

Mission und Christianisierung im Frühmittelalter

VON ARNOLD ANGENENDT

Wenn Maler des vorigen Jahrhunderts Missionare darstellten, wie diese bei den Franken, Alemannen und Baiern das Christentum verkündeten, geriet es zur Idylle: der christliche Missionar als würdige, ehrfurchtsgebietende Gestalt, angetan mit geistlichen Insignien, predigend unseren Vorfahren: Die Frauen hängen ihm an den Lippen, die Männer bleiben skeptischer, lassen sich jedoch gleichfalls zum Hören gewinnen, während die weisen Alten noch debattieren. Das Ergebnis deutet sich schon an: Sie alle werden die alten Götterbilder verbrennen, ihre Häupter beugen und die Taufe empfangen. Denn unverdorbene Naturmenschen waren sie; ihr gesunder Sinn sagte ihnen sofort, daß die christliche Mission das wahre Heil anbiete.

Unterstellen Sie bitte nicht, solche Deutungen hätten sich nur frömmelnde Kreise ausgedacht. Diese Deutungen galten wissenschaftlich aufs beste legitimiert. In der ersten ›Kirchengeschichte des deutschen Volkes‹, publiziert vom protestantischen Theologen Friedrich Rettberg im Jahre 1849, steht die stolze Behauptung, daß sich das Samenkorn des Christentums auf germanischem Boden wie nirgends sonst habe ausbilden können, nämlich aufgrund der Wahlverwandtschaft des germanischen Charakters mit dem Evangelio. Ein Grundzug germanischen Wesens, so behauptete es das deutsche Nationalbewußtsein von Fichtes ›Reden an die Nation‹ bis zu Treitschkes ›Deutscher Geschichte im 19. Jahrhundert‹, war »ein sinniger Ernst«, ein einvernehmlicher Volksgeist, freilich wenn nötig auch Kampfbereitschaft, besonders gegen die Welschen. Katholischerseits nannte noch Josef Lortz, bekannt als einer der Wegbereiter heutiger Ökumene, in seiner zwischen 1932 und 1962 in 23 Auflagen verbreiteten ›Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung‹ das Frühmittelalter »kirchengeschichtlich ... eine germanische Zeit«. Zwar seien die Germanen noch unentwickelt, aber als junge Völker besonders bildungsfähig gewesen; instinktiv hätten sie die römische Stadtsiedlung, den Herd der Zersetzung, abgelehnt, und gerade ihr Mangel an hochgezüchteter Geisteskultur sei die Voraussetzung für ihre Bekehrung gewesen. Sittlich Unterwertiges habe ihr Sittengesetz nur geschwächt. Man spürt, wie unser Interpret die von Gregor von Tours in seiner Frankengeschichte berichteten Greuel miteinzubeziehen sucht. Dennoch war es, so wird uns gleich versichert, nur eine Schwächung, keinesfalls eine Zersetzung.

Das heutige Bild der Germanen sieht erheblich anders aus. Der Wiener Historiker Herwig Wolfram skizziert wie folgt: »Stets bedrohten Hunger und Not die Existenz des einzelnen wie ganzer Stämme. Aber der Mangel entstand nicht, weil sich die Bevölkerung ungestüm vermehrte oder ungeheure Naturkatastrophen den Lebensraum vernichteten ..., sondern wegen der allgemeinen Friedlosigkeit ... einer barbarischen Gesellschaft. Diese befand sich ständig im Krieg. Der Friede bildete die Ausnahme, er mußte vertraglich festgelegt werden. Der Feind war nicht bloß das Volk, das jenseits einer breiten Grenzzone hauste, sondern bereits das Nachbardorf, der nächste Clan oder die andere Sippe desselben Stammes ...«. An die Stelle der friedvollen und gesitteten Stämme, die das 19. Jahrhundert immer schon geeint im deutschen Volksganzen geglaubt hatte, steht nun das

Bild einer kriegerischen und obendrein noch gentilen Gesellschaft. Das Fremdwort ›gentil‹, das sich vom lateinischen ›gens‹ – »Volk« bzw. »Familie« ableitet, benutzen wir, um nicht das diskreditierte Adjektiv »völkisch« gebrauchen zu müssen. Gemeint ist eine Welt, die alles Zusammenleben von Ahnenkult und Blutsverwandtschaft her erklärt: Weil abkünftig von einem halbgöttlichen Spitzenahn, betrachten sich die Stammesangehörigen als blutsverwandt, halten darum Frieden miteinander, lassen ein Höchstmaß an Sozialität unter den eigenen Volksangehörigen walten, schätzen sich obendrein in der Regel als die allein richtigen Menschen ein und stehen mit anderen Völkern, die allesamt als nicht vollmenschlich gelten, »in natürlicher Feindschaft«, wie der soeben verstorbene französische Historiker Georges Duby einmal gesagt hat. Der Kieler Rechtshistoriker Hans Hattenhauer schreibt in seiner ›Europäischen Rechtsgeschichte‹: »Einen Fremden konnte man erschlagen ... Er hatte in der Fremde kein Recht, denn er besaß keine ihn schützende Verwandtschaft. Das Recht reichte nicht weiter als die Blutsverwandtschaft«.

