



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Von der Heiligkeit gefallener Kriegerkönige.  
Die Inkulturation des Christlichen in Kriegergesellschaften  
am Beispiel der Königsheiligen der Angelsachsen und  
Skandinavier“

Verfasser

Martin Berthold Wimmer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im September 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 020 313

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kombinierte Religionspädagogik (kath.), Lehramt Geschichte  
und Sozialkunde (Stzw)

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. MMag. DDr. Rupert Klieber

## Inhaltsverzeichnis

0.	Einleitung und Zielsetzung .....	1
1.	Der Begriff der „Inkulturation“ .....	4
2.	Die Christianisierung im angelsächsischen Raum und Nordeuropa (mit Island) .....	7
2.1	Die Christianisierung Englands.....	7
2.1.1	Exkurs: Zur Komplexität der Christianisierung und deren einseitige Schilderung in schriftlichen Quellen .....	10
2.1.2	Intensivierung der Missionstätigkeit .....	12
2.2	Die Christianisierung Skandinaviens .....	14
2.2.1	Ansgars Mission – Hamburg und Bremen .....	16
2.2.2	Zeit der Normannenüberfälle .....	17
2.2.3	Island als Beispiel für die Inkulturation des Christentums im Norden .....	19
3.	Hagiographie - Typen des kirchlichen Heiligen in geschichtlicher Abfolge .....	23
3.1	Was ist „heilig“? .....	23
3.2	Die Gemeinschaft der Heiligen .....	25
3.3	Apostel und Jünger Jesu.....	26
3.4	Märtyrer und Bekenner (confessor) .....	27
3.5	Rechtgläubige Lehrer und Bischöfe .....	30
3.6	Asketen und Gottesmenschen .....	31
3.7	Exkurs: Die Inkulturation des Christentums in germanische Stammesgesellschaften ..	32
3.8	Adelsheilige und Königsheilige im frühen Mittelalter.....	35
4.	Der Königsheilige in der angelsächsischen Hagiographie.....	40
4.1	König Oswald als das Musterbeispiel eines rex iustus .....	42
4.1.1	Das Leben Oswalds (603-641).....	42
4.1.2	Tradierung und Kult .....	44
4.1.3	Die Besonderheit des kämpfenden Märtyrers .....	46
5.	Skandinavische Königsheilige – Parallelen zur angelsächsischen Hagiographie .....	47
5.1	Olav II Haraldsson, rex perpetuus Norvegiae .....	48
5.1.1	Das Leben Olavs (995-1030) .....	48
5.1.2	Tradierung und Kult .....	49
5.1.3	Die Besonderheit des „kämpfenden Märtyrers“ .....	52
5.2	Knut IV der Heilige, König von Dänemark .....	54
5.2.1	Das Leben Knuts (1040-1086) .....	55
5.2.2	Tradierung und Kult .....	56
5.2.3	Die Besonderheit des kämpfenden Märtyrers .....	58
5.3	Erik IX Jedvardsson, König von Schweden.....	60
5.3.1	Das Leben Eriks (ca. 1120-1160).....	61
5.3.2	Tradierung und Kult .....	62
5.3.3	Die Besonderheit des kämpfenden Märtyrers .....	64
6.	Königsheilige im geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext.....	65
6.1	Zur Frage der Gewalt .....	65
6.2	Christentum und Gewalt .....	66
6.3	Christentum und Krieg .....	68
6.4	Die Kreuzzüge.....	71

6.5.	Heilige Schlachtenhelfer, Bedeutung der Königsheiligen für die Kreuzfahrer .....	74
6.6.	Die Verschmelzung von heiligem König und Kreuzfahrer: Ludwig IX der Heilige von Frankreich (1214-1270) .....	76
7.	Die Königsheiligen als eigener Typus des Heiligenideals des Märtyrers und des Adelsheiligen? Eine Zusammenfassung .....	78
8.	Literaturverzeichnis.....	82

## 0. Einleitung und Zielsetzung

Im Grunde verschmähen sie den Krieg, dennoch ergreifen sie im Kampf für Christus ihre Waffen und ziehen auf ihn vertrauend gegen ihre Feinde zu Felde. Christliche Hagiographen betonen die Friedfertigkeit jener Männer, die die Christianisierung im Norden Europas vorantrieben, aber auch ihre Entschlossenheit im Kampf wird nicht verschwiegen. Eine Darstellung des heiligen Olav ohne seine berühmten Waffen, das Schwert „Baesing“ und die Axt „Hel“ wäre für Norweger auch heute noch kaum vorstellbar. Wer waren diese Männer, die einerseits ihre eigenen Interessen und andererseits auch die Christianisierung der von ihnen beanspruchten Gebiete vorantrieben, wie ist es gelungen, aus diesen in Schlachten kämpfenden und gefallenen Königen Märtyrer und heilige „Spitzenahnen“ zu formen und wie wurde von den Hagiographen der Widerspruch von christlichem, friedfertigen Lebensideal und dem von Gewalt geprägten Leben dieser Personen bewältigt?

Im Rahmen dieser Arbeit sollen einige dieser königlichen Gestalten, die durch Gewalt ihrer Gegner das Leben verloren, vorgestellt werden. Eine historische Rekonstruktion ausgewählter Persönlichkeiten, die über die Grenzen ihrer Heimatländer hinaus Einfluss auf christlich gesinnte Menschen ausübten, soll in dieser Arbeit versucht werden. Exemplarisch werden die Heiligen Oswald von Northumbrien, Olav II Haraldsson von Norwegen, Knut IV von Dänemark und Erik von Schweden behandelt.

Ihr Leben soll vorgestellt und dabei auch der Frage nachgegangen werden, welche Mentalität und Ideologie die einzelnen Hagiographen transportieren. Was wird in den einzelnen Viten tradiert, welche Bilder und Ideale beschrieben? Welche Intentionen verfolgt etwa ein Snorri Sturluson als Verfasser einer Chronik der Könige Norwegens, wenn er Olav als für das Wohlergehen seiner Untertanen eintretende Gestalt beschreibt, der für Gott auch sein eigenes Leben nicht schonte?

Besonderes Interesse soll auch der Frage der Gewalt gewidmet werden. Verschweigen die Viten Gewalttaten dieser Männer, kommt es zu Auslassungen oder werden Gewalttaten gar überhöht dargestellt? Ein Urteil darüber, inwiefern die Gewalt die Leben der hier vorgestellten Personen bestimmt hat, wird nur durch einen Blick auf das Gewaltpotenzial jener Zeit in den jeweiligen Ländern möglich sein. Aus diesem Grund wird sich ein eigenes Kapitel dieser Arbeit mit dem Phänomen der Gewalt und dem Zugang des Christentums dazu auseinandersetzen.

Die Bedeutung des kulturellen Umfeldes, in dem sich die Verehrung von königlichen Heiligen, die auf dem Schlachtfeld starben, entwickeln konnte, ist für die hier diskutierte Aufgabenstellung von großer Bedeutung. Einleitend wird deshalb allgemein auf das Problem

der Inkulturation des Christentums in neue Gesellschaften eingegangen werden. Wie löste die Kirche das Problem der Anpassung an überlieferte Traditionen, wie wurde das „essentiell Christliche“ in neue gesellschaftliche Rahmenbedingungen übersetzt, welche Werte aus der neu bekehrten Gesellschaft in das Christentum integriert? Ein besonderer Schwerpunkt wird hier auf die germanischen Stammesgesellschaften gelegt, in denen sich die Verehrung der Königsheiligen entwickelt hat.

In dieser Arbeit soll auch der Frage nachgegangen werden, ob diese Märtyrer einen eigenen Heiligtotypus darstellen, eine Art „*missing link*“ zwischen den Heiligenidealen des Märtyrers und des Asketen. Um diese Frage angehen zu können, wird sich ein Abschnitt der Arbeit mit den Typen kirchlicher Heiligen in geschichtlicher Abfolge auseinandersetzen. In aller Kürze sollen die einzelnen bis zu dieser Arbeit beschriebenen Heiligtotypen und deren Eigenarten vorgestellt werden. Von besonderem Interesse wird dabei die Auseinandersetzung mit dem Typus des Adelsheiligen sein, aber auch Märtyrer und Bekenner weisen Eigenarten auf, die sich, wie der Autor hofft, bei den hierorts vorgestellten Personen nachweisen lassen.

Anhand der vorher behandelten grundsätzlichen Überlegungen soll dann die oben vorgestellte Frage erarbeitet werden: Handelt es sich bei den heiligen Königen tatsächlich um eine Verschmelzung zweier Heiligenideale und damit um einen eigenen Heiligtotypus oder erfüllen diese kämpfenden Märtyrer die Kriterien, die eine derartige Annahme unterstützen würden, nicht und reichen damit die bis heute beschriebenen und erarbeiteten Heiligtotypen aus, um historische Gestalten der Kirchengeschichte ihrem Leben gerecht werdend zu beschreiben?

Der Vergleich der einzelnen Viten soll diese Fragestellung klären helfen. Inwieweit lassen sich Motive und Vorstellungen, die tradiert werden, vergleichen und/oder gibt es gar Abhängigkeiten einzelner Hagiographien untereinander, die auf eine eigene Gruppe von Heiligen schließen ließen? Auch die Frage nach der Verbreitung einer solchen Heilengruppe, die die Kriterien erfüllen, soll überprüft werden. Handelt es sich hierbei um ein geographisch stark begrenztes Phänomen im Norden Europas und auf den britischen Inseln oder eignen sich auch historische Gestalten aus anderen Gebieten um als im Kampf sterbende Märtyrer beschrieben zu werden?

Klärende Hinweise für diese zentralen Fragestellungen erhoffe ich mir auch durch die Betrachtung der einzelnen Kulte in ihren Anfängen, bis hinauf in die Zeit des Hochmittelalters. Wie werden diese Heiligen von der Nachwelt wahrgenommen, welche Bilder und Ideale werden mit ihnen in Verbindung gebracht?

Bei einer ersten oberflächlichen Betrachtung der zu diesen Themenbereichen verfügbaren Literatur fällt insbesondere auf, dass in jüngster Zeit das Interesse an diesen historischen Gestalten wieder angewachsen zu sein scheint. Insbesondere im angelsächsischen Raum und in Skandinavien erwacht das Interesse an ihnen erneut, nachdem einige Jahrzehnte lang weniger in diese Richtung geforscht und veröffentlicht wurde. Interessanterweise scheinen auch unsere ungarischen Nachbarn Forschungsschwerpunkte in Bezug auf Kriegerheilige und Königsheilige zu setzen, dennoch scheinen mir die Fragen nach Abhängigkeiten und Vergleich zwischen angelsächsischen und nordischen Königs- und Kriegerheiligen einerseits, als auch die Frage nach einem etwaigen eigenen Heiligtentypus andererseits noch nicht restlos zufriedenstellend geklärt zu sein.

## 1. Der Begriff der „Inkulturation“

Die kulturellen Unterschiede, insbesondere die aus ihnen resultierenden unterschiedlichen sozialen und gesellschaftlichen Normen zwischen verschiedenen Völkern in verschiedenen Zeiträumen stellen und stellten vor allem das Christentum mit seiner weltweiten Verbreitung und seiner 2000-jährigen Geschichte vor immense Herausforderungen. Zusätzlich zu diesen großen Unterschieden ist zu berücksichtigen, dass auch innerhalb einzelner Gesellschaften eine Fülle an divergierenden Subkulturen zu beobachten sind und dass die Wahrnehmung und der wertschätzende Respekt vor verschiedenartigsten Mentalitäten Voraussetzung für das Verständnis geschichtlicher Abläufe und heutiger Gegebenheiten darstellt.

Um zu verstehen, was heute in der theologischen Diskussion unter dem Begriff der „Inkulturation“ verstanden wird, ist es notwendig, sich zuerst mit dem vieldeutigen Begriff der „Kultur“ auseinander zu setzen. Das Etymologische Wörterbuch des Deutschen aus dem Jahr 2003 versteht darunter den

*„geistig-sozialen Entwicklungsstand sowie Gesamtheit der Errungenschaften auf geistiger, künstlerischer, humanitärer Ebene (häufig bezogen auf eine ethnische Einheit in einem historisch begrenzten Zeitraum...)“<sup>1</sup>*

einer Gesellschaft. Auch in dieser Arbeit wird der Begriff in dieser alle Bereiche einer menschlichen Gesellschaft an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit umfassenden Bedeutung verwendet, inklusive sozialer Regeln und Wertvorstellungen.

Das Zusammentreffen zweier Kulturen führt zu wechselseitigen Beeinflussungen und Anpassungen, ein Phänomen, dass als Akkulturation, Enkulturation oder Inkulturation bezeichnet wird, wobei jeder Begriff einen anderen Bedeutungsschwerpunkt aufweist. Inkulturation als theologischer Begriff stammt aus dem Umfeld der Mission, er wurde 1959 eingeführt und in seiner heutigen Bedeutung erstmals auf der 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 1974/1975 verwendet. Die Theologie versteht unter Inkulturation jenen Prozess, durch den die Kirche Teil der Kultur eines Volkes wird, sie legt dabei Wert auf die gegenseitige Beeinflussung der Kulturen.<sup>2</sup> Roest-Crollius definiert Inkulturation folgendermaßen:

*„Inculturation of the church is the integration of the Christian experience of a local church into the culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of this culture, but becomes a force that animates, orients and innovates this*

---

<sup>1</sup> Pfeifer, Etymologie, S. 743.

<sup>2</sup> Hödl, Inkulturation, S. 24-29.

*culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the church universal.”<sup>3</sup>*

Das Christentum, entstanden aus dem Judentum, wurde bereits in der ersten Generation in die nicht-jüdischen Gesellschaften des Hellenismus und des römischen Reiches übertragen, Gesellschaften, die von völlig anderen Lebensrealitäten und Glaubensvorstellungen geprägt waren. Seit dieser Zeit hat das Christentum die ständige Aufgabe, sich einerseits des essentiell Christlichen bewusst zu sein und es zu bewahren und andererseits sich den Formen und Realitäten neuer Kulturen und Zeiten anzupassen. Die Grundlage bildet dabei die Gestalt Jesu, das Ostergeschehen und der damit verbundene Erlösungsgedanke. Vieles, was wir heute als typisch christlich ansehen, entwickelte sich im Lauf der ersten vier Jahrhunderte nach Christus: die Form der Gottesdienste, die Sakramente, die Ausformulierung von Glaubensformeln, die Sammlung der Bücher der heiligen Schrift zu einem einheitlichen Kanon.<sup>4</sup>

Im Zuge der Missionstätigkeit bei den germanischen Völkern in den darauffolgenden Jahrhunderten sah sich die Kirche mit dem Problem der weitgehenden Schriftlosigkeit konfrontiert, mit völlig anderen Sprach- und Vorstellungsbildern. Die Christianisierung der germanischen Stämme stellte vor allem deshalb eine Herausforderung dar, da völlig unterschiedliche religiöse Vorstellungen aufeinander trafen. Angenendt spricht von einem Zusammenstoßen von Hoch- und Einfachkultur:

*„einerseits mit Philosophen, Juristen, Gesetzen und Gerichten und andererseits mit Brauchtum, Ordal und brachialem Zweikampf, einerseits Schulen mit Lesen und Schreiben und andererseits Stammessagen mit rituellem Zauber“<sup>5</sup>.*

Und weiter:

*„Es beginnt mit der Vorstellung eines Vaters im Himmel, die zwar in 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?... Das Vorstellungs- und Gedankengut des Christentums musste anfangs unerhört und fremdartig erscheinen. Hunderte und Tausende von Begriffen der christlichen Glaubenslehre und darüber hinaus der philosophischen Abstraktion mussten neu erworben werden, für die die angestammte Sprache überhaupt keine Ausdrücke hätte“<sup>6</sup>.*

Der Wechsel der Religion in einer Gesellschaft, ob nun einer gewissen Zahl seiner Mitglieder oder der Gemeinschaft als Ganzes, beeinflusst die gesamte Struktur der

---

<sup>3</sup> Ari Roest-Crollius, What is so New about Inculturation? Rom 1984, S. 15; zitiert nach: Hödl, Inkulturation, S. 28.

<sup>4</sup> Klieber, Inkulturation, S. 9.

<sup>5</sup> Angenendt, Toleranz, S. 395.

<sup>6</sup> Hans Eggers, Deutsche Sprachgeschichte, Bd. I, Hamburg 1986, S. 49-50; zitiert nach Angenendt, Toleranz, S. 397.

Gesellschaft ebenso wie die einzelnen Mitglieder<sup>7</sup>. Die germanischen Gesellschaften waren gesellschaftlich völlig anders strukturiert als das römische Reich, in dem das Christentum seine Form und seine Kirchenstruktur entwickelte. Es handelte sich um archaische Sippen- und Stammesgesellschaften, die sich über gemeinsame Abstammung und Blutsverwandtschaft definierten, es gab keinerlei staatliche Struktur im römischen Sinn. Die Sicherheit des Einzelnen lag in seinem Eingebundensein in seiner Sippe und im weiteren Sinn im Stamm. Wer nicht dazugehörte, stand außerhalb der Rechts- und Religionsgemeinschaft<sup>8</sup>. Für eine solcherart stammes- und volksgebundene Religion prägte Hans-Dietrich Kahl den Begriff der „Gentilreligion“<sup>9</sup>. Laut seiner Definition zeichnet sich eine Gentilreligion durch eine untrennbare Verknüpfung der ethnischen, religiösen und politischen Ordnung aus, jeder einzelne hatte am kultischen Leben teilzunehmen. Religion war nicht Sache einer persönlichen Überzeugung sondern gemeinsamer Kult. Wie das in dieser Arbeit angeführte Beispiel Islands (vgl. Kap. 2.2.3.) anschaulich zeigt, war es für das Überleben der Gesellschaft notwendig, dass sie als ganzer Verband zum neuen Glauben übertrat.

Das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gemeinschaft definierte sich über die gemeinsame Abkunft. Die Verehrung der (oft göttlichen) Vorfahren war wichtiger Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens, Religion nicht vom alltäglichen Leben zu trennen. Mit der Christianisierung war nun die Verehrung der Ahnen in Frage gestellt. Die Adelsfamilien, die ihren Herrschaftsanspruch über ihre durch Abkunft von göttlichen Ahnen erlangte Geblütsheiligkeit, ihre *stirps regia*<sup>10</sup>, ableiteten, benötigten nun eine andere Form der Legitimation.

Besonderes Augenmerk ist in diesem Zusammenhang auf die Frage der Gewalt zu legen. Es lag eine völlig andere ethische Beurteilung derselben vor, die germanischen Stämme waren von einem „Kampfesethos“ geprägt. Krieg wurde als Normalzustand angesehen und moralisch wertfrei betrachtet, heldenhaftes Verhalten als höchste Tugend angesehen:

„Die sittlichen Vorstellungen, die sie aus ihrer heidnischen Vergangenheit mitbrachten, waren ganz und gar auf Kampf abgestellt. ... Für sie war der Krieg an sich etwas Sittliches, eine höhere Lebensform als der Friede. Das alles steht in einem polaren Gegensatz zur christlichen Ethik, die auf Liebe und Friedfertigkeit aufgebaut ist und den Krieg nur durch Bezugnahme auf Zwecke und Pflichten überhaupt diskutabel findet.“<sup>11</sup>

Es lässt sich sagen, dass im permanenten Ringen darum, das Christentum in andere Kulturen zu übersetzen, immer ein extremes Spannungsfeld entsteht, welche neuen Bilder,

---

<sup>7</sup> Lager, Runestones, S. 497.

<sup>8</sup> Angenendt, Frühmittelalter, S. 255-256.

<sup>9</sup> Kahl, Mission Mittelalter, S. 29.

<sup>10</sup> Kovacs, frühe Habsburger, S. 93.

<sup>11</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 16.

Formen und Ausdrücke als zulässig anzusehen sind. Die Bestimmung des „*Kernbestandes des Christlichen*“<sup>12</sup> erweist sich vor allem bei Berücksichtigung der zeitlichen Dimension als schwierig. Die Beachtung dieser Tatsache bietet jedoch die Chance, bestimmten - heute schwer nachzuvollziehenden – Ausformungen christlichen Glaubens mit mehr Verständnis zu begegnen. Die in dieser Arbeit behandelten kämpfenden Märtyrerkönige stellen so ein Beispiel dar.

## **2. Die Christianisierung im angelsächsischen Raum und Nordeuropa (mit Island)**

Die Christianisierung im angelsächsischen Raum und in Nordeuropa verlief anders als die Christianisierung in Zentraleuropa. Letzteres war zu einem großen Teil bereits früh mit dem Christentum in Kontakt gekommen, weite Gebiete waren über einen längeren Zeitraum Teil des römischen Reiches. Jene Gebiete, in der die hier behandelten Kriegerkönige zu Heiligen werden konnten, verfügten über eine völlig andere Tradition und Gesellschaftsstruktur. Um den historischen Hintergrund zu beleuchten, wird hier ein kurzer Abriss der Geschichte der Christianisierung vor Auftreten der heiligen Könige vorgestellt. Es handelt sich nicht um eine vollständige Geschichte der Konversion in den einzelnen Ländern.

### **2.1 Die Christianisierung Englands<sup>13</sup>**

Ein unbekannter Mönch aus Whitby, der im aufkommenden 8. Jahrhundert eine *Vita Gregorii* über Papst Gregor den Großen verfasste, schildert den Beginn des Missionsvorhabens in Britannien anhand einer Geschichte, die sich auch in der von Beda Venerabilis 731 verfassten *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*<sup>14</sup> wiederfindet. Schon vor seiner Papstwahl wäre Gregor in Rom jungen, fremden Sklaven begegnet, deren Schönheit ihm aufgefallen wäre. Er erkundigte sich nach ihrer Herkunft und erfuhr, dass sie dem heidnischen Volk der *Angli* angehören. Darin sah er ein Zeichen der Vorsehung, interpretierte ihre Begegnung als Auftrag, aus diesem fremden Volk „*Miterben der Engel (angeli) im Himmel*“ zu machen. Der damalige Papst erteilte ihm auch die Erlaubnis, sich nach Britannien zu begeben, um das Volk der Angelsachsen zu bekehren, doch die Bevölkerung Roms hatte andere Aufgaben für Gregor auserkoren, sodass er seinen Plan aufgeben musste.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Klieber, Inkulturation, S. 11.

<sup>13</sup> Pietri, Gregor der Große, S. 926-929.

<sup>14</sup> In dieser Arbeit wird Bedas *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* aus der Edition Günter Spitzbarts zitiert und mittels Kurzzitat (Beda Hist. Ecclesiastica) angegeben. Zu Beda vgl. auch: Jansen, Bede, S. 167.

<sup>15</sup> Colgrave, Gregory the Great, S. 9-10.

Nicht alles an dieser Geschichte dürfte legendär sein. Die Angelsachsen waren erst 595 Gegenstand von Gregors pastoraler Fürsorge, als der dem Defensor Candidus befahl, in Gallien junge Sklaven jenes Volkes zu kaufen, damit sie in Klöstern zu Dienern des Herrn herangebildet würden.<sup>16</sup> Im selben Brief erklärt er auch, ihm sei zugetragen worden, die *gens anglorum* wünsche sich zum Christentum zu bekehren, aber das Episkopat des *regnum francorum* vernachlässige seine Hirtenpflicht gegenüber den Nachbarn.<sup>17</sup>

Die Fürsten des fränkischen Königreiches unterhielten Beziehungen zu den Königreichen der Nachbarschaft, auch zum mächtigen Herrscher Æthelbert, der mit der fränkischen Prinzessin Bertha verheiratet war, der Tochter des verstorbenen Frankenkönigs Charibert (517-567). Dessen Ehevertrag besagte, die neue angelsächsische Königin bliebe katholisch und werde von einem fränkischen Bischof namens Liudhard nach Kent begleitet.<sup>18</sup> Vermutlich waren diesen beiden einige Bekehrungen gelungen, die den Anstoß zum päpstlichen Missionsplan gaben.

596 schickte der Papst eine erste Missionarsgruppe auf den Weg. Die Mönche unter Obhut des römischen Klosters St. Andreas dürften aber alles andere als erfreut über diesen päpstlichen Auftrag gewesen sein. Beda berichtet von ihren Ängsten und den Gefahren, die sie im Land dieser ungläubigen Barbaren, deren Sprache sie nicht einmal beherrschten, erwarteten.<sup>19</sup> Der Führer dieser Gruppe wurde zurück zum Papst geschickt, mit der Bitte um Aufhebung ihres Auftrages. Gregor erfüllte diesen Wunsch allerdings nicht, stattdessen stattete er den inzwischen zum Abt der in der Provence verbliebenen Mönche erhobenen Augustinus mit zahlreichen Empfehlungsschreiben aus, die die Herrscher und Inhaber der Bischofssitze entlang des Weges der Missionsgruppe aufforderten, diese durch Dolmetscher und auch mit missionserprobten Priestern zu unterstützen.<sup>20</sup> Auch die Bischofsweihe des nunmehrigen Abtes Augustinus erwartete der Papst vom gallischen Episkopat, wann und wo diese Zeremonie stattfand, darüber divergieren die Quellen<sup>21</sup>, letztendlich dürfte Augustinus aber bei seiner Ankunft 597 auf der Insel Thanet als Bischof an der Spitze seiner Mönche an Land gegangen sein, um dort den Besuch des Königs Æthelbert zu empfangen.

---

<sup>16</sup> Das Werk Gregors des Großen findet sich in edierter Form z. B. in Gregorii Primi Papae Registrum Epistolarum (hrsg. v. Ewald, Paul/ Hartmann, Ludwig, Berlin, 1978). Corpus Christianorum Series Latina 140-140A (=CCSL; hrsg. v. Norberg, Dag, Turnhout, 1982). Die in dieser Arbeit zitierten Schriftstücke Gregors werden mittels Kurzzitat angegeben. Gregor der Große Ep. VI, 10 (CCSL 140), 378-379.

<sup>17</sup> Gregor der Große Ep VI, 60 (CCSL 140), 433.

<sup>18</sup> Beda Hist. Ecclesiastica I, 25.

<sup>19</sup> Beda Hist. Ecclesiastica I, 23.

<sup>20</sup> Vgl. Gregor der Große, Ep. VI 50-56 (CCSL 140), 423-429.

<sup>21</sup> Beda meint kurz vor 601 durch Aetherius in Arles (Hist. Ecclesiastica I, 27), bei Gregor hingegen bereits 597 (Gregor der Große, Ep. VIII, 4); Sidonius Apollinaris weist auf Lyon als Ort der Weihe hin (Sidonius Apollinaris Ep. V, 7).

Das Treffen zwischen dem König und dem Missionar auf Thanet, so wie es uns Beda überlieferte, zeigt auch sehr deutlich auf, wie unterschiedlich die Erwartungshaltungen der beiden Gesprächspartner waren. Papst Gregor hatte wohl gehofft, Augustinus würde mit Hilfe des Königs die frühere christliche Ordnung, wie sie im letzten Jahrhundert des Imperiums bestanden hatte, rasch wieder aufrichten können. Augustinus fand aber eine vollkommen andere Situation vor, Britannien war im Vergleich zu jener Zeit sehr verändert. Von einer raschen Rückkehr von Erzbischöfen in die ehemaligen römischen Verwaltungshauptstädte London und York war noch keine Rede. Am Verhalten Æthelberts selbst zeigt sich, wie bescheiden das Christentum in jenen Tagen in Britannien auftrat. Der König, immerhin seit 15 Jahren mit einer christlichen Prinzessin verheiratet, die gemeinsam mit einem fränkischen Bischof in Canterbury stets ungehindert ihre Religion praktizieren konnte, war den alten Traditionen noch eng verbunden und traute Christen keineswegs, weshalb er Augustin und seine Gefolgschaft auf einer Insel vor der Küste einquartierte. Des Weiteren bestand er darauf, nur unter freiem Himmel mit ihnen zusammenzutreffen, wohl weil er fürchtete, bei einem Gespräch zwischen vier Wänden von den magischen Künsten der Fremden überrumpelt und zur Einwilligung zu etwas, das er nicht wollte, genötigt zu werden.<sup>22</sup> Möglich, dass diese Vorsichtsmaßnahme auch zur Beschwichtigung seiner Gefolgsleute diente, in dem er klarmachte, dass er nicht vorhatte, von den altheiligen Bräuchen Abstand zu nehmen, schon gar nicht, ohne sich vorher mit dem Adel seines eigenen Volkes zu beraten.

Æthelbert verstand es, seinen Bereich unter Kontrolle zu halten, auch die Frage der Religion war beim König wohl eng verbunden mit seinem politischen Machtstreben. Für ihn machte es keinen Unterschied, ob er sich durch seine fränkische Frau zum Christentum bekehren ließ und damit befürchten musste, unter den Einfluss ihrer Verwandten zu geraten, oder ob er die Taufe durch eine Gesandtschaft direkt aus Rom empfing. Er wollte nicht der geistliche „Unterkönig“ von Herrschern werden, deren hegemonialen Ambitionen ebenso ausgeprägt waren wie die seinen. Aber mit dem in sicherer Entfernung vorgestellten Zentrum der lateinischen christlichen Welt Kontakt aufzunehmen und dabei Anerkennung zu erlangen, war etwas anderes. So betrachtet waren Gesandtschaften, Geschenke und Briefe des Papstes stets willkommen, dienten sie doch der Festigung seiner Position und eröffneten auch Perspektiven für eine prosperierende Zukunft seiner Herrschaft.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Beda Hist. Ecclesiastica I, 25.

<sup>23</sup> Brown, Christliches Europa, S. 242-243.

### 2.1.1 Exkurs: Zur Komplexität der Christianisierung und deren einseitige Schilderung in schriftlichen Quellen

Anhand der Frage, zu welchem Zeitpunkt nun König Æthelbert den christlichen Glauben annahm<sup>24</sup>, lässt sich auch aufzeigen, dass man dem komplexen Phänomen der Christianisierung allein durch die Auswertung von schriftlichen Erzählungen wohl nicht gerecht werden kann. Geschichte wird geschrieben durch jene, die Macht und Einfluss gewonnen haben und letztendlich repräsentieren, was orthodox ist. Betrachtet man nur die schriftliche Tradierung, die bis in unsere Tage erhalten blieb, kann der Eindruck entstehen, dass die Annahme des Christentums, mitsamt seiner episkopalen Hierarchie und einem Netzwerk von Klöstern und Kirchen, sei eine einzige Erfolgsgeschichte. Aus der Sicht der Missionare und deren Tradenten entsteht ein Bild, wonach einige der Bekehrten die Botschaft früher verstanden, andere erst später, einige akzeptierten nur Teile der Botschaft und vermischten sie mit früheren religiösen Überzeugungen, aber letztendlich gelang es, alle unter einem christlichen Banner zu vereinen<sup>25</sup>.

Die Hauptblickrichtung eines Beda Venerabilis etwa liegt, vereinfacht gesagt, bei den Missionaren selbst und nicht bei den zu Bekehrenden. Gerade die Sichtweise der Bevölkerung, deren Hoffnungen und Erwartungen, die sie mit dem Christentum verbanden, sind in dieser Arbeit von zentraler Bedeutung, um etwa die Frage zu klären, warum in Nordeuropa insbesondere die Könige eine herausragende Stellung bei der Christianisierung einnahmen. Beda galt als einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, und sein umfangreiches Werk (darunter die *Historia Ecclesiastica*, *De Temporum Ratione*, *De Arte Metrica* und etliche Heiligenvitien) ist nach wie vor eine nicht zu umgehende Textquelle, um die Geschichte des Christentums auf den britischen Inseln zu beschreiben. Seine Schriften sind charakteristisch für die Geschichtsschreibung seiner Zeit. Trotz seines unumstrittenen Bemühens, auf ihm zur Verfügung stehendes Quellenmaterial zurückzugreifen, und dieses auch bezüglich seines Wahrheitsgehaltes zu überprüfen, sind seine Schriften äußerst subjektiv. In seinem Werk beschreibt er die Christianisierung als unaufhaltsamen, triumphalen, von Mirakeln begleiteten Vorgang, der das Heidentum hinweggrafft. Obgleich zu Bedas Lebzeiten die alte Religion durchaus noch weit verbreitet war und neben dem Christentum existierte und ausgeübt wurde, ist er in seiner Überlieferung sehr zurückhaltend, wenn es darum geht, Religion und Brauchtum, als auch deren politische Dimension der vorchristlichen Zeit zu beschreiben.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> laut Beda (*Beda Hist. Ecclesiastica II, 5*) sei dies bereits einige Monate vor Weihnachten 597 der Fall gewesen. Gregor (Gregor der Große, Ep. VIII 29 (CCSL 140A), 550-553) erklärt in einem Schreiben an Königin Bertha 601, dass es der Königin seit langem (*iam dudum*) gelungen sei, ihren Gemahl zum Heil seines Königreiches und seiner Seele zu dem von ihr bezeugten Glauben zu bekehren.

<sup>25</sup> Carver, Cross goes North, S. 3-5.

<sup>26</sup> Cusack, Rise Christianity, S. 88-95.

