

Mit österreichischen Grüßen
von Haus zu Haus
u. v. f.

Hauck

KARL HAUCK

Ein Utrechter Missionar auf der altsächsischen
Stammesversammlung

Sonderdruck aus

DAS ERSTE JAHRTAUSEND

Textband II

0149772



1964

VERLAG L. SCHWANN DÜSSELDORF

KARL HAUCK

EIN UTRECHTER MISSIONAR AUF DER ALTSÄCHSISCHEN
STAMMESVERSAMMLUNG*

Ähnlich wie im 16. Jahrhundert Reformation und Gegenreformation aufeinander folgten, kam es in der Mitte des ersten Jahrtausends nach der hunnisch-germanisch-slawischen Völkerwanderung zu einer Frömmigkeitsbewegung, die sich als christliche Gegenwanderung auswirkte. Diese Gegenströmung wurde geistig durch die Übernahme bestimmter Formen des Mönchtums im lateinischen Westen seit dem späteren 4. Jahrhundert vorbereitet. Verwirklicht wurde sie insbesondere durch asketische Exulanten, deren Pilgerfahrten den kulturellen Gegen- und Rückstrom teils auslösten, teils förderten. Dieses Geschehen vollzog sich in mehreren Abschnitten. Zu unserem Thema führt jene Phase, in der seit 690 angelsächsische Mönche in irdischer Fremdlingschaft und Heimatlosigkeit auf dem europäischen Kontinent Missionsaufgaben in den fränkisch-friesischen und in den fränkisch-sächsischen Grenzzonen erfolgreich übernahmen. In die unmittelbare Vorgeschichte dieser Festlandsmision angelsächsischer Asketen gehören zwei militärische Entscheidungen: 687 die Schlacht bei Tertry, mit der Pippin der Mittlere an der Somme im Raum St. Quentin die Rivalen um den maßgebenden Einfluß auf das schwache merowingische Königtum aus dem Felde schlug; diesem Sieg, der den Aufstieg der karolingischen Dynastie einleitete, folgte dann 689 der Kampf bei Dorestad, durch den das westliche Friesland mit Utrecht wieder fränkisch wurde.

Die Friesen dagegen verteidigten bei dem neuen Erstarken der fränkischen Macht mit ihrem Heidentum die Selbständigkeit ihres Herrschaftsbereiches. Daher war der Friesenfürst Radbod nicht mehr wie sein Vorgänger bereit, sein Land den Missionaren zu öffnen, und zwar auch dann nicht, wenn sie von den britischen Inseln kamen. Denn für den Verteidiger der friesischen Heimat gegen die neue Expansion war, ähnlich wie für seine sächsischen Nachbarn im Osten, das Christentum in erster Linie die Staatsreligion der raumhungrigen fränkischen Großmacht. Die Not der Abwehrkämpfe der Friesen vereinfachte also die Tatsache, daß die mönchische Mission unabhängig von den fränkischen Eroberungsplänen seit Jahren bereits im Gang war. Ja, weil die missionarische Konzeption dem Taufbefehl Christi „Gehet hin und lehret alle Völker“ diente, hatte für die asketischen

* Vortrag auf der Arbeitstagung der Historischen Kommission Westfalens am 22. April 1964 in Lippstadt. Die Einzelnachweise lege ich in der Abhandlung „Marklô, Asketisches Exulantentum in der Utrechter Reismission der Karolingerzeit“ vor. Vgl. auch *K. Hauck*, Die Herkunft der Liudger-, Lebuin- und Marklô-Überlieferung, in: Festschrift J. Trier, 1964.

Missionare das Seeverkehrsgebiet von Utrecht und Dorestad mit seinen Fernhandelsverbindungen zu den Nordseeküsten und in den slawisch und nordgermanisch besiedelten Ostseeraum ebenso hervorragendes Interesse wie für die expansive Kriegs- und Wirtschaftspolitik Pippins des Mittleren († 714). In den Versuchen Willibrords, in Dänemark zu missionieren, ist die Bedeutung der Asketenstation in dem Seehandelsplatz klar erkennbar.

1. Utrechter Missionsschule

Wohl gingen die wandernden Asketen nach Pippins Sieg 690 mit dem neuen faktischen Herrn des Frankenreichs einen Bund ein, der ihre Missionsarbeit ermöglichte (*illos ad praedicandum misit*). Aber kennzeichnend für ihren Geist der *imitatio Christi* und der Apostel war es doch, daß sie ihrem Werk in Friesland eine gewisse Selbständigkeit sicherten. Das geschah, indem Willibrord, das Haupt der Gruppe, angelsächsischen Anschauungen gemäß, bei denen auch das Vorbild der römischen Apostel als besonders segensreichen Missionaren eine Rolle spielte, sofort persönlich Verbindung mit dem Nachfolger des Apostels Petri in Rom aufnahm. Die Erfolge der Asketen in dem friesischen Missionsgebiet waren in wenigen Jahren so beträchtlich und die Pläne so weitgehend, daß Pippin 695 Willibrord erneut zu Papst Sergius sandte, und zwar mit der Bitte, den angelsächsischen Asketen zum Missionserzbischof für den Stamm der Friesen zu weihen. Diese zweite Romreise Willibrords wirkt für uns als rückschauende Betrachter wie ein Vorklang auf das neue Zeitalter des fränkisch-päpstlichen Bundes seit 754 und auf das Ende der byzantinischen Basileus-Herrschaft in Rom seit Karls des Großen Anerkennung als Kaiser 800. Denn eben im Spätjahr 695, als Willibrord in der römischen Kirche S. Caecilia geweiht wurde, konnte sich das byzantinisch beherrschte Rest-Italien ungestraft revolutionär gegenüber den kaiserlichen Machtsprüchen aus Ost-Rom behaupten, und gleichzeitig kam es in Konstantinopel zum Sturz Justinians II.