Die Religion legitimierte nicht nur die bessere Abkunft und damit die Abschätzigkeit der anderen, sondern auch den Krieg. Odin bzw. Wotan war vor allem Kriegsgott. Der Chronist Adam von Bremen wußte das im 11. Jahrhundert noch genau: »Woden id est furor« – Wotan, das ist Wut, und so waren die Wodansleute kampfeswütige Berserker. Der russische Mediävist Aaron Gurjewitsch, der in den 70er Jahren, damals noch Mitglied der sowjetischen Akademie der Wissenschaften, ein vielbeachtetes, auch im Westen erschienenenes Buch über das ›Weltbild des Mittelalters‹ publiziert hat, entwirft in einem Buch von 1994 das Bild des nordischen Saga-Helden. Die Ehre des freien Mannes war sein Schwert, und dieses Selbstbewußtsein ließ keine Verzeihung zu, sondern forderte unerbittliche Rache: Auge um Auge, Zahn um Zahn und zuletzt auch Leben um Leben. Wörtlich heißt es: »Er überstürzt seine Rache nicht, er kann sich Zeit lassen ... Für seine Bedächtigkeit kann er sich mitunter sogar Vorwürfe der Frauen einhandeln, die in der Sage überhaupt die Rolle von Hüterinnen der Familienehre und von Anstifterinnen zur Rache spielen«. Selbst noch im Jenseits setzte sich das Heldenleben fort. »Der beste Tod war der in der Schlacht, nur er berechtigte zum unverzüglichen Einzug nach Walhall zu Odin, wo die Gelage und Fehden weitergingen«. So finden wir denn auch in den Gräbern der Franken, Alemannen und Angelsachsen die für das jenseitige Kampfesgeschehen notwendigen Utensilien, nämlich Waffen und Pferde, gelegentlich auch Gefolgsleute und immer Biereimer; selten ist indes der Held mit seiner Frau beerdigt. Das Leben war Kampf, und das konnte für das Zusammenleben verheerende Folgen haben. In Island etwa erreichte die Blutrache, so schreibt Jan de Vries, »einen Gipfel der Grausamkeit und löste den isländischen Staat in eine Unzahl einander scharf befehrender Sippen auf«.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich das Motiv des »stärkeren Gottes« in der frühmittelalterlichen Mission. Wenn der Christengott akzeptabel sein sollte, mußte er sich als Kriegsgott bewähren. Alemannen, Langobarden, Franken wie Sachsen kannten den göttlichen Sieghelfer – offenbar ein gemeingermanisches Religionsmotiv: Gott selbst verlieh den Sieg beziehungsweise verhalf dazu. Dementsprechend steht auch im Bericht Gregors von Tours über Chlodwigs Alemannenschlacht das Motiv des göttlichen Siegbringers im Mittelpunkt:

»Jesus Christus, Chrodechilde verkündet, du seiest der Sohn des lebendigen Gottes; Hilfe, so sagt man, gebest du den Bedrängten, Sieg denen, die auf dich hoffen – ich flehe dich demütig an um deinen mächtigen Beistand: gewährst du mir jetzt den Sieg über diese meine Feinde und erfahre ich so jene Macht, die das Volk, das deinem Namen sich

weilt, an dir erprobt zu haben rühmt, so will ich an dich glauben und mich taufen lassen auf deinen Namen. Denn ich habe meine Götter angerufen, aber, wie ich erfahre, sind sie weit davon entfernt, mir zu helfen. Ich meine daher, ohnmächtig sind sie, daß sie denen nicht helfen, die ihnen dienen. Ich rufe dich nun an, und ich verlange, an dich zu glauben; nur entreiße mich aus der Hand der Widersacher.«

Weil Chlodwig sich vom Christengott zum Sieg geführt sah, hat er sich taufen lassen. Nur, so wird man gegenfragen müssen: Was hat der Christengott mit einem Sieghelfer zu tun? Angesichts der Bergpredigt ist eine solche Vorstellung geradezu grotesk. So hat man denn auch sagen können, Chlodwig sei auf eine nichtchristliche Weise Christ geworden. Oder schärfer ausgedrückt: Bemißt man Chlodwig nach christlichen Maßstäben, dann ist er überhaupt nicht Christ geworden. Aber das wäre historisch insofern ungerecht, als wir die zeitgenössischen Bedingungen mit zu berücksichtigen haben: Konnte Chlodwig von seinen Voraussetzungen her überhaupt anders handeln? Er hätte zuvor seine Stammes- und Kriegerwelt verlassen, ja umwandeln müssen in einen modernen Staat mit Gewaltenteilung, Gerichtswesen und Gewaltmonopol. Solches aber auf einen Sprung, in einer Generation schaffen zu wollen, war völlig illusorisch. Tatsächlich hat das Mittelalter ein Jahrtausend gebraucht, bis es mit der Schaffung des Reichskammergerichts im Jahre 1495 die Fehde, die legitime Selbststrache, abgeschafft hatte. So war es historisch wohl nicht anders möglich, als daß Chlodwig auf eine nichtchristliche Weise Christ wurde.

Bedeutete nun aber – so können wir weiterfragen – diese »Nichtchristlichkeit«, die Taufe sei belanglos gewesen? Die aufklärerische Geschichtsschreibung hat dies so gesehen und Chlodwigs Entscheid vor allem als politischen Schachzug dargestellt: Der Frankenkönig habe sich mit den katholischen Provinzialromanen verbünden wollen, um dadurch die Eroberung des arianischen Westgotenreiches in Südgalien vorzubereiten. Religion also als nützliches Instrument der Herrschenden zur Bestärkung ihrer Herrschaft! Entgegenzuhalten ist, daß Chlodwig mit seiner Taufe ein Risiko einging, wie es größer für ihn kaum sein konnte. Denn sein Königtum leitete sich von Merovech als dem halbgöttlichen Spitzenahn her. Dessen Blut floß in aller Franken Adern, pulste aber am reinsten in der Königssippe, die darum allein zur Herrschaft befähigt war. Nun kannte aber das Christentum weder einen Spitzenahn noch akzeptierte es eine besondere Blutsqualität. Dem biblischen Schöpfungsbericht zufolge stammten alle Menschen von Adam und Eva ab; folglich waren alle gleich, es gab keinen Adel. Der Metropolit Avitus von Vienne hat dies in seinem berühmten Brief zur Taufe Chlodwigs auch ausgedrückt: Von dem uralten Stammbaum verbleibe dem König nur der Adel, also nur ein Titel, aber kein besseres und allein herrschaftsberechtigtes Blut. Chlodwig hätte eigentlich bei seiner Taufe zu realisieren gehabt, mit diesem Akt seine bevorrechtigte Blutsherkunft zu verlieren. Er hätte damit, wie Hans Hattenhauer gesagt hat, »einen verfassungsrechtlichen Bruch« begangen, »denn es konnte ihm jeder Franke mit Recht den Gehorsam verweigern und ihn als Rechtsbrecher und Unheilsbringer bezeichnen«. Mag also Chlodwig mit seiner Taufe kein Christ geworden sein, sofern man neutestamentliche und altchristliche Maßstäbe anlegt, eine Entscheidung höchst riskanter Art blieb es für seine Person und Herrschaft allemal.