Seine selektive Auswahl des ihm vorliegenden Quellenmaterials begründet Beda selbst im Vorwort der Kirchengeschichte des Volkes der Engländer, gewidmet König Ceolwulf, wie folgt:

*„Siue enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur, seu mala commemoret de prauis, nihilominus religiosus ac pius auditor siue lector deuitando quae bona ac Deo digna esse cognouerit, accenditur.“<sup>27</sup>*

Um sich mit dem Phänomen der Königsheiligen näher zu beschäftigen, wird es also nicht ausreichen, sich ausschließlich auf schriftliche Quellen zu stützen. Die Kombination unterschiedlicher Disziplinen, etwa Archäologie und Kunstgeschichte, und deren Erkenntnisse ermöglichen einen erweiterten Zugang zu der Fragestellung, wie und warum die Menschen des Nordens das Christentum in ihren Alltag integrierten, wie es ihre Gemeinschaften, ihre sozialen und politischen Systeme beeinflusste und veränderte<sup>28</sup>. Insbesondere dann, wenn schriftliche Quellen nur spärlich oder wenig aussagekräftig vorliegen, wie dies zum Beispiel bei der noch kaum betrachteten Geschichte des Christentums in England vor der Mission des Augustinus im 5. Jahrhundert der Fall ist. Bei der wichtigsten schriftlichen Quelle für das 5. Jahrhundert handelt es sich um Gildas, *De excidio et conquestu Britanniae*, auf die auch Beda seine Beschreibung hauptsächlich stützt, sie wird von Carole M. Cusack folgendermaßen beschrieben:

*„This text is frustrating to work with and extremely difficult to interpret. It is a key source for the history of sub-Roman Britain, and yet can scarcely be called history. As the title suggests, the work deals with the ‘ruin and conquest of Britain’ by the Germanic invaders, but it provides few precise names or dates and consists largely of biblical quotations and moralizations on the sins of the British leaders.“<sup>29</sup>*

Man kann sich dem Phänomen der Konversion zum Christentum aus unterschiedlichsten Blickwinkeln nähern, sei es als Betrachtung der Geschichte von Missionsbewegungen, als soziologischen Prozess, als eine persönliche Reise vom Unglauben zum Glauben, im Kontext von politischen und militärischen Bewegungen, oder als Resultat der territorialen Ausbreitung einzelner Gesellschaften. Eric J. Sharpe fasst dies so zusammen:

*„... the missionary historian should ideally be to some extent a social, political and economic historian; a geographer, ethnologist and historian of religions; as well as a Christian historian in the more usual sense.“<sup>30</sup>*

<sup>27</sup> Beda Hist. Ecclesiastica, Praefatio. Übersetzung nach Spitzbart, Beda, S. 17: „Wenn nämlich die Geschichte von den Guten Gutes berichtet, wird der besorgte Zuhörer zur Nachahmung des Guten angeregt; wenn sie von den Schlechten Schlechtes in Erinnerung bringt, wird der gewissenhafte und fromme Zuhörer oder Leser dennoch durch Vermeiden dessen, was schädlich und schlecht ist, selbst zum besseren Streben nach dem angefeuert, was er als gut und gotteswürdig erkennt.“

<sup>28</sup> vgl dazu: Carver, Cross goes North, S. 3-12.

<sup>29</sup> Cusack, Rise of Christianity, S. 89.

<sup>30</sup> Sharpe, Reflections, S. 76; zitiert nach: Cusack, Rise of Christianity, S. 2.

Diese Arbeit setzt sich mit der Konversion im Norden Europas auseinander. Meist handelt es sich hierbei um Massenbewegungen, ausgelöst durch einzelne Herrschergestalten. Hier liegt die Gefahr, diese Vorgänge stark vereinfacht darzustellen, sich nur auf die politische Dimension oder das Königtum zu konzentrieren und dabei die von Sharpe genannten Aspekte außer Acht zu lassen.

### **2.1.2 Intensivierung der Missionstätigkeit**

Ab 598 kam es zu einer Intensivierung der Missionstätigkeit in Britannien, Gregor entsandte auf Ersuchen des Augustinus zusätzlich weitere Missionare, eine Gruppe von Mönchen unter ihrem Abt Mellitus, die auch neue Reliquien, Altargewänder und Bücher mit sich brachten. Unter den Schriftstücken befand sich auch ein Werk mit Fragen und Antworten Gregors bezüglich der britischen Mission: das *Liber responsionum*<sup>31</sup>. In diesem Buch wird die gegenwärtige und künftige Organisation der Kirche in Britannien behandelt, die Primatialgewalt des Augustinus wird bis zu dessen Lebensende festgeschrieben mit Sitz in Canterbury, nach seinem Tod soll die Gewalt über alle Gemeinden an den Bischofsitz in London übergehen. Es ist deutlich erkennbar, dass dieses päpstliche Schema auf der kirchlichen und zivilen Geographie der Römerzeit beruht und eine totale Verkennung der aktuellen Lage darstellte<sup>32</sup>. Tatsächlich waren in Britannien nun andere Orte als lokale Herrschaftssitze von Bedeutung, Städte, die Gregor erwähnte, waren unbedeutend geworden oder verödet. Das Werk liefert sehr ausführliche Antworten und Verhaltensregeln auf „ungestellte Fragen“, wie zum Beispiel bezüglich der Kirchenzucht oder der Sexualmoral der Laien, wie etwa die Frage, welche Eheverhältnisse als inzestuös anzusehen seien<sup>33</sup>. Diese Regeln gingen völlig an der Realität mit Vielehe und Konkubinat vorbei, eine Kirche, auf die Kirchenzucht hätte angewendet werden können, war nicht existent. Insgesamt zeigt das *Liber responsionum* eine absolute Unkenntnis der gesellschaftlichen Realitäten in Britannien.

Weitere Instruktionen des Papstes betrafen methodische Hinweise für die Evangelisierung des Landes; ein Brief aus dem Jahr 601, den Gregor an Æthelbert richtete, forderte ihn auf, die Götzenbilder in seinem Herrschaftsbereich zu zerstören und die Tempel der heidnischen Götter schleifen zu lassen. Interessant ist hier, dass der ursprüngliche Wortlaut jedoch deutlich abgeändert wurde: ein Sonderkurier wurde wenige Tage nach Auffassung des Briefes losgeschickt, der Brief wurde abgeändert; die Tempel sollten nunmehr erhalten bleiben

---

<sup>31</sup> Gregor der Große, Ep. XI, 39 (CCSL 140A, 934f).

<sup>32</sup> Pietri, Gregor der Große, S. 929.

<sup>33</sup> Liber responsionum. Registre des lettres I (hrsg. v. Minard, Pierre, Paris, 1991) = Sources chrétiennes (SC) Bd. 371. 490-492; zitiert nach Pietri, Gregor der Große, S. 929.

Das Liber responsionum ist auch bei Beda, Hist. Ecclesiastica I, 27 nachzulesen.

und neu geweiht werden: Man solle sie mit Weihwasser besprengen und Altäre mit Reliquien in ihnen errichten<sup>34</sup>.

Eine gewisse Annäherung an die Mentalität der Angelsachsen ist dennoch erkennbar, so sollen statt der verschwenderischen Speiseopfer für die alten Götter feierliche Mähler zur Erinnerung an die Märtyrer stattfinden. Eine weitere Anpassung lässt sich auch in der Sprache erkennen: Im Gegensatz zu den romanischen Sprachen wird bei den Angelsachsen das hebräische Pesach nicht einfach latinisiert als Pascha übernommen, sondern in Anlehnung an das Frühlingsfest als Easter bezeichnet (vgl. auch die deutsche Bezeichnung Ostern).<sup>35</sup>

Insgesamt jedoch war die Mission bis zum Ende der Amtszeit Gregors als wenig erfolgreich anzusehen: Es hatten sich drei Bischofssitze etabliert: In Canterbury wurde Bischof Laurentius Nachfolger von Augustinus; ein weiterer Bischofssitz in Kent wurde in Rochester begründet, hier wird 604 Justus als Bischof erwähnt; im Königreich der Ostsachsen wird Mellitus Bischof mit Sitz in London.<sup>36</sup>

Ein weiterer Rückschlag der Missionierung war, dass es Augustinus nicht gelang, die neuen angelsächsischen Gemeinden mit den bestehenden älteren der Briten zu verbinden: Die britischen Gemeinden hatten ihre eigenen Traditionen bezüglich Osterfest, Taufe und Predigt. Auf Initiative des Bischofs von Canterbury versuchte man in zwei Zusammenkünften 602 und 603 hier eine Annäherung zu erreichen, diese scheiterte jedoch an der Arroganz der Römer<sup>37</sup>, ein getrennter Kampf gegen das Heidentum war die Folge.

Im Lauf der folgenden Jahrzehnte kam es trotz all dieser Rückschläge schrittweise zu einer immer stärkeren Christianisierung des Landes, die sich auch als eine *Politik des Prestiges*<sup>38</sup> ansehen lässt; es kam zu einem Austausch von Geschenken, zu Massentaufen und Marathonpredigten. Über Eheschließungen wurde der Glaube ebenfalls verbreitet; Paulinus, ein italienischer Gefolgsmann Augustinus, kam mit Æthelberts Tochter Æthelburga 619 nach York; deren Ehemann Edwin übernahm nach neun Jahren das Christentum. Er wurde später als Heiliger verehrt (siehe dazu auch Kap. 4.1.1.). Diese schrittweise Christianisierung erfuhr immer wieder Rückschläge, ließ sich jedoch auf Dauer nicht aufhalten. Als zum Beispiel Edwin 633 starb, musste seine Frau mit Paulinus zurück nach Kent flüchten; nach Æthelberts Tod heiratete sein Sohn zur Sicherung seiner Stellung die zweite Frau seines Vaters und kokettierte offen mit alten heidnischen Kulten. Beda erwähnt auch andere Ereignisse dieser

---

<sup>34</sup> Pietri, Gregor der Große, S. 930.

<sup>35</sup> Brown, Christliches Europa, S. 245.

<sup>36</sup> Beda Hist. Ecclesiastica II, 3-4.

<sup>37</sup> Beda Hist. Ecclesiastica II, 2.

<sup>38</sup> Brown, Christliches Europa, S. 245.

Übergangszeit, so erzählt er vom König von Ostanglien, Redwald, der anbot, Christus als Ehrengast zu empfangen und ihn zusammen mit anderen Göttern in seinem Tempel zu ehren<sup>39</sup>.

## 2.2 Die Christianisierung Skandinaviens

Die Erforschung der Christianisierung Skandinaviens ist in den letzten Jahrzehnten intensiv vorangetrieben worden. Insbesondere die Frage, ob die Christianisierung ihren Anfang nahm mit der Bekehrung der Könige und ihrer Gefolgschaft, oder ob wir einen über Jahrhunderte andauernden, langsamen Prozess bis hin zum Durchbruch des Christentums vorfinden, steht im Blickfeld unterschiedlicher Disziplinen. Die Geschichtswissenschaft, angewiesen auf schriftliche Quellen, sieht diesen Durchbruch um das Jahr 1000, mit der Annahme des Christentums durch die Könige in Dänemark, Norwegen und Schweden. Die frühmittelalterliche Archäologie, eng verbunden und angewiesen auf die Daten der Geschichtswissenschaft, liefert Modelle, die die langsame Infiltration Nordeuropas mit christlichen Lehren veranschaulichen. Diese erste Phase der Infiltration mit christlichem Gedankengut durch Handelskontakte und Reisen wurde durch eine Phase der Mission abgelöst, in der Missionare vom Kontinent und aus England das Christentum aktiv in Skandinavien zu verbreiten versuchten. Jedoch konnte sich erst mit der Institutionalisierung des Christentums durch die Bekehrung der führenden Gesellschaftsschichten und der Errichtung einer stabilen Kirchenstruktur die neue Religion in Skandinavien endgültig durchsetzen<sup>40</sup>. Die Erkenntnisse der Archäologen liefern Anhaltspunkte bezüglich der Fragestellung, wer die Hauptträger der Christianisierung waren. Hier lässt sich insbesondere durch Grabbeigaben belegen, dass wohl die Frauen Skandinaviens eine wichtige Rolle spielten<sup>41</sup>.

Gräber des 9. und 10. Jahrhunderts geben auch Auskunft darüber, inwieweit Missionare von den britischen Inseln schon vor den ersten Missionsversuchen der Franken um 800 in Skandinavien erfolgreich auftraten. Bisher konnten Archäologen nur zwei Hirtenstäbe und sechs Reliquienschreine, die in der Zeit von 700-850 in Britannien hergestellt wurden, in skandinavischen Gräbern nachweisen. Doch zeigte sich, dass diese Fundgegenstände wohl erst 100 bis 200 Jahre nach ihrer Entstehung als Grabbeigaben genutzt wurden<sup>42</sup>.

Eine Missionsbewegung im 7. oder 8. Jahrhundert durch angelsächsische Mönche aus den Klöstern Northumbriens lässt sich für den Norden Europas archäologisch nicht nachweisen. Auch aussagekräftige schriftliche Quellen, die diesen Schluss ziehen ließen,

<sup>39</sup> Brown, Christliches Europa, S.247

<sup>40</sup> Lager, Runestones, S. 497.

<sup>41</sup> siehe dazu: Carver, Cross goes North, S. 463-483.

<sup>42</sup> Staecker, Legends and Mysteries, S. 423-430.

Pietri, Gregor der Große, S. 905-920.

fehlen. Einzig Alkuin erwähnt in *De Vita Sancti Willibrodi* eine Episode, wonach der Erzbischof aus Utrecht nach Jütland gereist wäre und vom Hofe Königs Ongendus 30 junge Dänen mitgebracht hätte, die noch während der Schifffahrt getauft wurden. Anders verhält es sich bezüglich der Missionsversuche durch die Franken. Sowohl schriftliche als auch archäologische Quellen liegen vor und erlauben es, unterschiedliche Christianisierungsversuche nachzuvollziehen<sup>43</sup>.

Während des 9. und 10. Jahrhunderts wurde der Nordatlantik, was in früheren Jahrhunderten Germanien und das südliche Ende der Nordsee gewesen waren. Hier lag nun jenes Gebiet, wo Christen und Heiden einander begegneten. Die Infiltration des Nordens mit christlichen Ideen vollzog sich sowohl durch Handelsbeziehungen als auch durch Raubzüge der Wikinger.

Unter Ludwig dem Frommen (814-840), dem Nachfolger Karls des Großen, wurde Dorestad der größte Hafen Westeuropas. Jenseits von Dorestad und Friesland erstreckten sich nichtchristliche Länder, in denen mit wechselndem Glück Stammeshäuptlinge um die Macht kämpften. Entsprechend ihrer Fähigkeiten, sich durch Handel und Seeräuberei im Nordatlantik und in der Ostsee zu bereichern, erhoben sich und stürzten kleine Könige in Dänemark, den norwegischen Fjorden und in den Tiefebenen des südlichen Schwedens.

Haithabu in Dänemark und Birka in Südschweden waren die Dorestad nur wenig nachstehenden Handelsplätze des Nordens. Hier waren nicht nur die Waren der christlichen Kaufleute willkommen, auch ihre Religion stieß auf Interesse. Neben diesen friedlichen Begegnungen sorgten auch die im 9. Jahrhundert vollzogenen Raubzüge der Wikinger dafür, dass sich Skandinavien schnell mit christlichem Reichtum, christlichen Sklaven und christlichen Ideen füllte. Diese Überfälle veranlassten die Franken aber auch, ihre Bemühungen, die Nordgrenze ihres Reiches abzusichern, zu intensivieren. Sie versuchten, Verbündete zu gewinnen und durch Missionierung Frieden herzustellen. Hierbei sollten die fränkischen Herrscher mit einem für sie noch ungewohnten Problem konfrontiert werden, denn es stand keineswegs fest, welcher der Anführer, die sich Könige nannten, den Anspruch auf eine solche Machtposition auch durchsetzen konnte<sup>44</sup>.

826 kam Harald Klak, ein dänischer König, der seine Position im Land aus eigener Kraft nicht halten konnte, nach Mainz, um für sich und sein Gefolge die Taufe zu erbitten. Harald war am kaiserlichen Hof kein Unbekannter, er wandte sich bereits 814 an Ludwig den Frommen und erbat Unterstützung für die Durchsetzung seines Machtanspruches. Den

---

<sup>43</sup> Carver, Cross goes North, S. 466.

<sup>44</sup> Kaufhold, Europas Norden, S. 19.

Brown, Christliches Europa, S. 345-348.

feierlichen Taufakt selbst hat Ermoldus Nigellus in einem 826/828 verfassten Lobgedicht auf den Kaiser überliefert<sup>45</sup>. In dieser ausführlichen Schilderung erfahren wir, dass der Kaiser selbst als Taufpate des Dänenkönigs auftrat. Er übergab ihm nicht nur das weiße Taufkleid, sondern auch die Krone und das Schwert und einen vollen Königsornat. So stattete er ihn symbolisch mit einer christlich fundierten Königsmacht aus und begründete gleichzeitig eine klare Hierarchie. Das Königtum des getauften Dänen sollte künftig ein vom Kaiser abhängiges Königtum sein. Der Kaiser war auch für die künftige christliche Lebensweise des Dänenkönigs – und seiner Untertanen – verantwortlich. Das bedeutete, er musste für die Mission Dänemarks Geistliche bereitstellen<sup>46</sup>.

### **2.2.1 Ansgars Mission – Hamburg und Bremen**

Welche Mühe es den Kaiser kostete, einen geistlichen Begleiter für Harald ausfindig zu machen, erfahren wir aus der Lebensbeschreibung des heiligen Ansgar (801-865), verfasst von Rimbert, dem zweiten Erzbischof von Hamburg-Bremen. Das Unternehmen galt als gefährlich und außer Ansgar, der durch Wala, den Abt von Corbie vorgeschlagen wurde, gab es keine Kandidaten. Der wohl bedeutendste Missionar des Nordens in dieser frühen Phase der Mission stieß bei seinen Zeitgenossen durchaus auf Unverständnis bezüglich seines freiwilligen Wunsches, König Harald zu begleiten. Dennoch brachen der Mönch Ansgar und sein Begleiter Autbert, motiviert vom Verlangen nach Märtyrertum, zu dieser *peregrinatio* auf.

Wie gering die Großen des Reiches die Erfolgsaussichten einschätzten, zeigt sich auch an dem Umstand, dass die beiden Mönche allein, ohne Gefolgsleute aufbrachen. Tatsächlich scheiterte Ansgar mit seiner Mission genauso rasch, wie sich Haralds dänische Ambitionen zerschlugen. Bereits ab 827 blieben Ansgar die dänischen Gebiete verschlossen, mehr als eine kleine Schule, in der dänischen Kindern christlicher Schulunterricht erteilt wurde, konnten Ansgar und sein Begleiter, der überdies bald erkrankte und 828 verstarb, in dieser kurzen Zeitspanne nicht bewerkstelligen<sup>47</sup>.

Überraschend schnell ergab sich für Ansgar aber ein neues Betätigungsgebiet. Schwedische Gesandte erbaten von Ludwig Missionare und Ansgar begab sich nach Birka. Ansgars Mission konzentrierte sich offenbar auf die Kaufleute des Nordens. Dies lässt sich an den Stationen, an den Transportmitteln und auch an den Erlebnissen von Ansgar während der Missionsreisen erkennen. An den Handelsplätzen stieß Ansgar auf interessierte Kaufleute, denen seine Botschaft durchaus nicht fremd war. Derart angetan berichtete er Ludwig dem Frommen von seinen Erfolgen. Dieser sah nun die Möglichkeit, die Gebiete des Nordens enger

---

<sup>45</sup> Szöverffy, Dichtungen, S. 550-555.

<sup>46</sup> Angenendt, Kaiserherrschaft, S. 215-223.

<sup>47</sup> Jankuhn, Missionsfeld, S. 213-221.

an sein Reich zu binden und er entschloss sich, in Hamburg ein Bistum zu errichten, von dem aus die Missionsreisen eine gewisse institutionelle Unterstützung erfahren sollten. 831 soll in Hamburg ein Erzbischofssitz errichtet worden sein, wobei die Überlieferungslage nicht ganz eindeutig ist. Bestätigt ist allerdings die Ernennung Ansgars zum Erzbischof von Hamburg durch eine Urkunde Papst Gregors IV (827-844)<sup>48</sup>. Von hier aus sollte nun das Missionsprojekt die noch zu bekehrenden Christen des Nordens für die Reichskirche gewinnen. Die hegemonialen Interessen des Frankenreichs treten offensichtlich zu Tage, da Ansgar als Reichsbischof auch eine hierarchische Stellung in der politischen Ordnung einnahm und neben seinen seelsorgerischen Aufgaben auch für eine Umsetzung der kaiserlichen Politik zu sorgen hatte.

Hamburg hatte aber keinen guten Start, da Ludwig 840 starb und die Auseinandersetzungen seiner Söhne um die Herrschaft sich nachteilig auf die gerade erst begonnene Mission auswirkten. Die Dänen nutzten die Nachfolgewirren und überfielen 845 den Bischofssitz in Hamburg. Ansgar konnte entkommen, aber sein Bischofsitz wurde zerstört, die Missionsbestrebungen erhielten einen Dämpfer, wichtige Standorte gingen verloren. Die Wirkmöglichkeiten Ansgars, der den Bischofsitz nach Bremen verlegte, waren nunmehr äußerst eingeschränkt. Erst ab 863 mit der Errichtung des Missionserzbistums Hamburg-Bremen nahm Ansgar seine Missionstätigkeit wieder auf. In den folgenden Jahrhunderten sollten die Raubzüge der Skandinavier im Frankenreich eine erfolgreiche Mission behindern<sup>49</sup>.

### **2.2.2 Zeit der Normannenüberfälle**

Seit etwa 790 sind Überfälle und Plünderungen durch Normannen (=Nordmänner) belegt. Dänen, Norweger und Schweden bedrohten die Küstengebiete der Nord- und Ostsee, des Mittelmeeres und stießen auch bis ans Schwarze Meer vor. Wodurch diese Expansion der Wikinger ausgelöst wurde, ob durch Überbevölkerung, Freude am Kampf, Ruhmsucht und Abenteuerlust oder etwa durch die Unzufriedenheit mit den politischen Verhältnissen, ist nicht eindeutig zu beantworten. Für diese Arbeit von Interesse ist aber, dass die Wikinger auch tief ins Landesinnere vorstießen, wo sie mit ihren schnellen, seegängigen Kielbooten unerwartet auftauchen, zuschlagen und zügig wieder verschwinden konnten. Diese Beutezüge, etwa 841 in Rouen oder 845 in Paris, benötigten neben organisatorischen Talenten auch einige Zeit. Die Normannen überwinternten teilweise im Reich der Franken und errichteten Stützpunkte auf den britischen Inseln. Da die Franken den Wikingern waffentechnisch nicht unterlegen waren, war auch der Erfolg der Beutefahrten keineswegs gewährleistet. Unterlagen die Angreifer oder

---

<sup>48</sup> Angenendt, Kaiserherrschaft, S. 224.

<sup>49</sup> Kaufhold, Europas Norden, S. 25-27.

ließen sie sich in fremden Gebieten nieder, mussten sich die Nordmänner mit der ortsansässigen Bevölkerung arrangieren oder sich gar in für sie neue politische Verhältnisse integrieren. Häufig nahmen die Nordmänner auch die Taufe an, aber anders als Harald Klak, der freiwillig darum bat, taten sie es nur, wenn es von der militärisch-politischen Konstellation her opportun erschien.

Im Sommer 882 etwa gelang es Kaiser Karl III, das Heer des Normannen Gottfried an der Maas nördlich von Maastricht einzuschließen. Die Kontrahenten verhandelten und Gottfried willigte ein, seine Raubzüge einzustellen und sich und sein Gefolge taufen zu lassen. Allerdings erregten die Patengeschenke des Kaisers (Teile Frieslands, die Stellung als *dux* des Rheindeltagebietes und 2412 Pfund Gold und Silber) den Unmut der Chronisten. Eigentlich hätte Gottfried Tribut leisten müssen und nicht umgekehrt<sup>50</sup>, berichtet Erzbischof Liutbert von Mainz in den Fuldaer Annalen. Ein weiterer normannischer Anführer, der die Patenschaft eines fränkischen Kaisers annahm und nutzte, war Rollo, aus dessen Ansiedlung in der Grafschaft Rouen die nach den Nordleuten benannte Normandie hervorgegangen ist.

Bei der Belagerung von Chartres erlitt er eine militärische Schlappe, ging in Verhandlungen und akzeptierte die Taufe<sup>51</sup>. Die Taufen Gottfrieds und Rollos spiegeln ein Verfahren wieder, dass in Ost und West schon seit langem bei der Befriedung von Völkerschaften, die ins Reich einzudringen versuchten, üblich war. Man integrierte, indem man ein Naheverhältnis und auch ein Abhängigkeitsverhältnis herstellte. Die Normannen wiederum konnten daraus auch ihren Nutzen ziehen. Die Erfahrungen, die in der Zeit der Normannenüberfälle bezüglich christlicher Herrschaften gewonnen wurden, sollten auch bei der Einigung der Gebiete Norwegens, Dänemarks und Schwedens eine positive Rolle spielen.

Auch die Verbindung von Politik und Christianisierung zeigt sich bei diesen Beispielen. Die ethisch-religiöse Dimension der Taufe litt unter diesen Gebräuchen. Eine notgedrungen hingenommene Taufe hieß noch lange nicht, dass die Nordmänner von nun an als vorbildliche Christen lebten und ihre alten Bräuche ablegten. Dies erkannten auch die Gefolgsleute der fränkischen Kaiser und Könige rasch, wie zahlreiche Berichte über Morde an getauften normannischen Piratenführern belegen. Auch der Klerus wusste nicht recht, wie er mit diesen christianisierten Neuankömmlingen umgehen sollte. So war zum Beispiel Erzbischof Wido von Rouen (892-909) durch die Neuansiedlung von Normannen in seinem Distrikt überfordert und ließ sich von Bischof Heriveus von Reims diesbezüglich beraten. Besonders der Umgang mit Neugetauften, die weiterhin heidnische Riten ausübten oder sich

---

<sup>50</sup> Zettel, Normannen, S. 155-167.

<sup>51</sup> Zettel, Normannen. S. 283-288.

mehrfach taufen ließen, bereitete Probleme. Heriveus stellte für Wido eine kanonische Exzerpten-Sammlung zusammen und wandte sich an Papst Johannes X um Rat<sup>52</sup>.

Die fränkischen Herrscher standen vor vielfältigen Problemen. Gefolgsleute und Klerus forderten die Taufe der Heiden, bevor Bündnisse mit ihnen geschlossen werden konnten, denn wer sich mit Gottesfeinden verbünde, verlasse Gott. Ein Vertrag mit Heiden hätte auch ernste Auswirkungen für die fränkischen Bündnisse nach sich gezogen. Die Schutzfunktion der Taufe für das Leben der Neugetauften ging im 9. Jahrhundert aber verloren. Christen fühlten sich nicht mehr gebunden, einen Getauften in jedem Fall zu schützen. Die Normannen ihrerseits nutzten die christliche Hochschätzung der Taufe geschickt für ihre eigenen Zwecke aus. Wie unverbindlich die Normannen den Akt der Taufe sahen, zeigt sich an einer Anekdote aus Notkers *Gesta Karoli*. Er berichtet von einer Gruppe Nordmännern, die sich am kaiserlichen Hof taufen ließen. Als dabei die Taufkleider knapp wurden, protestierte einer der Täuflinge. Zwanzigmal sei er hier schon gebadet worden und stets habe er dabei bessere Kleider erhalten<sup>53</sup>.

### **2.2.3 Island als Beispiel für die Inkulturation des Christentums im Norden**

Wie pragmatisch die Menschen des Nordens der Einführung des Christentums gegenüberstanden, lässt sich anhand der Gesellschaft Islands darstellen, eine in der europäischen Geographie des Mittelalters äußerst randständige Insel, deren Geschichte die spannenden Vorgänge der Christianisierung wiedergibt. Auch bezüglich der Verknüpfung von althergebrachten religiösen Vorstellungen mit dem neuen Glauben bietet Island Einblicke, die miterklären können, warum die Königsheiligen der Nordmänner sich abheben von den heiligen Königen Mitteleuropas.

Die Jahre 870-930 heißen in der isländischen Tradition „Landnahmezeit“. Älteste schriftliche Überlieferung ist das Isländerbuch des isländischen Priesters Ari Thorgilsson (1068-1148). Es ist ein knapper, aber sehr wichtiger Text, denn aus ihm erfahren wir neben den Grundzügen der Besiedlungsgeschichte und ihrer Chronologie auch Entscheidendes über die Organisation des politischen Lebens, über die Aufteilung des Landes in Thingbezirke und über die isländische Selbstverwaltung. Die weitere Geschichte Islands ist in anfänglich mündlich tradierten Familiengeschichten überliefert. Aufgeschrieben wurden die sogenannten *Sagas* erst zwischen 1190 – 1230, etwa 100 Jahre später, zu einem Zeitpunkt, als die in ihnen beschriebenen Ereignisse bereits legendenhaft waren (Sagazeit, 930-1030). Dies und die lebendige, dramatische Art und Weise, in der diese altnordische Literatur Ereignisse tradierte,

---

<sup>52</sup> Angenendt, Kaiserherrschaft, S. 265.

<sup>53</sup> Angenendt, Kaiserherrschaft, S. 267.

erschweren die Beurteilung des Wahrheitsgehaltes dieser Quellen. Archäologische Funde konnten hierbei eine Reihe von Geschichten als bloße literarische Fiktion enttarnen.

Die ersten Siedler kamen gegen 870 aus Norwegen und entdeckten die Insel, gemäß der Schilderungen Ari Thorgilssons zufällig, anlässlich einer Fahrt zu den Färöer Inseln. Für ihre Niederlassungen fanden sie reichlich Platz vor und alsbald setzte eine Besiedelungswelle von Norwegen, aus Schottland und aus Irland ein. Den Kontakt mit dem norwegischen Heimatland hielten die Siedler stets aufrecht, das Meer trennte die Niederlassungen nicht voneinander, sondern verband sie. Um 930 waren die besten Plätze vergeben, die Landnahme abgeschlossen. Dennoch gab es noch reichlich Platz, die Siedler kamen sich nicht allzu nah. Die Erfahrung, inmitten eines weiten, menschenleeren Raumes zu leben, spiegelt sich auch in den religiösen Vorstellungen Islands wieder. Man dachte sich die vertraute und wohlgeordnete Mitte allseits umgeben und bedroht von unheimlicher Wildnis, deren abschreckende und verführerische Bewohner stets auf Gelegenheit lauerten, sich in die menschlichen Angelegenheiten einzumischen.

Christliche Gelehrte des Nordens griffen die alten Vorstellungen auf, überlieferten die mündlichen Erzählungen über Feenreiche, Trolle und Ungeheuer. Gleichzeitig versuchten sie, die christliche Lehre ins Zentrum einer neuen Ordnung zu rücken. Christliche Rituale und christliche Werte sollten die alten Zauberformeln ersetzen und den Menschen Schutz in den konzentrisch rund um die Mitte menschlicher Siedlungen vorgestellten Räumen der Wildnis und der Geister gewähren. Die Menschen des Nordens hielten an ihren alten Vorstellungen allerdings auch noch Jahrhunderte nach erfolgreicher Christianisierung fest<sup>54</sup>.

Gegen Ende des 10. Jahrhunderts hatte es verschiedene Versuche gegeben, die Isländer zu bekehren. Missionsversuche des Sachsen Friederich und des Isländers Thorveldr 981-986, oder Olav Tryggvasons mit dem Missionar Stefnir Thorgilssons 996 brachten keinen Durchbruch. Christliche Sklaven und Kaufleute konnten die Isländer ebenso wenig überzeugen.

Olav Tryggvason, seit 995 König von Norwegen, ließ in seinem Bestreben, die Isländer für das Christentum zu gewinnen und so sein gesamtes Reich in die Gemeinschaft des christlichen Europa zu integrieren, nicht nach. Um 998 entsandte er den Priester Thangbrandr, der drei einflussreiche Anführer der Isländer taufen konnte. Thangbrandr kehrte, nachdem er drei andere Isländer, die ihn verspottet hatten, getötet hatte, zu Olav zurück und berichtete vom Unwillen der Isländer, sich bekehren zu lassen. Olav reagierte äußerst verärgert und drohte, alle nicht bekehrten Isländer in Norwegen zu töten oder zu verstümmeln. Ein Aspekt,

---

<sup>54</sup> Brown, Christliches Europa, S. 358-363.

der in dieser Arbeit noch von Bedeutung sein wird, taucht hier bereits auf, nämlich der Versuch, mit Mitteln der Gewalt zu bekehren. Angemerkt sei hier noch, dass Thangbrandr nicht wegen der getöteten Spötter Island verließ. Im Gegenteil sahen die Isländer im Umstand, dass ein Mann drei Gegner töten konnte, doch das Wirken eines machtvollen Gottes. Es gelang den Isländern Olav zu besänftigen, durch die Zusage, seine Wünsche bei einer allgemeinen Volksversammlung, dem Althing, vorzubringen<sup>55</sup>.

Die ersten Jahrhunderte ihrer Geschichte kamen die freiheitsliebenden Isländer weitgehend ohne eine politische Struktur aus, die auf Zwangsmittel aufgebaut war. Bestimmte Männer hatten aufgrund ihrer Herkunft, ihres Reichtums oder ihrer militärischen Stärke mehr zu sagen als andere, ganz wie man es aus Norwegen gewohnt war. In Island hießen diese Männer Goden, in Norwegen nannte man sie Häuptlinge, Jarle oder Könige. Die Goden waren wohl auch Vorsteher einer heidnischen Kultgemeinde und hatten eine rechtsprechende Funktion. Zur Klärung von Streitfällen, Gesetzesverstößen und Problemen, die das Zusammenleben mit sich brachten, gab es auch noch Versammlungen aller Freien, denen die Goden vorstanden. Einmal im Jahr trafen sich Abgeordnete der Thingversammlungen der unterschiedlichen Teile Islands (seit 965 vier Viertel mit jeweils drei Thingversammlungen) zum sogenannten Althing, das sich mit Angelegenheiten, die das ganze Land betrafen, befasste. Man wählte einen Gesetzessprecher, der die Versammlung eröffnete und in Streitfragen sein Rechtswissen kundtat, ansonsten aber über keinerlei Machtmittel verfügte. Das Thingverfahren zielte auf den Ausgleich der unterschiedlichen Interessen und spiegelt mit seiner lockeren Struktur das hohe Maß der Freiwilligkeit bezüglich politischer Beziehungen wieder. Gefolgschaft beruhte in Island auf einer persönlichen Bindung, die man freiwillig einging. Sowohl der Gode als auch sein Gefolgsmann konnten diese Bindung aber auch wieder beenden<sup>56</sup>.