Willibrord erhielt bei seiner Weihe durch Papst Sergius den römischen Namen Clemens. In diesem Namenswechsel kam zum Ausdruck, daß der Angelsachse ein Mitglied des römischen Klerus geworden war und daß seine Missionskirche unmittelbar Rom unterstellt werden sollte. Es steht außer Frage, daß Pippin der Mittlere diese Entwicklung förderte, da sie für ihn nicht nur die Festigung der Angliederung des friesischen Seeverkehrsgebietes bedeutete, sondern auch dem Frankenreich neuen Weltmachtrang verlieh. Daher erhielt Willibrord nach seiner Rückkehr aus dem Süden in Pippins Burg Utrecht einen Bauplatz für die Bischofskirche und für den Bischofshof und andere Güterschenkungen. So entstand dort auch das Domkloster St. Salvator, durch das Utrecht zu einem ersten Zentrum der asketischen Wandermission der Angelsachsen auf dem Festland wurde. Zu den Aufgaben dieser Missionsstation gehörte seit Willibrords Zeiten ebenso die Glaubenspredigt bei den Friesen wie bei den Sachsen. Freilich, wie größere und dauerndere Erfolge in Friesland auch für die Mission erst nach fränkischen Siegen errungen wurden, erschien gleichfalls im Sachsengebiet die Heidenpredigt erst aussichtsreicher, seit Karl Martell 738 bei einer Heerfahrt lippeaufwärts in *Saxonia* einen Teil des sächsischen Stammes tributpflichtig machte und zur Geiselnstellung zwingen konnte und seitdem seine Söhne ähnliche Erfolge 743/44 errangen. Das schloß freilich schwere Rückschläge nicht aus. So hat denn Papst

Zacharias 745 die Heimsuchungen der Araber in „Südwestfrankreich“ mit denen der Friesen und Sachsen in „Norddeutschland“ zusammen erwähnt.

Als im Jahre 739 Willibrord – einundachtzig Jahre alt – nach fast fünfzigjährigem apostolischem Wirken starb, veränderte sich die Utrechter Mission nicht, weil Winfrid-Bonifatius von Karl Martell mit der Ordnung der Nachfolge Willibrords beauftragt wurde. Indem Karl Martell Bonifatius die Neubesetzung des Utrechter Bistums übertrug, erkannte er faktisch an, daß die römische Bindung der anglo-friesischen Missionskirche auch über den Tod Willibrords hinaus fort dauern sollte. Diese Entscheidung hat die zahlreichen Verwandlungen der Konstellation im nächsten Jahrzehnt überdauert. Die stürmische Entwicklung 741–751 begann mit der Gründung der mitteldeutschen Bistümer durch Bonifatius und erreichte mit der fränkischen Staats- und Kirchenreform der Söhne Karl Martells einen Höhepunkt. Ihm folgte allerdings dann das Scheitern des Bonifatius in dem Wunsch, Erzbischof von Köln zu werden, und die Resignation seiner Mainzer Jahre. Der Kölner Plan betraf insofern das friesische Bistum unmittelbar, weil es damit selbst damals schon eine der Diözesen der neuen Kölner Metropole geworden wäre, wie Karl der Große dies dann im späten 8. Jahrhundert ordnete. Die große Wende in Bonifatius' Schicksal und Amt seit 746 haben wir hier ebensowenig zu schildern wie die Begründung des karolingischen Königtums durch Pippin den Jüngeren in dem alten Merowinger-Thronort Soissons 751. Für unseren Fragenkreis ist im Hinblick darauf, daß Bonifatius damals wesentlich an Einfluß verlor, zweierlei bedeutsam: einmal, daß durch diese Wendung die asketische Wanderung der Angelsachsen auf das mitteldeutsche Etappendreieck Mainz – Fulda – Würzburg und auf das friesische Missionsgebiet eingeschränkt wurde; zum anderen, daß noch der greise Bonifatius, obwohl er in der fränkischen Reichskirche nur noch einen Ehrenvorrang innehatte und kaltgestellt war, 753 Versuche des Bischofs von Köln abzuwehren konnte, Utrecht für seine Diözese, zu der es im frühen 7. Jahrhundert als Missionsgebiet gehört hatte, zurückzugewinnen. Bonifatius machte dabei im besonderen geltend, daß es sich um einen Bischofssitz handle, der seit 690 den Päpsten direkt unterstellt sei (*sedis episcopalis subiecta Romano pontifici*).

An der Selbständigkeit Utrechts mit der friesischen Missionskirche änderte sich so auch nichts, als Bonifatius Anfang Juni 754 in Dokkum als Heidenmissionar fiel und als damals mit ihm gleichfalls der Utrechter Chorbischof Eoba umkam. Nach dem Martyrium von Dokkum wurde durch Papst Stephan II., der 754 im Frankenreich weilte, um für den werdenden römischen Kirchenstaat fränkische Garantien zu erwirken, der Abt Gregor in Utrecht zum Leiter des anglo-friesischen Missionswerkes bestimmt. Diese päpstliche Autorisierung Gregors hat Pippin als fränkischer König voll gebilligt und bekräftigt. Mochte Abt Gregor, ein prominenter Bonifatiuschüler, selbst ein vornehmer Franke gewesen sein: für die Utrechter Mission blieb es charakteristisch, daß ihren Dienst neben Franken nach wie vor weiter auch asketische Exulanten aus England übernahmen. Die monastische Wanderung ging also nach 754 weiter. Zu diesen Angelsachsen in Utrecht gehörte etwa Gregors Chorbischof Alubert, der infolge der Sonderstellung der Missionskirche nicht durch einen fränkischen Bischof, sondern auf der britischen Insel in York seine Weihe erhielt. So konnte der ersten Blütezeit der Utrechter Missionsschule seit 754 unter Abt Gregor eine zweite bis zum Beginn der Sachsenkriege Karls des Großen folgen.

Wie in Mainz das asketische Exulantentum nach 755 mit der Sammlung der Bonifatiusbriefe und der ersten Bonifatius-Vita Willibalds hervortrat, so spiegeln sich gleichfalls die zwei glanzvollen Perioden der anglo-friesischen Missionsstation nicht nur in bemerkenswerten Fakten, sondern auch literarisch in den Heiligenviten der Utrechter Schule. So wurde noch im späteren 8. Jahrhundert die missionarische Anfangsperiode in der Willibrord-Vita, die Alchvine bearbeitete, gerühmt und die zweite Phase in Liudgers Erinnerungen an seine Lehrer Bonifatius und Abt Gregor von Utrecht gefeiert. Dieses literarische Echo war so nachhaltig, daß es sich im 9. Jahrhundert fortsetzte: zunächst mit einer eigenen Utrechter Bonifatius-Vita, die für das Selbstverständnis der Missionsschule bemerkenswert ist und den Mönch aus Wessex mit Paulus in typologischer Beziehung sieht; dann mit der Vita des ersten Bischofs von Münster, Liudger, dessen Vorfahren als Helfer Willibrords verherrlicht wurden.