Daß, wie Josef Lortz es ausgedrückt hat, bei den erstbekehrten Germanen »das christliche Sittengesetz durch sittlich Unterwertiges in seiner Reinheit [nur] geschwächt« gewesen sei, stellt sich heute gleichfalls anders dar. Wiederum Jan de Vries schreibt: »Eine Begründung in einem transzendenten Sittengesetz fehlt [der germanischen Welt]

vollständig. Man kann ... feststellen, daß die germanische Ethik »jenseits von gut und böse« liegt«. Noch schärfer hat dasselbe Aaron Gurjewitsch formuliert: Als Ursprung beziehungsweise Regulativ für das Verhalten des Saga-Menschen »kommt der Begriff ›Gewissen‹ wohl kaum in Betracht, denn das bedeutete, für die Persönlichkeit eine sittliche Selbstkontrolle vorauszusetzen, die moralische Vorschriften aus sich selbst heraus formuliert und wertet. In einer Gesellschaft, in der Sippen Traditionen herrschten und in der Persönlichkeit selber nur als ›Sippenpersönlichkeit‹ auftrat, konnten sittliche Probleme des Persönlichkeitscharakters noch kein wesentliches Gewicht erlangen«. Der Saga-Mensch gehörte noch ganz, wie es die Angelsachsen ausdrücken, der ›shame-culture« an. Wiederum mit Gurjewitsch bedeutet das: Ein solcher Mensch der ›shame culture« »darf ... nicht sagen: ›Diese Tat ist ungehörig‹. Die angemessene Formulierung dafür lautet: ›Die Leute meinen, daß diese Tat ungehörig sei«. Das aber heißt: der Saga-Mensch ist eine außengeleitete Person. Nicht auf eine innerlich-ethische Instanz richtet sich seine Aufmerksamkeit, nicht auf eine Gewissenstimme. »Aber seinem Ohr entgeht nicht der leiseste Hauch einer Beleidigung oder einer ehrenrührigen Anspielung, und er speichert in seinem Herzen alles, was sein Gefühl für Ehre und Würde berührt.«

Von Menschen zu sprechen, die angeblich kein Gewissen gehabt und als innere Instanz nur ein ehrempfindliches Rachegefühl gekannt haben sollen - vor einer solchen Aussage erschrecken wir; erschrecken zuerst schon vor uns selbst, ob wir uns nicht vermessenlich über Menschen anderer Kulturen erheben und allzu abschätzig über sie urteilen. Zum anderen fragen wir, wie denn das Zusammenleben funktionierte, wie sich moralischer Anspruch verwirklichte. Das Regulationsmoment war »die religiöse Furcht«. Hören wir noch einmal Jan de Vries, etwa über die Folgen eines Treubruchs: »Die religiöse Furcht ... hält die Menschen davon ab, sich gegen einen Eid zu versündigen«. Erzeugt wird diese religiöse Furcht durch göttlicherseits erfolgende Strafen, angekündigt und herbeigeführt oft durch Gottesmenschen, die man als Träger eines göttlichen Mana verstand. Als solche Menschen muß man sich sowohl heidnische Wahrsager beziehungsweise Medizinmänner wie auch christliche Missionare vorstellen. Sie konnten segnen wie fluchen, und davon ließ man sich bestimmen. Im Werk des Gregor von Tours sind zahlreiche Strafwunder berichtet; in keinem finden sich Gewissensqualen, wohl aber Strafen wie etwa Rädigkeit von Haut und Haar, Brandigwerden der Glieder, Absturz vom Pferde und bei wirklichen Bösewichten regelmäßig ein qualvoller Tod. Das heißt: Hier herrschte nicht eine innengeleitete, vom Gewissen gesteuerte Moral, sondern eine durch religiös-magische Strafmacht regulierte Einweisung in die für rechtens gehaltenen Schranken.

Schieben wir hier schon eine grundsätzliche Überlegung ein: Die Christianisierung der Alemannen, Franken, Sachsen wie überhaupt aller außerantiken europäischen Völkerschaften war ein Prozeß ganz außerordentlicher Art, weil hier Hochreligion und Einfachreligion zusammenstießen. Das geschah nicht primär in Konfrontation hoher Theorien, weil solche auf Seiten der Einfachreligion gar nicht vorhanden waren. Es zeigte sich vielmehr im konkreten Leben selbst. Den Zeitgenossen stand der Unterschied überdimensional vor Augen. Vergewärtigen wir uns nur die antike Stadt Köln und demgegenüber die rechtsrheinisch gelegenen Germanendörfer. Gegenüber standen sich steinbehauene Architekturbauten und Holz- beziehungsweise Flechtwerkhütten, dazu die entsprechenden Lebenswelten. Köln zum Beispiel war eine Stadt mit hochentwickelter Industrieproduktion in der Glasherstellung, während die rechtsrheinische Bauernkultur zumeist nur einfache Holzwerkzeuge und etwa das Weben kannte, vielleicht auch noch -