Wie eine Thingversammlung vor sich ging, ist uns anhand der Diskussion über die Einführung des Christentums auf Island sehr anschaulich überliefert. Die Gesandten Olavs, zwei von Thangbrandr getaufte christliche Goden, Gizur Teitsson und sein Schwiegersohn Hjalti Skeggjason, kamen bewaffnet und mit ihren Gefolgsleuten zum Versammlungsort.

Obgleich von ihnen offenbar befürchtet, kam es aber doch nicht zu einer bewaffneten Auseinandersetzung mit den heidnischen Vertretern der Versammlung und sie konnten ihr Anliegen vorbringen. Was darauf folgte, brachte die Ordnung des isländischen Zusammenlebens in Gefahr. Dass Olav Tryggvason durch die Christianisierung seinen Machtbereich auszudehnen hoffte, war kein Geheimnis. Beide Seiten, sowohl Christen als

---

<sup>55</sup> Cusack, *Rise Christianity*, S. 146-148; S. 158-164.

<sup>56</sup> Angenendt, *Frühmittelalter*, S. 255-260.

auch die Anhänger der alten Bräuche, schworen jeweils nicht mit den anderen unter demselben Gesetz leben zu wollen; es ging also nicht nur im die Frage der Religion, sondern darum, ob Island weiterhin unabhängig existieren würde.

Nun war es an den gewählten Gesetzessprechern, die zerstrittenen Parteien wieder zum Versammlungsort zu bitten um die in Gefahr geratene Rechtsgemeinschaft zu retten. Thorgeir, der heidnische Gesetzessprecher, bereitete sich auf seine schwierige Aufgabe vor. Er legte sich auf den Boden, breitete seinen Mantel über sich und verharrte auf diese Art für einen Tag und eine Nacht, ohne zu sprechen. Was Thorgeir unter seinem Mantel machte, regte zahlreiche Gelehrte zu Spekulationen an. Vollzog er ein altes schamanisches Ritual oder schrieb er bereits an seiner Rede zugunsten der Christen, nachdem er sich vom dritten getauften Goden namens Sidu-Hallr bestechen ließ?<sup>57</sup>

Die Spannung auf beiden Seiten muss groß gewesen sein, als Thorgeir sich erhob, um seine Entscheidung kundzutun. Eindringlich machte er der Versammlung klar, wie gefährlich die Lage für das zukünftige Zusammenleben war. Wenn sich nicht alle an ein und dasselbe Gesetz gebunden fühlten, dann würden Zwietracht, Mord und Totschlag die Folge sein. Ein Ausgleich sollte gesucht werden, sodass beide Seiten teilweise ihren Willen bekamen. So wurde für Island ein Gesetz erlassen, wonach alle Einwohner sich taufen lassen sollten. Wer weiterhin seinen heidnischen Göttern opfern wollte, erhielt die Erlaubnis, dies auch weiterhin, jedoch heimlich zu tun. Des Weiteren gab es Übergangsregelungen bezüglich des Verzehrs von Pferdefleisch, der nach damaligen christlichen Vorstellungen wegen der Verbindung mit dem heidnischen Pferdeopfer verboten war und des Brauches der Kindesaussetzung, was eine in Island bis dahin sozial akzeptierte Form der Familienplanung war. Ein Kompromiss, mit dem alle Beteiligten leben konnten, sorgte also dafür, dass alle Isländer im Jahr 1000 Christen wurden.

Alle Elemente, die bei der Christianisierung des Nordens eine Rolle spielten, sind somit in Island anzutreffen: Frühe Kontakte durch Handel und Sklaven, Missionsversuche, Androhung von Gewalt und ein synkretisches Nebeneinander von Christentum und alten heidnischen Vorstellungen.

Dieser kurze Abriss über die Missionsgeschichte Englands und Skandinaviens soll zur Erläuterung der historischen Ausgangssituation dienen, die letztendlich zur Entwicklung der in dieser Arbeit beschriebenen heiligen Kriegerkönige führte. Bevor jedoch diese Könige vorgestellt werden können, ist es notwendig, sich der allgemeinen Frage nach der „*Heiligkeit an sich*“ zuzuwenden. Ein kurzer historischer Überblick über die im Christentum als heilig

---

<sup>57</sup> Cusack, *Rise Christianity*, S. 165-166.

verehrten Menschen und ein Blick auf die historische Entwicklung ihrer Verehrung ist nötig, um sich dem Phänomen der kämpfenden Königsheiligen adäquat nähern zu können<sup>58</sup>.

### **3. Hagiographie - Typen des kirchlichen Heiligen in geschichtlicher Abfolge**

#### **3.1 Was ist „heilig“?**

Der Begriff der Heiligkeit ist die zentrale Grundlage der Religion, Mircea Eliade meint dazu:

*„Alle bisher gegebenen Definitionen des Phänomens Religion weisen ein Gemeinsames auf: jede von ihnen setzt in irgendeiner Weise das Heilige und das religiöse Leben dem Profanen und dem weltlichen Leben entgegen.“<sup>59</sup>*

Das Problem der genaueren Begriffsdefinition liegt darin, dass das Heilige in verschiedenen Kulturen und im Lauf der Geschichte in einer ungeheuren Mannigfaltigkeit in Erscheinung tritt, in heiligen Orten, heiligen Zeiten, heiligen Worten und Handlungen, heiligen Institutionen und heiligen Menschen<sup>60</sup>, Eliade spricht sogar davon, dass wahrscheinlich kein Objekt oder Lebewesen existiert, das nicht unter bestimmten Umständen die *Würde des Sakralen*<sup>61</sup> angenommen hätte.

Wenn man das antike Umfeld betrachtet, in dem das Christentum entstanden ist, darf man nicht aus dem Blick verlieren, dass unser christliches, heutiges Verständnis von Heiligkeit und Heiligen nicht dem entspricht, das Menschen in vergangenen Jahrhunderten hatten oder in aktuellen anderen Kulturen haben. Der heilige Mensch gehört als Erscheinung der Religion zu den Anfängen der Kultur<sup>62</sup>, er ist als religiöser „Ausnahmemensch“ Offenbarung des Göttlichen. Lanczkowski spricht von dem in religiös und ethischer Hinsicht vollkommenen Einzelmenschen<sup>63</sup>, der je nach Wirklichkeitsbild, ethischen Anforderungen und Gottesbild einer Gesellschaft starken Wandlungen unterworfen ist. Die Andersartigkeit der Gottesvorstellung in polytheistischen Religionen führt in der griechischen Antike zu einer Position des Heiligen zwischen Menschen und Göttern, er wird als Halbgott verehrt; während im Monotheismus zwischen Mensch und Gott eine tiefe Kluft bestehen bleibt<sup>64</sup>. Die Heroen der Antike stammen von einem Gott ab und diese Herkunft führt zu heiligen, gottähnlichen Kräften. Auch bei in ihrer Grundlage eigentlich atheistischen Denkrichtungen wie dem

---

<sup>58</sup> Klauser, Art. Christliche Heiligenverehrung, in: RGG 3 (2000), S. 171-175.

<sup>59</sup> Eliade, Religionen, S. 19.

<sup>60</sup> Dinzelbacher, Heiligenverehrung, S. 10.

<sup>61</sup> Eliade, Religionen, S. 34.

<sup>62</sup> Speyer, Verehrung, S. 48-50.

<sup>63</sup> Lanczkowski, Heiligenverehrung, S. 20.

<sup>64</sup> Speyer, Verehrung, S. 51.

Buddhismus finden sich Heilige und Heiligenverehrung<sup>65</sup>, hier werden darunter Menschen verstanden, die aus eigener Kraft das Nirwana erreichen können oder aus Mitgefühl auf diesen Eingang verzichten und anderen Menschen helfen.

In den monotheistischen Religionen findet sich ein ausgeprägt personales Heiligesverständnis: Gott ist heilig und von ihm ausgehend kann ein Mensch geheiligt werden. Im Judentum wird Gott als Herr der Heiligkeit angesehen, der Mensch versucht, durch Einhaltung von Regeln und Form zu Gott „*in Entsprechung*“ zu treten<sup>66</sup>. Die Forderung nach Heiligkeit des ganzen Volkes Israel als soziales und zwischenmenschliches Verhalten wird mit der Heiligkeit Gottes begründet, es ist durch die Erwählung durch Gott sein heiliges Volk<sup>67</sup>: „*Seid mir geheiligt; denn ich, der Herr, bin heilig und ich habe euch von all diesen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört.*“ (Lev, 20,26).

In der Prophetenliteratur zeigt sich die Entwicklung hin zu einer ethisch verstandenen Heiligkeit, Gott fordert ethisches Verhalten und wacht über das Verhalten der Menschen, anstelle der Opferung tritt die Selbstaufopferung des Menschen<sup>68</sup>:

„*Lernt Gutes tun! Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen!*“ (Jes, 1,17).

Im Neuen Testament wird der Begriff „heilig“ auf Gott selten angewandt, die Heiligkeit Gottes wird vielmehr umschrieben. Es wird vor allem auf den Vorgang der Heiligung Wert gelegt. Der Geist Gottes wird als heilig bezeichnet, weil er die Heiligung bewirkt, Christus wird als Vorbild der Heiligkeit genannt; er ist heilig, weil er der Sohn Gottes ist und den heiligen Geist in Fülle hat<sup>69</sup>. Der Mensch wird durch ethisches Verhalten geheiligt, der Mensch soll sich aus Gottesliebe heraus um Heiligkeit bemühen; weil Gott heilig ist, soll der Mensch heilig sein:

„*Wie er, der euch berufen hat, heilig ist, so soll auch euer ganzes Leben heilig werden. Denn es heißt in der Schrift: Seid heilig, denn ich bin heilig. Und wenn ihr den als Vater anruft, der jeden ohne Ansehen der Person nach seinem Tun beurteilt, dann führt auch, solange ihr in der Fremde seid, ein Leben in Gottesfurcht.*“ (1 Petr, 1,15-17).

Die soziale Verantwortung des Menschen wird stark in den Vordergrund gerückt, was sich am einprägsamsten in Jesu Antwort nach dem wichtigsten Gebot zeigt: Gottes- und Nächstenliebe sind das erste Gebot Gottes, die einander bedingen:

---

<sup>65</sup> Lanczkowski, Heiligenverehrung, S. 25.

<sup>66</sup> Angenendt, Heilige, S. 17-18.

<sup>67</sup> Kellermann, Heilig, S. 42.

<sup>68</sup> Angenendt, Heilige, S. 19.

<sup>69</sup> Kellermann, Heilig, S. 35-36.

*„Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden“ (Mk, 12,3-31).*

Die bedingungslose Nächstenliebe, die in der Selbstaufopferung Christi am Kreuz ihre Vollendung zeigt, ist der Maßstab für das christliche Verständnis von Heiligkeit. Im Lauf der christlichen Geschichte kann man jedoch eine Entwicklung von unterschiedlichen Typen von heiligen Menschen beobachten. In verschiedenen geschichtlichen Epochen wurden unterschiedliche Eigenschaften von Personen als besonders verehrungswürdig und nachahmenswert angesehen<sup>70</sup>.

### 3.2 Die Gemeinschaft der Heiligen

Wenn wir heute von Heiligenverehrung sprechen, verstehen wir darunter im Allgemeinen die Bezugnahme auf besondere verstorbenen Mitglieder unserer Glaubensgemeinschaft. In den ersten christlichen Jahrhunderten wurde das Wort „heilig“ auch in der christlichen Verwendung in einem umfassenderen Sinn verstanden. Das Christentum erhielt durch die Auseinandersetzung mit der religiösen Kultur und den Frömmigkeitsformen der Umwelt im gesamten Mittelmeerraum manche Anregungen. Wie bei allen kulturellen Begegnungen in allen Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag kam es zu Ablehnungen und Anpassungen. Äußeren Erscheinungsformen passte man sich an, während die innere Begründung vom Glauben neu gegeben wurde. Die griechischen und lateinischen Begriffe (*άγιος, sanctus*) bezeichnen zunächst nur Personen, die durch ihre Stellung oder ihr Amt aus der Gemeinschaft herausgehoben sind und die deshalb nicht ungestraft angegriffen oder verletzt werden dürfen. Unter „heilig“ können in diesem weiteren Sinn auch Gegenstände wie Statuen und Bilder oder Räume wie Tempel oder Grabanlagen verstanden werden. In ähnlichem Sinn wird in der Kirche von frühester Zeit an von der „Gemeinschaft der Heiligen“ gesprochen, eine Bezeichnung, die auch in das Glaubensbekenntnis eingehen sollte<sup>71</sup>.

Die Idee einer *communio sanctorum*, einer „Gemeinschaft der Heiligen“ entstand aus der Vorstellung eines ganzen Volkes von Heiligen, das der eine Gott durch seine Gnade erwählt und damit geheiligt hat; eine Vorstellung, die sich nur bei Juden und Christen finden lässt. Paulus zufolge sind „*durch den einen Geist in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie*“ (1 Kor 12, 13). Der Heiligung durch Gott, die sich in der Berufung zum Christusglauben ereignet, soll der Christ in seiner Lebensführung entsprechen, das Ziel ist die Nachfolge Jesu. In der paulinischen Theologie

---

<sup>70</sup> Dinzelbacher, Heiligenverehrung, S. 11-15.

<sup>71</sup> Kötting, Anfänge, S. 67-68.

wird durch den Kreuzestod Christi als Sühneopfer die Heiligkeit eine von Gott verliehene Gabe, die allen Gläubigen zukommt, aus diesem Grund kann Paulus in seinen Briefen alle Gemeindemitglieder als Heilige bezeichnen. Der Eintritt in diese Gemeinschaft der Heiligen vollzieht sich mit der Taufe<sup>72</sup>. Die Bezeichnung aller Getauften als „heilig“ wurde jedoch im Lauf der Jahrhunderte im allgemeinen Sprachgebrauch aufgegeben, und zwar in dem Maße, in dem sich die irdischen Gläubigen als unvollkommen und sündig zeigten<sup>73</sup>. Ihnen gegenüber fielen früh einzelne Christen durch außergewöhnliche geistliche Gaben und einen über das durchschnittliche Maß hinausgehenden Glauben und ein entsprechendes Tugendstreben auf. Diese stehen nun als Vorbilder dem Volk gegenüber, aber nicht wie die göttlichen Menschen der Antike als einzelne nur für sich, sondern diese Menschen bilden mit den anderen lebenden oder toten Heiligen eine in Gott gegründete Gemeinschaft, die *communio sanctorum*<sup>74</sup>.

Niketas von Remisiana († nach 414) kommentierte einen Credotext, der erstmals auch die „*communio sanctorum*“ enthielt, wie folgt:

„Was ist die Kirche anders als die Versammlung (*congregatio*) aller Heiligen! Von Beginn der Welt an, ob nun die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob oder die Propheten oder die Apostel oder die übrigen Gerechten, die gewesen sind, die sind und die sein werden: eine Kirche sind sie, in einem Glauben und Lebenswandel geheiligt, von einem Geist besiegt, zu einem Leib vereinigt. Als Haupt dieses Leibes ist Christus bezeugt und in der Schrift bekundet. Und noch mehr sage ich: auch die Engel, die Mächte und Gewalten in der Höhe sind mit dieser einen Kirche verbunden. Also in dieser einen Kirche, so sollst du glauben, wirst du die Gemeinschaft der Heiligen erlangen.“<sup>75</sup>

### 3.3 Apostel und Jünger Jesu

Gleich Jesus in der Bezeugung des Wortes Gottes und im Dienst am Nächsten sein Leben hinzugeben, ging als bestimmender Grundzug in das Bild des Heiligen ein. Wie weit es dem Einzelnen gelingt, in seinem konkreten Leben diese Nachfolge zu vollziehen, kann nicht zu allen Zeiten mit den gleichen Maßstäben und Werturteilen gemessen werden. Hierin liegt auch eine Erklärung für die Herausbildung von verschiedenen Heiligenotypen.

Der durch den Auferstandenen selbst berufene und zur Verkündigung beauftragte Apostelkreis sollte ein für das Heiligenbild weitreichendes Ideal darstellen. Vorrangig war den Aposteln das Zeugnis aufgetragen, denn sie waren mit Jesus zusammengewesen, angefangen von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging. Vor allem galten sie auch als Zeugen seiner Auferstehung (vgl. Apg. 1,21f). Des Weiteren gab es ein pneumatisch-charismatisch begründetes Apostulatsverständnis mit klarer Ausrichtung auf die Mission.

<sup>72</sup> Kötting, Anfänge, S. 68.

<sup>73</sup> Angenendt, Heilige, S. 35.

<sup>74</sup> Angenendt, Religiosität Mittelalter, S. 303-311.

Art. *communio sanctorum*, in: Betz, Handwörterbuch, Bd. 3 (2000), Sp. 1539-1544.

<sup>75</sup> zitiert nach Angenendt, Heilige, S. 34.

Außerdem genossen die Apostel als Garanten der die Kirche begründenden Tradition und als Prototypen kirchlicher Amtsträger höchstes Ansehen<sup>76</sup>.

In den *acta apostolorum*, den sogenannten Apostelakten, die am Übergang des 2. und 3. Jahrhunderts verfasst wurden, wurde das Bild der Apostel ausgeschmückt, jeder hatte seine Geschichte und bekam je eine eigene Region in der Weltmission zugeteilt<sup>77</sup>. Alle lebten asketisch und sexuell enthaltsam und erfüllten mustergültig, was sich in den christlichen Gemeinden mit dem Ideal der Heiligkeit verbunden hatte, vornehmlich die Erfüllung des Wortes aus der Apg 1,8 „*Ihr sollt meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde*“.

Die Apostel wurden als die Heiligen schlechthin betrachtet. Gleichwohl wurden aber auch Männer und Frauen, die wie die Apostel in die Welt hinausgingen und durch ihr Wort oder ihr Leben den Auftrag Christi, Zeugnis abzulegen durch die Verkündigung seiner Botschaft<sup>78</sup>, erfüllt hatten, als herausragende Heilige angesehen. Das Apostelideal anzustreben, bedeutet für jene, die den Aposteln nachfolgten also, den Auftrag zur Glaubensverkündigung umzusetzen. In der Vita des Nordlandmissionars Ansgar († 865) erhalten wir im Schlusskapitel einen Eindruck, wie man sich im Mittelalter Apostelnachfolge vorstellte:

*„Er folgte Christus nach, dem Armen ein Armer ...; wie die Apostel verließ er alles, wie der Heilige Täufer Johannes suchte er schon in der Jugend die dem Lärm entrückte Einsamkeit des Klosters. Dort wuchs er, ein auserwähltes Gefäß, von Tag zu Tag in den Tugenden, dazu bestimmt, wie der heilige Apostel Paulus Christi Namen zu den Heidenvölkern zu tragen; dann übernahm er wie der Apostelfürst Petrus die Aufgabe, Christi Lämmer zu weiden... Und rein blieb er ständig an Seele und Leib wie der heilige Apostel und Evangelist Johannes. In seiner stetigen großen Liebe zu allen Menschen betete er ferner wie der erste heilige Märtyrer Stephanus auch für seine Feinde. Oh, was für ein wahrhaft seliger und überaus preiswürdiger Mann! ... Am Tage der Auferstehung [wird er] mit den Aposteln auf jenem erhabenen Richtersthule sitzen, die von ihm verachtete Welt zu richten und mit den Märtyrern die ihm von Gott verheiße Krone der Gerechtigkeit und Palme des Martyriums empfangen... Märtyrer war er, wie der Apostel sagt: Die Welt war ihm und er war der Welt gekreuzigt. Märtyrer war er, weil er in den teuflischen Versuchungen, fleischlichen Verlockungen, heidnischen Verfolgungen, christlichem Widerspruch bis an sein Lebensende immer unerschrocken, immer fest und immer unüberwindlich bei seinem Bekenntnis zu Christus blieb. ‚Märtyrer‘ bedeutet ‚Zeuge‘; er war ein Märtyrer, denn er war stets Zeuge des göttlichen Wortes und des heilbringenden Namens Christi<sup>79</sup>.“*

### 3.4 Märtyrer und Bekenner (*confessor*)

In den Jahrhunderten der Verfolgung entwickelte sich ein besonderer Typ des Heiligen, der seinen Glauben Bekennende und für ihn sein Leben Hingebende. Jesus selbst legte bis zu

<sup>76</sup> Roloff, Art. Apostel, in: TRE 3(1978), S. 434f. 442.

Frank, Geschichte Alten Kirche, S. 354-360.

Baumeister, Art. Heiligenverehrung, in: Kasper, LThK 4 (1995) Sp. 1296-1297.

<sup>77</sup> Brox, Mission, S. 190-237.

<sup>78</sup> Köttig, Anfänge, S. 69.

<sup>79</sup> Vita Anskarii, Werner Trillmich (Hg), Darmstadt 1968, S. 128-133, zitiert nach Angenendt, Heilige, S. 39.

seinem Tod Zeugnis ab, man könnte also erwarten, dass im Neuen Testament jene, die ihr Zeugnis bis zum Tod durchhielten, ebenso wie Christus für ihr Zeugnis in den Tod gingen, herausgehoben würden. Dies ist aber nicht der Fall. Trotz der für das Zeugnis angekündigten Verfolgungen und Leiden, versteht das Neue Testament unter „martyis“ immer den „Wort-Zeugen“<sup>80</sup>.

Der uns heute geläufige Wortgebrauch des Martyriums als „der für den Glauben Gestorbene“ taucht erstmals bei der Beschreibung des Martyriums von Polykarp von Smyrna (†155 bzw. 167) im zweiten Jahrhundert auf. Der Vorgang des Leidens und Sterbens, das um des Festhalten am Glaubens willens ertragen wird, gehört von nun an zum Martyriumsbegriff, gleichwohl im neutestamentlichen Sprachgebrauch die Lebenshingabe für den Zeugen nicht notwendigerweise vorgesehen ist<sup>81</sup>.

Von der Mitte des 2. Jahrhunderts an werden Märtyrer kultisch verehrt und um ihre Fürbitte angerufen. Man kann also den Beginn des Märtyrerkultes als früheste Form der Heiligenverehrung in diesem Zeitraum festmachen.

Das Zeugnis mit Lebenshingabe wurde nun als die Höchstform der Christusnachfolge gedacht. Die Vorstellung vom „Blutzeugen“ wurde Mitte des 2. Jahrhunderts so bestimmt, dass der Titel „Märtyrer“ in einer Art Heiligsprechung auch bedeutenden Männern der früheren Zeit verliehen wurde, auch wenn sie den Zeugentod nicht starben (z. B. Clemens von Rom, Irenäus). Mit Ausnahme von Johannes wurden auch die Apostel, über deren Lebensausgang nichts wusste, als Märtyrer ausgezeichnet<sup>82</sup>. Man suchte die Nähe der Märtyrer, die aufgrund ihrer Lebenshingabe als bereits bei Gott weilend gedacht wurden. Die wichtige Rolle eines himmlischen Fürsprechers konnte von den für ihren festen Glauben belohnten Märtyrern übernommen werden. Origenes († 253/254) führte diesen Gedanken des himmlischen Fürsprechers in seinen Werken aus, er sieht die Märtyrer am himmlischen Altar priesterlichen Dienst verrichten, indem sie für die Sünden des Volkes Vergebung erflehen. Indem sie mit ihrem Martyrium dem Opfer Christi nacheifern, bieten sie Vorbild und Hilfe für das Volk. Für die Irdischen besteht hiermit auch die Möglichkeit eines Austausches mit den Heiligen des Himmels und ihren Verdiensten<sup>83</sup>.

Der Autor des zweiten Makkabäer Buches deutete Martyrien als Sühneleistungen für die Schuld des Volkes. Gottes Zorn verwandelt sich in Gnade, bewirkt durch die im Geist der Buße und im Bewusstsein der Schuld vollbrachten Sühnehandlungen (2 Makk 8,5). Ebenso hält er fest, dass der im Glaubenskampf umgekommene Getreue nicht in den ewigen Schlaf

<sup>80</sup> Angenendt, Der Heilige, S. 16-17.

<sup>81</sup> Brox, Zeuge, S. 227

<sup>82</sup> Kötting, Anfänge, S. 70.

<sup>83</sup> Angenendt, Heilige, S. 36

verfällt. Gott wird den Märtyrer unmittelbar nach seinem Tod zu ewigem Leben auferwecken. Ohne hierorts auf die Streitfrage, inwieweit alttestamentliche Heilige auch von der Kirche angerufen werden können, näher einzugehen, sei hier festgehalten, dass Vorbilder für Glaubenszeugen, die ihr Leben hingaben, im Alten Testament vorliegen. Augustinus († 430) vertrat den Standpunkt, die christlichen Märtyrer ahmten das Martyrium der Makkabäer nach. Neben den sieben Brüdern betrachtete er auch die drei Jünglinge im Feuerofen, von denen der Prophet Daniel berichtet (Dan 3) als Vorbilder für unerschütterliches Gottvertrauen. Als überaus tüchtigen Heerführer beschrieb er in seinem Gottesstaat Judas Makkabäus, besonders deshalb, weil er die Reinheit des von den hellenistischen Götzendienern entehrten Tempels wieder herstellte<sup>84</sup>.

Das Vorbild der Makkabäer beeinflusste auch die Schilderung der Verdienste der in dieser Arbeit behandelten Königsheiligen. Eine weitere Verbindung zum Heiligtotyp des Märtyrers und dem kriegerischen Königsheiligen lässt sich an der großen Anzahl von „Soldatenheiligen“, die uns als römische Hofbeamte oder Edle in Rüstung und Waffen in der Zeit der großen Christenverfolgungen entgegentreten. Bis das Edikt des Galerius 311 und die Abmachung zwischen Kaiser Konstantin und Licinius 313 in Mailand den Frieden zwischen Staat und Kirche einleiteten, finden sich diese „Soldatenheiligen“. Viele dieser Soldaten und Offiziere erlitten ihr Martyrium während ihrer Dienstzeit in der legendenhaften Thebäischen Legion, die wahrscheinlich im Bagaudenkrieg (285/286) oder zur Zeit der großen, im Jahr 303 beginnenden Christenverfolgung den Dienst verweigerte. Das Heer war eine der wichtigsten Schienen für die Ausbreitung des Christentums. Die neuen Helden, die das Christentum hervorbrachte, die Märtyrer und Märtyrerinnen, zeichneten sich aber nicht durch das Erschlagen möglichst vieler Gegner aus. Ganz im Gegenteil, sie hoben sich durch das gewaltfreie Erdulden von Martern und den Verzicht von Gewalttätigkeiten gegenüber ihren Peinigern und Anklägern hervor. Die Erzählungen rund um die Thebäische Legion zeigen die ambivalente Haltung des Christentums bezüglich der Frage der Gewalt und des Kriegsdienstes deutlich auf, worauf an späterer Stelle noch näher eingegangen wird. Dennoch zeigt die Standhaftigkeit der Legion, die nach und nach enthauptet wird, aber auch, dass die altchristliche Maxime, im jeweiligen Berufstand auch als Christ zu bleiben, gelebt wurde<sup>85</sup>.

Im 3. Jahrhundert stieg die Zahl der Christen stark an und damit auch die Zahl jener, die ihren Glauben bekannten. Die Zeiten der Verfolgungen gingen zu Ende und viele römische Bürger, die ihren Glauben zwar unter Todesandrohung bekannten, wurden nicht mehr hingerichtet. Sie galten nun als *confessores*, als Bekenner, die zwar den Mut bewiesen hatten,

---

<sup>84</sup> Augustinus De Civitate Dei, 1,18; zitiert nach Schreiner, Märtyrer, S. 7-8.

<sup>85</sup> Roth, Soldatenheilige, S. 5-8; S. 94.

Zeugnis für Christus abzulegen, aber keine Gelegenheit gefunden hatten, es in vollendeter Weise zu vollziehen<sup>86</sup>.

### 3.5 Rechtgläubige Lehrer und Bischöfe

Hier handelt es sich um Heiligeideale, die bereits während des Überganges vom 1. zum 2. Jahrhundert entstanden. Durch die Verzögerung der Parusie, die Heidenmission und den Kampf gegen Gnostiker wird Lehre, Kirchenzucht und das kirchliche Amt wichtiger. Als Modell eines Bischofs, der als Führer einer Gemeinde dem Zugriff des heidnischen Staates ausgesetzt als Märtyrer stirbt, kann Ignatius von Antiochien († um 117) angesehen werden. Das Modell eines Bischofs, der den Glauben verbreitet oder standhaft verteidigt, wird in der Westkirche tonangebend, vor allem durch die Vita des heiligen Martin von Sulpicius Severus († um 420).

Mit der staatlichen Anerkennung der Kirche wurde das Blutzeugnis nicht mehr gefordert, die Frage nach der rechten Nachahmung Christi blieb bestehen. Die Verehrung, die bisher Märtyrern und Bekennern vorbehalten blieb, wurde nun auch auf die Bischöfe und Priester als Führer der Gemeinden ausgedehnt<sup>87</sup>. Der Typus des heiligen Bischofs trat seinen Siegeszug in der Merowingerzeit an, er lebte asketisch und war gleichzeitig als Kirchenfürst politisch aktiv; er verstand es, die Interessen der Kirche und die Würde seines Amtes zu wahren und gleichzeitig Güte und Mildtätigkeit zeigen<sup>88</sup>.

Nachdem Sulpicius Severus vom Tod Martins († 397) unterrichtet wurde, verfasste er einen Brief, der das Leben des Heiligen als unblutiges Martyrium feierte. Wenn ihn die Schergen des Nero oder Decius erhascht hätten, Feuer und Folter hätte der Heilige ertragen, so aber vollbrachte er ein unblutiges Martyrium. Der Übergang vom Typ des Märtyrers zum Confessor, als auch die Charakteristika eines rechtgläubigen Bischofs lassen sich in diesem Brief aufzeigen:

*„Denn welche Bitterkeit menschlicher Schmerzen hat er nicht in der Hoffnung auf das ewige Leben ertragen, Hunger, Nachtwachen, Blöße, Fasten, neidisches Übelwollen, böswillige Verfolgung, Pflege von Kranken, bange Sorge um Gefährdete? Wer hätte Leid empfunden, ohne dass er mitgelitten? Wer gab Ärgernis, ohne dass es ihm auf der Seele brannte? Wer ging verloren, ohne dass er darüber seufzte? Dazu kommen seine mannigfachen täglichen Kämpfe gegen die gewalttätige Bosheit der Menschen und Teufel. Seine sieghafte Kraft, seine beharrliche Geduld und sein ausdauernder Gleichmut errang immer die Oberhand, mochte er auch noch so viele Angriffe zu bestehen haben.“<sup>89</sup>*

---

<sup>86</sup> Angenendt, Heilige, S. 55.

<sup>87</sup> Kötting, Anfänge, S. 73.

<sup>88</sup> Graus, Heiligenverehrung, S. 93.

<sup>89</sup> Sulpicius Severus, Ep. 2, 12-13; zitiert nach Angenendt, Heilige, S. 55.

### 3.6 Asketen und Gottesmenschen

Die Idee der Nachahmung (*imitatio*) Christi blieb auch in Zeiten ohne Verfolgung erhalten. Es stellte sich nun die Frage, wie dieser Weg zur vollendeten Heiligkeit, durch die Angleichung an den Herrn, weiter beschritten werden konnte, da das Martyrium als Beweis des Vollbesitzes des göttlichen Geistes und seiner Liebe kaum noch zu erlangen war. Nun kam die Zeit, in der das Asketentum, die „Abtötung“ (*martificatio*), stärkere Wertschätzung erhielt.

In der antiken Welt betrieb man Askese, da nach Meinung der Philosophenschulen die Hauptursache für das Leid in den Leidenschaften, vor allem in den Begierden und Ängsten lag. Leidenschaft, Unruhe und Sorge hinderten daran, wirklich zu leben. Insbesondere die Stoiker versuchten eine Umwandlung der Denk- und Seinsweise durch das Freiwerden von aller Leidenschaft zu erreichen. Ein christliches Programm von Askese entfaltete sich unter dem Einfluss gnostischer Leibabwertung und platonischer Philosophie<sup>90</sup>.

Der Verzicht auf die Annehmlichkeiten des Lebens und der Gang in die Einsamkeit galt nun als Zeichen der besonderen Berufung. Aus dem Asketen wurden Anachoreten, die aus den christlichen Gemeinden in die Stätten der Einsamkeit zogen und dort versuchten, sich durch ihre asketischen Leistungen der Lebenshingabe der Märtyrer anzunähern. Auch die Mönche Irlands, die im Frühmittelalter ihre Heimatinsel verließen und die iro-fränkische Mönchsbewegung auf dem Kontinent begründeten, sahen diese *peregrinatio pro Christo* als Möglichkeit, dem Ideal der Märtyrer nahe zu kommen<sup>91</sup>.

Das Bild vom Gottesmenschen, des *vir Dei*, hat das mittelalterliche Heiligenideal zutiefst beeinflusst<sup>92</sup>. Es handelt sich hierbei um Menschen, die die göttliche Macht auf Erden repräsentieren, sie stehen dem Übernatürlichen näher als andere. Die Bezeichnung selbst findet sich nicht im Neuen Testament, doch die Aufforderung Jesu an seine Jünger, zu heilen und Wunder zu wirken, gab die Möglichkeit, die Gestalt des Gottesmenschen auch ins christliche Heiligenbild aufzunehmen<sup>93</sup>. Als Beispiel eines *vir Dei*, eines aufgrund von persönlicher Askese und Heiligkeit mit *virtus* (Gotteskraft) ausgestatteten Menschen, lässt sich die erste Mönchs- und Heiligenvita über den heiligen Antonius († ca. 356) lesen. In dieser von Athanasius von Alexandria († 373) verfassten Vita erlangt Antonius dank seiner Askese vollkommene Reinheit des Herzens und ist damit Gott nahe. Aus dieser Gottesnähe heraus kann er Wunder wirken, all seine Macht ist ihm von Gott verliehen<sup>94</sup>. Neben dem *vir Dei*

---

<sup>90</sup> Heinzmann, Philosophie, S. 28-29.