In der Liudger-Vita scheint bereits die Bedrohung und Verödung der friesischen Küsten durch die Normannen auf, die schließlich 857 das traditionsreiche Domkloster Willibrords und den Seehandelsplatz so heimsuchten, daß die Utrechter Bischöfe bis ins frühe 10. Jahrhundert als Evakuierte leben mußten. Infolgedessen überrascht es nicht, daß ein weiteres Heiligenleben dieser Vitengruppe, die ältere Vita Lebuini, nicht mehr in Utrecht, sondern in Werden an der Ruhr entstand, das seit den vierziger Jahren des 9. Jahrhunderts zu einem Refugium der Flüchtlinge aus Nordholland und Friesland wurde. Das Hauptthema dieser Lebuin-Vita ist der Bericht davon, wie einer der Angelsachsen der Utrechter Wandermission seiner überirdischen Sendung innerlich so gewiß war, daß er zur Verbreitung der christlichen Glaubenslehre in die heidnische Mitte der sächsischen Heerschafte nach Marklô an der Weser aufbrach und der altsächsischen Stammesversammlung Christus predigte. Die geschichtliche Grundlage einer solchen Missionsreise des Utrechter Missionars waren Friedensverträge zwischen Pippin dem Jüngeren und sächsischen Großen, wie etwa die von 753 und von 758, in denen die Sachsen alle Forderungen Pippins erfüllen (*omnes voluntates eius faciendum*) und so auch mit Geiseln die Sicherheit der Priester garantieren mußten, die ins Sachsenland gehen wollten (*obsides Pippino regi dederunt eo modo, ut quicumque de sacerdotibus in Saxoniam ire voluisset ad praedicandum nomen Domini et ad baptizandum eos licentiam habuisset*).

Wenn wir auch von Sachsen im Schülerkreis Gregors von Utrecht († 775) wissen (*novella Dei plantatione diebus nostris inchoata*), so wird diese Phase der Utrechter Mission noch deutlicher als anderwärts in der älteren Vita Lebuini, also in dem Bericht über die Haupttaten des angelsächsischen m^hönchischen Exulanten, der nicht nur im fränkisch-sächsischen Grenzbereich im Raum Deventer predigte, sondern um 770 in die heidnische Mitte Sachsens an die Weser aufbrach. Infolge dieser außerordentlichen Reise erfahren wir von der sächsischen Stammesverfassung allein durch die Lebuin-Vita als Fakten: „Einen König hatten die alten Sachsen nicht, sondern Statthalter in den Gauen (*regem antiqui Saxones non habebant, sed per pagos satrapas constitutos*). Auch war es Sitte, daß sie einmal im Jahr mitten im Sachsenland eine allgemeine Versammlung an der Weser bei dem Ort, der Marklô heißt, abhielten (*morisque erat, ut semel in anno generale consilium agerent in media Saxoniam iuxta fluvium Wisuram ad locum qui dicitur Marklo*). Dort kamen gewöhnlich alle Statthalter zusammen sowie aus den einzelnen Gauen zwölf auserwählte Adlige und ebensoviel Freie

und ebensoviel Liten (*solebant ibi omnes in unum satrapae convenire, ex pagis quoque singulis duodecim electi nobiles totidemque liberi totidemque lati*). Sie erneuerten dort ihre Gesetze, fanden das Urteil in den wichtigsten Rechtsfällen und beschlossen, was sie während des Jahres an Kriegs- und Friedensunternehmungen durchführen wollten, in gemeinsamer Beratung (*renovabant ibi leges, praecipuas causas adiudicabant et, quid per annum essent acturi sive in bello sive in pace, communi consilio statuebant*).⁶

Weil Lebuin sich nicht von dem Glauben an seinen überirdischen Auftrag zum missionarischen Wirken abbringen ließ, werden wir Zeugen der archaischen Weihung dieses Sachsenthings und der dramatischen Ereignisse des Auftretens Lebuins dort, das die Vita so zu schildern beginnt: „Es war also der Tag der angesetzten Versammlung gekommen, es fanden sich die Statthalter ein, und es waren auch die anderen da, die anwesend sein mußten (*igitur advenerat dies statuti consilii, advenerunt satrapae, assunt et alii, quos adesse oportebat*). Als sie sich nun alle versammelt hatten, brachten sie nach ihrem heidnischen Ritus ihren Göttern Gebete und Opfer dar, erbaten den Schutz der Götter für ihr Vaterland und die Gabe, daß sie in dieser Zusammenkunft für sich Nützliches und allen Göttern Wohlgefälliges beschlössen (*tunc in unum conglobati fecerunt iuxta ritum in primis supplicationem ad deos, postulantes tuitionem deorum patriae suae, et ut possent in ipso conventu statuere sibi utilia et quae forent placita omnibus diis*). Dann bildeten sie einen weiten Ring und begannen zu tagen (*deinde disposito grandi orbe concionari coeperunt*). Siehe, da stand plötzlich der heilige Lebuin mitten in diesem Ring in seiner geistlichen Gewandung, das Kreuz in den Händen, wie man erzählt, und das Evangelium, und sprach mit erhobener Stimme: „Hört zu, hört mich an! Gottes des Allmächtigen Bote bin ich; seine Botschaft bringe ich Euch Sachsen“ (*ecce autem subito beatus Lebuinus in medio orbe stetit, clericali habitu indutus, crucem in manibus, ut ferunt, et evangelium portans, elevataque voce: ‚Audite‘, ait, ‚audite. Dei omnipotentis sum nuncius; mandatum eius vobis Saxonibus fero‘*).

Angesichts dieser Überlieferung stellt sich also für den Historiker die Frage: Dürfen wir diesem einzigartigen Zeugnis vertrauen oder nicht. Die Forschung bisher hat in zweihundert Jahren recht verschieden darauf geantwortet, so daß wir uns über die in unserem Jahrhundert herrschende Ansicht näher orientieren müssen.