aber das wäre sehr viel gewesen – den Wendepflug. Gegenüber standen sich Welten mit einem ausgearbeiteten Recht, mit Juristen und Gerichten einerseits und Brauchtum sowie Eid beziehungsweise Zweikampf bei Rechtsstreit andererseits. Schulen, Lesen und Schreiben standen gegen Stammesgaben und rituellen Zauber. In dieses Kulturgefälle trat das Christentum ein. Von seinem Wesen her präsentierte es sich als Hochreligion und verlangte dementsprechend auch hochkulturelle Voraussetzungen. Denn es hatte ein Buch, die Bibel, zur Grundlage, weswegen es Lesen, Schreiben und auch noch Auslegung erforderte. Wie sollte das in einer aliteraten Gesellschaft praktiziert werden? Und selbst wenn Literaturfähigkeit angestrebt worden wäre, wie hätte sie sich herstellen lassen? Man schätzt für das rechtsrheinische Germanien eine Bevölkerungsdichte von 2,5 Einwohner pro Quadratkilometer. Wie dort die Kinder zusammenbringen und Schulen errichten? Bischof Caesarius von Arles, der letzte große Prediger im spätantiken Gallien, konnte seine Hörer noch auffordern, in der Bibel zu lesen. Erst im 15. Jahrhundert war die Lesefähigkeit wieder so weit entwickelt und obendrein durch Buchdruck die Herstellung von Büchern so verbilligt, daß man wieder allgemein zum Lesen auffordern konnte. Tausend Jahre ohne Buch für die Allgemeinheit – was bedeutete das für das Christentum? Der Germanist Hans Eggers hat eine ›Deutsche Sprachgeschichte‹ verfaßt, die als rororo-Taschenbuch in Auflagen von Zehntausenden gedruckt worden ist, und darin finden sich die Sprachprobleme der Missionszeit dargestellt, wie wir sie normalerweise kaum bedenken. Allem voran: Inwieweit waren die germanischen Sprachen geeignet, Christliches auszudrücken? Ich zitiere etwas ausführlicher:

»Aber selbst für den Gutwilligen, dem christlichen Glauben schon Gewonnenen: welche Schwierigkeit die Glaubenslehre verstehend zu begreifen! Man denke nur an das ›Vaterunser‹, wie es einer jungbekehrten Gemeinde nahegebracht werden sollte. Es begann mit der Vorstellung eines Vaters im Himmel, die zwar mit germanischen Worten ausgedrückt werden kann, für die es aber in der germanisch-heidnischen Vorstellungswelt kaum ein Äquivalent gibt. Und wie soll eine junge Gemeinde das ›Geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme‹ verstehen? Wie soll sie ferner die christlichen Begriffe der Schuld und Vergebung, der Versuchung und Erlösung auffassen? Bietet aber das schlichte Gebet des Herrn schon soviel Schwierigkeiten, wie unermesslich schwierig muß es dann gewesen sein, das Glaubensbekenntnis – befrachtet mit viel dogmatischer Begrifflichkeit aus dem Geiste frühchristlicher Theologen – zu verstehen? Und wieviel anderes christliches Gedankengut galt es aufzunehmen!« In diesem Prozeß »ist der südliche deutsche Sprachraum durch die sehr frühe Ausbildung einer christlichen Sprache ausgezeichnet«. Zu deren »besonderem Wortschatz gehören ... Ausdrücke aus dem Bereich des Gefühlslebens, Wörter für ›dulden‹, ›klagen‹, ›trauern‹, ›sich freuen‹ und für ›zweifeln‹. Sie bezeichnen Gefühle, die im christlichen Leben in rechter Haltung und mit Ergebung in Gottes Willen gemeistert werden müssen«.

Insgesamt urteilt Eggers: »Eine Revolution der ganzen germanischen Vorstellungswelt war erforderlich, damit das ›Vaterunser‹ ... überhaupt verstanden werden konnte.« Dieser Prozeß, eine dem Christentum angemessene Sprache zu schaffen, zieht sich durchs ganze Mittelalter und erreicht in den Nonnenklöstern des deutschen Südwestens im Hoch- und Spätmittelalter einen besonderen Höhepunkt. Kurt Ruh hat das jüngst in seiner großen Geschichte der Mystik eindrücklich dargestellt.

Oder noch ein anderer Punkt aus den zahlreichen Konflikten zwischen Hoch- und Einfachreligion. Die Hochreligionen können bestimmte Säkularisierungen zulassen, weil

sie die Religion auf bestimmte Essentials zentrieren und dabei vieles als religiös wertneutral freigeben. So hatte die Antike eine Medizin mit naturwissenschaftlichen Ansätzen entwickelt, denen zufolge Gesundheit, Krankheit und Heilung nicht mehr primär von religiösen Geistmächten verursacht waren, sondern erforschbare Ursachen und behandelbare Heilungsmöglichkeiten hatten. Desgleichen gab sich das römische Recht grundsätzlich säkular, nicht von religiösen Motiven geleitet, ja nicht einmal an religiösen Fragen interessiert. Ganz anders pflegen einfache Religionen vorzugehen: Sie sind wesentlich medizinell; sie kennen ein Gesundbeten wie auch ein Krankfluchen. Der Ire Columban, der in Burgund und am Bodensee gewirkt hat, heilte durch sein Gebet einen Holzfäller, dem die Axt weggesprungen war und dabei die Stirn verletzt hatte; nicht minder wirkmächtig vermochte er eine Königssippe zu verfluchen, so daß deren Kinder allesamt starben und der Stamm erlosch. Wie in Einfachkulturen sozusagen alles auf religiöse Weise geregelt und infolgedessen alles von Religion belangt wird, so gibt es in Hochreligionen säkularisierte Gebiete, die religionsneutral bleiben.

