellen überhaupt nicht hinterlassen hat. Die Zahl der sachlichen Überreste wird

¹ 3. Aufl. Darmstadt 1970.