2. Die Diskussion der Lebuin-Texte

Die geltende Auffassung war seit fünfzig Jahren immer tiefer von der Echtheit und dem Wert der im 19. Jahrhundert angezweifelten Marklô-Überlieferung überzeugt, nachdem im frühen 20. Jahrhundert der Holländer Moltzer die ältere Vita Lebuini wiederentdeckt hatte, der die eben ausführlicher zitierten Textproben entnommen sind. Gegen diese länger herrschende Meinung hat sich in den letzten Jahren eine neue kritische Welle gewandt, die die für die Frühgeschichte Sachsens hochbedeutsame Überlieferung von der altsächsischen Stammesversammlung kritisch anführt. Wenn man die Geschichtlichkeit der Reise des Angelsachsen Lebuin nach Marklô an der Weser bestreitet, wird jedoch nicht nur der altsächsischen Verfassung ein Hauptzeugnis genommen, sondern auch eine der Großtaten der Utrechter Mission nach 754 in das Reich der Legende verwiesen. Diese Entscheidung scheint mir freilich keineswegs so überzeugend begründet zu sein, daß es notwendig wäre, sie nachzuvollziehen und sich ihr anzuschließen. Das soll nicht besagen, daß

ein solcher Widerspruch nicht notwendig gewesen sei. Auch lassen sich bei seiner Überwindung und Widerlegung manche Irrtümer der früheren Diskussion berichtigen. Um das zu können, muß ich näher auf die Forschungsarbeit über die Lebuin-Vita seit 1929 eingehen.

Sie wird durch Versuche gekennzeichnet, mit Hilfe von Rückschlüssen noch über die 1909 wiedergefundene alte Lebuin-Vita in das 8. Jahrhundert zurückzukommen. Obwohl dabei Philologen wie Historiker unabhängig voneinander in der gleichen Richtung unterwegs waren, stießen sie in für sie mißlicher Analogie auf ganz Verschiedenes: Der Historiker M. Lintzel glaubte 1931, in der älteren Vita Lebuini Moltzers die Überreste eines Textes des 8. Jahrhunderts mit angelsächsischem Gepräge gefunden zu haben, H. Timerding meinte dagegen, in der gleichen Quelle bereits 1929 eine Sage von Liafwins-Lebuins Thingfahrt entdecken zu können. Da es nach der germanistischen Lehrmeinung dauerhaftere Sage nicht geben konnte, wurde Timerdings Sage bei G. Eis zu den Spuren eines ‚Liobwin‘-Liedes, das F. Genzmer mit seinem Formentalent 1951 dem lateinischen Text in deutschen Stabreimen nachschuf. Zwar hatte A. Hofmeister 1932 Lintzel sofort kundig widersprochen und 1946 W. Levison seine skeptische Distanzbereitschaft, die aus tiefem Vertrautsein mit der hagiographischen Literatur erwuchs, zu dieser Gruppe von Arbeiten mitgeteilt. Aber Lintzels Thesen blieben vorerst weit erfolgreicher als die ablehnende Kritik so hervorragender Kenner, die wenig beachtet wurde. So führte denn der notwendige Widerspruch gegen Lintzels Fehl- und Überinterpretation der älteren Vita Lebuini jetzt, 1961 und 1963, erneut zur völligen Ablehnung der Marklô-Überlieferung in der Vita des 9. Jahrhunderts. Gleichzeitig aber war A. Hömberg paradoxerweise bereit, den noch viel kühneren Genzmerschen Rekonstruktionsversuch des angeblichen Liedes als erwägbares Ergebnis anzunehmen. Der Wert der phantasievollen Wiederherstellung des vermeintlichen Liedes liegt jedoch allein darin, daß durch sie der Rang und die Qualität des alten Textes, wenn auch in einer einseitigen Auswahl, nachdrücklich anerkannt wurde.

Das ablehnende Urteil von G. Baaken und A. Hömberg wird schon deswegen nicht das letzte Wort zu Marklô bleiben, weil eine hervorragende Kenntnis der urkundlichen Überlieferung noch nicht wirkliche Erfahrung in der Auswertung hagiographischer Literatur zu bedeuten braucht. Wäre man mit den Konventionen der Hagiographie vertrauter gewesen, hätte man niemals ausgerechnet Genzmers luftige Liedrekonstruktion ernst nehmen und z. B. das Wort *pagus* in der Vita so interpretieren können, als stünde es in einer Urkunde. Dieses unsachgemäße Verfahren vertiefte das Mißtrauen gegen die Vita noch. Denn woher sollten, so meinte man, aus rund hundert Kleingauen so viele Adlige kommen, wie der Bericht der Vita sie für die Stammesversammlung voraussetzt. Zwar ist es an sich problematisch, so vorzugehen und dem Vitentext ohne eindringendere Untersuchung eine feste institutionelle Terminologie abzuverlangen. Aber selbst dann, wenn man sich entschließt, so zu verfahren, hält diese Auffassung kritischer Nachprüfung nicht stand. Denn längst hatte doch J. Bauermann in seiner Arbeit über die altsächsischen Heerschaften überzeugend dargetan, „daß die technische Bedeutung von *pagus* selbst stark gemindert und erweicht war“. Zudem gibt es eine Werdener Überlieferung, die vor 890 bezeugt, daß die alten sächsischen Aufgebotsverbände des Stammes (*herescephe*) in karolingischer Zeit fort dauerten und lateinisch mit dem *pagus*-Wort umschrieben werden konnten. In den drei Heerschaften als Großgauen aber war die für die Stammesversammlung notwendige Zahl adliger Repräsen-