Das Christentum war eine solche Hochreligion und konnte darum relativ unbefangen etwa die antike Medizin, das römische Recht oder auch die antike Philosophie übernehmen. Für das Mittelalter ist das religionshistorisch erstaunliche Phänomen zu verzeichnen, daß der Philosoph schlechthin ein Heide war, nämlich Aristoteles. Die frühmittelalterliche Mission indes führte Zusammenstöße der seltsamsten Art herbei. Als die Bulgaren christlich wurden, schickte ihr Oberhaupt, der Khan, einen Fragenkatalog an Papst Nikolaus I.: Ob der König allein speisen dürfe, welche Tiere und Vögel zu essen erlaubt seien, wie die Mitgift der Ehegattinnen auszusehen habe und ob die Frauen Hosen tragen dürften. Der Papst winkte in seiner Antwort fast wie ermüdet ab: »In euren Fragen und Gesuchen fordert ihr ständig Gesetze für die weltlichen Angelegenheiten.« Dem Papst war eben nicht mehr alles ›religiös‹; er kannte ›Weltliches‹, das nicht sofort mit Religion in Berührung stand und wozu er nichts zu sagen brauchte.

Und doch, die Christianisierung tauschte nicht einfach die Religion aus, nur die eine Gottesvorstellung gegen eine andere. Sie griff revolutionär in die Lebensführung ein. Von Anfang an, vom Neuen Testament her, stellte das Christentum zum Beispiel soziale Forderungen. Nehmen wir nur die paulinische Formel: »Nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie, nicht mehr Mann und Frau; denn ihr alle seid eins in Christus Jesus« (Gal 3,28). Das bedeutete die Negierung der gentilen, bildungsbedingten sozialen und sexistischen Schranken. Die Missionierung, wollte sie christlich sein, konnte davon nicht absehen. Daß das Karolingerreich als Vielvölkerreich geschaffen und wenigstens für drei Generationen erhalten werden konnte, beruhte auf der Formel, wie sie besonders scharf der Radikalaufklärer Agobard von Lyon in seine Zeit übertrug: Nicht mehr Burgunder, nicht mehr Franke, nicht mehr Baier. Wie sehr aber die älteren Vorstellungen einem solchen Programm entgegenstanden, dafür nur ein Beispiel: Nach weltlichem Recht konnten Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Völkerschaften, beispielsweise zwischen einem burgundischen Mann und einer bayerischen Frau geschieden werden; doch die karolingischen Einheitsbefürworter bestanden darauf, daß hier nicht verschiedenvölkische, sondern gleichartige Menschen verheiratet seien und darum die Ehe zu gelten habe. Dasselbe forderten sie für Ehen zwischen Freien und Unfreien, die gleichfalls nach säkularem Recht geschieden werden konnten, weil Freie und Unfreie als grundsätzlich nicht zueinander passend galten.

Überhaupt sind die Veränderungen, die die Christianisierung für die Sklaven bewirkt hat, heute kaum bewußt. Gerade in den Germanenreichen herrschte eine Sklaverei von brutalem Ausmaß. Der Sklave war rechtlos, galt als Sache, konnte wie ein Tier behandelt und eigenmächtig getötet werden. Der Göttinger Historiker Hartmut Hoffmann hat das Verschwinden der Sklaverei während der karolingischen Zeit untersucht und stellt zusammenfassend fest, »daß die Kirche im frühen Mittelalter in mehrfacher Hinsicht bemüht war, das Los der Sklaven zu verbessern. Sie hat sie vor willkürlicher Tötung und Mißhandlung geschützt; sie hat die Sklavenehe anerkannt; sie hat den Verkauf von christlichen Sklaven ins (heidnische) Ausland verboten; und sie hat die Leistungen der Sklaven in ihren Grundherrschaften fixiert und dadurch der willkürlichen Ausbeutung Schranken gesetzt... Angesichts der neuen Stellung ... scheint es nun nicht mehr angemessen, den ›servus‹ oder das ›manicupium‹ des 9. Jahrhunderts als ›Sklaven‹ zu bezeichnen«. Aus den Sklaven wurden ›Hörige‹, deren Status uns oft nicht viel besser erscheint, die aber doch über die wesentlichen Grundrechte verfügten. In diesem Umwandlungsprozeß haben die Missionare eine aktive Rolle gespielt. So konnte etwa Bonifatius über die Mönche des soeben gegründeten Klosters Fulda schreiben, sie lebten ohne Sklaven und begnügten sich mit dem Ertrag eigener Arbeit. Das von dem Friesen-Missionar Willibrord gegründete Kloster Echternach gibt uns einen ersten Einblick in die mit Hörigen betriebene Gutswirtschaft. Das antike Latifundium sehen wir in einen zentralen Herrenhof und in nachgeordnete, oft von Sklaven bewirtschaftete Unterhöfe aufgeteilt, also eine »zweigeteilte Grundherrschaft« mit Herrenhof und behausten Sklaven, den »servi casati«. Zumeist zeigt sich auf den Willibrord gehörigen Gütern, daß die Zahl der Mansen - der Hofstätten - genau mit der Anzahl der behausten Sklaven, die jeweils ihre eigene Familie hatten, übereinstimmen. Auch wird des öfteren von Freilassungen gesprochen. Das Christentum hat - so Hartmut Hoffmann abschließend - »zu jenem tiefen Wandel in den Grundlagen der Gesellschaft beigetragen, der in der Folge der Geschichte des Abendlandes die größte Bedeutung gehabt hat« - eben die Freiheitsgeschichte.