<sup>91</sup> Angenendt, Heilige, S. 61.

Kötting, Anfänge, S. 72-73.

<sup>92</sup> Angenendt, Heilige, S. 74.

<sup>93</sup> Angenendt, Heilige, S. 69.

<sup>94</sup> Angenendt, Heilige, S. 70.

findet sich auch die Gottesdienerin, die *famula Dei*, die asketisch lebende Frau. Als Beispiel lässt sich hier die heilige Genovefa († 502) anführen.

Besonders nach den Zeiten der Verfolgung gewinnt dieses asketisch-mönchisches Heiligenideal an Bedeutung. Das asketische Ideal des Mittelalters vereinte die Forderung nach Verzicht auf ein weltliches Leben in der Nachfolge Christi mit der Versenkung im Gebet<sup>95</sup>, der Verzicht gilt als Zeichen besonderer Berufung<sup>96</sup>. Extreme Formen wie zum Beispiel das Säulenstehen des heiligen Simeon († 459) galten als Martyrium ohne Blut und besonders verehrungswürdig. Die Menschen des Mittelalters waren von Asketen fasziniert, auch die in dieser Arbeit behandelten Königsheiligen tragen asketische Züge.

### **3.7 Exkurs: Die Inkulturation des Christentums in germanische Stammesgesellschaften**

Wie bereits im einleitenden Kapitel über den Begriff der Inkulturation (siehe Kapitel 1 dieser Arbeit) ausgeführt wurde, kann bei einer Untersuchung der Entwicklung des Heiligenverständnisses im Christentum die Bedeutung des gesellschaftlichen Umfeldes nicht hoch genug angesetzt werden. Die Integration des Christentums in die germanischen Stammesgesellschaften des Mittelalters stellte die Kirche vor die Herausforderung, auf andere Mentalitäten und andere gesellschaftliche Rahmenbedingungen reagieren zu müssen.

Die Divergenzen zwischen christlicher und nordisch-germanisch-heidnischer Mentalität können hierbei nicht groß genug angenommen werden, es trafen völlig verschiedene Weltsichten aufeinander. Bei den vorchristlichen Glaubensvorstellungen im Norden Europas handelte es sich um Naturreligionen<sup>97</sup>. Die mythologisch-symbolische Welt der Germanen war mit der Natur und der menschlichen Welt eng verwoben. Die Welt wurde als erfüllt von heiligen Orten, Quellen, Tieren und Handlungen verstanden<sup>98</sup>. Die Unterschiede zum Christentum zeigen sich im Vergleich bereits unbedeutend erscheinender religiöser Bilder: Nahm die frühe Kirche eine vertikal gestaffelte Ordnung der Geisterwelt an, in der Dämonen und Engel die Welt von der Hölle über die Erde bis hinauf zu den Planeten und Sternen bevölkerten, so dachten sich die germanischen Völker horizontal von Geisterwelten umgeben. Die Ahnen, Geisterwesen, Feen bewohnten die Nachbarschaft der Menschen und konnten immer wieder die Welt der Menschen bedrohen.<sup>99</sup> In der heidnischen Vorstellung von einer kosmischen Einheit der mythischen und realen Dinge bedrohte jede Veränderung in den Riten oder Traditionen das reale Leben. Das Christentum mit seiner Vorstellung von einer

---

<sup>95</sup> Angenendt, Heilige, S. 58.

<sup>96</sup> Kötting, Anfänge, S. 73.

<sup>97</sup> Sandmark, Power, S. 32.

<sup>98</sup> Urbanczyk, Politics, S. 17.

<sup>99</sup> Brown, Christliches Europa, S. 360.

unvollkommenen Welt, die der Christ durch sein vorbildliches Leben verbessern sollte, letztlich jedoch auf eine bessere Welt nach dem Tod hofft, geht hier von einer völlig anderen Voraussetzung aus. Damit eng verknüpft ist auch das unterschiedliche Geschichtsbild: In germanischen Stammesgesellschaften bot das zyklische Zeitverständnis vom steten Werden und Vergehen und wieder Werden dem Einzelnen Sicherheit. Mythische, tote und lebende Mitglieder der Gemeinschaft bildeten eine Einheit. Das Christentum mit seinem linearen Zeitverständnis steht dazu in völligem Gegensatz: Jede Handlung hat irreversible Konsequenzen, kausale Ketten bestimmen das reale Leben. Das teleologische Konzept von einem definitiven Beginn der Welt mit der Schöpfung bis zu ihrem endgültigen Ende am Tag des jüngsten Gerichts bürdeten dem Einzelnen eine völlig andere Verantwortung für seine kurze Lebensspanne und die Nutzung derselben auf<sup>100</sup>.

Die Schriftkultur des Christentums traf auf eine Kultur, die von Stammessagen und mündlicher Überlieferung bestimmt wurde, korrekte Opferhandlungen und Zaubersprüche bestimmten die religiöse Praxis. Das Christentum überliefert seine religiöse Wahrheit in der Schrift, für das religiöse Leben sind „Spezialisten“ nötig, die die Schrift lesen und auslegen können. In der naturbezogenen germanisch-heidnischen Vorstellung wurde Religion als über die Generationen hinweg weitergegebene Tradition verstanden, die dem Einzelnen half, seine Rolle in der Gesellschaft zu erfüllen, die Normen der Gruppe und das rechte Verhalten des Individuums bildeten eine Einheit<sup>101</sup>. So kann als Beispiel für die unterschiedlichen religiösen Vorstellungen das Opferverständnis angeführt werden: Das im Christentum geforderte geistige Opfer trifft auf ein archaisches Blutopferverständnis, das Menschenopfer kennt. Der auch nach der Christianisierung weit verbreiteten Praxis, zu jedem Anlass die richtigen Zauber- und Segenssprüche zu sprechen, begegneten zum Beispiel die irischen Bußbücher des frühen Mittelalters damit, statt dessen christliche Gebete vorzuschlagen<sup>102</sup>.

Die heidnische Religion des europäischen Nordens war territorial. Sie war auf das Gruppenbewusstsein einzelner Volksgruppen bezogen, sie war identitätsstiftend und gab durch ihre auf die einzelne Gruppe und eine bestimmte Umgebung bezogene Mythologie dieser ihren tieferen Sinn. Für die Angehörigen dieser Volksgruppe waren die religiösen Vorstellungen anderer Gemeinschaften nicht als Konkurrenz oder Gefahr zu verstehen, sondern wurden als Selbstverständlichkeit erachtet. Das Christentum mit seinem Anspruch auf Universalität stellte hier etwas völlig Neues dar, ebenso die Betonung der Individualität, die unabhängig von

---

<sup>100</sup> Urbanczyk, Politics, S. 17.

<sup>101</sup> Urbanczyk, Politics, S. 16.

<sup>102</sup> Brown, Christliches Europa, S. 359.

sozialem Status und Gruppenzugehörigkeit durch Befolgung ethischer und moralischer Regeln die Erlösung von allem irdischen Leid versprach<sup>103</sup>.

Christliche Ethik traf auf eine Kriegergesellschaft, deren höchste Werte Kampfestugenden wie Tapferkeit, Ehre, Geschicklichkeit und Treue gegenüber dem durch seine Abstammung legitimierten Anführer waren. Mit der Annahme des Christentums wurden diese Werte nicht aufgegeben, vielmehr wurden sie in das Christentum mit hineingenommen:

*„Es ist bekannt, wie oft die Kirche heidnische Elemente, wenn sie sie nicht auszurotten vermochte, christlich umbog und dann in sich aufnahm: das gleiche ist auch mit der Heldenethik geschehen. Man kann mit gutem Recht die ganze Kreuzzugsbewegung unter diesem Gesichtspunkt betrachten, das ganze christliche Rittertum ist ohne diese Überlegung nicht zu verstehen.“<sup>104</sup>*

Christus wurde als Heerführer bzw. Feudalherr beschrieben, der die Treue seiner Gefolgschaft forderte und seine Getreuen in den Kampf gegen die Feinde rief<sup>105</sup>. Als Beispiel für dieses Christusbild lässt sich das etwa 830 entstandene althochdeutsche Epos *Heliand* anführen, das Jesus als Held und Fürsten inmitten seines durch Treue und Schwur verbundenen edlen Gefolges, der Apostel, darstellt. Christus wird beschrieben als ein der Sitte gehorchender Gefolgs- und Kriegsherr, der sich letztlich in sein Schicksal ergibt.<sup>106</sup>

Zusätzlich zu den so verschiedenartigen religiösen Vorstellungen bedeutete jedoch vor allem die völlig andere Organisation der germanischen Gesellschaften im Vergleich zum straff organisierten römischen Reich, das Fehlen einer Staatsstruktur und eines Gemeinschaftsgefühls, das über Abstammungsgemeinschaft hinausging, für das Christentum, seine Botschaft in ganz neue soziale Bedingungen übersetzen zu müssen. Mit dem Wegfall des heidnisch-mythologischen Unterbaus war der gesamte Zusammenhalt innerhalb der nordischen Gesellschaften bedroht. Hans-Dietrich Kahl weist in einer Untersuchung über die mittelalterliche Missionsgeschichte darauf hin, dass das germanische Religionsverständnis Religion als gemeinschaftlich vollzogenen Kult verstand, nicht der Einzelne bekehrte sich zur neuen Religion, sondern ein ganzer gentiler Verband<sup>107</sup>. Die Kirche reagierte auf das Zusammentreffen mit dieser Vorstellung, es setzte eine Missionierung von oben nach unten ein. Hier lässt sich nun jedoch ein Problem der herrschenden adeligen Schichten sehen, denen mit der Christianisierung die religiöse Legitimation ihrer Herrschaft als direkte Abkömmlinge der Götter verloren ging.

---

<sup>103</sup> Urbanczyk, Politics, S. 17.

<sup>104</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 17.

<sup>105</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 98.

<sup>106</sup> De Vries, Heldenlied, S. 341.

<sup>107</sup> Angenendt, Toleranz, S. 391.

Angenendt meint dazu:

*„Die Verbindung mit den Vorfahren konkretisierte sich in besonderer Weise am Ahnengrab. Von hier aus flossen sozusagen Kraft und Geist des Spitznahns weiter in die nachfolgenden Generationen. So ist denn auch in vielen Religionen und Kulturen zu beobachten, dass ‚das Familiengrab geradezu die Kraftquelle der Familie war‘ (G. Mensching). Mit der Christianisierung aber wurde diese Vorstellung in Frage gestellt. Im Frühmittelalter ist nun zu beobachten, dass die Ahnenverehrung nicht einfach verschwand, sondern sich andere, dem Christentum angepasstere Ausdrucksformen suchte. Gerade die Adelsfamilien sehen wir weiterhin bestrebt, mit den religiösen Mitteln, die ihnen das Christentum anbot, eine neue familiäre Religiosität aufzubauen<sup>108</sup>.“*

### 3.8 Adelsheilige und Königsheilige im frühen Mittelalter

In den Viten des 7. und beginnenden 8. Jahrhunderts wird den weltlichen und den politischen Taten sowie den familiären Beziehungen der Heiligen ein relativ breiter Raum eingeräumt. Dies unterscheidet diesen hagiographischen Typus grundsätzlich von der spätantiken Heiligenvita, wobei aber der normierende Einfluss orientalischer und antiker Heiligenlegenden auf die frühmittelalterliche Hagiographie weiterhin bestehen bleibt.

Das neue Testament kennt keine Vorrangstellung des Adels, die Bezeichnung Jesu als „*Sohn Davids*“ ist messianisch und nicht adelig zu verstehen<sup>109</sup>, vor Gott gibt es keine Heiligkeit aufgrund der Geburt. In der Spätantike, mit dem Übertritt der germanischen Völker zum Christentum kommt es in der Vorstellung von Heiligkeit zu einer Veränderung. Der Übertritt der Franken und ihres Königshauses zum Christentum um 500 brachte für den Adel wie für das Königtum das Problem, dass ihm der Glaubenswechsel einen großen Anteil der religiösen Legitimation des Herrschaftsanspruches raubte. Chlodwig leitete seine Legitimation als König von seiner Abkunft von Merovech, dem halbgöttlichen ‚Spitzahn‘ der Merowinger ab, mit seiner Taufe untergrub er praktisch seine Herkunft aus einer geheiligten Blutslinie<sup>110</sup>. Anstelle der alten heidnischen Begründung des Herrschaftsanspruches durch ihre „Geblütsheiligkeit“, das heißt, durch ihre Herkunft von göttlichen oder doch in besondere Weise heilsbringenden Ahnen, versuchte man, eine christliche Sanktionierung der politischen Stellung des Adels zu erlangen<sup>111</sup>. Hieronymus († 419) verwendete als erster die Formel *nobilis genere, sed nobilior sanctitate* („adelig von Geschlecht, aber noch adeliger in der Heiligkeit“<sup>112</sup>). Die Adelsfamilien des europäischen Mittelalters pflegten diesen familiär-religiösen Aspekt, sie unterhielten Klöster, in denen sie ihre Verstorbenen begraben ließen, mit eigenem Gebets- und Gedenkdienst.

<sup>108</sup> Angenendt, Frühmittelalter, S. 260.

<sup>109</sup> Angenendt, Toleranz, S. 200.

<sup>110</sup> Angenendt, Toleranz, S. 382.

<sup>111</sup> Bosl, Adelsheilige. S. 167-169.

<sup>112</sup> Hieronymus, Epistulae CVIII, 1, zitiert nach Angenendt, Toleranz, 201.

Im Jahr 965 schreibt die heilige Hrotswitha von Gandersheim über die Gattin Ottos I, die heilige Edith, dass es nicht überraschend sei, dass sie heiligmäßig lebte, da sie ja heilige Vorfahren hätte „*aus der Linie des Königs Oswald, der von der Welt gepiresen wird, da er für Christus den Tod erlitt.*“<sup>113</sup>

Es gibt wenig politisch bedeutsame Männer und Frauen des 7. Jahrhunderts, die nicht auf die eine oder andere Weise in die Hagiographie der Zeit Eingang gefunden hätten. Als Beispiele zu erwähnen sind Arnulf von Metz († um 640), der Hausheilige und Ahnherr der Karolinger oder Gertrud von Nivelles († um 659), die Tochter Pippins des Älteren. Die früheren politisch-herrschaftlichen Funktionen dieser Männer und Frauen werden dabei in ihren Viten hervorgehoben. Man gewinnt dabei den Eindruck, als sei Adel eine Vorstufe der Heiligkeit. Der reiche Grundbesitz befähigt die Adeligen, als Klostergründer aufzutreten. Als solche und als Äbte, Mönche und Heilige festigen sie zugleich auch den charismatischen Herrschaftsanspruch ihrer Familien. Die merowingische Adelsgesellschaft schafft sich einen eigenen Heiligtotyp, der für die katholische Kirche konstitutiv gewordene Typ des Heiligen, der bei aller Askese doch mitten in dieser Welt steht, sie führend mitgestaltet und sich zwangsläufig auch in dieser Welt in Schuld verstrickt. Bosl spricht in diesem Zusammenhang von einem eigenen Heiligtotypus der merowingischen Adelsgesellschaft, dem „*Adelsheiligen*“.<sup>114</sup>

Diesen Vorgang der „Selbstheiligung“ der merowingischen Adelsgesellschaft als politische Handlung im engeren Sinn, die Hagiographie als eine Vorform politischer Propagandaliteratur anzusehen, würde wohl dennoch zu weit führen. Prinz<sup>115</sup> spricht von einer politischen „*Instinkthandlung*“ des Adels, der alte Herrschaftsansprüche durch neue Fundamente absichert. Neben den Heiligeniten erlangen auch Klöster und die Reliquien, die in ihnen lagern, Bedeutung. Es entstehen Kultzentren mit Hausheiligen der Familien, die auf die Gründerfamilien wirken wie zum Beispiel in Benediktbeuern der Kult des heiligen Landfrid († 772) oder in Metz Chrodegang († 766). Als Anhang zu den Heiligeniten entstanden Sammlungen von Wundergeschichten am Grabe, die an den entsprechenden Heiligenfesten verlesen wurden. Diese Wundergeschichten entfalteten eine breite Massenwirkung, es kam häufig zu einer Veränderung der Patronanz. Als Beispiel zu erwähnen ist St. Peter in Rouen, das als Grabeskirche des heiligen Ouen (lateinisch Audoenus, † 684) zu St. Ouen wurde oder St. Peter in Nivelles, das zum Monasterium St. Gertrudis wurde.

---

<sup>113</sup> Klaniczay, Paradoxes, S. 351.

<sup>114</sup> Bosl, Adelsheilige. S. 167-187.

<sup>115</sup> Prinz, Mönchtum, S. 489-504.

Neben dem sich schnell verbreitenden Typus des Adelsheiligen und den heiligen Königinnen und Prinzessinnen finden sich im Raum des Frankenreiches der Merowingerzeit bald auch schon die ersten Heiligen unter den Königen. Diese sind aber in erster Linie Heilige, die nur zufällig auch Könige sind. Meist waren es unbedeutende, besonders friedfertige Persönlichkeiten, die reiche Landschenkungen an die Kirche machten wie etwa Gunthram († 592) oder Sigisbert III († 656). Neben dem Typus des mönchisch-asketischen Königsheiligen gibt es auch den Typ des unschuldig gemordeten königlichen Märtyrers, wie zum Beispiel den burgundischen König Sigismund, der im fränkisch-burgundischen Krieg 523 mit seiner gesamten Familie vom Frankenkönig Chlodomer getötet wurde. Auch bei den Karolingern stiegen fast nur unbedeutende Könige zu Heiligen auf, so etwa der kinderlose Karl III († 888), der in dem Ruf stand, ein Keuschheitsgelübde abgelegt zu haben oder Zwentibold († 900), der im Kampf mit lothringischen Großen starb. Es fällt hier das Fehlen von echten Märtyrern auf, man deutete einen gewaltsamen Tod in einen Märtyrertod um, auch wenn die Kampfhandlungen wie bei Zwentibold selbstverschuldet waren<sup>116</sup>.

Einen eigenen Typ des Heiligen stellen bedeutende Herrscher wie etwa Chlodwig († 511) oder Karl der Große († 814) dar, die das Christentum in besonderer Weise gefördert hatten, aber kein asketisch-mönchisches Leben führten, noch einen besonderen Tod erlitten, der sich als Martyrium deuten ließ. Hier lässt sich beobachten, dass der Heiligenkult erst sehr spät einzog, im Fall von Karl dem Großen etwa erst im Hochmittelalter.

Im Allgemeinen blieben aber im Frühmittelalter heilige Könige Einzelerscheinungen, genauso wie große Herren, die „in der Welt“ verblieben. Ihre Beschreibung selbst ist dabei immer wieder Mönchsidealen angeglichen worden – eine Tatsache, von der man sich schon in der ältesten Vita dieser Art, in der Legende des Grafen Gerald von Aurillac († 909) überzeugen kann. In dieser von Odo von Cluny verfassten Vita<sup>117</sup> findet sich ein neues Heiligenideal, ein Laie und Ritter, der ein heiliges Leben führt. Bei diesem Heiligen handelt es sich um einen der wenigen Heiligen des Mittelalters, der kein Kleriker oder Mönch, sondern Zeit seines Lebens Laie war. Er verübte jedoch keine ritterlichen Heldenataten und kämpfte mit umgedrehten Waffen. Es lässt sich sagen, dass nach dem damals geltenden Heiligenideal ein Ritter, der sein Leben heiligmäßig beschließen wollte, dies als Büßer für das Blutvergießen und für seine Verstrickung in die Welt in harter Askese tun musste – sofern er nicht als Märtyrer für seinen Glauben fiel<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Bosl, Adelsheilige. S. 167-187.

<sup>117</sup> Odo, Vita S. Geraldii Aureliacensis comitis, Migne 133, 639ff; zitiert nach Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 78.

<sup>118</sup> Graus, Heiligenverehrung, S. 92-93.

Diese in frühen Hagiographien als Voraussetzung zur Heiligkeit angesehenen Tugenden – ein Leben in Buße und Askese für begangene Sünden – befriedigten im Lauf der Jahrhunderte jedoch nicht das Bedürfnis der führenden gesellschaftlichen Schichten und auch der breiteren Bevölkerungsmassen nach Vorbildern für ihr aktives und damit in der Sünde verstricktes Leben. Trotz der Schwierigkeiten, die es bereitete, einen in der Welt stehenden, politisch aktiven Herrscher in das enge Korsett der Heiligkeit einzupassen, gibt es besonders in den nördlichen Teilen Europas die Tendenz, genau das zu tun.

Klaniczay weist auf die Besonderheit dieses Heiligtotypus hin: In der Spätantike waren die Heiligen noch die Gegenspieler heidnischer Könige, durch ihren furchtbaren Tod konnten sie am Ende siegen<sup>119</sup>. Gewaltlosigkeit war Voraussetzung für die Erlangung von Heiligkeit, aus diesem Grund waren noch die Merowinger bei der Heiligsprechung von Königen sehr vorsichtig. Erst bei den neu Bekehrten am Rande Europas, denen eine völlig andere Vorstellung von Heiligkeit noch frisch im Gedächtnis war, konnte es zu einer neuen Akzentuierung im Verständnis von Heiligen und Heiligkeit an sich kommen, Klaniczay bezeichnet diesen Vorgang als ein „*merging of the opposites*<sup>120</sup>“. Erstmals lässt sich dieser Vorgang bei den Angelsachsen in England beobachten, auch hier liegt jedoch die Betonung noch auf dem Märtyrertod beziehungsweise auf einem Verzicht auf die Herrschaftswürde.

Die frühesten mittelalterlichen Kulte um Könige waren Märtyrerkulte<sup>121</sup>; ebenfalls früh findet sich eine weitere Möglichkeit, um Königswürde mit christlicher Heiligkeit zu verbinden, die heiligen Königinnen beziehungsweise Prinzessinnen. Die Anzahl der heiligen Königinnen übersteigt die der Könige, es bot sich hier der Vorteil, dass Heiligenideale wie Milde oder Güte nicht in Widerspruch zu den politischen Notwendigkeiten wie der Kriegsführung traten. Auf diesen interessanten Aspekt soll hier nur kurz hingewiesen werden, genauer kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht darauf eingegangen werden.

Das angelsächsische Ideal des heiligen Königs, der für seinen Glauben stirbt, wirkte auf die europäischen Gesellschaften des Mittelalters inspirierend; besonders einer der ersten heiligen Könige im frühen Mittelalter, der heilige Oswald († 646). Auf die Besonderheit der heiligen Könige in der angelsächsischen Hagiographie wird im nächsten Kapitel noch näher eingegangen werden. In Zentraleuropa begannen die ottonischen Könige damit, mit ihrer dynastischen Heiligkeit Werbung zu machen, ein Reliquienkult um die heiligen Königinnen Mathilde, Adelheid und Edith entwickelt sich. Verehrung genossen jedoch auch in Zentraleuropa heilige Könige beziehungsweise Prinzen wie Wenceslaus († 935), Prinz von

---

<sup>119</sup> Klaniczay, Paradoxes, S. 354; vgl. auch: Brown, Cult.

<sup>120</sup> Klaniczay, Paradoxes. S. 357.

<sup>121</sup> Hoffmann, Heilige Könige. S. 16-56.

Böhmen, oder im osteuropäischen Raum die Kiewer Prinzen Boris und Gleb, die 1015 den Märtyrertod erlitten. Im Kult dieser Heiligen findet sich neben der Vorstellung des idealen christlichen Herrschers auch die Verehrung des Märtyrertums, das Sterben als Helden des Glaubens. Manche Forscher wie zum Beispiel Karl Hauck<sup>122</sup> sehen königliche Heilige als besondere Form von sakralem Königtum an, als christliche Form des germanischen Königsheils.

Besonders in Ost- und Nordeuropa findet sich im Zuge der Staatenbildung die Heiligkeit der Gründer fast als essentielle Voraussetzung, als Beispiele für Nordeuropa lassen sich Olav in Norwegen, Knut in Dänemark oder Erik von Schweden anführen, ein bekanntes Beispiel für Osteuropa ist der heilige Stefan von Ungarn (1000-1038). Diese Entwicklung in den neu christianisierten Ländern am Rande Europas wirkt auf die Kernländer des mittelalterlichen Europas zurück, auch dort wird dieser neue Heiligtyp übernommen. Erkennbar ist hier ein Konflikt zwischen dynastischem Kult und dem offiziellen Kult der Kirche, auch als Mittel in der Auseinandersetzung zwischen weltlicher und kirchlicher Macht im 12. Jahrhundert.<sup>123</sup> In der Kirche lässt sich hier vor allem das Bedürfnis sehen, an diesen Heiligen das Bild eines idealen christlichen Herrschers zu zeigen, während in den Dynastien das Bedürfnis nach religiöser Legitimation der Macht zu finden ist. So empfiehlt im Jahr 1307 der Bischof von Zagreb, Augustine von Gazot, Charles Robert von Anjou für den vakanten ungarischen Thron mit dem Hinweis auf dessen heilige Vorfahren „*ex sanctissimus regibus nostris*“<sup>124</sup>.

In der Entwicklung des Kultes der heiligen Könige lässt sich eine Entwicklung beobachten: In den ursprünglichen Märtyrerkult fließen nach und nach immer mehr Elemente aus dem realen Leben ein, die Regierungstätigkeit, die Gesetzgebung und vor allem auch die militärischen Tätigkeiten als Herrscher. Peter Brown beschreibt diese Veränderung im Heiligenbild im Hochmittelalter unter Berufung auf André Vauchez als

„*the changes in attitudes to sanctity in the later Middle Ages, that led to the emergence, in the thirteenth and fourteenth centuries, of ‘les saints imitables’ - of imitable saints, cut to a more human measure, presented as models of Christian behaviour appropriate to a more complex and urbanized society*<sup>125</sup>“

Der heilige Wenceslaus († 935, Herzog von Böhmen), der erste heilige Herrscher Zentraleuropas, wird anfangs als friedlicher und entsagungsvoller Märtyrerkönig dargestellt,

---

<sup>122</sup> Hauck, Geblütsheiligkeit, S. 187-240.

<sup>123</sup> Klaniczay, Paradoxes, S. 370.

<sup>124</sup> Klaniczay, Paradoxes, S. 352.

<sup>125</sup> Brown, Enjoying, S. 21 ; Brown zitiert hier Andre Vauchez, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 241, Rome 1981.

der sich weigerte, gegen seinen Bruder zu kämpfen und von diesem getötet wurde. Ab dem 11. Jahrhundert wird er als Vollbringer von militärischen Wundern verehrt, ab dem 13. Jahrhundert tritt er als Held ritterlicher Romanzen auf, auf Heiligenbildern wird er als Ritter mit Standarte und Schwert dargestellt<sup>126</sup>. Auch der heilige Stefan I von Ungarn, der keinen Märtyrertod erlitt, erfuhr Verehrung als *rex justus* und als *athleta Christi*, als Schützer der Kirche und als Apostel seines Volkes, als Kämpfer für den Glauben. Vor allem während der Kreuzzüge lässt sich diese ritterliche Neuinterpretation des Themas des ursprünglich leidenden Märtyrerkönigs beobachten, hier tritt der Aspekt des „ewigen Siegers“<sup>127</sup> in den Vordergrund.

#### 4. Der Königsheilige in der angelsächsischen Hagiographie

Die Faszination, die für die Gläubigen von Opfern von Ungerechtigkeit und gewaltsamen Tod ausgingen, prägte die Vorstellung von königlichen Heiligen im angelsächsischen England<sup>128</sup>. Bei vergleichenden Untersuchungen merowingischer und angelsächsischer Königsheiliger stellte Graus eine Typologie für diese frühen Heiligen auf. Er unterscheidet den mönchisch-asketischen, den im Kampf mit den Heiden gefallenen und den unschuldig verratenen und erschlagenen Königsheiligen<sup>129</sup>. Auffällig in der angelsächsischen Hagiographie ist die hohe Anzahl von Heiligen königlicher Abstammung und heiliger Könige. Bereits in der frühen Periode der beginnenden Christianisierung findet sich eine ganze Reihe von heiligen Königen, welche meist wegen ihres friedlichen und asketischen Lebenswandels von der Kirche zu Heiligen erhoben wurden wie etwa Caedwalla von Wessex<sup>130</sup>, † 688 oder Æthelred von Mercia<sup>131</sup>, † 704.

Neben diesem Typ des königlichen Asketen gelangte in England insbesondere der Typ des königlichen Märtyrers, der schuldlos durch eine Gewalttat seiner Gegner das Leben verlor, zu großer Entfaltung. Als Beispiel lassen sich hier König Oswin († 651) und König Sigbert († 660) anführen. Bei diesen beiden lassen sich auch Neuerungen und Akzentuierungen aufzeigen, die in dieser Form bis dahin nicht nachweisbar waren. So wird in der Heiligenlegende König Oswins († 651) erstmals das Motiv eines Verräters, der in seinem bisherigen Leben dem verratenen Heiligen viel zu verdanken hatte, eingearbeitet<sup>132</sup>. Auch König Sigbert von Ost Sachsen wird 660 von ihm nahestehenden Personen verraten, seine

<sup>126</sup> Klaniczay, Paradoxes, S. 372.

<sup>127</sup> Klaniczay, Paradoxes, S. 374.

<sup>128</sup> Cubitt, Sites, S. 53.

<sup>129</sup> Graus, Merowingerzeit, S. 428.

<sup>130</sup> Brooke, Kings, S. 101-102.

<sup>131</sup> Beda Hist. Ecclesiastica V, 24.

<sup>132</sup> Beda Hist. Ecclesiastica III, 14, 245-249.

Königslegende wird in weiterer Folge verstärkt an die Passionsgeschichte Christi angenähert, indem eine „Judasgestalt“ eingeführt wird<sup>133</sup>. Spätere Beispiele für Märtyrer unter den angelsächsischen Königen sind Edmund von Ostanglien († 869), der von heidnischen Dänen gefoltert und enthauptet wurde, nachdem er sich weigerte, seinem Glauben abzuschwören<sup>134</sup> und Edward der Märtyrer († 978). In der Vita des heiligen Edmund, verfasst von Abbo von Fleury, zeigt sich in besonderer Weise die Betonung der Königstugenden des Heiligen. Es werden bis auf die Ehelosigkeit keine herausragenden asketischen Tugenden angeführt, Edmund zeichnet sich besonders durch Gerechtigkeit und die Erfüllung all seiner Herrscherpflichten aus, insbesondere auch im Krieg. Dem Kampf gegen den heidnischen Dänenkönig stellt er sich trotz Aussichtslosigkeit, da er weder feig fahnenflüchtig werden, noch sich einem Heiden unterwerfen kann, da dies ein Treuebruch gegen Christus wäre<sup>135</sup>.

Das Wachsen des Legendentyps vom unschuldig erschlagenen Märtyrerkönig lässt sich anhand der Königslegende von König Æthelbert von Kent eindrucksvoll darstellen. In seiner Vita wird die Passion des Heiligen in legendarischer Darstellung breiter ausgeführt. Den zum Tode führenden Ereignissen gehen wie beim Tod Christi eine Sonnenfinsternis und ein Erdbeben voraus. Auch ein in weiterer Folge für den heiligen König bei den Angelsachsen typisches Motiv lässt sich nachweisen: Am Ort des Mordes erscheint eine Lichtsäule, die es den Gefolgsmännern ermöglicht, den Leichnam zu bergen und an einen geweihten Ort zu überführen. Allein durch Berührung des Leichnams erhalten Blinde ihr Augenlicht wieder und auch an der Begräbnisstätte selbst geschehen Wunder<sup>136</sup>.

In diesen Viten werden deutlich Züge der Passion Christi eingearbeitet. Auch ist der Heilige nicht wie bei den heiligen Königen des Frankenreiches ein Heiliger, der auch zufällig Königsgewänder trägt, sondern es wird Wert auf die vornehme Abstammung mit genauer Anführung der Genealogie und das königliche Verhalten gelegt. Ein königlicher Märtyrer darf nicht nur, er muss Herrschertugenden aufweisen, die etwa im Sinne des Bildes vom *rex iustus* bei Augustinus umrissen wird. Der Typ des im Kampf mit den Heiden gefallenen Märtyrers ist bei den Angelsachsen neu entstanden, er nimmt unter den königlichen Heiligen eine Sonderstellung ein. Die ersten Heiligen der Angelsachsen waren Könige.

Wie Catherine Cubitt<sup>137</sup> logisch stringent darstellt, würde es zu eng greifen, diese heiligen Könige nur von einem politischen Blickwinkel aus zu betrachten und den Kult allein in Zusammenhang mit adeligen Machtkämpfen zu sehen. Unbestritten wurde die Verehrung

<sup>133</sup> Beda Hist. Ecclesiastica III, 22, 269-273.

<sup>134</sup> Sauser, Art. Edmund, in: BBKL Bd. XV (1999) Sp. 508-509.

<sup>135</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 28.

<sup>136</sup> Ad Giraldus: James, Æthelbert, S. 214ff. zitiert nach: Hoffmann, Heilige Könige, S. 18.