tanten durchaus vorhanden. Das Mißtrauen gegen die alte Lebuin-Vita und ihren Marklô-Bericht erweist sich angesichts solcher Befunde als ungerechtfertigt und muß sich nun gegen ihre neuen Kritiker wenden. Das ist um so notwendiger, als die Vita des 9. Jahrhunderts noch den Typus des asketischen Wandermissionars rein überliefert, obwohl er durch die Sachsenkriege Karls des Großen stark an Bedeutung verloren hatte und in einem Zeitalter der Errichtung von Urfarrkirchen, also in einer Periode der regionalen Konzentration der Glaubenspredigt, sehr viel ungewöhnlicher geworden war. Dieses starke Echtheitsindiz gibt uns das Problem der Entstehungszeit der Schilderung der Marklô-Reise auf. Es stellt sich neu, da Lintzels Versuch, einen Urtext des 8. Jahrhunderts zu rekonstruieren, auf leider ganz unhaltbaren Voraussetzungen beruht. Diese Einsicht läßt uns neuerdings nach der ältesten westfälischen erzählenden Geschichtsüberlieferung neben oder vor der Corveyer *Translatio. Viti* fragen. Nun, zu den frühesten Denkmälern rechnet die erste Vita des ersten Bischofs von Münster, Liudger. Liudgers Lebensbeschreibung wurde bereits von der alten Lebuin-Vita verwertet, und beide Werke sind dann in Werden von der zweiten Vita Liudgers benutzt worden. Lintzel hat das zwar 1931 zu bestreiten versucht und dafür bis heute zahlreiche Anhänger gefunden. Dennoch ist er bereits 1932 sofort von Hofmeister schlagend widerlegt worden, und zwar mit Argumenten, die eine weit stärkere Durchschlagskraft haben, als Hofmeister selbst sah. Es muß daher bei der bereits 1916 erkannten Reihenfolge bleiben:

- a) erste Vita Liudgers;
- b) ältere Vita Lebuini (*antiqua*);
- c) zweite Vita Liudgers;
- d) jüngere Lebuin-Vita des 10. Jahrhunderts (Hucbald).

3. Die ältesten Lebuin-Überlieferungen

Als Quelle für die Periode der Utrechter Mission seit 754 unter Abt Gregor kommt neben der älteren Lebuin-Vita das älteste Werk der Gruppe, die Liudger-Vita, besonders in Betracht. Bereits diese Liudger-Vita hat zwar mehrere Lialwin-Lebuin-Kapitel, aber in diesen Kapiteln wird nur von dem Wirken Lebuins in Deventer an der Ijssel, aber nicht von der Marklô-Reise berichtet, von der dann die Lebuin-Vita erzählt. Dieser auffallende Unterschied zwischen den beiden Werken ist von der Forschung oft hervorgehoben worden, blieb aber bis heute ungeklärt. Die Lösung dieses Rätsels ergibt sich aus der Beantwortung der Herkunftsfrage der beiden Werke. Wir besprechen zunächst, wie und wo die Liudger-Vita entstand. Dies gerade in Lippstadt zu tun, läßt sich auch mit dem *genius loci* rechtfertigen, da der Lippstädter Humanist Johannes Cincinnius in Werden vor 450 Jahren die erste Liudgerbiographie zusammenstellte, die 1515 in Köln gedruckt worden ist.

Als Lehrmeinung der deutschen Forschung gilt heute, daß die erste Lebensbeschreibung Liudgers im 9. Jahrhundert aus dem Münster-Werdenschen Domklosterkreis hervorgegangen sei. Diese Auffassung teilen die Holländer nicht, vielmehr rechnen sie die Liudger-Vita zu den Werken der Utrechter Schule. Wer den Text des I. Buches der Vita auf das Problem hin untersucht, wird grundsätzlich der Auffassung der Holländer zustimmen. Bereits deutsche Gelehrte wie W. Wattenbach hatten für diese Auffassung Entscheidendes

gesehen, entschlossen sich aber doch nicht zur Lokalisierung der Niederschrift der Liudger-Vita im Utrechter Schulkreis im engeren Sinn, weil einer solchen Zuordnung der Brief des Bischofs Alfrid von Münster an der Spitze des Werkes zu widersprechen scheint. Auf Grund dieses Briefes betrachtete man seit vielen Jahrhunderten Alfrid von Münster als Autor der Liudger-Vita. Berücksichtigt man jedoch die verschiedenen Arten solcher Widmungen und liest man den Brief nicht in der schlechten Monumenta-Edition von 1829, sondern in der neueren von W. Diekamp, wird man die Autorfrage anders beantworten als bisher, auch wenn Diekamp selbst noch bei der herkömmlichen Meinung blieb.

Seit der Edition des Textes von 1881 hätte man eigentlich sehen müssen, daß sich Alfrid in dem Brief als Auftraggeber der Werdener Widmungsfassung einführt und als Mäzen im Mittelteil des Briefes auch für den Autor mit das Wort nimmt. Denn es ist in einem Widmungsbrief ganz unwahrscheinlich, daß sich ein Verfasser als Auftraggeber der Handschrift geriert. Dagegen vermag ein hochmöglicher „Herr“, Verleger und Besteller eines Werkes, das er zu finanzieren hatte, sich durchaus so zu äußern, als sei er auch der Autor, wie das denn auch im Mittelteil der Widmung an die Werdener Mönche der Fall ist, von der man bisher zu Unrecht allein bei der Zuschreibung der Vita an Alfrid ausging. Als Mäzen der Widmungsfassung der Liudger-Vita sagt aber Alfrid gleich eingangs zu den Werdener Mönchen: ‚Oft habt ihr mich gedrängt, ich möchte über das Leben Liudgers einiges aufschreiben lassen, *aliquid conscribere iuberem.*‘ Und ganz im Sinne dieses Beginns notiert Alfrid über die Liudger-Wunder am Schluß der Widmung: ‚Ich habe nur die Zeichen (*signa*) aufschreiben lassen, *inscribi feci*, die ich entweder mit Euch gesehen habe oder von denen ich weiß, daß sie bestimmt geschehen sind.‘