Ebenso ist die Situation der Frau mit der Christianisierung verändert worden. Cordula Nolte beendet ihre 1995 publizierte Arbeit über ›Frauen in der Christianisierung‹ mit dem Fazit:

»Über den gut erkennbaren Anteil einiger Frauen an den herausragenden Herrscherkonversionen hinaus wurden ›Leistungen‹ von Frauen nachgewiesen, die zwar weniger spektakulär anmuten, die jedoch maßgeblich zur dauerhaften Etablierung des Christentums in der frühmittelalterlichen Gesellschaft beitrugen: So zogen Frauen etwa ihre Kinder ... als Christen auf, bestärkten sie in ihrer religiösen Haltung und unterstützten ihre kirchlichen und asketischen Ambitionen. Sie machten zugunsten ihrer Familie von den ›Heilmitteln‹, die die christliche Religion zur Verfügung stellte, Gebrauch (statt auf ›nichtchristliche Alternativen‹ zurückzugreifen) und sorgten dafür, daß auch ihre Kinder damit vertraut wurden. Sie stellten für ›geistliche Projekte‹ verschiedener Art die materiellen Grundlagen bereit und kooperierten im Interesse ihrer Familie und zugleich zugunsten von Kirche und Christentum mit Kirchenmännern. Ihre Frömmigkeitshaltungen und Glaubensvorstellungen wurden ebenso erkennbar wie das christliche Selbstverständnis einzelner Frauen.«

Diese mehr allgemein gehaltenen Aussagen kann man noch pointieren: In der Welt des frühen Mittelalters konnte die Frau in der Öffentlichkeit überhaupt nicht selbständig

agieren; weder galt ihr Wort vor Gericht noch war sie überhaupt befugt, vor Gericht aufzutreten; immer war ihr Mann ihr Vormund. Das Christentum aber verlangte von den Frauen eigenpersönliche Handlungen in der Öffentlichkeit. Bei der Meßfeier mußte sie selber ihre Gabe opfern, ganz konkret also nach vorne gehen und die Gabe darbringen; desgleichen war bei der Beichte verlangt, persönlich ein Bekenntnis abzulegen, und nicht etwa, wie es vor dem weltlichen Gericht üblich war, daß Ehemänner für die Frauen ein Schuldbekenntnis ablegten. Die langfristig gesehen weitreichendsten Folgen bewirkte der ursprünglich römische, aber dann auch christliche Ehe-Grundsatz: *Consensus facit matrimonium*; der Konsens macht die Ehe. Tatsächlich wurde die Ehe von zwei Sippen ausgehandelt, die ihre Kinder verheirateten, wobei die jungen Männer ein gewisses Mitspracherecht hatten, nicht aber die jungen Frauen. Dadurch, daß die Kirche, jedenfalls langfristig gesehen, das Konsensrecht auch für die Frau geltend machte, kam hier eine Art Gleichberechtigung in Sicht. Ohne die für Jahrhunderte noch geltende männliche Dominanz zu brechen, führen doch schon karolingische Reformbestimmungen den Satz an: *Una lex de viris et feminis*; ein Gesetz für Mann und Frau. Im neuen ›Lexikon des Mittelalters‹ wird denn auch die Konsensehe als Emanzipationsmöglichkeit hingestellt: »So hat der Klerus einen großen Anteil an den mit kirchlichem Segen vollzogenen Eheschließungen, die gestützt auf den freien Willensentschluß der Ehepartner, jedoch ohne das Einvernehmen und nötigenfalls auch gegen den ausdrücklichen Willen der Eltern stattfanden ... Die Eltern begegneten der von der Kirche proklamierten Freiheit bei der Wahl des Ehegatten oft mit anhaltendem Widerstand. Im Mittelalter war die Ehe eine der wenigen Möglichkeiten der Emanzipation«.

Mit der christlichen Mission wurde endlich ein neues Sozialethos vermittelt. Der französische Historiker Michel Mollat schreibt darüber: »Das Wissen über die Existenz der Armut und das Gefühl, zu ihrer Linderung verpflichtet zu sein, bildete sich langsam, sehr langsam heraus, durch Predigen, Heiligenviten, Wundererzählungen, Gleichnisse und durch die caritativen Einrichtungen, die den Reichen zur Nachahmung empfohlen und für die Armen geöffnet wurden.« Ein eindrucksvolles Beispiel der Armenfürsorge bietet der heilige Ansgar (†865); in seinem gewiß nicht eben reich ausgestatteten Sprengel Bremen übte er *Caritas* nach bestmöglichen Maßstäben:

»Seine Freigebigkeit im Almosenspenden ist kaum zu schildern; all seinen Besitz wünschte er nach dem Willen des Herrn Notleidenden zu geben. Wo er Bedrängte wußte, half er, so reichlich er konnte. Nicht nur im eigenen Sprengel, selbst in fernen Gegenden leistete er Hilfe und Unterstützung. Besonders reichliche Fürsorge durch Überweisung des Zehnts einiger Dörfer galt dem Armenspital in Bremen, seiner Gründung; dort sollte neben der täglichen Aufnahme Bedürftiger auch Krankenpflege geübt werden. Den Zehnt von Tieren und allen Einkünften aus dem ganzen Bistum und den Zehnt seines eigenen Zehntanteils gab er für Zwecke der Armenfürsorge aus. Ebenso zehntete er für Notleidende sämtliche Silber- und Zinseinkünfte. Alle fünf Jahre wurde obendrein ein neuer Tierzehnt für Almosenspenden erhoben, auch wenn das vorher schon einmal geschehen war. Dem gleichen Zweck bestimmte Ansgar den vierten Teil von Geldeinkünften der Stiftskirchen. Eifrig sorgte er stets für Witwen und Waisen, und wo er Männer und Frauen als Einsiedler hausen wußte, suchte er sie durch häufige Besuche und Geschenke im Dienste Gottes zu stärken und mit den notwendigen Mitteln zu unterstützen. Immer trug er am Gürtel einen Geldbeutel, um selbst ohne Zögern spenden zu können, wenn ihn in Abwesenheit des Armenpflegers ein Bedürftiger aufsuchte; so