<sup>137</sup> Cubitt, Sites, S. 53-83.

dieser Heiligen von Angehörigen ihrer Familie gefördert und gerade bei rivalisierenden Zweigen einer Herrscherfamilie wurde die Abstammung von einem heiligen „Spitzenahn“ zu einem wichtigen Kriterium. Neben der hohen Zahl an adeligen Heiligen bei den Angelsachsen ist jedoch auch die rasche und spontane Ausbreitung ihrer Verehrung beachtenswert. Dass vorchristliche Vorstellungen von Geblütsheiligkeit in der Bevölkerung eine entscheidende Rolle gespielt haben, dürfte außer Zweifel stehen, ebenso von Bedeutung ist jedoch die gewaltsame Art des Todes und die betonte Unschuld der Opfer. In der Kombination von gewaltsam vergossenem, unschuldigen Blut eines adeligen Heiligen weckten diese Heiligen bereits kurz nach ihrem Tod die tiefe Verehrung breiter Bevölkerungsschichten:

*„The royal victims of violent death seem to have been rapidly established as a legitimate category of sanctity within the Anglo-Saxon church: the earliest entries (dating from the early eighth century) in Willibrord's calendar include Oswald, Oswine, Edwin and remarkably Ecfirth of Northumbria<sup>138</sup>.“*

#### 4.1 König Oswald als das Musterbeispiel eines *rex iustus*

Als beispielhaft für den Typus eines heiligen Königs bei den Angelsachsen soll in dieser Arbeit Oswald von Northumbria (603-641) vorgestellt werden. Beda Venerabilis beschreibt in seiner 731 abgeschlossenen *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*<sup>139</sup> König Oswald als Musterbeispiel eines *rex iustus*, der als Thronfolger des heiligen Edwin von Northumbria (siehe dazu auch Kap. 2.1.2.) in Iona getauft wurde, von Mönchen aufgezogen wurde, in seinem Leben alle Tugenden eines christlichen Herrschers zeigte und durch seinen gewaltsamen Tod Aufnahme in die Reihen der Märtyrer fand.<sup>140</sup>

##### 4.1.1 Das Leben Oswalds (603-641)<sup>141</sup>

Das Schicksal der ersten beiden bedeutenden heiligen Könige, Edwin und Oswald, hängt eng mit der Entstehung des Königreiches Northumbria zusammen. Ursprünglich bestand Northumbria aus zwei Königreichen, Deira und Bernicia. Im Jahr 616 gelang es König Edwin von Deira, dem Sohn des Gründers von Deira, Aella († 590), nach einem Kampf gegen Æthelfrith, dem Enkel des Gründers von Bernicia, Ida († 560), König über ganz Northumbrien zu werden. Æthelfrith, der mit Acha, einer Tochter Aellas, verheiratet war und somit Edwins Schwager war, wurde in der Schlacht getötet. Die Söhne Æthelfriths flohen nach Schottland, darunter auch Oswald, der im Exil im Kloster Iona im Christentum unterrichtet wurde und die Taufe empfing.

<sup>138</sup> Cubitt, Sites, S. 80.

<sup>139</sup> Jansen, Bede, S. 167.

<sup>140</sup> Brown, Entstehung, S. 250.

Hoffmann, Heilige Könige, S. 26.

<sup>141</sup> Kohl, Art. Oswald, in: BBKL Bd. VI (1993) Sp. 1325-1327.

Edwin baute seine Macht aus, im Jahr 626 nahm er unter Einfluss seiner christlichen Gemahlin, der Heiligen Ætehlburga<sup>142</sup>, Tochter des Heiligen Æthelbert von Kent, das Christentum an und öffnete sein Land dem päpstlichen Missionar Paulinus<sup>143</sup>. Gegen die übermächtige Stellung Edwins verbanden sich der christliche König der nördlichen Briten, Cadwallon, und der heidnische König Penda von Mercia. Im Jahr 632 kam es zur Schlacht von Hatfield Chase, bei der Edwin und sein Sohn Osfrith fielen<sup>144</sup>. Edwins zweiter Sohn Eadfrith wurde Geisel an Pendas Hof, ein dritter Sohn und ein Enkel Edwins flüchteten ins Frankenreich an den Hof Dagoberts I., wo sie jedoch bald starben; die Dynastie Edwins starb letztlich aus. Das Haupt Edwins wurde nach York gebracht, wo die Geistlichen versuchten, einen Heiligenkult für den großen Förderer des Christentums, der im Kampf gegen die Heiden gefallen war, zu etablieren. Es entwickelte sich ein zaghafte Märtyrerkult, eine Vita Edwins ist jedoch nicht überliefert. Der Grund, warum sich um die Person Edwins kein ausgeprägter Heiligenkult entwickelt hatte, dürfte sein, dass Oswald, Æthelfrihs Sohn, bald die Macht übernahm und wohl kein Interesse hatte, einen Proponenten des gegnerischen Zweiges des Königshauses als Heiligen zu fördern, selbst wenn dies der Bruder seiner Mutter war.

Oswald kehrte, nachdem Cadwallon 632 Edwin und 634 dessen Nachfolger besiegt hatte, aus dem schottischen Exil nach Northumbria zurück. Er errang in der Schlacht von Heavenfield bei Hexham trotz zahlenmäßiger Unterlegenheit den Sieg über König Cadwallon<sup>145</sup> und wurde König von Northumbria. Laut Legende errichtete Oswald vor Beginn der Schlacht ein hölzernes Kreuz und betete dort mit seiner gesamten Armee um Gottes Beistand, der ihm den Sieg schenkte<sup>146</sup>. Oswald herrschte bis zu seinem Tod 642 auch über die Briten, Pikten und Schotten. Mehr noch als Edwin erscheint nun Oswald als das Musterbild eines *rex justus*. Er arbeitete mit dem neuen Missionar des Nordens, Aidan, eng zusammen<sup>147</sup> und gründete das Kloster Lindisfarne (635), nahe seiner Residenz Bamburgh, das zum Mittelpunkt der Missionstätigkeit in England wurde. Unter Oswalds Herrschaft wurde der größte Teil Northumbriens in kurzer Zeit christlich. Die *humilitas* Oswalds wurde gelobt, bei einem Osterfest betete Aidan, Oswalds freigiebige Hand möge niemals verwesen<sup>148</sup>, was nach seinem Tod auch geschah.

Oswald wird in seiner Vita als ein Kämpfer für den Glauben dargestellt, der äußerst erfolgreich gegen die Feinde des Christentums kämpfte, in der Schlacht von Maserfield 642

<sup>142</sup> Karkov, Body, S. 397.

<sup>143</sup> Beda Hist. Ecclesiastica II 16, 189-191.

<sup>144</sup> Krieger, Geschichte Englands, S. 49-56.

<sup>145</sup> Beda Hist. Ecclesiastica III 1-2, 208-213.

<sup>146</sup> Jansen, Bede, S. 167.

<sup>147</sup> Beda Hist. Ecclesiastica III 3, 212-215.

<sup>148</sup> Beda Hist. Ecclesiastica III 6, 222-225.

jedoch Penda unterlag. Penda ließ Kopf, Hände und Arme Oswalds vom Körper trennen und an Pfählen aufhängen<sup>149</sup>. Penda wurde letztlich von Oswalds Bruder Oswiu in der Schlacht von Winwaed 654 besiegt. Oswiu sammelte Reliquien Oswalds, er fördert aber auch den Kult Edwins, was der Festigung der Macht, der Versöhnung und dem Zusammenhalt in Northumbria dienen sollte<sup>150</sup>.

#### 4.1.2 Tradierung und Kult

Bereits früh nach seinem Tod setzte rund um den Todesort eine spontane Verehrung Oswalds durch die lokale Bevölkerung ein. Rund um das von Oswald am Schlachtfeld von Heavenfield errichtetem Kreuz wurde von Wundern berichtet. Der Nachfolger und Bruder Oswalds, König Oswiu, ließ das Haupt Oswalds dem Kloster Lindisfarne übergeben, die Arme und Hände wurden auf den besonderen Wunsch Aidans in einer Kapelle in Bamburgh aufbewahrt<sup>151</sup>. Vor allem der nach einer Prophezeiung Aidans niemals verwesende rechte Arm wird dort in einem Silberschrein verehrt. Oswius Tochter Osthryth ließ Oswalds Leichnam exhumieren und in das von ihr gegründete Kloster Bardney überführen. Hier soll es zu dem Erscheinen einer Lichtsäule gekommen sein, als die Mönche sich weigerten, dem Leichnam Einlass zu gewähren. 909 wurden die Überreste Oswalds von Bardney nach Gloucester überführt.

Unsere früheste und wichtigste Quelle über Oswald und seinen Kult stammt von Beda, der in seiner im 8. Jahrhundert verfassten Kirchengeschichte des englischen Volkes, der *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, der Geschichte der englischen Könige breiten Raum einräumt<sup>152</sup>. Weitere Heiligenvitae sind von Ælfric und Drogo aus dem 10. bzw. 11. Jahrhundert überliefert<sup>153</sup>, die allerdings kaum von Beda abweichen. 1165 entstand die bekanntere Heiligenvita von Reginald von Durham<sup>154</sup>, die Einiges an legendenhaftem Sondergut enthält. Reginald weist auf die Abstammung Oswalds von den northumbrischen Königsgeschlechtern bis zu Wodan hin und legt besonderen Wert auf die Verwandtschaft zum König und Märtyrer Edwin<sup>155</sup>. Im deutschsprachigen Raum sind aus späterer Zeit Dichtungen über Oswald überliefert, die ihn als märchenhaften Helden darstellen. Aus dem 15. Jahrhundert stammt das Oswald-Lied, es existiert in drei Fassungen, dem Münchener, Budapester und Wiener Oswald-Lied, und beruht wohl auf einer Spielmannsdichtung des 12. Jahrhunderts. Es handelt sich dabei um ein Lied mit Brautwerbungsmotiv, das sich auf die Heirat Oswalds mit der Tochter des Königs von Wessex bezieht. Ein vorchristliches Motiv in

<sup>149</sup> Beda Hist. Ecclesiastica III 6, 222-225.

<sup>150</sup> Yorke, Adaption, S. 248.

<sup>151</sup> Yorke, Adaption, S. 248-249.

<sup>152</sup> Jansen, Bede, S. 167-179.

<sup>153</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 30.

<sup>154</sup> Braunfels, Ikonographie, S. 102.

<sup>155</sup> Jansen, Bede, S. 170.

diesem Lied ist ein sprechender Rabe, der Oswald als Helfer und Brautwerber zur Seite steht. Volkssagen sind auch aus Tirol überliefert, hier wird der heilige Oswald vor allem als Wetterheiliger verehrt; nach der Ernte wird die letzte Garbe Oswald dargebracht. Auch in diesen Volkssagen tritt Oswald mit einem Raben auf.<sup>156</sup>

Die Oswaldlegende bzw. –sage hat sich im Lauf der Jahrhunderte entwickelt. Am Beginn steht die frühchristliche Heiligenlegende bei Beda und das erste dauerhafte und länger wirkende Beispiel für den bis dahin unbekannten Typ des im Krieg gegen die Heiden gefallenen Märtyrers. Bereits in der ersten Oswaldlegende lassen sich charakteristische Merkmale für die Besonderheiten des im Kampf gefallenen Königsheiligen feststellen: Der christliche Gott wird als Sieghelfer für den bevorstehenden Kampf herbeigefleht, der König wird auch zunächst vom Glück begünstigt, dann aber kommt es zu einer plötzlichen Niederlage und dem Schlachtentod, wobei der König sterbend sich und die Seinen Gott anvertraut<sup>157</sup>. Sein letzter Schlachtenruf; ein Gebet für die Seelen seiner todgeweihten Gefolgschaft, wurde sprichwörtlich: „*Deus miserere animabus, dixit Osuald cadens in terra.*“<sup>158</sup>.

Oswald ist als erster Kriegerkönig Europas anzusehen, dessen bloßer Tod auf dem Schlachtfeld zu übernatürlichen Kräften führte, die vorher nur christlichen Märtyrern und Asketen zugeschrieben wurden.<sup>159</sup> Über englische und schottische Missionare, aber auch Nachkommen Oswalds, wurde sein Kult auf den Kontinent gebracht. Vor allem im süddeutschen Raum wurde Oswald durch die Spielmannsdichtung berühmt. Heute wird Oswald im deutschsprachigen Alpengebiet als einer der vierzehn Nothelfer verehrt, in seiner Heimat ist er bis heute Patron der englischen Könige. Außerdem genießt er als Patron des Viehs, der Schnitter und der Kreuzfahrer Verehrung und wurde als Helfer gegen die Pest angerufen. Besonders interessant ist seine Verehrung als Wetterherr und seine Darstellung mit dem Raben, was auf eine Übertragung von Elementen des Odinkultes hinweisen könnte<sup>160</sup>.

In der Ikonographie lassen sich zwei unterschiedliche Traditionen beobachten: einerseits die älteren, auf der Erzählung von Beda fußenden Darstellungen Oswalds als *rex et martyr* mit den königlichen Insignien Reichsapfel und Szepter und andererseits die jüngere Tradition, die Motive aus der Spielmannsdichtung aufgreifen. In diesen Darstellungen wird

---

<sup>156</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 33.34.

<sup>157</sup> Vries, Heldenlied, S. 282-289. Er erarbeitete ein Modell eines Heldenlebens und erstellte ein internationales Tableau. zitiert nach: Müller, Herrscher, S. 372.

<sup>158</sup> Beda Hist. Ecclesiastica III, 12, 250.

<sup>159</sup> Brown, Entstehung, S. 250.

<sup>160</sup> Braunfels, Ikonographie, S. 102.

Oswald meist mit seinem Raben abgebildet, der einen Ring im Schnabel hält; auch Darstellungen als Patron von Vieh und Ähren sind erhalten<sup>161</sup>.

#### 4.1.3 Die Besonderheit des kämpfenden Märtyrers

Die christliche Lehre wurde in allen angelsächsischen Reichen in enger Verbindung von Mission und Königstum eingeführt. Glaubensboten und staatliche Gewalt hatten keine Auseinandersetzung – so fand der neue Glaube die ersten Heiligen unter den neu bekehrten Angelsachsen in den gegen Heiden kämpfend gefallenen Königen. Die Angelsachsen waren auch eines der ersten germanischen Völker, deren Bekehrung sich nicht in der vom Christentum schon geprägten spätantiken Kulturzone des römischen Reichsbodens vollzog, bei Einfall der Angelsachsen auf den britischen Inseln um 400 war der römische Kultureinfluss bereits vorbei. Die Kirche war darauf angewiesen, Formen der Verkündigung und Interpretation des neuen Glaubens zu finden, welche es den Angelsachsen von ihrem bisherigen religiösen Denken her ermöglichen würde, den christlichen Glauben zu verstehen und anzunehmen.

In den germanischen Heldensagen findet sich das Motiv von meist fürstlichen Helden, die sich einem Gott (oft Wodan/Odin) weihen und sich dadurch in besonderer Nähe zu diesem befinden. Diese Helden erhielten von ihrem Gott erstaunliches Siegesheil und größere Erfolge für bestimmte Zeit, bis Odin sie dann im letzten Kampf zu sich holte, sie Sieg und Leben verloren. Am Ende seines Lebens wird der Geweihte zum Opfer für seinen Weiheherrn, sei es, dass er sich selbst zum Opfer macht oder das Scheinopfer durch göttlichen Eingriff zum wirklichen Menschenopfer wird. Es findet sich hier eine enge Motivverwandtschaft zu den im Kampf gegen die Heiden gefallenen Märtyrern<sup>162</sup>.

Viele germanische Fürsten sahen in Christus Parallelen zu Odin; Christus wird als neuer Sieghelfer angesehen (vgl. bei den Franken Chlodwig, bei den Angelsachsen Edwin). Odin war nicht nur Schlachtenlenker und Totengott, sondern hatte auch die Funktion, Unheil abzuwenden und Heilung zu bewirken. Im Christentum wurde nun die Nähe zu Gott mit der Vorstellung von der persönlichen Weihe verbunden; die Bewährung des Martyriums wurde als Bewährung im letzten Kampf angesehen. Weitere Parallelen finden sich auch in kleineren Dingen, wie zum Beispiel bei der Weihe von Standarten. Wo früher vor der Schlacht Wodanstandarten geweiht wurden, findet sich bei Oswald nun die Kreuzstandarte.

In der Oswaldvita lassen sich am Beispiel des Königs Penda, der bis zum Schluss am Wodanglauben festhält, noch weitere Aspekte des alten Glaubens beobachten, so lässt Penda

---

<sup>161</sup> Braunfels, Ikonographie, S. 102-103.

<sup>162</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 49.

die Hände, Arme und den Kopf Oswalds als Wodansopfer aufhängen. Dieses Opfer durch Lanzenstich und Erhängen hat einen starken religiösen Charakter und ist als typisches Weiheopfer zu verstehen. In der Oswaldsvita erfährt dieses heidnische Opfer seine Umkehrung in ein christliches Opfer, die abgehackte Hand Oswald verwest als deutliches Zeichen Gottes nicht<sup>163</sup>.

In der Heiligenita des Reginald von Durham wird Oswald als erster christlicher König Northumbrias beschrieben, dargestellt als eine aus dem Dornengestrüpp des alten heidnischen Königsgeschlechts entsprossene, süß duftenden Rose. Hier tritt deutlich folgendes Bild zutage: Besser noch als ein heidnischer Spitzahn ist ein christlicher Heiliger anzusehen, der als König den Leidensweg Christi „nachvollzog“.<sup>164</sup>

## 5. Skandinavische Königsheilige – Parallelen zur angelsächsischen Hagiographie

Auch bei den skandinavischen Königsheiligen stellt sich die Frage:

*„Wie wandelt sich der heidnische Herrscher mit seinem Königsheil in einen christlichen (wie die Priester mit heiligem Öl gesalbten, in den festen Ordo der Kirche eingegliederten) „rex“ um?“*<sup>165</sup>

Wie im Kapitel über die Christianisierung Skandinaviens bereits ausgeführt, war der Wechsel der Religion in den skandinavischen Ländern ein über Jahrhunderte andauernder Prozess, der eng mit der Ausbildung von zentralen staatlichen Strukturen in Zusammenhang stand. Auch bei der Staatenbildung in Skandinavien zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert spielte der Heiligenkult rund um „königliche Märtyrer“ eine herausragende Rolle<sup>166</sup>. Bereits zu Beginn des vorigen Jahrhunderts beschäftigte sich Knut Fabricius<sup>167</sup> mit der Frage, ob sich zwischen den angelsächsischen Heiligenlegenden und den Hagiographien Olavs von Norwegen oder Knuts von Dänemark Parallelen beobachten ließen. 1945 nahm A.E. Christensen an, dass sich diese besonderen Heiligenkulte entwickelten, um bestimmten Zweigen der Königsfamilie durch ihre nähere Verwandtschaft zu einem königlichen Märtyrer eine stärkere Legitimation in Bezug auf den Thronanspruch zu verleihen<sup>168</sup>.

---

<sup>163</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 27-28.

<sup>164</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 31.

<sup>165</sup> Schramm, Nordeuropa, S. 110.

<sup>166</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 277.

<sup>167</sup> Knut Fabricius; Saxos Valdemarskronike og hans Danesaga; Dansk Historisk Tidsskrift 8 R., 6 (1915-1917), S. 185ff, zitiert nach Hoffmann, Politische Heilige S. 277.

<sup>168</sup> Aksel E. Christensen, Kongemagt og Aristokrati. Epoker i middelalderlig Dansk statsopfattelse indtil Unionstiden (1945); zitiert nach Hoffmann, Politische Heilige, S. 278.

Zur Zeit der Christianisierung Skandinaviens waren gentil-religiöse Vorstellungen inklusive eines ausgeprägten Ahnenkultes noch stark im Bewusstsein der Sippen- und Stammesgesellschaften des Nordens verankert<sup>169</sup>. Die Vormachtstellung der führenden Familien der nordischen Reiche beruhte auf der Vorstellung vom Königsheil, das sich von den mythischen Vorfahren auf den jeweiligen Träger der Königsmacht vererbte. Das Königsheil wurde jedoch nicht als selbstverständlich gegeben angesehen. Der König musste es durch sein persönliches Verhalten wie durch die Achtung der Sitten und Gesetze bewahren; das Ernte- und Siegesheil seines Volkes stand damit in direktem Zusammenhang. Bei der Missionierung Skandinaviens wirkten die königlichen Heiligen aus England als Vorbild, im Zuge der Entstehung des nordischen Königtums setzten sich jene Familien durch, die durch ihre Verwandtschaft zu einem königlichen Heiligen besonderes Ansehen und damit eine große Anhängerschaft besaßen<sup>170</sup>.

Die der nordischen Glaubenswelt nicht fremde Vorstellung vom heilbringenden Körper eines ohne Schuld Erschlagenen spielte bei der Ausbildung des Heiligtotypus des gewaltsam ums Leben gekommenen Märtyrerkönigs eine entscheidende Rolle. Diese Überlegungen lassen sich besonders am „*Spitzenahn*<sup>171</sup>“ der norwegischen Königsfamilie, dem Heiligen Olav II Haraldsson, zeigen.

## 5.1 Olav II Haraldsson, *rex perpetuus Norvegiae*

### 5.1.1 Das Leben Olavs (995-1030)<sup>172</sup>

Nach dem Tod seines Vaters, des Kleinkönigs Harald Grenski, um 995 geboren, wuchs Olav bei seiner Mutter Asta und seinem Stiefvater Sigurd auf. In seiner Jugend war er als Wikinger auf Beutezügen in Dänemark, Schweden, Finnland, Friesland, England und Frankreich unterwegs. In Frankreich ließ Olav sich wahrscheinlich 1013 oder 1014 in Rouen taufen. 1015 kehrte er nach Norwegen zurück. 1016 siegte er in der Schlacht von Nesjar über die Dänen unter Jarl Svein Hakonarson und ließ sich in Norwegen zum König ausrufen. Er war damit der erste König von ganz Norwegen. Energisch nahm er das Werk der Christianisierung, das bereits seine Vorgänger bis zu Olav Tryggvasson (um 1000) begonnen hatten, fort. Dabei kam es auch zu gewaltsamen Bekehrungen und Zwangstaufen. Die Christianisierung erfolgte vor allem mit Hilfe englischer Missionare, obwohl diese unter der Hoheit seines Erzfeindes Knut, standen. Später sandte Olav seinen Gefolgsmann Bischof Grimkel nach Bremen zu Erzbischof

<sup>169</sup> Weibull, Schwedische Geschichte, S. 16.

<sup>170</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 278-280; S. 284.

<sup>171</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 280.

<sup>172</sup> Cusack, Northern Europe, S. 150-152.

Smedberg, Art. Olav, in: BBKL Bd. VI (1993) Sp. 1175-1176.

Hoffmann, Heilige Könige, S. 58-63.

Unwan, unter dessen Obödienz die Missionare fortan gestellt wurden. Ein Schritt, der wohl gegen die Abhängigkeit von der kirchlichen Oberhoheit Knuts gerichtet war<sup>173</sup>.

Olav einigte Norwegen, er schuf eine zentrale Verwaltung nach englischem und normannischem Vorbild. Die Christianisierung unter Olav war recht erfolgreich, schaffte ihm aber auch Feinde. Als Knut die Lage in England in den Griff bekommen hatte, begann er, sich wieder vermehrt seiner Interessen in Norwegen anzunehmen. 1028 konnte Knut praktisch ohne Widerstand in Norwegen einziehen. Olav floh 1029 mit seinem Sohn Magnus nach Nowgorod zu seinem Schwager, dem Großfürsten Jaroslav I von Kiew. Knut setzte in Norwegen einen Vasallen ein, als dieser im Jahr 1030 starb, versuchte Olav die Herrschaft zurückzugewinnen. Am 29. Juli 1030 kam es zur Schlacht bei Stiklestad. Olav fiel in dieser Schlacht, seine Gefolgsleute, unter anderem Bischof Grimkel und Jarl Einar Tambeskjelver, setzten ein Jahr nach Olavs Tod die Exhumierung und Überführung seiner Gebeine in die Clemenskirche in Nidaros, dem heutigen Drontheim, unweit des Königshofes durch. Bald nach seinem Tod setzten Wunder ein, ein Kult um Olav begann sich zu entwickeln.

Als überzeugtem Christ gelang es ihm, teils in langwierigen Verhandlungen mit den Adeligen und den Bauern, teils aber auch gewaltsam die endgültige Annahme des Christentums in Norwegen durchzusetzen, des weiteren schuf er die Grundlage für die Reichseinheit Norwegens gegenüber Knut dem Großen, die seinen Tod überdauern sollte<sup>174</sup>.

### 5.1.2 Tradierung und Kult<sup>175</sup>

Die Legende des Heiligen Olav begann bereits kurz nach dessen Tod zu wachsen, eine bedeutende Rolle dürfte hier die politische Lage gespielt haben und vermutlich mit den Enttäuschungen aufgrund von Knuts gebrochenen Versprechen nach dessen Sieg zusammenhängen. Aus der Zeit 1031/32 stammt ein Gedicht des Skalden Thorarin Lobzunge, in dem Olav als sündloser Heiliger bei Gott dargestellt wird und als Fürsprecher angerufen werden kann. Etwa 1040 entstand die *Erfidrapa* des Sigvat Thordason, die Olav als Heiligen, an den man Gebete richten kann, beschreibt.<sup>176</sup> Adam von Bremen erwähnt in den 70er Jahren des 11. Jahrhunderts bereits verschiedene Versionen über den Tod Olavs, die Legendenbildung hatte also bereits begonnen<sup>177</sup>. Aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist eine Passionsgeschichte Olavs (*Passio et miracula beati Olavi*) erhalten, die wahrscheinlich von Erzbischof Eysteinn Erlendsson (1161-1188<sup>178</sup>) von Nidaros stammt.

<sup>173</sup> Angenendt, Kaiserherrschaft, S. 274.

<sup>174</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 280-281.

<sup>175</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 58-63.

<sup>176</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 62-63.

<sup>177</sup> Adam von Bremen, II, 57; II 61.

<sup>178</sup> Timonen, Saint Olaf, S. 286.

Eine wichtige Quelle über den heiligen Olav ist die vom isländischen Skalden Snorri Sturluson (1179-1241) verfasste Chronik der norwegischen Könige, die *Heimskringla*<sup>179</sup>. Diese Chronik stammt etwa aus dem Jahr 1230 und behandelt die norwegische Geschichte von ihrer mythischen Vorzeit bis zum Jahr 1177. Der mittlere Teil des Buches, die *Olafs saga helga*, die etwa ein Drittel des gesamten Werkes ausmacht, befasst sich mit dem Leben des heiligen Olav. Die Jugend Olavs wird relativ kurz erwähnt, seine Zeit als Wikinger wird beschrieben; die sonst in Heiligenvitens üblichen frühen Zeichen der Heiligkeit bereits in der Kindheit sind jedoch kaum zu finden. Der Erringung der Macht in ganz Norwegen wird breiter Raum eingeräumt, die politische Taktik und die Überlegenheit Olavs werden dargestellt<sup>180</sup>. Seine königlichen Tugenden und seine Gottesfürchtigkeit werden hervorgehoben, aber auch von ihm bewirkte Wunder und Beispiele für das heiligmäßige Leben Olavs beschreibt Snorri.

In der Legende des Heiligen Olav lassen sich deutliche Parallelen zu den angelsächsischen Königsheiligen feststellen, seine Weihe an Gott; die enge Bindung zum neuen Glauben und sein Eintreten dafür beeindruckte die Zeitgenossen. Ein deutlicher Widerspruch zum Bild des gegen die Heiden im Kampf gefallenen Märtyrerkönigs findet sich in der Tatsache, dass Knut Christ war und in beiden Heeren auch Heiden kämpften. Den Tradenten der Olavslegende war bewusst, dass es sich bei der Schlacht um Stiklestad um eine reine machtpolitische Auseinandersetzung handelte. Es ging um die Königsherrschaft. Dennoch wurde sein ohne Zweifel gewaltsamer Tod schnell als Martyrium interpretiert und verehrt.

Warum Olav Tryggvason, der als erster die Christianisierung Norwegens in Angriff nahm, nicht ebenfalls als heiliger König verehrt wurde, erklärt sich möglicherweise durch den Umstand, dass er 1000 bei einer Seeschlacht ertrank, somit konnte sich keine Verehrungsstätte beim Königsgrab bilden. Bei Olav II Haraldsson waren jedoch alle Elemente gegeben, die eine Heiligenverehrung ermöglichten, am Ort seines Todes und an seinem Leichnam zeigen sich Wunder. So soll einer der Mörder Olavs noch am Schlachtfeld durch das Blut des Toten geheilt worden sein:

*„Thorir Hund ging nun dorthin, wo die Leiche König Olafs lag, und er leistete dort die Totenhilfe. Er legte die Leiche nieder, streckte sie aus und breitete ein Tuch darüber. Und als er das Blut von dem Gesicht des Königs gewaschen hatte, da war das Gesicht des Königs, wie er später oft erzählte, so schön, dass die Wangen rot aussahen, als ob er schliefe, ja noch viel glänzender, als sie vorher waren, da er noch lebte. Da kam das Blut des Königs an Thorirs Hand und rann an ihrer Greifseite hinab, dort, wo er vorher seine Wunde empfangen hatte. Und da tat es seitdem nicht mehr not, die Wunde zu verbinden, so schnell ging die Heilung“*

<sup>179</sup> Die in dieser Arbeit verwendeten Zitate aus der Heimskringla Snorri Sturlusons stammen aus der Edition: Königsbuch (Heimskringla), übertragen von Felix Niedner (Hg.), 3 Bände, Jena 1922.

<sup>180</sup> Tomasson, Snorri, S. 280.

*vonstatten. Thorir bezeugte dieses Wunder, das ihm geschehen war, später vor allem Volke, als die Heiligkeit König Olafs bekannt wurde und Thorir Hund war der erste der Mächtigen im Land, die im Heer seiner Feinde gewesen waren, der für die Heiligkeit des Königs eintrat.<sup>181</sup>*

Ein Blinder, der seine Augen mit dem Blut Olavs benetzte, soll sehend geworden sein<sup>182</sup>, eine Lichtsäule führte seine Getreuen zu Olavs Leiche<sup>183</sup>, am Hügel, auf dem Olavs Kopf gelegen hatte, entsprang eine Quelle, deren Wasser Blinde wieder sehen ließ<sup>184</sup>.

In der Legende des heiligen Olavs lassen sich deutliche Zeugnisse für vorchristliche Glaubensrelikte finden, als Beispiel können die in ganz Norwegen zu findenden heilkraftigen Olavsquellen angeführt werden<sup>185</sup>. Zeugnisse für die heidnischen Einflüsse in der Olavslegende lassen sich auch in der Sagaliteratur finden. So soll einem Mann der längst verstorbene König Olav Geirstada-alf erschienen sein, der diesem auftrug, seine Waffen aus seinem Grabhügel zu holen und Olavs schwangerer Mutter Asta zu bringen, die das Kind Olav nennen sollte. Zeitgenossen galt Olav somit als Wiedergeburt des Olav Geirstada-alf. Als Olav mit seinem Gefolge an dessen Grabhügel vorbeikam, soll ihn einer seiner Gefolgsleute gefragt haben, ob er hier begraben gewesen sei, was Olav als Christ verneinte<sup>186</sup>. In christlicher Zeit wird diese Sage umgeformt und der heilige Olav mit Olav Tryggvasson in engere Beziehung gestellt. Letzterer wird als sein Taufpate angegeben, somit wird die heidnische Vorstellung der Wiedergeburt dem neuen Glauben angeglichen<sup>187</sup>.

Olavs Sohn Magnus (1035-1047) schaffte es, sich gegen Knuts Erben durchzusetzen, unter anderem auch deshalb, weil er sich als Sohn eines Heiligen ausgeben konnte. Spätere Versuche, in Norwegen heilige Könige einzusetzen, scheiterten an der überragenden Person Olavs, er wurde zum populärsten Heiligen des ganzen Nordens. Olav wurde bis zur Reformation als Nothelfer, Heiliger der Seefahrt, Hüter von Recht und Gesetz und als Wundertäter verehrt, in Norwegen gar als Nationalheiliger.

War in späterer Zeit die Thronfolge umstritten, wurde die verwandtschaftliche Nähe zum heiligen Olav zum wichtigen Kriterium. So wurde 1163 oder 1164 der siebenjährige Magnus Erlingsson als erster skandinavischer König gesalbt und gekrönt. Diese sakrale Weihe sollte wohl den Umstand aufwiegen, dass Magnus „nur“ über die mütterliche Seite verwandtschaftliche Beziehungen zu Olav vorzuweisen hatte. Des Weiteren erklärte Magnus,

<sup>181</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 230; Niedner, Königsbuch, S. 377.

<sup>182</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 236; Niedner, Königsbuch, S. 384-385.

<sup>183</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 238; Niedner, Königsbuch, S. 386.

<sup>184</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 245; Niedner, Königsbuch, S. 394.

<sup>185</sup> De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd I, S. 350; zitiert nach Hoffmann, Heilige Könige, S. 77.

<sup>186</sup> Golther, Germanische Mythologie, S. 100.

<sup>187</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 76.

dass er Norwegen Gott und dem heiligen Olav übertragen habe und es von ihnen als Lehen übernehme<sup>188</sup>.

In der Ikonographie wird Olav oft in adeliger Tracht mit Krone oder ganz in Rüstung dargestellt, häufig auch mit Schwert und Schild, so auch in der aus dem 12. Jahrhundert stammenden Geburtskirche in Bethlehem. Die häufigste Darstellung zeigt ihn jedoch mit seiner Streitaxt („*Hel*“), vor allem in Gruppendarstellungen der drei heiligen Könige des Nordens, Erik, Knut und Olav, wird letzterer immer mit Streitaxt dargestellt<sup>189</sup>.