Jedoch nicht nur der Wortlaut des Widmungsbriefes widerlegt, daß Alfrid selbst der Autor ist, vielmehr widerspricht dem zitierten Selbstzeugnis Alfrids von seiner Anwesenheit bei den Liudger-Wundern in Werden entschieden eine ältere Textvariante vom Anfang des von Diekamp sogenannten II. Buches. Denn dort erklärt der wirkliche Verfasser des Wundertextes, daß er die Liudger-Wunder nur nach Berichten (*relatu*) mitteile. Das heißt: im Gegensatz zu Alfrid gehörte er nicht zum Münster-Werdenschen Kreis, in dem man durch den Besitz der Liudger-Reliquien im Kathedralkloster an der Ruhr immer wieder Zeuge von Liudger-Wundern werden konnte. Dieser Widerspruch zwischen dem Widmungsbrief Alfrids und dem H-Text, einer Sammelhandschrift, von deren Bedeutung gleich noch die Rede sein wird, erklärt sich durch die Herkunft der Vita aus der Utrechter Schule. Unsere neue Analyse des Wortlauts der Liudger-Lebensbeschreibung ergibt also für sie etwas Ähnliches wie die letzte Untersuchung der Vita des Gründerbischofs von Bremen, Willehad. Wie das Willehad-Leben um 840 nicht in Bremen, sondern in Echternach entstand, so die des ersten Bischofs von Münster nicht in dem westfälischen Kathedralkloster, sondern im Utrechter Schulkreis. Nachdem der Bischof von Münster Alfrid als Verfasser der ältesten Liudger-Vita ausscheidet, lassen sich die Spuren der Erstfassung deswegen mit einem anderen Verfassernamen verbinden, weil man durch das ganze Mittelalter hindurch wußte, daß die erste Vita des Gründerbischofs von Münster ein *clericus* Othelgrim geschrieben hat. Er darf als Enkelschüler Liudgers betrachtet werden. Denn er muß in den Bann Liudgers durch Vertraute des Meisters wie Thiatbald gezogen worden sein, die aus Utrecht nach dem Kloster *Lotthusa*-Leuze bei Tournai kamen, das

Liudger von Karl dem Großen als rückwärtige Hilfsbasis übereignet worden war. *Lotthusa-Leuze* wird daher in der Vita stärker hervorgehoben als Werden an der Ruhr. Die Entstehungsgeschichte sowohl der Willehad- wie der Liudger-Vita veranschaulicht uns also die hervorragende Bedeutung der Missionsetappen im fränkischen Hinterland für den Frontdienst des Aufbaus des kirchlichen Lebens im neu angegliederten Glaubensgebiet.

Auf die Erstfassung der Liudger-Vita aus dem Utrechter Schulkreis ist Diekamp auch deswegen nicht gestoßen, weil er in erster Linie Werdener oder doch auf Werden zurückgehende Handschriften studierte. Jedoch kannte er bereits eine andere Gruppe von Codices aus einer Bollandisten-Sammelhandschrift des 17. Jahrhunderts, die heute in Wolfenbüttel aufbewahrt wird. Diesen Sammelband, den Henschen und Papebroch am 9. November 1667 offenbar dem Liudgeri-Kloster in Helmstedt schenkten, konnte Diekamp „wegen plötzlich erfolgter Versetzung . . . nicht ausnutzen“. Dennoch hat er immerhin Erhebliches daraus mitgeteilt und bereits gesehen: „Seine Wichtigkeit beruht auf dem Umstande, daß er eine Reihe von ungedruckten Bemerkungen aus seitdem verlorenen oder doch verschollenen Handschriften gibt.“ Zumindest einer dieser verschollenen Handschriften war aber die Erstfassung der Liudger-Vita näher als Alfrids Widmungsfassung, auf die alle unsere Editionen in verschiedener Unmittelbarkeit zurückgehen.

Da nun aber der Interessenkreis des Autors der ersten Liudger-Vita brabantisch-nordniederländisch-friesisch war, hat er nur wenig von Münster, wenig von Werden und gar nichts von Marklô berichtet. Diese Lücke kann daher nicht mehr wie bisher als Argument gegen die Glaubwürdigkeit der Lebuin-Vita verwendet werden.

Eine Untersuchung der uns erreichbaren Fakten über die Erstfassung der Liudger-Vita aus dem Utrechter Schulkreis ergibt, daß sie, wie Liudgers Erinnerungen an seine Lehrer Bonifatius und Gregor von Utrecht, gleichfalls als „*Vita patrum Traiectensium*“, als Utrechter Väter-Vita, angelegt war. Daher konnte sie auch ausführlicher auf die vor und neben Liudger wirkenden Angelsachsen, wie etwa Alubert und Liafwinn-Lebuin, eingehen und dennoch gleichfalls über die zentrale Vision Liudgers berichten, die den Leser auf die besondere Bedeutung von *Lotthusa-Leuze* in Liudgers pastoralem Wirken vorbereitet. Diese Väter-Vita nimmt den von Liudger selbst angekündigten Plan, die heiligengleich mit Gregor von Utrecht zusammenarbeitenden Geistlichen literarisch zu ehren, erneut auf und preist, indem sie ihn verwirklicht, insbesondere auch Liudger. Sie kündigt damit ebenso von der einstigen karolingischen, bisher nicht beachteten, weil erst lange nach dem Normanneneingriff erneuerten Verehrung Liudgers in der Utrechter Kirche wie jenes Besitzverzeichnis des Domklosters, das nach Vorlagen, die bis in die Zeit vor der Normannenerstörung Utrechts 857 zurückreichen, Liudger zusammen mit den heiligen Missionsbischöfen Martin von Tours und Lambert von Maastricht, Willibrord und Bonifatius nennt.

Wohl liefert Othelgrims Utrechter Väter-Vita keinen unmittelbaren Beitrag zu den Marklô-Problemen. Aber indem wir ihren historischen Ursprung klarer erkennen können, fällt auch neues Licht auf die Vorgeschichte und den Entstehungsmoment der Lebuin-Vita. Da ihr Verfasser im fränkisch-sächsischen Grenzgebiet von Werden gesucht werden darf, vermochte er leichter als Othelgrim von Marklô zu berichten, das ihm ungleich näher lag. Um die Abfassung der Lebuin-Vita in dem Eigenkloster Liudgers und der Liudgeriden an der Ruhr zu verstehen, muß man unter anderem auch einiges von den dramatischen

politischen Ereignissen wissen, die der Tod Ludwigs des Frommen im Sommer 840 auslöste. In gewisser Weise haben sie mit dazu beigetragen, daß Altf rid die Werdener Widmungsfassung der ersten Liudger-Vita bestellte.