mühte er sich, das Wort des seligen Job voll zu erfüllen, niemals die Augen einer Witwe warten zu lassen. Er wollte dem Blinden Auge, dem Lahmen Fuß, den Armen ein wahrer Vater sein. Während der Fasten ließ er in Bremen täglich vier Bedürftige speisen, zwei Männer und zwei Frauen. Er selbst mit den Brüdern wusch den Männern die Füße; den Frauen im Armenspital erwies an seiner Statt eine gottgeweihte, in Gehorsam und Liebe zum Herrn erprobte Frau den gleichen Dienst. Wenn er als Bischof seinen Sprengel visitierte, ließ er erst die Armen hereinführen, bevor er sich selbst zu Tische setzte, reichte ihnen selbst Waschwasser, gab ihnen gesegnetes Brot, mischte den Trank und ging mit seinen Begleitern nicht eher zum Mahle, als bis vor ihnen ein Tisch stand. Zum Beweis für seine innige Barmherzigkeit und Liebe diene ein eigenes Erlebnis; unter vielen ins ferne Schweden verschleppten Gefangenen brachte er einmal den losgekauften Sohn einer Witwe nach Hause; als die Mutter ihn wiedersah und in der Freude über seine Heimkehr nach Frauenart vor Glück über seinen Anblick zu weinen begann, kamen auch dem Bischof vor Rührung die Tränen. Er schenkte dem Sohn der Witwe sofort die Freiheit, gab ihn seiner Mutter wieder und ließ beide froh heimkehren.«

Zum Abschluß seien noch zwei Gedanken übergreifender Art vorgetragen. Einmal zu Europa. Dieser Kontinent stellte vor seiner Christianisierung einen Flickenteppich dar. In seinen heutigen Grenzen umfaßte er eine Vielzahl von Völkern, Sprachen und Kulturen in zum Teil von Natur her abgegrenzten Räumen wie Italien, Gallien, Spanien und Britannien. Einen übergreifenden Zusammenhalt gab es nicht. Wohl hatte das imperiale Rom einen solchen um das Mittelmeer herum geschaffen. Aber erst die Christianisierung erfaßte den Norden und den Osten und bezog diesen Großraum in den umfassenden Verbund mit ein. Der Gießener Mediävist Hans-Dietrich Kahl, der als erster die mittelalterliche Missionsgeschichte unter religionsgeschichtlichen und soziologischen Gesichtspunkten untersucht hat, erblickt in der Ausbreitung der lateinischen Kirche einen »Vorgang von kaum absehbarer Tragweite, von wahrhaft weltgeschichtlichem Rang: das abendländische Europa konstituiert sich als eine Größe von nicht nur geographischer, sondern auch historischer Qualität«, und das beruhte auf einem »Wechsel zwischen zwei geistigen Grundstrukturen«, die man als »gentilreligiös« und »universalreligiös« gegenüberstellen kann; insofern war für Europa die Christianisierung »am wichtigsten«. Zusätzlich müssen wir uns vergegenwärtigen, daß Europa keinen Religionsstifter aufzuweisen hat. Seine religionsgeschichtliche Bedeutung liegt vielmehr, wie der Theologe Peter Meinhold einmal herausgestrichen hat, in seinen »Begegnungen«: »Europa ist derjenige Kontinent, der im Unterschied zu allen anderen Erdteilen, seine geistige Eigenständigkeit durch die auf seinem Boden erfolgte Begegnung der Religionen und durch die in den Epochen seiner Geschichte geschehene Verarbeitung dieses Phänomens gewonnen hat«. Europa bietet, so der Tübinger Religionshistoriker Burkhard Gladigow, »eine überreiche Sinnproduktion in der Form einer produktiven Rezeption und in der Form der Grenzen überschreitenden europäischen Wissenschaften«. Bei dieser produktiven Rezeption waren Urteilsvermögen und Kritik vonnöten, und auch das resultierte aus europäischer Geschichte. Denn genau an der Stelle, von wo Europa ausgegangen ist, aus Griechenland, ist die philosophische Behandlung der Religion und damit die Religionskritik entstanden. Im Namen der Vernunft übte man Kritik bis hin zum Atheismus. Auch das gehört zur europäischen Religionsgeschichte und wirkte in Gestalt des Vernunftarguments aufs Christentum ein. So konnte Thomas von Aquin

sagen, bei Juden wie Moslems, welche die Heilige Schrift anerkennen, sei es notwendig, »auf natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind«.