### 5.1.3 Die Besonderheit des „kämpfenden Märtyrers“

Olav als im Kampf mit den Heiden gefallener Märtyrer entspricht kaum dem Ideal des christlichen Märtyrers der frölikirchlichen Tradition oder unserer heutigen Vorstellung von Heiligkeit. Hoffmann weist jedoch darauf hin, dass gerade dieser Heilige den Neubekehrten Norwegern mit ihrem „*noch vom germanisch-heidnischen religiösen Vorstellungen geprägten Denken den Übergang zum neuen Glauben*<sup>190</sup>“ erleichterte. Olav wird als heilvoller, Christus geweihter Herrscher dargestellt, in dessen Hagiographie ganz deutlich erkennbar vorchristliche Einflüsse sichtbar sind. Olav übernimmt für die Neubekehrten die bekannte Rolle des königlichen Helden, der zunächst erfolgreich, im Kampf das Reich und das Leben verliert, im Jenseits letztlich jedoch von seinem Herrn geehrt aufgenommen wird.

In der Heimskringla wird Olav als starker, mit allen für einen König notwendigen Tugenden und auch der notwendigen Härte ausgestatteter Held gezeichnet. Seine kriegerischen Taten werden aus einem heroischen und weniger religiösen Blickwinkel beschrieben<sup>191</sup>:

„*ein Mann, der sich auf viele Fertigkeiten verstand. Er wusste wohl mit dem Bogen umzugehen und war ein guter Schwimmer. Es gab keinen besseren Handschützen als ihn, dazu war er geschickt und umsichtig bei jedem Handwerk, ...*<sup>192</sup>“

Über seine Ausrüstung, mit der er in die Schlacht von Stiklestad zog, wird überliefert:

„... *auf dem Haupte trug er einen ganz vergoldeten Helm, am Arm aber einen weißen Schild, an dem das heilige Kreuz in Gold war. In einer Hand hatte er den Speer, der jetzt neben dem Altar in der Christuskirche steht. Er war mit dem Schwert umgegürtet, das Hneitir genannt wird, dem schneidigsten aller Schwerter. Dessen Griff war rings von Gold umspunnen. Er hatte eine Ringbrünne an.*<sup>193</sup>“

Diese aus der nordischen Tradition übernommenen kriegerischen Bilder entsprechen nicht unserem heutigen Bild von Heiligkeit. Auch die Gewalttaten Olavs werden nicht beschönigt,

<sup>188</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 283.

<sup>189</sup> Braufels, Ikonographie, S. 81.

<sup>190</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 76.

<sup>191</sup> Timonen, Saint Olaf, S. 285.

<sup>192</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 3; Niedner, Königsbuch, S. 26.

<sup>193</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 213; Niedner, Königsbuch, S. 360.

vielmehr werden sie dazu benutzt, das Bild eines königlichen Helden zu zeichnen. Olav wird als tapferer und – in unseren heutigen Augen – brutaler Krieger, Räuber und Mörder beschrieben. Für christliche Tugenden wie Milde, Vergebung und Gewaltlosigkeit ist kein Raum. Die folgenden Zitate Snorris beschreiben Olavs Wikingerzeit:

*„Da gewann König Olaf den Sieg. Er verfolgte die Fliehenden und verheerte und verwüstete das Land.“<sup>194</sup>*

*„Hier lieferte König Olaf wieder eine Schlacht. Es gab einen erbitterten Kampf, aber König Olaf behielt den Sieg und machte reiche Beute.“<sup>195</sup>*

*König Olaf war der Anführer des Heeres, als sie weiter nach Canterbury fuhren und dort so lange kämpften, bis sie die Stadt eroberten, indem sie eine Menge Volkes dort töteten und die Burg verbrannten.“<sup>196</sup>*

Abweichend von der heutigen Annahme einer Taufe Olavs in Rouen um 1015 geht Snorri von einer Taufe Olavs als Kleinkind um 998 aus; die von ihm oben geschilderten Taten wurden also im Verständnis der Hörer der Heimskringla von einem Christen begangen. Erst zum Ende seines Lebens wird die Gewalttätigkeit in der Vita abgeschwächt, der im Kampf gefallene Heilige wird mehr und mehr in die Tradition des „unschuldig Erschlagenen“ gestellt. Er soll unbewaffnet<sup>197</sup> oder nur mit dem Schwert, jedoch ohne Rüstung in den Kampf gezogen sein, nach dem Erhalt der ersten Wunde habe er zu kämpfen aufgehört und den Tod erwartet. Die Heimskringla berichtet von Olavs Tod:

*„...Thorstein Schiffsbauer schlug auf König Olaf mit einer Axt, und der Schlag traf das linke Bein nahe dem Knie und weiter oben von diesem. Finn Arnissohn streckte Thorstein sofort nieder. Der König aber lehnte sich nach dieser Verwundung an einen Stein und warf das Schwert fort. Er bat Gott, ihm zu helfen. Nun stieß Thorir Hund mit seinem Speere nach ihm. Der Stoß drang ihm unter der Brünne durch und drang ihm nach oben in den Bauch. Dann hieb Ralf auf ihn, und der Hieb traf ihn an der linken Seite des Halses. Doch sind die Leute nicht einer Meinung darüber, wo Ralf den König verwundete. Durch diese drei Wunden verlor der König sein Leben. ...“<sup>198</sup>*

Die Nähe zum Leiden Christi wird betont; eine Speerwunde wird gegenüber den ebenfalls empfangenen tödlichen Wunden durch Axt- und Schwerthiebe hervorgehoben. Ein abtrünniger Gefolgsmann, Kalv Arnesson, wird als Judasfigur dargestellt. In der Überlieferung wird des Weiteren von einer Sonnenfinsternis beim Tode Olavs berichtet, die am Tag der Schlacht von Stiklestad stattgefunden haben soll, ähnlich wie bei der Kreuzigung Christi:

<sup>194</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 8, Niedner, Königsbuch, S. 20.

<sup>195</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 10, Niedner, Königsbuch, S. 32.

<sup>196</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 15; Niedner, Königsbuch, S. 36.

<sup>197</sup> Smedberg, Art. Olav, BBKL Bd. VI (1993) Sp. 1175-1176.

<sup>198</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 228. Niedner, Königsbuch, S. 375-376.

*„König Olaf fiel an einem Mittwoch, dem Kalender nach am 29. Juli. Es war beinahe Mittag, als die Heere sich trafen, und noch vor Mittag begann die Schlacht, aber noch vor drei Uhr nachmittags fiel der König. Die Dunkelheit aber dauerte von Mittag an bis zu dieser Zeit.“<sup>199</sup>*

Andere Überlieferungen nehmen an, dass die Sonnenfinsternis wenig später, am 31. August 1030, stattgefunden haben soll<sup>200</sup>.

Diese besonderen Voraussetzungen müssen bei der Betrachtung dieses Heiligen bewusst bleiben. Die ikonographische Darstellung Olavs mit seinem Schwert „Baesing“ und seiner Axt „Hel“ mag uns heute kaum verständlich erscheinen; für die Zeitgenossen und nachfolgende Generationen war hier kein Widerspruch zu christlich gelungenem Leben gegeben. Olav war im Mittelalter der populärste Heilige des Nordens, in manchen Gegenden Schwedens verdrängte die Olavsverehrung im 12. Jahrhundert den Thorskult<sup>201</sup> und ebnete so den Weg für die Christianisierung des letzten heidnischen Reiches in Nordeuropa (siehe dazu Kap. 5.3.). Seine Beliebtheit reichte weit über seine Heimat hinaus, überdies ist er der letzte westliche Heilige, der von der byzantinischen Kirche angenommen wurde<sup>202</sup>.

## 5.2 Knut IV der Heilige, König von Dänemark

Durch die Nähe Dänemarks zu dem seit langem christianisierten Zentraleuropa erfolgte die Christianisierung hier früher und rascher als im restlichen Skandinavien. Als König Harald I Blauzahn um 960 zum Christentum übertrat, war dies wohl der Abschluss einer länger dauernden Entwicklung, wenige Jahrzehnte nach seinem Tod gab es kaum noch Heiden in Dänemark. 948 wurden Bischofssitze in Schleswig, Ribe und Aarhus eingerichtet<sup>203</sup>. Spätestens 1104 bestand in Lund ein Erzbischofssitz, der der gesamten skandinavischen Kirchenprovinz vorstand, bis 1153 ein eigener Bischofssitz in Nidaros in Norwegen gegründet wurde<sup>204</sup>.

Wie bereits im Kapitel über die Besonderheit der skandinavischen Königsheiligen ausgeführt (siehe Kap. 5.), diente auch in Dänemark den herrschenden Familien die Vorstellung von ihrer herausragenden Herkunft, eine ihnen eigenen Geblütsheiligkeit, als Legitimation für ihren Herrschaftsanspruch. Das ihr innewohnende Königsheil gewährte für die Bevölkerung Sieg- und Ernteheil; in heidnischer Zeit wurde sie auf eine Abkunft von göttlichen Vorfahren zurückgeführt. Mit der Christianisierung fehlte nun diese

<sup>199</sup> Snorri, Heimskringla, Bd. 2, 235, Niedner, Königsbuch, S. 383.

<sup>200</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 281.

<sup>201</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 77.

<sup>202</sup> Timonen, Saint Olaf, S. 286.

<sup>203</sup> Olsen, Alte Gesellschaft, S. 49-51.

<sup>204</sup> Skyum-Nielsen, Erbzistum, S. 113.

Legitimation<sup>205</sup>. Wie in anderen Königshäusern Skandinaviens ergab sich aus dem Bedürfnis der mächtigen Familien, ihre privilegierte Stellung als Geburtsrecht zu untermauern, die Verehrung besonders herausragender Mitglieder der Sippe. Durch die Erhebung eines Vorfahren zum Heiligen wurde dieses Bedürfnis befriedigt, das Besondere im dänischen Königshaus liegt darin, dass aufgrund Jahrzehntelanger Thronstreitigkeiten mehrere Mitglieder der Königsfamilie als Heilige verehrt wurden. Nur auf einen dieser Heiligen, König Knut IV, soll in dieser Arbeit genauer eingegangen werden.

### **5.2.1 Das Leben Knuts (1040-1086)<sup>206</sup>**

Auch bei der dänischen Staatenbildung spielte die Annahme des Christentums durch seine Könige eine entscheidende Rolle. Bedingt durch die geographische Nähe zu den christlichen Gebieten Europas begann die Christianisierung bereits früher, vor allem unter Harald Blauzahn (940-985). Im Zuge der Expansionspolitik seiner Nachfolger Sven Gabelbart und Knut des Großen und der Eroberung Englands wurde jedoch die Förderung des Christentums und der Aufbau einer kirchlichen Struktur in Dänemark selbst vernachlässigt. Mit dem Tod Knuts des Großen übernahm der Sohn seiner Schwester, Sven Estridson (1047-1072) die Herrschaft. In seiner Thronfolgeregelung bestimmte er, dass nach seinem Tod jeder seiner Söhne ihm dem Alter nach auf dem Thron nachfolgen sollte<sup>207</sup>.

Knut wurde um 1040 als Sohn König Sven Estridsons geboren, er folgte seinem Bruder Harald um 1080 auf dem dänischen Thron nach. Verheiratet war Knut mit Adela, Tochter Roberts I. von Flandern. Er bemühte sich energisch um eine Zentralisierung der Verwaltung und eine Stärkung der Königsmacht. Insbesondere arbeitete er an der innerstaatlichen Wahrung des Friedens und dem Schutz fremder Kaufleute, einer straffen Organisation bei der Einbringung der Steuern und an der Stärkung der kirchlichen Struktur in Dänemark<sup>208</sup>. Er förderte die Errichtung von Kirchenbauten und achtete auf die Einhaltung der Kirchengesetze und die Abgabe des Kirchenzehnten. Anscheinend versuchte er, die Thronfolgeregelung seines Vaters zugunsten seines Sohnes Karl zu durchbrechen<sup>209</sup> und seinen nächstjüngeren Bruder Olav von der Thronfolge auszuschließen.

1085 sammelte Knut eine Flotte, mit dem Ziel England zu erobern, traf jedoch auf Grund von Kämpfen an der Südgrenze Dänemarks nicht zum vereinbarten Zeitpunkt bei der Flotte ein, was zu ersten Unruhen führte. Ende 1085 schickte er die Besatzung der Flotte unverrichteter Dinge nach Hause. Seine Strenge in der Durchführung kirchlicher Reformen,

---

<sup>205</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 284-285.

<sup>206</sup> Kloeden, Art. Knud, BBKL Bd. IV (1992) Sp. 181-183.

<sup>207</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 89-94.

<sup>208</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 285.

<sup>209</sup> Hoffmann, Knut der Heilige, S. 553, zitiert nach Hoffmann, Heilige Könige, S. 96.

der Versuch, die königliche Zentralmacht zu stärken, die Übergehung seines Bruders Olav und die Brüskierung des Adels führten im Frühjahr 1086 zu einem Aufstand der Adeligen und freien Bauern. Der König wurde immer weiter in den Süden zurückgedrängt, am 10. Juli 1086 wurde er von den Aufständischen in Odense auf Fünen in der St. Albans-Kirche gestellt. Er hatte sich dort mit einem kleinen Gefolge verschanzt, er, sein Bruder Benedikt und 17 seiner Anhänger wurden in der Kirche erschlagen<sup>210</sup>.

### 5.2.2 Tradierung und Kult

In der Entwicklung des Heiligenkultes um Knut lassen sich deutliche Parallelen zur Legende um Olav II Haraldsson zeigen. Knut wurde von den Geistlichen aus Odense bestattet, die seinen Kult förderten, wahrscheinlich schon im Jahr 1095 wurden seine Gebeine feierlich in einen Steinsarkophag umgebettet<sup>211</sup>. Am Grab Knuts kam es bald zu wundersamen Heilungen, der frühe Tod seines Nachfolgers und Bruders Olav, der sich gegen Knut verschworen hatte und unter dessen Herrschaft es zu einer Hungersnot kam, galten der Bevölkerung als himmlisches Zeichen der Heiligkeit Knuts. Die Verehrung Knuts nahm ihren Ausgang in der St. Albanskirche, Olavs Nachfolger Erik Ejegod („*immer gut*<sup>212</sup>“), ein weiterer Bruder Knuts, förderte den Kult, die unter seiner Herrschaft guten Ernten wurden als Beweis für Knuts Heilwirkung betrachtet. Erik erreichte von Papst Urban II die Errichtung des Erzbistums Lund, er gründete ein Kloster in Odense, das sich in besonderer Weise um den Kult Knuts kümmern sollte und später zum Hauskloster des dänischen Königshauses wurde. Er bemühte sich in Rom um seine Kanonisation, die Heiligsprechung erfolgte bereits am 19.4.1101<sup>213</sup>.

Unser ältestes schriftliches Zeugnis über den Knutskult ist die sogenannte *Tabula Othoniensis*, eine Kupferplatte mit Grabschrift, die 1582 im Knutsschrein entdeckt wurde, sie dürfte 1095 anlässlich der Umbettung Knuts verfasst worden sein. Sie beschreibt Knut als *protomartyr* der Dänen und begründet Knuts Erschlagung mit seinem christlichen Glaubenseifer und seinem Eintreten für Gerechtigkeit. Nach dem Empfang der Sakramente sei er von einem Lanzenstich tödlich getroffen worden und mit in Kreuzesform ausgebreiteten Armen sei er vor dem Altar verstorben: „*ante aram manibus solo tenuis expansis in modum crucis latere lanceatus*<sup>214</sup>“.

Kurze Zeit später entstand die *Passio Sancti Kanuti regis et martiris* über das Leben des Heiligen, geschrieben vom angelsächsischen Mönch Aelnoth in Odense<sup>215</sup>. Verfasst wurde

<sup>210</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 96-97.

<sup>211</sup> Hoffmann, Heilige Könige. S. 98.

<sup>212</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 98.

<sup>213</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 286.

<sup>214</sup> Tabula Othoniensis, zitiert nach Hoffmann, Heilige Könige, S. 103.

<sup>215</sup> Kloeden, Art. Knud, BBKL Bd. IV (1992) Sp. 181-183.

sie wahrscheinlich um 1096, die vornehme Abstammung Knuts wird erwähnt, seine christlich-vorbildliche Herrschaft wird beschrieben, der Aufstand gegen ihn mit seiner Förderung des Glaubens und seiner Gerechtigkeitsliebe begründet<sup>216</sup>.

In dieser Vita werden Parallelen zur Vita Olav II Haraldssons deutlich erkennbar, wie Olav stirbt Knut an einem tödlichen Lanzenstich, am Leichnam und am Begräbnisort ereignen sich Wunder. Die Nähe zur Passion Christi wird besonders in der Darstellung eines Verräters deutlich. Als „Judasfigur“ tritt ein Adeliger namens Piper auf, der Knut bei einem Essen noch aushorcht, um ihn anschließend mit einem Kuss zu verraten<sup>217</sup>. Knuts Ermordung wird mit seinem Eintreten für den Schutz des Rechts und der Förderung des Klerus in Verbindung gebracht, der Aufstand gegen ihn als Sünde gegen Gott dargestellt<sup>218</sup>. Als Strafe Gottes ereigneten sich nach Knuts Tod Unwetter und Missernten, es kam zu einer Hungersnot.

Parallel zu dem aus den Viten Oswalds und Knuts bekannten Bild der Lichterscheinung beim Leichnam des Heiligen berichtet Aelnoth, dass Königin Adela bei ihrer Flucht nach dem Tod des Königs dessen Leichnam ausgraben und mitnehmen wollte. Die Kirche sei jedoch plötzlich von hellem Licht erleuchtet gewesen, sodass Adela dies als Zeichen Gottes erkannte, dass der Leib Knuts in Odense zu bleiben habe<sup>219</sup>.

Zwischen 1104 und 1117 dürfte ein weiteres Werk Aelnoths über Knut entstanden sein, die *Gesta Swenomagni et filiorum eius et Passio gloriorissimi Canuti regis et martyris*<sup>220</sup>, die einiges Sondergut enthält. Hier wird Knut als von Gott erwählter Märtyrer bezeichnet, er ist Gefolgsmann Gottes und dient ihm in einer Art Vasallenverhältnis.

Aus dem 12. und 13. Jahrhundert werden Chroniken von Sven Aggesen<sup>221</sup>, Saxo<sup>222</sup> und dem Anonymus von Roskilde<sup>223</sup> über Knut überliefert, die sich hauptsächlich mit seinem weltlichen Leben, seiner Herrschertätigkeit beschäftigen. In Island wurde etwa um 1260 die Knytlinga Saga verfasst, die sich mit den dänischen Königen vom 9. Jahrhundert bis zum Jahr 1187 beschäftigt, auch in ihr findet der heilige Knut Erwähnung<sup>224</sup>.

Trotz der frühen Heiligsprechung Knuts und der Förderung seines Kultes wurde er nicht sofort als Reichsheiliger Dänemarks und als „Spitzenahn“ des dänischen Königshauses verehrt. Dies lag daran, dass Knut innerhalb des dänischen Königshauses Konkurrenten erwuchsen: vor allem der Sohn König Eriks Ejegods, der heilige Knut Laward. Er diente unter

<sup>216</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 105.

<sup>217</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 111.

<sup>218</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 296.

<sup>219</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 113.

<sup>220</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 108.

<sup>221</sup> Sven Aggesen, Brevis Historia regum Dacie, Kap. XI; zitiert nach Hoffmann, Heilige Könige, S. 115.

<sup>222</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 113.

<sup>223</sup> Chronicon Roscildense X, zitiert nach Hoffmann, Heilige Könige, S. 115.

<sup>224</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 116.

seinem Onkel, König Niels; ebenfalls ein Bruder des heiligen Knut und Erik Ejegods, als Jarl. Durch seine guten Kontakte zum späteren Kaiser Lothar III, der ihn als Lehnsmann annahm, fürchtete Niels Sohn Magnus, er könne sich gegen ihn nicht in der Thronfolge durchsetzen und erschlug ihn 1131. In der darauffolgenden Blutrache wurden sowohl Niels als auch Magnus erschlagen, Knut Lawards Halbbruder Erik Emune setzte sich als neuer König durch. Um seinen Herrschaftsanspruch zu festigen, förderte er Knut Lawards Kult – dem er, im Vergleich zum heiligen König Knut, mit dem alle Thronanwärter in Dänemark gleich eng verwandt waren, verwandschaftlich am nächsten stand. Auch Erik Emune wurde bald erschlagen, die Thronstreitigkeiten zogen sich die nächsten Jahrzehnte dahin<sup>225</sup>. Letztlich setzte sich ein Sohn Knut Lawards, Waldemar I, durch, er ließ den Kult um seinen Vater 1170 durch Papst Alexander III bestätigen. Gleichzeitig mit der Erhebung ließ er, um zukünftige Thronstreitigkeiten zu verhindern, seinen ältesten ehelichen Sohn Knut VI als König salben. Knut Laward wurde als dänischer Reichsheiliger verehrt, bis 1319 wurden die dänischen Könige in seiner Grabeskirche in Ringsted beigesetzt. Die Erbstreitigkeiten wurden durch die neue Thronfolgeregelung nicht endgültig beseitigt. So wurde der Enkel Waldemars I, König Erik Plogpenning (1241-1259) von seinem Bruder Abel erschlagen. Nach Abels Tod übernahm ein weiterer Bruder, Christoph I, die Macht; er förderte die Entstehung eines Erik-Kultes<sup>226</sup>. Auch die Förderung der Verehrung Erik Plogpennings zeigt deutlich die Strategie seines Nachfolgers und Bruders Christoph, sich durch die verwandschaftliche Nähe zu einem verehrungswürdigen Vorfahren einen Legitimationsvorsprung zu verschaffen, da sich auf die Abstammung vom heiligen Knut Laward alle rivalisierenden Familienzweige berufen konnten.

### 5.2.3 Die Besonderheit des kämpfenden Märtyrers

In der Knutslegende lassen sich bei der Frage der Gewalt die unterschiedlichen Intentionen der einzelnen Autoren nachweisen. Auf der einen Seite berichtet der erste Hagiograph Knuts, der Mönch Aelnoth, zwar von kriegerischen Taten Knuts, wie zum Beispiel von zwei Beutezügen in England, in denen er Reliquien der heiligen Oswald und Alban erbeutete<sup>227</sup>. Insgesamt wird jedoch in der *Passio Kanuti* ein friedfertiges Bild von Knut gezeichnet; die 1085 geplante Invasion Englands begründet Aelnoth, der selbst Angelsachse war, damit, dass Knut die Angelsachsen von normannischer Fremdherrschaft befreien wollte und dass er den Tod seines Verwandten König Haralds, ein Onkel 2. Grades, zu rächen habe<sup>228</sup>.

---

<sup>225</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 288.

<sup>226</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 288-292.

<sup>227</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 95.

<sup>228</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 110.

Die *humilitas* Knuts wird gelobt, er unterwarf sich körperlichen Kasteiungen, hielt die Fastentage streng ein. Als König habe er sittlich gelebt, keine Konkubinen gehabt und sei seiner Frau treu gewesen. Besonders deutlich wird dies bei der Beschreibung des Todes Knuts. So soll er versucht haben, kurz vor seiner Ermordung die Aufständischen zu beruhigen, als dies nicht gelingt, bereitet er sich auf sein Martyrium vor und legt die Waffen ab, beteiligt sich also gar nicht am Kampf:

*„...Dux et gloria Danorum, optans per martirium mutuare certum ac stabile regnum gloriam huius mundi transitoriam flocci pendens, arma secularia deponit...“<sup>229</sup>*

Nach Beichte und Abendmahl befiehlt er die Seinen Gott, die Aufständischen werfen Lanzen und Steine in die Kirche, ein Lanzenstich verwundet Knut tödlich. Wie beim heiligen Olav wird auch bei der Beschreibung des Todes des heiligen Knut das Bild vom schuldlos Erschlagenen verwendet, sein Tod wird an die Passion Christi angenähert. Als Besonderheit bleibt Knut vor dem Altar in Kreuzesform sterbend liegen<sup>230</sup>. Die Knytlinga Saga beschreibt Knut als Wahrer des Rechts, bei seinem letzten Kampf habe er sich zurückgehalten und unter Tränen gebetet, ihm möge das geschehen, was Gott für ihn bestimme, vor seinem Tod habe er sich vor den Altar gesetzt und aus dem Psalter gesungen. Anders als bei Aelnoth und Saxo berichtet die Knytlinga Saga, dass Knut durch das Schwert gestorben sei<sup>231</sup>.

Weniger friedlich ist die „weltliche“ Lebensbeschreibung in der um 1200 verfassten *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus, einem Chronikwerk über die Geschichte Dänemark von der Vorzeit bis zur Regierung Knuts VI (1185). Das 11. Buch beschäftigt sich mit Sven Estridsson und Knut dem Heiligen. Saxo betont die ritterlichen Tugenden Knuts. Knut wird als kämpferischer, ritterlicher, idealer König dargestellt. Er fördert die Kirche, seine Heiligkeit zeigt sich jedoch eigentlich erst im Augenblick des Todes. Bei der Beschreibung des Todes orientiert sich Saxo weitgehend an Aelnoth, auch hier bleibt der von einem Lanzenstich tödlich Getroffene mit in Kreuzesform ausgestreckten Armen liegen<sup>232</sup>.

Allgemein vermitteln die Viten Knuts den Eindruck, dass er bei seinem letzten Kampf nicht oder nur wenig gekämpft habe<sup>233</sup>. Die Tatsache, dass alle seine Gegner Christen waren, hinderte die Überlieferung nicht daran, ihn als Märtyrer darzustellen. Er wird dargestellt als

*„...Märtyrer im Kampfe für die neue, vom Christentum her bestimmte Vorstellung vom Königtum als einem von Gott zum Schutze des Rechts der Schwachen und der Kirche verliehenen Amte“<sup>234</sup>.*

<sup>229</sup> Passio Kanuti, VII, zitiert nach Hoffmann, Heilige Könige, S. 106.

<sup>230</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 286-287.

<sup>231</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 117.

<sup>232</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 116.

<sup>233</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 118.

<sup>234</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 120.

Der Aufstand gegen ihn wird als gegen Gott selbst gerichtet interpretiert, die Passion wird wie bei Olav der Christi angenähert.

### **5.3 Erik IX Jedvardsson, König von Schweden**

Besonders in der Bekehrung Schwedens, die über ein Einsickern des neuen Glaubens im Lauf mehrerer Jahrhunderte langsam und freiwillig erfolgte, oft auch mit eigenwilligen Interpretationen des christlichen Gedankengutes, lässt sich die Inkulturation des Christentums in germanische Stammesgesellschaften deutlich zeigen. Wie in den anderen skandinavischen Ländern ist auch hier die Christianisierung eng mit der Konsolidierung des Staates und der Herausbildung einer gestärkten Königsmacht verbunden.

Unsere Kenntnisse über die Christianisierung Schwedens sind aufgrund der mangelhaften schriftlichen Quellen dürftig, mehr noch als in anderen skandinavischen Ländern sind die Forscher darauf angewiesen, sich mit archäologischen Befunden zu behelfen<sup>235</sup>. In Schweden wurden ab dem 6. Jahrhundert Runensteine aufgestellt, der Großteil zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert. Diese Steine tragen Inschriften mit Informationen über den Errichter, seine soziale Position und den Grund der Aufstellung. Die Symbolik dieser Runensteine belegt für Schweden ein langsames Einsickern des Christentums ab dem 9. Jahrhundert und seiner steten Zunahme und geographischen Ausbreitung bis zum Entstehen einer festen kirchlichen Struktur in der Mitte des 12. Jahrhunderts.<sup>236</sup> Ab dem 9. Jahrhundert finden sich vor allem auf Gotland, aber auch auf dem schwedischen Festland christliche Gegenstände als Grabbeigaben, es handelt sich vor allem um Anhängerkreuze aus Bronze oder Silber. Diese Kreuze sind jedoch meist mit anderen Schmuckstücken und Amuletten assoziiert, es finden sich zum Beispiel Thorshämmer, halbmondförmige Anhänger, in einem Grab auf der Insel Helgö im Mälarsee wurde sogar eine Buddhasstatue gefunden<sup>237</sup>. Aus diesem Grund ist wohl die Interpretation zulässig, dass diese frühen christlichen Symbole wohl eher als Amulette oder reine Schmuckstücke angesehen wurden und sie weniger als Zeugnisse gelebten christlichen Glaubens zu deuten sind.

Wie die Norweger lernten auch die Schweden das Christentum neben Handelskontakte und frühen zögerlichen Missionsversuchen vor allem über ihre Beutezüge während der Wikingerzeit näher kennen. Die Mission Ansgars, der in der Mitte des 9. Jahrhunderts zwei Mal Birka besuchte und dort eine Kirche gründete, war in Schweden wenig erfolgreich, die altnordische Religion und Gesellschaftsstruktur hielt sich in Schweden

---

<sup>235</sup> Sanmark, Secular Rulers, S. 551.

<sup>236</sup> Lager, Runestones, S. 497-507.

<sup>237</sup> Stenberger, Einflüsse, S. 9-11.

länger als in den meisten anderen Teilen Europas. Im Västergötland kann eine ernsthafte Christianisierung gegen Ende des 10. Jahrhunderts angenommen werden. Mit der Taufe König Olof Schoßkönigs um 1000 kam es zu einer Beschleunigung der Christianisierung, laut Adam von Bremen errichtete er eine Kirche in Skara<sup>238</sup>, die Diözese von Skara wurde um 1020 gegründet<sup>239</sup>. Rund um das heidnische Zentralheiligtum in Gamla in Altuppsala hielt sich die alte Religion bis zum Ende des 11. Jahrhunderts; eine gefestigte kirchliche Struktur mit Bischofssitzen ist erst um 1120 nachgewiesen<sup>240</sup>.

### 5.3.1 Das Leben Eriks (ca. 1120-1160)<sup>241</sup>

Bis auf eine kurze Zeit unter König Olof Schoßkönig um 1000 war Schweden bis in das 12. Jahrhundert hinein nicht geeint, das Land wurde dezentral von gewählten Kleinkönigen, Jarlen und Gesetzessprechern regiert. Von einer funktionierenden zentralen Verwaltung in Schweden unter der Regentschaft eines Königs kann man erst im 13. Jahrhundert ausgehen. Im 12. Jahrhundert wurde Sverker der Ältere zum König von Östergötland gewählt, um 1130 gelang es ihm, ganz Schweden unter seiner Königsherrschaft zu einen, er starb wahrscheinlich 1156. Als König über ganz Schweden wurde nach seinem Tod das Mitglied einer anderen Familie auf den Thron gewählt, Erik Jedvardsson, was im folgenden Jahrhundert zu einem erbitterten Machtkampf zwischen den beiden Familien führte<sup>242</sup>.

Über die Lebensdaten und die Herrschaft Eriks sind wir nur bruchstückhaft informiert, vieles ist legendenhaft. Ob er tatsächlich König über Gesamtschweden war, lässt sich nicht eindeutig belegen; ein Chronikbericht über das Kloster Vitskol nennt ihn für das Jahr 1158 als König von Westgötaland, in Krönungslisten aus dem 13. Jahrhundert wird er als König erwähnt<sup>243</sup>. Aufgrund seines Namens *Jedvardsson* nehmen einige Forscher an, sein Vater sei Engländer gewesen, wofür jedoch kein Beweis vorliegt. Verheiratet war Erik mit Kristina Björnsdottir von Dänemark, deren beide Großväter König Erik Ejegod von Dänemark und König Ingi der Ältere von Schweden waren<sup>244</sup>, er hatte zwei Söhne.

Im Jahr 1150 wurde er wahrscheinlich zum König der uppländischen Schweden gewählt, 1155 oder 1156 dürfte er, nach dem Tod Sverkers des Älteren, König ganz Schwedens geworden sein. Unter seiner Regierungszeit wurde das bis dahin von der Bevölkerung oft nur oberflächlich angenommene Christentum massiv gefördert, noch ausgeübte heidnische Bräuche bekämpft. In seiner Regierungszeit wurde der Dom von

<sup>238</sup> Sanmark, Secular Rulers, S. 553-557.

<sup>239</sup> Lager, Runestones, S. 497-507.

<sup>240</sup> Weibull, Schwedische Geschichte, S. 16-17.

<sup>241</sup> Sauser, Art. Erich, BBKL Bd. XXI (2003) Sp. 376-377.

<sup>242</sup> Weibull, Schwedische Geschichte, S. 18.

<sup>243</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 313.

<sup>244</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 197.

Uppsala fertig gestellt und wahrscheinlich die ersten Zisterzienser ins Land geholt. Gemeinsam mit Erzbischof Heinrich von Uppsala unternahm er 1155 einen Kreuzzug gegen die noch heidnischen Finnen<sup>245</sup>.

Erik starb am 18. Mai 1160, der Überlieferung nach im Kampf gegen den dänischen Prinzen und Thronrivalen Magnus Henrikson, der über seine Mutter Thronansprüche in Schweden geltend machen konnte<sup>246</sup>. Der Legende nach wurde er in der Dreifaltigkeitskirche von Uppsala während eines Gottesdienstes enthauptet<sup>247</sup>, andere Überlieferungen gehen davon aus, dass er während eines Gelages erschlagen wurde<sup>248</sup>.

### 5.3.2 Tradierung und Kult

Obwohl es sich bei Erik um den jüngsten der in dieser Arbeit behandelten Königsheiligen handelt, sind wir über sein Leben und auch den Beginn seines Kultes nur spärlich informiert. Relativ früh nach Eriks Tod setzte seine Verehrung als Heiliger ein, obwohl er von der Kirche nie als Heiliger kanonisiert wurde; im Jahr 1171 oder 1172 wurde der Kult von Papst Alexander III wahrscheinlich verboten. Trotz fehlender Kanonisation erreichte Erik eine große Popularität, er stieg schnell zum Patron Schwedens auf und wird dort noch heute als Nationalheiliger verehrt.