In dem Ringen der Söhne um das Erbe des alten Kaisers kam das Bistum Münster zu dem ostfränkischen Teilreich Ludwigs des Deutschen, während Werden für eine Reihe von Jahren im Machtbereich Kaiser Lothars I. und seines Kölner Erzbischofs blieb. Diese vorläufige Grenzziehung hinderte den Bischof Altf rid von Münster, im Jahre 840 das Liudgeriden-Eigenkloster an der Ruhr in Besitz zu nehmen. Das war erst möglich, als der Teilungsvertrag von Verdun seit 845 wirklich durchgeführt wurde. Infolgedessen wird Altf rid, obwohl er seit 839 Bischof von Münster war, in den Werdener Urkunden nicht vor 848, d. h. erstmals ein halbes Jahr vor seinem Tode, erwähnt. Immerhin zeigt sich Altf rids Einfluß auf Werden bereits 847, und zwar in jener Urkunde, in der neben dem Heiland zum ersten Male auch Liudger als heiliger Patron der Abtei an der Ruhr genannt wurde. Das neue Werdener Patrozinium dieser Urkunde entsprach sicher nicht zufällig dem in der Grußformel des Widmungsbriefes, den Altf rid der von ihm veranlaßten Liudger-Vita voranstellte, denn Altf rids Förderung des Liudger-Kultes hatte nicht nur religiöse, sondern auch besitzpolitische Aspekte.

Sie erst machen es voll verständlich, daß Altf rid als Auftraggeber vor jedem der drei ursprünglichen Bücher der Vita gleichsam eine Gedenktafel anbringen ließ: Dieses Liudger-Monument wurde auf die Weisung Altf rids hin errichtet. Vor dem ersten Buch mit der eigentlichen Lebensgeschichte hat diese Funktion der Widmungsbrief, vor dem zweiten jener einleitende Satz: *... multorum inluminatio cordium operationibus miraculorum ... stilo alligari fecimus*. Diente dieser zweite Beginn der Vorbereitung des Berichts über die Wunder des Lebenden, so folgten im dritten Buch die Zeichen des verstorbenen Heiligen an seinem Grab, von denen es nun nach dem A-Text, aber nicht ohne ältere Werdensche Analogien heißt: *ex quibus, ea quae ad memoriam veniunt, intimare curamus*.

Daß Altf rid in den unruhigen Jahren immer neuer Reichsteilungen und oft wiederholter normannischer Raubzüge sich so spät erst in Münster und Werden durchsetzen konnte, hat sich auch nach seinem frühen Tod 849 für die Geschicke der Abtei an der Ruhr nicht eben günstig ausgewirkt, die weder von dem neuen, nicht-liudgeridischen Bischof von Münster noch von der Gründerfamilie als Besitz behauptet werden konnte. Wohl fehlte es 849 noch nicht an Liudgeriden, aber wir wissen sicher, daß ihre Herrschaft selbst in Werden als ihrem Eigenkloster Unterbrechungen erlitt und Anfechtungen ausgesetzt war, bis 864 entschieden wurde, daß ein neuer geistlicher Liudgeride, der Bischof Hildigrim von Halberstadt, gleichzeitig Abt von Werden sein sollte. Wie Altf rid, indem er um 847 die Liudger-Verehrung in Werden intensivierte, zugleich die Besitzansprüche der Liudgeriden an ihrem Eigenkloster zu festigen suchte, so muß um 855 der Personenkreis um einen reichen Schenker Folcheri-Folckerus durch sein persönliches Interesse an Lebuin, dem Heiligen des Ijsselraums, die Steigerung der Verehrung dieses Bekenners von Deventer an der Ruhr mitbewirkt haben, da durch den Eintritt von Folcheri in Werden alte Beziehungen des Klosters dorthin neu belebt wurden. Das erleichterte die Aufzeichnung der klösterlichen Haustradition über Lebuin in Werden, zumal man dort die Nachrichten der Kurz-Vita aus der Utrechter Schule wesentlich ergänzen konnte. Auch mag es Folcheri und

seinen Freunden bei ihrem Widerstand gegen Ansprüche der ihnen unerwünschten Liudgeriden zweckmäßig erschienen sein, in Lebuin einen noch älteren und für sie ehrwürdigeren regionalen Heiligen als Liudger zu fördern.

Zu den literarischen Vorgängern der Werdener Lebuin-Vita gehört ebenso wie zu den Vorbildern von Othelgrims Utrechter Väter-Vita Alchvines Lebensbeschreibung Willibrords. Denn mit dieser Willibrord-Vita, die der angesehenste Theologe des karolingischen Hofes redigiert hatte, war die Rühmung des eigenen Christianisierungsadels im Frankenreich literaturfähig geworden. Das geschah in einer Weise, die diese Viten in Wettstreit mit den Denkmälern dynastischer Heiligkeit treten ließ, wie sie etwa für die Arnulfinger-Karolinger die Vita Arnulfs von Metz im 7. Jahrhundert oder die Metzger Bistumsgeschichte des Paulus Diaconus im 8. Jahrhundert repräsentierten. Im Sinne dieser Traditionen des Christianisierungsadels, die im Rahmen von Viten der „Pilgerväter“ der Mission aufgezeichnet wurden, verfaßte ein Werdener Mönch die erste selbständige Lebuin-Vita und rühmte mit dem Heiligen seine adligen Helfer an Ijssel, Ruhr und Weser: Abarhilda, Dauo, Folcbraht und Buto. Nur der erste Name wurde schon in dem Lialwin-Lebuin-Abschnitt der Utrechter Väter-Vita genannt. Alle anderen sind Sondereigentum der neuen Werdener Vita, werden aber durch andere Zeugnisse, wie etwa älteste Corveyer Traditionen, in ihrer Echtheit bekräftigt. Vor allem in dem Verwandtschaftszusammenhang, auf den auch die Namen *F o l c – braht* und *F o l c – heri* deuten, läßt sich der Weg ahnen, auf dem in der Mitte des 9. Jahrhunderts adlige Überlieferungen von der eigenen Helfer-Förderer-Rolle für die Mission in dem Augenblick auf das Pergament vordringen konnten, in dem die Lebuin-Vita aus der Utrechter Gruppen-Vita herausgelöst und verselbständigt wurde.