Und noch ein anderer Gedanke: die Deutung Max Webers speziell des westlichen Christentums, die nach der Wende von 1989 eine neue Bedeutung erlangt hat. Die Methodendebatten der 70er Jahre, so der jetzt an der Humboldt-Universität lehrende Neuzeit-Historiker Heinz Schilling, »hatten keinen Sinn für die Geschichtsmächtigkeit religiöser Wirkfaktoren ... Durch die Rezeption der Max Weber-Debatte ... kam eine explizit entwicklungsgeschichtliche Perspektive ins Spiel«. Daß nämlich Religion welthistorische Leistungen hervorzubringen vermöge, hatte Max Weber in seinen Aufsätzen zur ›protestantischen Ethik‹ dargetan und dabei zugespitzt auf den Okzident hin gefragt: »Welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturererscheinungen auftraten, welche ... in einer Entwicklungsrichtung von ›universeller‹ Bedeutung und Gültigkeit lagen?« Die Reihe dieser einmaligen Kulturleistungen ist für Weber bedeutend: die Vollentwicklung einer systematischen Philosophie und Theologie im hellenistisch beeinflussten Christentum; das rationale Experiment, das zum Beispiel in den überaus entwickelten indischen Naturwissenschaften gefehlt habe; eine rationale Chemie sei außerhalb des Okzidents überhaupt nicht entwickelt worden, ebenso wenig eine rationale Rechtslehre; von besonderer Art sei auch das Musische: die rationale, harmonische Musik mit ihrem gesamten Zubehör in Noten, Instrumenten und Orchestern; die Baukunst habe den Spitzbogen als Mittel der Schubverteilung und die Malerei die Zentralperspektive hervorgebracht, wie auch eine Druckkunst zur Buchherstellung entstanden sei; als ebenso einmalig müsse man das politische und soziale Gebiet ansehen: das Fachbeamten- und der Staat als politische Anstalt, zuletzt noch der Kapitalismus. Begründet sah Weber diese außerordentlichen Hervorbringungen des Okzidents in bestimmten Konstellationen der christlichen Theologie wie der Askese. Nur im westlichen Christentum sei die Askese »zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung geworden, mit dem Ziel, den status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen, seine Handlungen beständiger Selbst-→Kontrolle und der ›Erwägung‹ ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen«. Heinz Schilling spricht noch ausweitend allen neuzeitlichen Großkonfessionen eine solche Rationalisierungs- und Disziplinierungsfunktion zu. Ein Buch über Neuzeit solle mit dem Satz beginnen: »Im Anfang waren Luther, Loyola und Calvin«, so in Anlehnung an Nipperdeys inzwischen schon redensartlichen Erstsatz in seiner Geschichte des 19. Jahrhunderts ›Im Anfang war Napoleon«.

Kann man am Ende eine Summe ziehen? Zum Jahre 2000 wird gewißlich bilanziert werden, was denn das Christentum gebracht habe, an Heil wie an Unheil. Hören wir unter den jetzt schon zahlreichen Stimmen noch einmal Aaron Gurjewitsch:

»Als russischer Historiker kann ich feststellen, daß das Thema ›Persönlichkeiten und Individualität‹ in meinem Land mit neuer Stärke aufgebrochen ist. Das totalitäre Herrschaftssystem hat die Persönlichkeiten und die Initiative des Individuums auf Schritt und Tritt unterdrückt, sei es in den politischen, materiellen, emotionellen oder kulturellen Lebensbereichen. Allein schon das Wort ›Individualismus‹ war nicht bloß ein Schimpfwort, es drückte den Vorwurf, ja den Makel aus, der einer freien Betätigung menschlicher Fähigkeiten, Neigungen und Interessen anhaftete und konnte sehr wohl

Anlaß für Verfolgungen sein. Um der Rettung unserer Gesellschaft vor der Katastrophe und um ihrer Wiedergeburt willen, im Interesse der Schaffung eines neuen geistigen Klimas in ihr, gewinnt das Problem der Persönlichkeit wahrhaft zentrale Bedeutung. Die Anbindung Rußlands an die europäische Zivilisation – und einen anderen Weg aus der Krise sehe ich nicht – muß mit der Aneignung der ihr zugrunde liegenden Werte einhergehen.« Offenbar unter Einwirkung Weberscher Gedanken heißt es weiter: »Um diese Besonderheiten in der geschichtlichen Entwicklung Osteuropas verstehen zu können, muß man sich vor Augen halten, daß es in seiner Geschichte weder ein klassisches Altertum, noch eine Renaissance gegeben hat ... Die Rus kannte weder den Ritter noch den freien Bürger, in denen sich die spezifischen Formen eines Persönlichkeitsverhaltens hätten niederschlagen können«. »Die zentrale Kategorie der ... religiösen Kultur ist eine ... Kollektivität aller Erscheinungsformen des religiösen Lebens, die sogenannte *Sobornost*, die das Aufgehen des einzelnen in der Masse der Gläubigen, die Unterordnung seines persönlichen Willens und Bewußtseins unter die Imperative des ganzen impliziert«. Und zuletzt: »Das Problem des Individuums im europäischen Mittelalter, ich betone es noch einmal, ist als Phänomen ein Produkt der geschichtlichen Einmaligkeit Westeuropas.«

In einer mehr und mehr sich säkularisierenden und in Europa sich auch entchristlichenden Welt hat das Christentum Strukturen, Rechte und Einstellungen geschaffen, auf die wir nicht mehr verzichten können, ja die zum Weiterleben unabdingbar geworden sind. Vom Mittelalter habe die Moderne, wie Thomas Nipperdey gesagt hat, »den unendlichen Wert der Person des Einzelnen« erhalten. Die neuzeitliche Idee der Menschenwürde leite sich, so der Theologe, Verfassungshistoriker und derzeitige Berlin-Brandenburgische Bischof Wolfgang Huber, von der Gottebenbildlichkeit her; von daher stamme die Idee der »unverfügbaren Würde der menschlichen Person«. Für uns ist dieser Begriff zum bestimmenden Inhalt der modernen Menschenrechtserklärungen geworden. Mehr und Besseres haben wir nicht. Mag sich unser Welt- und Personenbild säkularisiert haben, um so dringender bleibt das Gebot, sich wenigstens geschichtlich zu erinnern, wie und warum die Würde des Menschen proklamiert worden ist. Der Untergrund dürfe nicht ausdörren, hat Hans Jonas ausgerufen: Unübertrefflich seien Jesaja und Sokrates, Sophokles und Shakespeare, Buddha und Franz von Assisi, Leonardo und Rembrandt – und wir fügen hinzu Jesus, Paulus, Elisabeth, Ignatius, Luther und viele andere: »Ihr Scheinen durch die Geschichte gibt Grund zu der Hoffnung, daß diese Kette nicht abreißt.«