Nach Eriks Tod konnte sich Sverkers Sohn Karl gegen Magnus Henrikson durchsetzen, 1167 gelang es Eriks Sohn Knut Erikson, seinem Vater auf dem Thron nachzufolgen<sup>249</sup>, er förderte die Verehrung seines Vaters. In den darauf folgenden Jahrzehnten kam es immer wieder zu Thronstreitigkeiten zwischen dem Sverker- und dem Eriksgeschlecht, wobei je nach politischen Vorzeichen die Verehrung Eriks hintertrieben bzw. unterstützt wurde. Aus dieser Zeit der Thronrivalitäten dürfte auch der früheste Beleg für einen Heiligenkult rund um Erik stammen, ein Brief Papst Alexanders III, in dem kritisiert wurde, dass die Menschen in Götaland, vom Teufel geblendet, einen Mann als Heiligen verehrten, der bei einem Gelage im Rausch erschlagen wurde. Ob dieser betrunkenen Heilige wirklich mit Erik gleichzusetzen ist, ist jedoch in der Forschung umstritten<sup>250</sup>.

Dass sich die Verehrung Eriks dennoch durchsetzte, ist wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Entwicklung der Kirchenstruktur in Schweden zu erklären. Im Jahr 1164 wurde Uppsala zum Erzbistum erhoben<sup>251</sup>, blieb aber dem Erzbistum Lund in Dänemark untergeordnet. Die Förderung des Heiligenkultes von Erik lag im Interesse der schwedischen

---

<sup>245</sup> Kivikoski, Einflüsse, S. 31.

<sup>246</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 198.

<sup>247</sup> Sauser, Art. Erich, BBKL Bd. XXI (2003) Sp. 376-377

<sup>248</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 315.

<sup>249</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 198.

<sup>250</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 315.

<sup>251</sup> Weibull, Schwedische Geschichte, S. 17.

Kirche, sie erhoffte sich durch den Erikskult eine Stärkung der eigenen Position. Hoffmann nimmt eine feierliche Umbettung der Gebeine Eriks in einen Schrein am Himmelfahrtstag im Jahr 1167 an, zu einem Zeitpunkt, da noch Lund die Vormachtstellung über die schwedische Kirche inne hatte<sup>252</sup>. Wie oben dargelegt, war die Förderung des Kultes wohl weniger im Königshaus begründet, da durch die Thronstreitigkeiten zwischen Sverker- und Eriksgeschlecht eine kontinuierliche Förderung nicht stattfinden konnte. Insgesamt sind Belege für den Erikskult in jener Zeit eher dürftig, eine Notiz aus dem Kalendarium von Vallentuna 1198 erwähnt ihn<sup>253</sup>.

Letztlich setzte sich das Eriksgeschlecht in den Streitigkeiten um den Thron durch. 1210 wurde mit Erik Knutson der erste schwedische König gesalbt und gekrönt und die Eriksverehrung forciert, bis 1249 das Eriksgeschlecht ausstarb. Birger Jarl, ein Schwager des letzten kinderlosen Königs aus dem Geschlecht Eriks schaffte es, seinen Sohn Waldemar als neuen König durchzusetzen. Auch die Waldemarslinie förderte den Erikskult, von dem sie in mütterlicher Linie abstammten. Eine Papstbulle aus dem Jahr 1256 gewährte am Festtag des Königs in seiner Grabeskirche einen Ablass<sup>254</sup>. Im Jahr 1273 wurden Eriks Gebeine aus Gamla (Altuppsala) nach (Neu)Uppsala überführt, wo sie sich bis heute in einem Schrein hinter dem Hochaltar befinden<sup>255</sup>. Im Jahr 1268 wird Erik, zusammen mit dem heiligen Laurentius, als Patron des Erzbistums Uppsala erwähnt<sup>256</sup>.

Die Überlieferung bezüglich Erik ist eher dürftig, unsere umfangsreichsten Informationen stammen aus der zwischen 1275 bis 1290 entstandenen *Vita S. Erici regis et martyris*<sup>257</sup>, in der er als asketischer und frommer König beschrieben wurde. Es finden sich in der Erikslegende viele Anlehnungen an die Viten anderer angelsächsischer und skandinavischer Könige. Seine vornehme Abkunft wird betont, er wird als *rex justus*, als Schutzherr der Schwachen und Wahrer des Rechts dargestellt, den Glauben verbreitete er durch einen Kreuzzug in Finnland<sup>258</sup>. Ähnlich wie bei der Oswalds- und Olavslegende wird in der Erikslegende berichtet, dass am Todesort Eriks eine Quelle entsprungen sei, die sich noch heute an der Außenseite des Domes von Uppsala findet.

Ab dem Ende des 13. Jahrhunderts wird Erik immer populärer, er wird als Schutzherr des Rechtes verehrt, zukünftige mögliche Thronfolger werden auf seinen Namen getauft.

<sup>252</sup> Hofmann, Heilige Könige, S. 198-199.

<sup>253</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 315.

<sup>254</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 202.

<sup>255</sup> Sauer, Art. Erich, BBKL Bd. XXI (2003) Sp. 376-377.

<sup>256</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 318.

<sup>257</sup> *Vita (et miracula) S. Erici regis et martyris*, aus Scriptores rerum Svecicarum medii aevii (SRS); im Folgenden zitiert nach Hoffmann, Heilige Könige.

<sup>258</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 200.

Gegen Ende des Mittelalters besitzt Erik in Schweden jene Bedeutung, die Olav für Norwegen hatte<sup>259</sup>. In der Ikonographie wird er mit Königssinsignien und Kirchenmodell dargestellt.

### 5.3.3 Die Besonderheit des kämpfenden Märtyrers

Im Gegensatz zur Lebensbeschreibung Olavs, in der Gewalt ungeschönt dargestellt wird, wird in der Erikslegende darauf Wert gelegt, ihn als friedfertigen, gerechten König darzustellen.

Bei der Beschreibung des Kreuzzuges gegen die Finnen wird erzählt, dass er versucht habe, sie friedlich zur Annahme des Christentums zu bewegen, nach dem Sieg habe er Tränen über die gefallenen Heiden vergossen, die nun nicht mehr das ewige Heil erlangen könnten:

*„...assiduus in oracionibus, creber in vigiliis, frequens in jeuniis ... in elemosinis pauperum largus...“<sup>260</sup>.*

Diese friedfertige, geschönte Darstellung liegt wohl in der Entwicklungsgeschichte des Kultes um Erik begründet. Sein Kult wurde vor allem von der schwedischen Kirche gefördert und nicht so sehr von den Angehörigen seiner Familie, für die eher die Notwendigkeit bestanden hätte, Erik als „Spitzenahn“ mit allen für einen König notwendigen Eigenschaften, inklusive kriegerischer Härte, darzustellen. Die kirchliche Geistlichkeit sah keine Notwendigkeit, die heroischen Taten des Königs besonders hervorzuheben, für die Förderer des Erikskultes waren vielmehr die christlichen Tugenden eines *rex justus* von Bedeutung. Snorris Beschreibung des heiligen Olav in der Heimskringla zeichnet Olav als kriegerischen, gewalttätigen Helden, weniger als Heiligen. Die Eriksvita legt zwar Wert auf die Beschreibung der Königstugenden Eriks, wie den Schutz der Schwachen und der Verteidigung des Rechts; kriegerischen Handlungen wird jedoch wenig Raum eingeräumt. Das in der Erikslegende gezeichnete Bild ist insgesamt als „christlicher“ zu bezeichnen, Ereignisse aus dem Leben des Heiligen, wie den Kreuzzug nach Finnland, interpretiert sie dementsprechend.

Ähnlich wie in den Viten des heiligen Olav und des heiligen Knut findet sich auch in der Erikslegende das Motiv des schuldlos Erschlagenen: Seine Feinde überfallen ihn während der Messe am Himmelfahrtstag. Er weigert sich, vor Ende der Messe zu kämpfen: „...in pace ad perfectum tante sollempnitatis audire mysteria.“<sup>261</sup> Erst nach dem Ende des Gottesdienstes und dem Empfang des Kreuzzeichens stellt er sich mit wenigen Getreuen seinen Gegnern. Die Feinde sind zahlenmäßig überlegen, sie verspotten den vielfach verwundeten König und enthaupten ihn letztendlich<sup>262</sup>.

<sup>259</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 318.

<sup>260</sup> Vita S. Erici, S. XII; SRS II, S. 274.

<sup>261</sup> Vita S. Erici S. XIII; SRS II S. 276.

<sup>262</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 201.

Die Qualen des Heiligen zeigen Parallelen zur Vita des heiligen Knut, wie Aelnoth sie überliefert, dessen Bruder Benedikt vor seiner Ermordung ebenso gequält, verspottet und am Ende geköpft wird<sup>263</sup>.

## 6. Königsheilige im geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext

### 6.1 Zur Frage der Gewalt

Das deutsche Wort „Gewalt“ bedeutet von der sprachlichen Wurzel her (indogerm. *val*, lat. *valere* = vermögen) zunächst das „*Verfügenkönnen über innerweltlich seiendes*“. Daher kann Gewalt gleichbedeutend mit Macht oder Herrschaft verwendet werden. Eine besondere rechtliche oder ethische Qualität verbindet sich mit dem Begriff zunächst nicht. Dies geschieht erst als im Mittelalter, als als Übersetzungsbegriffe für das lat. *potestas* (= Macht oder Herrschaftsbefugnis) das lat. *vis* (= Zwang) beziehungsweise *violentia* (= verletzende Gewalt im Sinne von Gewalttätigkeit) herangezogen werden. Diese Bedeutungsinhalte sorgen für die Ambivalenz des Gewaltbegriffes: Einerseits die legitime Gewalt als Komponente politischer Ordnung, die andererseits jedoch zur repressiven Gewalt werden kann, wenn sie zwangsweise, ohne oder gegen den Willen der „Unterworfenen“ ausgeübt wird<sup>264</sup>.

Allgemein lässt sich sagen, dass das uns heute so selbstverständlich erscheinende Schema von Gut und Böse nicht auf andere Zeiten und andere Mentalitäten unreflektiert übertragen werden kann. So beschreibt der russische Religions- und Militärhistoriker Aaron Gurjewitsch den „nordischen Saga-Menschen“:

„Er erschlägt einen Menschen oder beraubt einen anderen – und erst jetzt, danach, indem er das Blut von seinem Schwert abstreift oder sich den Bierschaum aus dem Bart wischt, spricht er einen Skaldenvers,... mit dem er es gedanklich durchdringt ... Er ist weit entfernt von irgendwelchen Skrupeln.“<sup>265</sup>

Stammesgesellschaften erklären und begründen ihre Zusammengehörigkeit durch ihre Blutsverwandtschaft, mit tiefer sozialer Verpflichtung innerhalb der Gruppe. Der Fremde war in diesem Verständnis prinzipiell feindlich zu sehen, Krieg bildete den Normalzustand<sup>266</sup>. Gewaltbereitschaft war eine existentielle Notwendigkeit, wer sich nicht wehren konnte, konnte seinen Platz in der Gesellschaft nicht halten. Konflikte gewaltsam auszutragen, war nicht nur eine Sache des Adels, das Phänomen der Fehde und der Blutrache war in allen gesellschaftlichen Schichten üblich, in manchen Gebieten Europas hielt sie sich bis in die

<sup>263</sup> Hoffmann, Heilige Könige, S. 201.

<sup>264</sup> Schrey, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit I, in: TRE 13 (1984), S. 168.

Moser, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit II, in TRE 13 (1984), S. 178-184.

Korf, Art. Gewalt, in: LThK 4 (1995), Sp. 610-614.

<sup>265</sup> Aaron Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter, München, 1994, S. 99; zitiert nach Angenendt, Toleranz, S. 131.

<sup>266</sup> Angenendt, Toleranz, S. 22-27; 91.

Neuzeit. Die Einstellung des mittelalterlichen Menschen zur Gewalt war von der heute in Europa vorherrschenden prinzipiellen Ablehnung derselben grundsätzlich verschieden. Riley-Smith beschreibt dies folgendermaßen:

*„Man war in jener Zeit allgemein der Ansicht, dass Gewalt keineswegs ihrer Natur nach böse, sondern vielmehr in moralischer Hinsicht neutral sei, beziehungsweise ihre moralische Einfärbung erst durch die Intention derjenigen, die sie anwandten, erhielt<sup>267</sup>.“*

Mit der Übernahme des Christentums wurde nun anstelle der Abstammungsgemeinschaft die Glaubensgemeinschaft<sup>268</sup> relevant, die seit Generationen tradierten Verhaltensweisen wurden jedoch nicht automatisch mit dem alten Glauben abgelegt. Das Fehlen einer zentralisierten Staatsstruktur bedeutete permanente Kriege zwischen den einzelnen Stämmen, die überlieferten kirchlichen Normen passten nicht zur neuen gesellschaftlichen Realität. Mit dem Eintreten der Mitglieder adeliger Familien in die Kirchenhierarchie wurden die Werte dieser Kriegergesellschaften in das Christentum integriert. Die Klöster und Kirchen waren Bestandteil der feudalen Gesellschaftsstruktur und hatten somit auch militärische Pflichten, Bischöfe und Äbte hatten Kriegerkontingente zu stellen und beteiligten sich selbst an Kampfhandlungen.<sup>269</sup> Die alten Werte wurden nun neu, „christlich“ gelebt, es zeigt sich ein typisches Beispiel der Inkulturation.

## 6.2 Christentum und Gewalt

Die unbedingte Nächsten- und Feindesliebe, die Jesus predigte, bedingte im frühen Christentum eine absolute Forderung nach Gewaltlosigkeit. Frieden halten war Verpflichtung: „*Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben (Mt 5,5)*“ und „*Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden (Mt 5,9)*“. Aus dem Liebesgebot heraus praktizierte die fröhe Kirche keine Leibesstrafen<sup>270</sup>. Die in Jesu Lehre geforderte Gewaltlosigkeit war die Vorgabe für das Verhalten der Gemeinde gegenüber Sündern und Frevlern, schwere Vergehen sollten mit Ausschluss aus der Gemeinde geahndet werden (vgl. 1 Kor 5,1-13). Das Führen eines „heiligen Krieges“ wäre für das Urchristentum „geradezu absurd<sup>271</sup>“ gewesen. Augustinus († 430) stellte die Forderung auf: *credere non potest nisi volens* („Glauben kann ein Mensch nur freiwillig“)<sup>272</sup>, was gewaltsame Bekehrungen prinzipiell ausschloss. Diese Forderung richtete sich auch auf Andersgläubige,

---

<sup>267</sup> Riley-Smith, Heilige Kriege, S. 16.

<sup>268</sup> Angenendt, Toleranz, S. 192.

<sup>269</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 97-98.

<sup>270</sup> Angenendt, Toleranz, S. 248.

<sup>271</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 3.

<sup>272</sup> Zitat aus Angenendt, Toleranz, S. 96.

wodurch Burchard von Worms († 1025) feststellen kann: „*Wer einen von ihnen tötet, hat ein Abbild Gottes und der Hoffnung auf zukünftige Bekehrung ausgelöscht*<sup>273</sup>“.

Mit der Übernahme des Christentums als Staatsreligion im römischen Reich unter Konstantin wurde die Frage der Gewalt aktuell. Die römische Reichskirche wurde zur tragenden Säule der spätantiken Gesellschaft und musste als solche auch einen Modus bezüglich der Gewaltenfrage, auch um politisch handlungsfähig zu bleiben, finden. Die Verfolgung von Häresien oder Frevlern wurde als Schutz des Staats- und Gemeinschaftswohls Herrscheraufgabe. Ein Abfall vom Christentum, die Praktizierung heidnischer Kulte, untergrub die Staatseinheit und war ein Anschlag auf das Gemeinwesen. Der Codex Justinianus meint dazu:

*„...diejenigen, welche bei den angegebenen unerlaubten und frevelhaften Handlungen auch nach dieser Unserer Verordnung beharren, fesseln zu lassen und der höchsten Strafe [Todesstrafe] zu unterwerfen, damit nicht in Folge des Übersehens solcher Vergehen sowohl die Stadt als der Staat... leide“<sup>274</sup>*

Mit dem Zerfall des römischen Imperiums änderte sich die Ausgangslage für die weitgehend christianisierte Zivilisation. Man sah sich auf einige wenige Bevölkerungsinseln zusammengedrängt, die umzingelt waren von Horden kriegerischer Barbaren. Deren Anführer entstammten einer Kriegergesellschaft, die in ihrem Leben kaum anderes als kämpfen lernten und deren Weltsicht durch die Tugenden des Heldenmutes, kriegerischer Ehre, Gefolgschaft und Treue bestimmt war. Als bald stand diese Kriegergesellschaft auch keine Kirche mehr gegenüber, deren Weltbild über die kriegerischen Ansichten der Stammeshäuptlinge hinausreichte, da auch der Klerus sowie das Mönchtum sich nahezu ausschließlich aus der neuen kriegerischen Oberschicht zusammensetzte<sup>275</sup>.

Die Veränderungen jener Zeit und auch die Vorgänge bezüglich des intensiven Austausches zwischen verschiedenen Lebens- bzw. Anschauungskomplexen lassen sich an der Biographie des heiligen Martin und der Erwartungshaltung, die seine späteren Verehrer bezüglich des Heiligen hatten, aufzeigen. In Kap. 6.5 (Heilige Schlachtenhelfer) wird darauf noch detaillierter eingegangen werden. In der Vita des Sulpicius Severus wird der heilige Martin als Vorbild beschrieben, das dem Heiligtotyp des Asketen und des rechtgläubigen Lehrers und Bischofs entspricht<sup>276</sup>. Im Zuge der Inkulturation des Christentums in die Gentilenreiche der Merowinger und später dann der Karolinger kam es zu einer Politisierung und Militarisierung der Martinsverehrung. Den Merowingerkönig Chlodwig faszinierte am

<sup>273</sup> Zitat aus Angenendt, Toleranz, S. 111.

<sup>274</sup> Karl E. Otto, Das Corpus Juris Civilis, Bd. 7, Leipzig 1833, S. 382; zitiert nach Angenendt, Toleranz, S. 249-250.

<sup>275</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 97-98.

<sup>276</sup> Roth, Soldatenheilige, S. 90-93.

Heiligen nicht dessen Asketentum, sondern die Kraft- und Machttaten, die Martin als ein im Himmel thronender Heiliger durch seine auf der Erde verbliebenen Überreste bewirkte. Zwar stellte man sich Martin nicht als einen Anführer, der dem Heer voranzieht und die Feinde seiner Verehrer vernichtet, vor, dennoch sahen Merowinger und Franken in ihm einen machtvollen Held, der den Erfolg bei Kriegszügen garantieren sollte. Der Heilige war von Interesse als *vir Dei*, der durch seine rigorose Askese die Möglichkeit hatte, durch seine Fürsprache bei Gott dessen Schlachtenhilfe zu gewährleisten. Hier zeigt sich der Widerspruch zwischen der Biographie des Heiligen, die keine Interpretationsmöglichkeit für Martins Schlachtenhilfe bietet und den Erwartungen und Vorstellungen seiner einer Kriegergesellschaft entstammenden Verehrer<sup>277</sup>.

Die Folgen und Auswirkungen des hier nur kurz zitierten Inkulturationsprozesses für die christliche Weltanschauung bezüglich der Frage der Gewalt und des Waffendienstes sind in umfangreichen Untersuchungen dargestellt worden<sup>278</sup>.

Für diese Arbeit von Interesse ist die Akzentverschiebung, die sich auch im Christusbild wiederspiegelte. Dieses orientierte sich zunehmend am Heerführer, dem es zu folgen galt und der zum Kampf gegen seine Feinde rufen konnte. Der höchste Ehrentitel der alten Christenheit, der des Märtyrers, näherte sich dem Ideal des Heldenkriegers an. Wiederholt wurde der Märtyrerstatus auch fürstlichen Heroen zugesprochen. Die erste Annäherung dieser beiden Konzepte, einerseits das Ideal des Heldenkriegers, andererseits das Ideal des weltentsagenden Mönches, lässt sich anhand der Berichte über die heiligen Kriegerkönige aufzeigen<sup>279</sup>.

### 6.3 Christentum und Krieg

In den ersten frühchristlichen Jahrhunderten gab es noch keine einheitliche Kriegsethik, die den Anspruch erheben hätte können, die Lehre der Kirche zu sein. Die Urchristenheit gehörte soziologisch betrachtet der Unterschicht an und, soweit die Christen aus dem Judentum kamen, Sklaven oder Freigelassene waren, bot sich ihnen nicht die Möglichkeit, in den römischen Militärdienst aufgenommen zu werden. Für die Mehrheit der Christen stellte sich die Frage des Wehrdienstes als existenzielles Problem zunächst nicht. Aufgrund der fehlenden militärischen Präsenz stellte sich auch die Frage nach einem Krieg noch nicht.

Ein Krieg wird verstanden als ein *Kampf mit Waffen, geführt zu dem Zweck, dem Gegner den Willen des eigenen Gemeinwesens oder der eigenen Klasse oder Partei*

---

<sup>277</sup> Schreiner, Schlachtenhelfer, S. 63-66.

<sup>278</sup> Vgl. dazu Angenendt, Toleranz; Erdmann, Kreuzzugsgedanke; Prinz, Klerus und Krieg

<sup>279</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 98.

aufzuzwingen<sup>280</sup>. Diese Definition verschweigt euphemistisch die Tatsache, dass Krieg das Töten von Menschen beinhaltet. Für das Christentum, das sich auf der Grundlage der Aussagen Jesu im Neuen Testament als Friedensreligion verstehen muss, stellte sich somit die grundlegende Frage, wie es mit Krieg als Menschheitsphänomen umgehen sollte.

Als das Christentum nach 313 zur Reichsreligion aufstieg und die bestehenden Verhältnisse religiös zu fundieren hatte, setzte man sich detaillierter mit der Frage des Krieges auseinander. Im Mittelalter wird Krieg dann zu einem Phänomen der abendländischen Glaubensgeschichte<sup>281</sup>.

Gerade in der Frühphase des Christentums waren auch unter den Berufssoldaten Christen, obwohl kirchliche Gemeindeordnungen dem Militärdienst reserviert gegenüberstanden. Vor dem Eintritt in den Soldatenstand wird allerdings weniger aus moralischen Bedenken (Abscheu vor Grausamkeit, Verletzung des Tötungsverbotes) gewarnt, sondern vielmehr aus religiösen Gründen. Der römische Wehrdienst war mit einem Treueeid auf den *divus caesar*, mit einer Art sakralen Weihe verbunden. Dies ließ sich nicht mit den christlichen Vorstellungen der *militia Christi* als Gehorsam gegen den Imperator Christus und dem in der Taufe abgelegten „Fahneneid“ (*sacramentum*) vereinen<sup>282</sup>.

Getaufte sollten sich deshalb nicht für den Militärdienst anwerben lassen, bereits als Soldaten Konvertierte mussten jedoch den Dienst nicht quittieren. Mit der Übernahme des Christentums als Staatsreligion im römischen Reich passte sich die Kirche den realpolitischen Gegebenheiten an. Das Gewaltenmonopol des Staates wurde anerkannt und Schlachten mit Riten und Gebeten unterstützt. Für das Kämpfen in der Schlacht unterlagen die Soldaten jedoch den normierten Kirchenbußen.<sup>283</sup> Bestimmend für die christliche Einstellung zur Gewalt und zum Krieg waren die Aussagen der Kirchenväter, insbesondere Augustinus' († 430) Überlegungen zum gerechten Krieg. Laut dieser war ein Krieg nur erlaubt:

„... bei feindlichen Angriffen und zur Abwehr von Unrecht, nie aber zur Unterjochung und Eroberung; rechtfertigbar nur bei Verhältnismäßigkeit, dass der zu erwartende Schaden nicht übermäßig groß werde; verantwortbar nur bei ethisch guter Intention, niemals aber aus schierer Kampfeslust oder Beutegier; durchführbar allein seitens der Obrigkeit, dass nicht jedermann auf eigene Faust agieren dürfe. Bei solcherart gerechter Kriegsführung schuldeten die Soldaten der Obrigkeit Gehorsam.“<sup>284</sup>

Die Kirchenväter legitimierten alleine Verteidigungskriege gegen unrechtmäßige Angreifer; zur Kriegsführung war nur eine legitimierte Obrigkeit berechtigt. Ein solcher

<sup>280</sup> Beestermöller, Art. Krieg in LThK 6 [JAHR], S. 476.

<sup>281</sup> Schrey, Art. Krieg IV, TRE 2 (1978) S. 28-30.

<sup>282</sup> Schrey, Art. Krieg IV, TRE 2 (1978), S. 29.

<sup>283</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 95-96.

<sup>284</sup> Angenendt, Toleranz, 376-377.

gerechter Krieg konnte durch religiöse Riten und Gebete unterstützt werden, jedoch noch ganz weltlich sein. Dieser gerechte Krieg wurde in der kirchlichen Überlieferung bis ins hohe Mittelalter hinein fast widerspruchsfrei als der einzige Erlaubte betrachtet. Trotz dieser klaren Linie kam es jedoch im Mittelalter zu einer Verschiebung des allgemeinen Empfindens darüber, welche Art Krieg religiös legitim sei. Es wurden Kämpfe direkt für Gott, etwa gegen Menschen anderen Glaubens oder Abtrünnige, geführt, diese Kriege können als ‚heilige Kriege‘ bezeichnet werden.

*„Was genau heiliger Krieg ist, lässt sich weitaus schwieriger angeben als gemeinhin unterstellt wird. ... einerseits der ‚gerechte Krieg‘ zur Verteidigung rational überprüfbarer Ansprüche und mit ethisch abgeklärten Intentionen wie andererseits der Heilige Krieg als Einsatz von Waffengewalt für Gott.“<sup>285</sup>*

Als sich mit der sogenannten Völkerwanderung während des 5./6. Jahrhunderts im römischen Westen germanische Nachfolgereiche bildeten, wurde die Frage nach Krieg und Gewalt virulent. Die neuen Eliten entstammten der Kriegerkaste und der Versuch, sie für das Christentum zu begeistern, ließen das Christentum, das grundsätzlich Gewaltlosigkeit wollte, in eine Lage geraten, die seinem originären Selbstverständnis nicht mehr entsprach. „Nur, wie anders hätte man Religionsgruppen, welche die Götterwelt jeweils nach Kriegs- und Siegesstärke einschätzten, bekehren sollen?“<sup>286</sup>

Lange Zeit sollten die christlichen Missionierungsbemühungen auch von Gewaltaktionen geprägt bleiben, wie auch anhand der heiligen Kriegerkönige und deren Bemühungen für das Christentum ersichtlich wurde. Es steht fest, dass Mission im Mittelalter über weite Strecken Kollektiv- und Gewaltmission war. Bei allem heutigen Erschrecken über den mitwirkenden Gewaltfaktor darf allerdings nicht übersehen werden, dass durch die Christianisierung auch ein kultureller Wandlungsprozess einsetzte, der das Gefälle zwischen römisch-christlicher Hochkultur und den eher bescheidenen kulturellen Errungenschaften der zu missionierenden Völkern langsam aufhob<sup>287</sup>. So paradox es klingt, wurde durch diese Gewalttätigkeiten auch eine gewaltlose Zukunft ermöglicht, sowie das antike Erbe bewahrt und weitertradiert.

Die Verschiebung in der Wahrnehmung von gerechtem und heiligem Krieg zeigt sich besonders deutlich mit der Gründung von Ritterorden wie der Templer oder Johanniter. Die Mitglieder dieser Orden vereinten das asketische Ideal des *vir Dei* mit dem

*„Ideal des tapferen Kämpfers zum neuen Modell des opferbereiten ‚Kämpfer Gottes‘, bereit zum Kampf für Christus und seinen Stellvertreter auf Erden, der die Christenheit theokratisch*

---

<sup>285</sup> Angenendt, Toleranz, S. 375.

<sup>286</sup> Angenendt, Toleranz, S. 395.

<sup>287</sup> Angenendt, Toleranz, S. 394-402.

*regiert; sie sind Soldaten Christi (militia Christi) im spirituellen wie militärischen Sinn es Wertes!<sup>288</sup>“*

#### 6.4. Die Kreuzzüge

Am Beispiel der Kreuzzüge zeigte sich das Dilemma der Kirche deutlich. Die Kreuzzüge stellen ein einzigartiges Massenphänomen des europäischen Mittelalters dar, die aufgrund ihrer extremen Vielschichtigkeit schwierig zu definieren sind<sup>289</sup>. Besonders an ihnen lässt sich der Widerspruch zwischen urchristlichem Pazifismus und der religiösen Legitimierung der Gewalt besonders deutlich erkennen. Die Kirche des Mittelalters fühlte sich von Gott berufen, die Welt zu verchristlichen, Schreiner spricht in diesem Zusammenhang von einer *funktionalen Ambivalenz der christlichen Religion*<sup>290</sup>, der Jesus der Bergpredigt wandelt sich in den mit Schwert und Schild bewaffneten himmlischen Heerführer Christi.

Eine vertiefende Schilderung oder gar Analyse der Kreuzzüge kann in dieser Arbeit nicht unternommen werden, es soll nur in aller Kürze auf die ihnen zugrundeliegenden Mentalitäten und die religiösen Ausdrucksformen eingegangen werden. Theologisch fußten sie auf Augustinus' Definition des gerechten Krieges, sogar der kreuzzugsbegeisterte Bernhard von Clairvaux († 1153) sieht sich gezwungen festzustellen, dass die Heiden nicht bekämpft werden dürften, wenn sie nicht zuerst zu den Waffen griffen<sup>291</sup>. Innozenz IV († 1254) betonte, dass auch heidnische Herrschaft rechtmäßig sei und damit anzuerkennen. Heidnische Herrscher dürften nicht ohne Grund angegriffen werden, oder zur Taufe gezwungen werden. Als gerechter Krieg sei nur die Verteidigung oder Rückeroberung früherer christlicher Gebiete zulässig. Des Weiteren musste christliche Mission ermöglicht werden, diese wäre notfalls auch mit Gewalt zu schützen<sup>292</sup>. Das vierte Laterankonzil 1215 bestätigte die päpstliche Legitimation der Kreuzzüge<sup>293</sup>.

Insgesamt zeigte sich ein enormes Missverhältnis zwischen der theologischen Begründung der Kreuzzüge und der Kreuzzugsmentalität in der Bevölkerung. Sprach die theologische Begründung von einem gerechten Verteidigungskrieg, so war es für die kämpfenden Laien eindeutig ein „Heiliger Krieg“, in dem mit Vorstellungen der Blutrache für Gott getötet wurde:

*„Vielmehr wurde dieser Krieg nicht nur im Namen Gottes, sondern auch direkt für Gott geführt, näherhin für das Erbe des Gottessohnes und dessen irdische Berührungspunkte ... Diese Orte der Gnade und Garanten der Hoffnung sah man zur Schande der Christenheit in*

---

<sup>288</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 101.

<sup>289</sup> Riley-Smith, Heilige Kriege, S. 8.

<sup>290</sup> Schreiner, Märtyrer, S. 58.

<sup>291</sup> Angenendt, Toleranz, S. 404.

<sup>292</sup> Angenendt, Toleranz, S. 406.

<sup>293</sup> Angenendt, Toleranz, S. 427.

*die Hände der unreinen Heiden und Gotteslästerer gefallen und dadurch besudelt und entehrt.<sup>294</sup>“*

Auch die Geistlichkeit blieb vom Kreuzzugsfanatismus nicht verschont und immer wieder passierte es, dass nicht einmal mehr versucht wurde, die Kreuzzüge als gerechte Kriege darzustellen. Innozenz III. († 1216) verstand die Teilnahme am Kreuzzug als heilsbringend, der Kampf für Christus nicht nur im Nahen Osten, sondern auch in Europa gegen Ketzer wurde damit von höchster Stelle gutgeheißen.

Es gab groß organisierte, sorgfältig vorbereitete Kriegszüge ebenso wie enthusiastische Spontanaufbrüche, Kreuzzüge mit wenigen Teilnehmern bis zu Massenbewegungen. Der erste Kreuzzug wurde nach Aufruf Papst Urbans II. 1096 unternommen, das Ende lässt sich schwerer festlegen. Der letzte wohl als Kreuzzug zu bezeichnende Feldzug führte 1578 Sebastian von Portugal nach Marokko<sup>295</sup>. Als Gemeinsamkeit lässt sich feststellen, dass es sich um päpstlich legitimierte und aufgeforderte Waffengänge handelte, dass die Teilnehmer ein Gelübde zur Teilnahme ablegten und zum Zeichen dafür ein Kreuz am Gewand trugen, dass sie durch Vorrechte und Schutzbestimmungen juristisch geregelt wurden und dass Ablässe erworben werden konnten<sup>296</sup>. Die Kreuzfahrer wurden als *bellatores Christi, milites Christi* oder *athletae Christi* bezeichnet<sup>297</sup>. Bereits der erste Kreuzzug entwickelte sich zu einer religiösen Massenbewegung, tausende Männer und Frauen brach undiszipliniert in Richtung Osten auf, verübten auf ihrem Weg Pogrome und verbreiteten Angst und Schrecken<sup>298</sup>. Man kann wohl von einer religiösen Massenhysterie sprechen, die sogar Urban in ihrer Dimension überrascht haben dürfte. Dass Krieg und Gewaltanwendung als religiöse Bußübung angeboten wurde, traf den Nerv der Gesellschaft, die begeistert diese Idee aufgriff. Nicht nur der Ritterstand, auf den Urbans Aufruf zielte, sondern alle Schichten beteiligten sich. An den Kreuzzügen nahmen Menschen unabhängig vom Alter, Geschlecht oder Stand teil, ein nicht unbeträchtlicher Teil der Kreuzfahrer hat wohl nie an Kampfhandlungen teilgenommen. Zum Kampf entschlossene Krieger beichteten und empfingen die heilige Kommunion, fasteten und gaben Almosen. Es handelte sich um

*„eine zur Buße unternommene kriegerische Unternehmung, die als Pilgerfahrt eingestuft wurde und auch viele Attribute einer solchen besaß. Diese Unternehmungen wurden auf vielen Kriegsschauplätzen ausgetragen: In Palästina und im östlichen Mittelmeergebiet natürlich,*

---

<sup>294</sup> Angenendt, Toleranz, S. 427-428.