Indem man der Herkunft der Werdener Lebuin-Nachrichten, der Ausbreitung der Lebuin-Verehrung und dem Personenkreis der Freunde und Förderer Lebuins nachgeht, wird zugleich klar, wie haltlos Behauptungen wie die sind, die Vita zeige nicht das Bild der Adelsmacht in den sächsischen Heerschaften. Auch werden damit die extremen Zweifel, ob der Held des „Liedes“ mit dem historischen Lebuin identisch sei, gegenstandslos. Denn kamen in den Lialwin-Abschnitten von Othelgrims Väter-Vita die stolzen Erinnerungen der Utrechter Missionsschule mit Einzelheiten zu Wort, die nur dort interessierten, wie etwa Lialwins Rückkehr nach dem Sachsensturm zu Abt Gregor nach Utrecht, so um 850 in Werden die eigene Haustradition und die Überlieferung einer Familie des Christianisierungsadels. Darin werden Schutz und Hilfe sichtbar, die Folcheris Voreltern missionarischen „Pilgervätern“ wie Lialwin-Lebuin gewährten.

Während die Utrechter Niederschrift selbst über die Missionsfahrten Liudgers mit Ausnahme seiner Wiederholung von Willibrords Vordringen auf Helgoland, von dem aus der Willibrord-Zeit Alchvine berichtet hatte, wortkarg wirkt, ist für den ganz anderen Überlieferungshorizont der Lebuin-Vita die Marklô-Reise die eigentliche Großtat. Über das von Othelgrim Verzeichnete hinaus wird nur von dieser mutigen Missionsfahrt erzählt. Das ist ein weiteres Indiz, das Vertrauen weckt, zumal wenn man vergleichend dazu das ganz andere Verfahren der jüngeren Lebuin-Vita im 10. Jahrhundert betrachtet. Unser positives Ergebnis wird nicht verändert, wenn man die Aussagen der Folcbraht-Buto-Sondertradition in der Lebuin-Vita überprüft. Es ist ein alter Irrtum, sie als singulär hinzustellen. In Wirklichkeit gehört sie in eine Kette von Schilderungen der dramatischen Höhepunkte in

der asketischen Wandermission und zusammen mit anderen Berichten über die Wort- und Tatpredigt am Sakral- und Thingort. So wissen wir von Willibrord und Liudger auf Helgoland und von Winfrid-Bonifatius in Geismar, von Anskar in Birka und von dem Angelsachsen Wolfred in Uppsala.

Zu den in der sozialen Struktur und Funktion verwandten sakralen Vororten zählt seit dem späteren 10. Jahrhundert auch der Tempel des Liutizenbundes in Rethra, dessen politische Bedeutung sich mit der von Marklô im 8. Jahrhundert vergleichen läßt. Wie adlige Überlieferung im 9. Jahrhundert, die sich mit den Haustraditionen Werdens verband und in die Lebuin-Vita einging, Aussagen von der vorchristlichen Stammesversammlung der Sachsen festhielt, so konnte die Anskar-Vita von dem schwedischen Landesthing berichten. Ähnlich bewahrten später die isländischen und norwegischen Sagas wertvolles Wissen von den Sakral- und Thingorten des Nordens auf. Wer will da noch sagen, die Marklô-Überlieferung sei singulär!

Nicht einmal der kritische Einwand ist überzeugend, daß Lebuin nach der Zerstörung seiner Kirchen und Ansiedlungen an der Ijssel durch die Sachsen vernünftigerweise nach Utrecht habe zurückkehren müssen, anstatt gerade in diesem Moment an den sächsischen Zentralort aufzubrechen. Dieses Argument läßt zweierlei außer acht: Auch Bonifatius ging nach Begriffen des modernen Rationalismus im „falschen Moment“ zu dem Sieger Radbod nach Friesland, der ebenso in fränkischen Gebieten gewütet hatte wie die Sachsen in Deventer. Wie es Willkür wäre, diese Winfrid-Reise als legendär hinzustellen, weil uns der überirdische Sendungsauftrag und der asketische Wille zu den höchsten Formen der *mortificatio*, von dem die Missionare durchdrungen waren, unverständlich ist, so ist es Hyperkritik, die Lebuin-Reise nach Marklô in das Reich utopischer Lieder zu verbannen. Zum anderen ist übersehen, daß Marklô für Lebuin nach den Ausschreitungen der Sachsen die zuständige Gerichtsinstanz war, wenn er oder seine Gegner seine Sache, seine *causa*, einklagen wollten. Im Bewußtsein des Taufbefehls Christi und im Schutz der fränkisch-sächsischen Verträge brach Lebuin trotz der Ausschreitungen gegen seine Kirche und zum Erschrecken seiner adligen Gönner gerade nach Marklô auf. Immerhin konnte er auch dort zumindest bei bestimmten, besonders einflußreichen Männern wie Buto auf kluges Wohlwollen und überlegte Hilfe rechnen. Es gibt also keinen Grund, die Marklô-Überlieferung als unglaubwürdig auszugeben, auch wenn ihre Aufzeichnung den Konventionen der Hagiographie ihren Tribut gezollt hat. Vielmehr haben wir die Pflicht, gerade um die dramatischen Gipfelszenen, die räumlichen Zielsetzungen und die Hauptleistungen der Mission recht würdigen zu können, den Marklô-Beleg im Zusammenhang mit den anderen Zeugnissen der monastischer Wandermission und der spätheidnischen *Germania sacra* zu untersuchen. Das Ergebnis dieser Nachforschung lautet: Marklô war im 8. Jahrhundert, wie der Versammlungsort des altschwedischen *placitum* in Birka im 9. oder Alt-Uppsala noch im 11. Jahrhundert, Gerichts- und Hauptort der alten Sachsen *in media Saxonia*. Von dieser Mitte her ist auch der Westfalen-Name gedacht. Es lohnt sich daher, erneut die Frage zu prüfen, wie groß oder wie gering unsere Chancen sind, diesen Vorort des Stammes an der Weser im Gelände wiederzufinden. Denn es ist doch offener, als man meint, daß er gerade in jenem Lohe an der Weser gesucht werden muß, das nach 1933 in Marklohe umbenannt worden ist.