<sup>295</sup> Riley-Smith, Heilige Kriege, S. 145.

<sup>296</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 94.

<sup>297</sup> Schreiner, Märtyrer, S. 31.

<sup>298</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 90.

*aber auch in Nordafrika und in Spanien, an den Ufern der Ostsee, in Polen und in Ungarn, auf dem Balkan und sogar in Westeuropa selbst“<sup>299</sup>.*

Im Kreuzzugsaufruf war von Missionierung nicht die Rede, die heiligen Stätten der Christenheit sollten „rück“erobert werden. Die erste Welle, die 1096 aufbrach, soll über 100.000 Menschen umfasst haben. Sie erreichten nie ihr Ziel, die Letzten wurden in Kleinasien aufgerieben. Ein später aufbrechendes, besser organisiertes Ritterheer, dass mit Begleitpersonal auf etwa 20.000 Mann geschätzt wird, eroberte Jerusalem am 15. Juli 1099 und richtete ein Blutbad an<sup>300</sup>:

*„... und wen immer sie auffinden konnten, den streckten sie mit der Schärfe des Schwerts nieder, ohne Rücksicht auf Alter und Stand. So groß war das Blutbad der überall Niedergemetzelten und der Haufen der abgeschlagenen Köpfe, dass kaum noch ein Weg frei und ein Durchgang möglich war als über die Leichen der Toten. Auf verschiedenen Wegen drangen sie, unsere Fürsten und ihr Gefolge, vor, richteten ein unzähliges Blutbad an und gelangten bis zur Stadtmitte, dürrstend nach dem Blut der Ungläubigen und entschlossen zu ihrer Niedermetzelung. ... Als sie hörten, dass das Volk im Tempel Zuflucht genommen hatte, marschierten sie allesamt dorthin, drangen mit Mann und Pferd ein, köpften dort schonungslos, wen sie antrafen und erfüllten alles mit Blut.“<sup>301</sup>“*

Die in den Kreuzzügen erkennbare *denkbar enge Verquickung von christlicher Religiosität und Kriegshandwerk*<sup>302</sup> ist nur erklärbar durch die auch in dieser Arbeit beschriebenen Inkulturation des in seinen Anfängen pazifistischen Christentums in kriegerische Gesellschaften. Die ursprüngliche christliche Vorstellung von Märtyrern, die mutig um des Glaubens willen passiv den Tod auf sich nahmen, hat in der Kreuzzugsideologie keinen Platz. Schon vor den Kreuzzügen wurde die Vorstellung vom Märtyrertod in der Schlacht gesellschaftlich anerkannt. Diese Entwicklung war maßgeblich von der Verehrung der im Kampf gefallenen Königsheiligen beeinflusst. Diese heiligen Herrscher konnten durch *ihre kriegerische Tüchtigkeit, die Gottes Segen auf ihrer Seite hat*<sup>303</sup> als Fürsprecher angerufen werden. Vor allem im 11. Jahrhundert wurde die Idee des Krieger-Märtyrers stark in den Vordergrund gerückt, Papst Leo IX erweiterte die Definition des Märtyrers dahingehend, dass er jene berücksichtigte, die bei der Verteidigung einer gerechten Sache starben<sup>304</sup>. Insofern können die kämpfenden Königsheiligen vor und nach der Jahrtausendwende in gewisser Weise als Übergangsstufen oder Zwischenschritt vom altkirchlichen Heiligenideal zur

---

<sup>299</sup> Riley-Smith, Heilige Kriege, S. 142.

<sup>300</sup> Angenendt, Toleranz, S.423- 424.

<sup>301</sup> Wilhelm von Tyrus Chronicon 8,19 und 8,20, zitiert nach Angenendt, Toleranz, S. 425.

<sup>302</sup> Klieber, Kreuzzüge, S. 95.

<sup>303</sup> Schreiner, Märtyrer, S. 30.

<sup>304</sup> Riley-Smith, Heilige Kriege, S. 108.

Spiritualität der Kreuzzüge betrachtet werden. Dies trifft insbesondere auf den Schwedenkönig Erik zu, in dessen Person sich beide Phänomene verbinden.

### **6.5. Heilige Schlachtenhelfer, Bedeutung der Königsheiligen für die Kreuzfahrer**

In der antiken Welt waren Kriege ohne die Mithilfe von Göttern und Heroen nicht denk- und machbar.<sup>305</sup> Auch die mittelalterliche Kirche verstand Kriege als Unternehmungen, deren Verlauf vom Willen Gottes abhing, der Ausgang einer Schlacht konnte als Gottesurteil (*iudicium Dei*) gedeutet werden. Kriegerische Aktionen spielten sich in religiösen Kontexten ab<sup>306</sup>. Religiöse Zeichen, Gebräuche und Rituale sollten das sichere Gefühl geben, mit Gottes und der Heiligen Hilfe als Sieger das Schlachtfeld zu verlassen. Ein Kriegszug wurde auch in liturgischer Form vorbereitet. Im Westen scheint dies beim Awarenfeldzug 791 erstmals nachweisbar. Am Ufer der Enns flehte das karolingische Heer durch dreitägige Litaneien vom 5. bis zum 7. September 791 und mittels Fasten, Almosen geben, Messen und Psalmengesang um einen Sieg über die Awaren.<sup>307</sup>

Welche Rolle spielten Heilige, wenn es um die Austragung und die Lösung kriegerischer Konflikte ging? Heilige, die vor Hunger und Krankheit bewahren, gegen Dämonen und äußere Feinde Schutz gewähren und in jeder irdischen Lebenslage Hilfe und Fürsprache boten, waren der urchristlichen Kirche fremd. Ihre Existenz verdanken sie einer Gläubigkeit, die seit dem beginnenden vierten Jahrhundert Männern und Frauen, die heiligmäßig gelebt und deshalb nach ihrem Tod ihre endzeitliche Vollendung erfahren hatten, die Rolle von schützenden und helfenden *patroni* und *patronae* zuschrieb. Heilige übernahmen als Beschützer, als Verteidiger (*defensores*) und Abwehrer (*propugnatores*) konkrete Schutzpflichten und soziale Dienste.<sup>308</sup>

Neben vorbereitenden Messen und Segensformeln über Schild und Schwert (*sanctificatio armorum*) führte man in Schlachten Bilder und Reliquien von Heiligen mit, um sich des Beistandes eines himmlischen Fürsprechers zu vergewissern. Wollte man einen bestimmten Heiligen als Fürsprecher gewinnen, wurde dessen Festtag für den Beginn einer Schlacht gewählt.<sup>309</sup> In der griechischen Kirche etablierten sich bereits sehr früh Kulte um kriegerische Heilige wie Demetrios, Theodor, Sergius und den heiligen Gregor<sup>310</sup>. Aus dem 10. Jahrhundert sind aus dem byzantinischen Heer Fahnen erhalten, die Abbilder der Heiligen

<sup>305</sup> Speyer, Epiphanie, S. 55-77.

<sup>306</sup> Schreiner, Märtyrer, S. 56.

<sup>307</sup> Als Vorbild dienten hierbei wohl die in Byzanz praktizierten liturgischen Kriegsvorbereitungen. Vgl. Sierck, Festtag und Politik, S. 236.

<sup>308</sup> Martin, Macht, S. 440-474.

<sup>309</sup> Sierck, Festtag und Politik, S. 237.

<sup>310</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 4.

Demetrios, Prokop, Merkurius und Eustratius tragen<sup>311</sup>. Als Vorbilder für die Herrscher des westlichen Mittelalters fanden sich anfangs die Heerführer und Könige des alten Testamentes wie Josua, David oder Judas Makkabäus. Vor allem Judas Makkabäus galt als Prototyp des heiligen Kriegers. Aber auch die Verehrung früher christlicher Heiliger wurden im Lauf der Jahrhunderte „adaptiert“ – in den ursprünglichen Viten völlig fehlende, ja sogar konträre Elemente wurden neu eingeführt. Im westlichen Heiligenkult des frühen Mittelalters wurden zwar Soldaten wie Martin, Georg, Sebastian oder Mauritius verehrt, hier stand jedoch die Heiligkeit jeweils im Gegensatz zum Militärdienst<sup>312</sup>. So wurde der heilige Martin von Tours in der Lebensbeschreibung des Sulpicius Severus als Asket und Wundertäter beschrieben, der im 20. Lebensjahr den Kriegsdienst aus Glaubensgründen quittierte: „*Christi ego miles sum, pugnare mihi non licet*“ („Ich bin ein Streiter Christi, ich darf nicht kämpfen“)<sup>313</sup>. Mit Beginn des 5. Jahrhunderts wird Martin politisch benutzt, Siege werden auf seine Fürsprache zurückgeführt, er wird zum Patron der Merowingerdynastie. Legenden erzählen, er sei in Schlachten in vorderster Linie auf einem weißen Schimmel kämpfend vorangeritten. Im 9. Jahrhundert berichtet Strabo, dass die Frankenkönige den Mantel des Heiligen bei ihren Schlachten mitführten<sup>314</sup>. Der heilige Apostel Jakobus wurde in Spanien seit dem 8. Jahrhundert als Patron im Kampf gegen die Mauren verehrt, auch von Jakobus wird überliefert, er sei in der Schlacht von Clavijo selbst kämpfend der Schlacht vorangeritten<sup>315</sup>. Er wird als *miles Christi* verehrt, er erscheint Zweiflern als Ritter gekleidet (*quasi miles effectus*)<sup>316</sup>. Auch Maria wurde als Schutzherrin, Stadtpatronin und Schlachtenhelferin verehrt. Die Verehrung der *Maria vom Siege* prägt vor allem die Religiosität des 16. und 17. Jahrhunderts<sup>317</sup>.

Auf die Kreuzfahrer wirkten vor allem die Vorbilder der östlichen Kirche, vorher im Westen fast unbekannte Heilige wie Sergius, Prokop oder Merkurius wurden nun verehrt, vor allem jedoch Georg, der im Osten ab dem 7. Jahrhundert als Kämpfer des Reiches verehrt wurde. Diese Heiligen wurden als himmlischer Kriegshelfer verehrt<sup>318</sup>. Der Heiligenkult rund um die in dieser Arbeit behandelten Königsheiligen begann sich zeitgleich mit den Kreuzzügen zu entwickeln, eine herausragende Verehrung durch die Kreuzfahrer lässt sich nicht nachweisen.

<sup>311</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 255.

<sup>312</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 11.

<sup>313</sup> Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini c. 4.

Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 12.

<sup>314</sup> Schreiner, Märtyrer, S. 63-68.

<sup>315</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 255.

<sup>316</sup> Schreiner, Märtyrer, S. 70-76.

<sup>317</sup> Schreiner, Märtyrer, S. 77-107.

<sup>318</sup> Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 257-261.

## **6.6. Die Verschmelzung von heiligem König und Kreuzfahrer: Ludwig IX der Heilige von Frankreich (1214-1270)**

Das Phänomen der heiligen Kriegerkönige und die Entwicklung des Kreuzzuggedankens sind zwei Aspekte der christlichen Religiosität des europäischen Mittelalters, die eng miteinander verknüpft sind. Beide entwickelten sich aus der gleichen Spiritualität und befruchteten sich gegenseitig, wobei die Verehrung der Königsheiligen zeitlich früher anzusetzen ist. Als Paradebeispiel für die Verschmelzung eines heiligen Königs und Kreuzfahrers soll hier als abschließendes Kapitel in aller Kürze der heilige Ludwig IX von Frankreich vorgestellt werden.

Ludwig wurde 1214 in Poissy als Sohn König Ludwigs VIII und Blanca von Kastilien geboren. 1226 wurde er im Alter von 11 Jahren zum König gekrönt, bis 1235 führte seine Mutter Blanca die Regentschaft. 1236 heiratete er Margarethe von Provence, aus dieser Ehe stammen elf Kinder<sup>319</sup>.

Bereits seine Mutter hatte erfolgreich versucht, die königliche Zentralmacht gegenüber dem von England unterstützten Adel zu stärken. Ludwig setzte diesen Kampf fort. Im Jahr 1242 siegte er bei Saintes über den mit Heinrich III von England verbündeten aufständischen Hugo von Lusignan, 1243 besiegte er Raimund VII von Toulouse. Daran anschließende Kämpfe im Languedoc festigten seine Position endgültig.<sup>320</sup>

Im Jahr 1244 nahm Ludwig das Kreuz und führte nach gründlichen Vorbereitungen 1248 einen Kreuzzug nach Ägypten (6. Kreuzzug, 1248-1254). Nach der Eroberung von Damiette wurde er bei seinem Marsch auf Kairo gefangengenommen und kam gegen Lösegeldzahlung wieder frei. Bis 1254 blieb er im heiligen Land und festigte die Position der Kreuzfahrer. 1267 nahm er erneut das Kreuz und zog nach Nordafrika, wo er 1270 bei Karthago an einer Seuche verstarb<sup>321</sup>. Seine Gebeine wurden nach Paris überführt, sein Herz wurde in Monreale in Sizilien beigesetzt<sup>322</sup>.

Ganz im Sinne der in dieser Arbeit beschriebenen Königsheiligen agierte Ludwig IX als *rex justus*. Er stärkte die Königsmacht durch Niederschlagung von Adelsaufständen, heimgefallene Lehen vereinigte er mit der Krondomäne. Er scheute keinen Kampf, zeigte sich jedoch gegenüber den Besiegten gnädig und milde. Als tatkräftiger Herrscher stärkte die Zentralverwaltung und organisierte regelmäßige Parlamentszusammenkünfte. Nach seiner Rückkehr 1254 reformierte er die Justiz Frankreichs, verbot Fehde und Zweikämpfe. Er

---

<sup>319</sup> Pulsfort, Art. Ludwig IX, BBKL Bd. V (1993), Sp. 364-366.

<sup>320</sup> Richard, Art. Ludwig IX, LexMA 5 (1991), 2184-2186.

<sup>321</sup> Richard, Art. Ludwig IX, LexMA 5 (1991), 2184-2186.

<sup>322</sup> Pulsfort, Art. Ludwig IX, BBKL Bd. V (1993), Sp. 364-366.

strukturierte das Zunftwesen in Paris neu, ließ eine neue Münze schlagen und bekämpfte Wucherpraktiken. Er wahrte die Rechte der Kirche, beschränkte aber die Ausweitung derselben. Er war in Europa hoch angesehen und wurde als Schiedsrichter in verschiedenen politischen Streitfällen herangezogen<sup>323</sup>. Er schloss Frieden mit England, indem er Heinrich III eine Abgeltung für verlorengegangene Gebiete zahlte. 1259 leistete Heinrich III ihm für das auf dem Festland verbliebene englische Herzogtum Guyenne den Lehenseid. Mit dem Königreich von Aragon erreichte er durch Gebietsverzicht ebenfalls einen Ausgleich<sup>324</sup>.

Ludwig wird als idealer christlicher König, als tüchtiger und frommer Herrscher dargestellt; „*er verwirklichte die gegenseitige Durchdringung von sacerdotium und regnum.*“<sup>325</sup> Zahlreiche Klöster wurden von ihm gegründet, er förderte die neuen Bettlerorden und war Armen gegenüber mildtätig. Er unterstützte die Sorbonne und gründete ein Spital für Blinde, immer wieder pflegte er selbst Kranke. Nach seinem ersten Kreuzzug unterwarf er sich strengen Bußübungen. Seine Askese galt schon zu seinen Lebzeiten als vorbildlich<sup>326</sup>.

Ludwig stellt die Verkörperung des ritterlichen Ideals des Mittelalters dar. In ihm verbinden sich christliche Tugenden wie Demut und Nächstenliebe mit den Idealen einer Kriegergesellschaft. In seinem Missionsbestreben leitete er nicht nur die oben erwähnten Kreuzzüge, sondern förderte auch die Katharerkreuzzüge der Kirche. Durch die Teilnahme und Leitung von zwei Kreuzzügen erweist sich Ludwig für den mittelalterlichen Christen als wahrhaft christlicher Herrscher. Er regiert nicht nur sein Land gerecht, ist mildtätig, demütig und asketisch, sondern kämpft auch heldenhaft für Gott. Indem er im heiligen Land die dort nun mehr seit über hundert Jahren bestehenden christlichen Königreiche schützt und verteidigt, führt er einen wahrhaft gerechten Krieg. Sein Angriffskrieg in Ägypten wird als Schutzmaßnahme für die Christen im heiligen Land angesehen, sein zweiter Kreuzzug nach Nordafrika mit der Ausbreitung der Mission begründet. Bereits zu seinen Lebzeiten wurde seine Lebensführung als heiligmäßig verehrt, 1297 wurde er durch Bonifatius VIII heiliggesprochen<sup>327</sup>. An der Hochschätzung, die ihm noch zu Lebzeiten aus weiten Teilen Europas entgegengebracht wurde und der schnellen Heiligsprechung lässt sich erkennen, dass sich für seine Zeitgenossen zwischen christlichem Glauben und ausgeübter Gewalt kein Widerspruch darstellte.

---

<sup>323</sup> Richard, Art. Ludwig IX, LexMA 5 (1991), 2184-2186.

<sup>324</sup> Richard, Art. Ludwig IX, LexMA 5 (1991), 2184-2186.

<sup>325</sup> Pulsfort, Art. Ludwig IX, BBKL Bd. V (1993), Sp. 364-366.

<sup>326</sup> Pulsfort, Art. Ludwig IX, BBKL Bd. V (1993), Sp. 364-366

<sup>327</sup> Richard, Art. Ludwig IX, LexMA 5 (1991), 2184-2186.

## 7. Die Königsheiligen als eigener Typus des Heiligenideals des Märtyrers und des Adelsheiligen? Eine Zusammenfassung

Wie sich bei der dargelegten Beschreibung der vier Königsheiligen Oswald von Northumbrien, Olav II Haraldsson von Norwegen, Knut IV von Dänemark und Erik IX von Schweden gezeigt hat, lassen sich zwischen ihnen auffällige Parallelen finden. Diese Heiligen weisen über die in der Literatur beschriebenen Charakteristiken des Typen des Adelsheiligen und des Märtyrers hinaus signifikante Gemeinsamkeiten auf.

Wie von den Adelsheiligen bekannt, wird ausdrücklich auf ihre vornehme Abstammung hingewiesen. Zusätzlich wird jedoch ihr Königsamt besonders betont, das sie in vorbildlicher christlicher Weise ausfüllen. Als *reges iusti* treten sie als Schützer der Schwachen auf, sie wahren Gerechtigkeit und Ordnung. Als treue Gefolgsleute Christi verbreiten sie den Glauben, treten für die Rechte der Kirche ein und opfern letztlich ihr Leben für Gott. Das Neue an den hier beschriebenen Heiligen ist ihr aktives Königtum, dessen Beschreibung in den Viten breiten Platz einnimmt. Vor allem durch ihre starke und aktive Erfüllung ihrer Aufgaben als Könige sind sie geradezu dafür prädestiniert, „Spitzenahnen“ von Herrscherdynastien zu werden, die sich als legitime Nachfolger eines Heiligen leichter im Kampf um die Herrschaft behaupten konnten. Für die hier behandelten Königsheiligen lässt sich sagen, dass die Kulte um sie in engem Zusammenhang mit dem Erstarken der Königsmacht und mit der Entwicklung des Staatenwesens zu sehen sind. Ob dies rein politisches Kalkül war oder ob die Nachfahren an die Heiligkeit ihrer Spitzenahnen geglaubt haben, lässt sich wohl nicht beantworten; es stellt sich vielmehr die Frage, ob sich politisches Handeln und religiöses Empfinden hier überhaupt voneinander trennen lassen. Hoffmann spricht in diesem Zusammenhang davon, dass eine real empfundene Heiligkeit und eine politische Ausnutzung derselben nicht im Widerspruch zum mittelalterlichen Denken stehen dürfte<sup>328</sup>. Die Königsheiligen stellen heilige „Spitzenadelige“ dar, die gerade durch ihre tatkräftige Königsherrschaft verehrungswürdige Vorbilder nicht nur für ihre Nachkommen, sondern für breite Massen der Bevölkerung wurden. Sie wurden von Menschen aller Schichten als Beispiel für gelungenes christliches Leben in der Welt gesehen. Die Frage der Gewalt stellte für den mittelalterlichen Gläubigen üblicherweise kein Problem dar. Vielmehr zeigten die Königsheiligen durch ihren Mut im unumgänglich notwendigen Kampf für eine als gerecht dargestellte Sache wahre christliche Gesinnung: Sie erfüllten damit ihre Schutzpflicht für die

---

<sup>328</sup> Hoffmann, Politische Heilige, S. 323.

ihnen anvertraute Bevölkerung und ihre Gefolgsleute, sie straften die Übeltäter und bewahrten mit harter Hand das Recht.

Die in dieser Arbeit genauer beschriebenen Königsheiligen sind nicht die einzigen heiligen Könige in der christlichen Geschichte, durch ihren gewaltsamen Tod in der Schlacht nehmen sie jedoch eine Sonderstellung ein. Der blutige Tod trug zur schnellen Ausbreitung des Kultes bei, das Bild des schuldlos erschlagenen Heiligen wurde als Martyrium interpretiert.

Im Gegensatz zu den bis dahin in der Kirche als Märtyrer verehrten Heiligen weigerten sich die Königsheiligen nicht zu kämpfen, vielmehr wird ihren kriegerischen Taten breiten Raum in den Viten eingeräumt. Auch wenn in den Viten darauf hingewiesen wird, dass die Heiligen in ihrem letzten Kampf entweder nach Empfang der ersten Wunde die Waffen niederlegten und betend den Tod erwarteten, oder sich gar weigerten, die Waffen noch zu erheben (siehe Knut), wird in den Überlieferungen nie geleugnet, dass sie vorher kämpften und töteten. Für keinen der Tradenten erwies sich dies als Problem, auch bei Erik, dessen Vita wohl die am wenigsten gewalttätige der hier Behandelten ist, wird die Notwendigkeit von Kriegen unwidersprochen angenommen. Erik weint laut Überlieferung zwar über die während des Finnlandfeldzuges getöteten Heiden, die Möglichkeit, sie aus christlicher Nächstenliebe heraus zu verschonen, wird jedoch nicht einmal angedacht.

Die zu dieser Zeit beginnenden Kreuzzüge können ebenfalls als Ausformung einer „Militarisierung“ des Christentums interpretiert werden, die ebenso wie die Verehrung der Königsheiligen Symptom einer veränderten Wertigkeit des Krieges in der Kirche darstellt. Diese Militarisierung steht in engem Zusammenhang mit der Inkulturation des Christlichen in kriegerische germanische Stammesgesellschaften. Diese Inkulturation verlief beidseitig, das Christentum veränderte die Einstellung zum Krieg nachhaltig. Wurde in vorchristlicher Zeit Krieg als moralisch wertfrei, ja als bessere Lebensform angesehen, so wurde durch die Christianisierung das Bewusstsein für den gerechten Krieg als einziger Erlaubten geweckt. Die absolut pazifistische Grundhaltung des frühen Christentums, die schon mit der Einführung des Christentums als Staatsreligion im römischen Reich nicht mehr haltbar gewesen war, wurde nun noch weiter aufgeweicht. Im Lauf des 10. bis 12. Jahrhunderts entwickelte sich das Ideal des christlichen Ritters, der für ein gerechtes Ziel und einen legitimierten Herrscher auf Gott vertrauend seine Feinde bekämpfte. Von nun an wurde dieses Verhalten als sittlich vorbildlich empfunden.

Allen hier behandelten heiligen Märtyrerkönigen ist gemein, dass sie aufgrund ihres unschuldig vergossenen Blutes Wunder und Heilstufen vollbringen konnten. Hier sind die

Parallelen besonders auffällig. Es kann angenommen werden, dass die Verfasser der späteren Viten Anregungen aus den früheren Werken verwendeten. Als treue Gefolgsleute Christi nähern sich die Königsheiligen im Tod Christus an, ihre Leidensgeschichte ähnelt dem Vorbild der Passio Christi. In der frühen Beschreibung des heiligen Oswald sind die Parallelen noch weniger deutlich. Auffällig sind sie im Falle Olavs, Knuts und Eriks, der Tod wird durch einen Speer- oder Lanzenstich verursacht; Knut stirbt mit in Kreuzesform ausgebreiteten Armen. Alle drei werden durch eine Judasgestalt verraten. Zusätzlich weisen die Viten noch weitere Gemeinsamkeiten auf. So ereignen sich am Todesort oder am Grab der Heiligen Lichterscheinungen wie Sonnenfinsternis oder Lichtsäulen, bei Oswald und Olav lässt sich die Verehrung von wundertätigen Quellen nachweisen.

Ob diese Gemeinsamkeiten und Neuerungen jedoch ausreichen, um einen „neuen“ Heiligtotypus zu postulieren, darf bezweifelt werden. Die Umwandlung des ursprünglich friedlichen Märtyrers in einen in der Schlacht gefallenen Märtyrer stellt ohne Zweifel eine beträchtliche Änderung des Heiligenbildes dar. Heilige Könige und Stammesführer waren jedoch nicht die einzigen, die als kämpfende Märtyrer verehrt wurden. Wie in den Kapiteln über die Adelsheiligen (vgl. Kap. 3.8), in der Einleitung zum Kapitel über die angelsächsischen Könige (vgl. Kap. 4.) und im Kapitel über heilige Schlachtenhelfer (Kap. 6.5) dargelegt wurde, wurden auch adelige Ritter und nicht regierende Prinzen aus diesen Gründen verehrt. In manchen Fällen entwickelten sich neue Legenden um bereits bekannte Heilige, was sich besonders eindrucksvoll an den Beispielen des heiligen Martin von Tours und des heiligen Jakobus zeigen lässt. Es scheint vor allem im 10. bis 12. Jahrhundert ein Bedürfnis bestanden zu haben, sich Gottes Fürsprache und der Hilfe der Heiligen auch im Krieg zu versichern. Heilige Soldaten wie Martin, Georg, Sebastian oder Mauritius wurden nun in ihrer Rolle als Krieger angerufen. Gerade während der Kreuzzüge zeigt sich die Tendenz, zum Beispiel bei Papst Leo IX, alle auf dem Schlachtfeld gefallenen Kreuzfahrer als Märtyrer zu bezeichnen. Auch wenn es sich hierbei um eine kurzfristige Erscheinung gehandelt hat, die nicht einmal während dieser Zeit vom Großteil der Theologen gutgeheißen wurde, so zeigt doch das Aufkommen solcher Ideen, wie stark das Bild des kämpfenden Märtyrers auf die Menschen wirkte. Der ungerechtfertigt erschlagene, durch seine adelige Herkunft „besondere“ Heilige war dem vorchristlichen germanischen Denken vertraut. Die Verehrung heiliger Könige wurde ausgehend von den Angelsachsen und den Skandinaviern auch in anderen Ländern populär, besonders deutlich ist auch hier die enge Verbindung zum Entstehen eines nationalen Staatenwesens wie zum Beispiel in Ungarn der heilige Stefan I.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die heiligen Märtyrerkönige zwar einige besondere Gemeinsamkeiten zeigen, sie als eigenen Typus des christlichen Heiligen zusammenzufassen, würde dennoch zu weit führen. Diese eher kleine Gruppe als separaten Typus ansehen zu wollen, erscheint nicht zielführend. Sie passen aufgrund der Betonung ihrer Herkunft und dem breiten Raum, den ihr adeliges Leben in den Viten einnimmt, hervorragend in den von Bosl beschriebenen Typus des Adelsheiligen. Inwieweit diese kämpfenden Märtyrer das Ideal eines für eine gerechte Sache kämpfenden Streiters beeinflussten, und auch, inwieweit sie zur Legitimierung gewalttätiger Unternehmungen seitens der Christenheit herangezogen wurden, konnte in dieser Arbeit nicht zufriedenstellend geklärt werden. Dieses thematische Feld, als auch die Wertschätzung, die die beschriebenen heiligen Könige beim Volk („Volksfrömmigkeit“) genossen, erscheinen lohnende Forschungsfelder für zukünftige Untersuchungen zu sein.

## 8. Literaturverzeichnis

### Abkürzungsverzeichnis

- BBKL = Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich-Wilhelm BAUTZ, Traugott Bautz (Hgg.), 1990 – 2007
- CCSL = Corpus Christianorum Series Latina 140-140A (=CCSL) Dag Norberg (Hg.), Turnhout, 1982
- LexMA = Lexikon des Mittelalters, CD-ROM Ausgabe, Verlag J. B. Metzler, 2000
- SRS = Scriptores rerum Svecicarum medii aevii; zitiert nach Hoffmann, Heilige Könige, 1975
- RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Hans Dieter Betz (Hg.), Tübingen 1998-2007
- TRE = Theologische Realenzyklopädie, Gerhard Krause, Gerhard Müller (Hgg.), Berlin 1977-2004
- LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, Walter Kasper (Hg.), Freiburg/Breisgau 1993-2001

### Monographien, Aufsätze und Artikel in Zeitschriften und Sammelwerken

- Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart (3. Aufl.) 1995
- Arnold ANGENENDT, Der Heilige: Auf Erden – Im Himmel, in: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Jürgen Petersohn (Hg), Sigmaringen 1994
- Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München (2. Aufl.) 1997
- Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997
- Arnold ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte, Berlin 1984
- Arnold ANGENENDT, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster, 2008
- Karl BOSL, Der "Adelsheilige". Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merowingischen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert und Korbinian, in: Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung

und Geschichtsdeutung; Festschrift für Johannes Spörl, Clemens Bauer (Hg), Freiburg 1965

- Christofer BROOKE, The Saxon and Norman Kings, London (2. Aufl.) 1963
- Peter BROWN, Die Entstehung des christlichen Europa, München 1996
- Peter BROWN, Enjoying the Saints in late Antiquity, in: Early Medieval Europe, Band 9, Oxford 2000
- Peter BROWN, The Cult of Saints. Its Raise and Function in Latin Christianity, Chicago, 1981
- Norbert BROX, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: Karl Kertelge (Hg), Mission im neuen Testament, Freiburg/Breisgau (2. Aufl.) 1982
- Norbert BROX, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterminologie (=Studien zum alten und Neuen Testament, Bd. 5), München 1961
- The Cross goes North. Process of Conversion in Northern Europe AD 300-1300, Martin CARVER (Hg.), York 2003
- The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby, Bertram COLGRAVE (Hg.), London, 1981
- Catherine CUBITT, Sites and Sanctity: Revisiting the Cult of Murdered and Martyred Anglo-Saxon Royal Saints, in: Early Medieval Europe, Band 9, Oxford 2000
- Carole M CUSACK, The Rise of Christianity in Northern Europe, 300-1000, London 1999
- Mircea ELIADE, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954
- Carl ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935
- Karl Suso FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Wien (2. Aufl.) 1997
- Wolfgang GOLTHER, Handbuch der germanischen Mythologie, Bd. 1, Mundus Verlag 2000
- Frantisek GRAUS, Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (Hgg.), Ostfildern 1990
- Frantisek GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965

- Karl HAUCK, Geblütsheiligkeit, in: Liber Floridus, Mittellateinische Studien Paul Lehmann zum 65. Geburtstag, Bernhard Bischoff, Suso Brechter (Hgg.) St. Ottilien 1950
- Richard HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters (= Grundkurs Philosophie 7), (7. Aufl.) Stuttgart 1992
- Hans Gerald HÖDL, Inkulturation. Ein Begriff im Spannungsfeld von Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft, in: Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, Rupert Klieber, Martin Stowasser (Hgg.), Theologie. Forschung und Wissenschaft, Band 10, Wien 2006
- Erich HOFFMANN, Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus, Neumünster 1975
- Erich HOFFMANN, Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker, in: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Jürgen Petersohn (Hg.), Sigmaringen 1994
- Two Lives of St. Ethelbert, King and Martyr, M. R. JAMES (Hg.), Cambridge 1917
- Herbert JANKUHN, Das Missionfeld Ansgars, in: Frühmittelalterliche Studien 1, 1967
- A. M. JANSEN, Bede and the Legends of St. Oswald, in: Beda Venerabilis, Historian, Monk & Northumbrien, L. A. J. R. Houwen and A. A. MacDonald (Hgg.), Groningen, 1996
- Hans-Dietrich KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters, Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: Die Kirche des frühen Mittelalters, Knut Schäferdieck (Hg.), Bd. 21: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, München 1978
- Catherine E. KARKOV, The Body of St. Æthelthryth: Desire, Conversion and Reform in Anglo-Saxon England, in: The Cross goes North. Process of Conversion in Northern Europe AD 300-1300, Martin CARVER (Hg.), York 2003
- Martin KAUFHOLD, Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9. – 13. Jh.), Darmstadt 2001
- Personenkult und Heiligenverehrung, Walter KERBER (Hg.), München 1997
- Diether KELLERMANN, Heilig, Heiligkeit und Heiligung im Alten und Neuen Testament, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (Hgg.), Ostfildern 1990

- Ella KIVIKOSKI, Christliche Einflüsse in dem archäologischen Material der Wikingerzeit und der Kreuzzugszeit Finnlands, in: Kirche und Gesellschaft im Ostseeraum und im Norden vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, Acta Visbyensia III, Visby-symposiet för historiska vetenskaper, Visby 1967
- Gábor KLANICZAY, The Paradoxes of Royal Sainthood as Illustrated by Central European Examples, in: King & Kingship in Medieval Europe, Anne J. Duggan (Hg.), Kings College London Medieval Studies, X, 1993
- R. KLAUSER, Christliche Heiligenverehrung, geschichtlich, in: RGG 3 (2000)
- Rupert KLIEBER, Inkulturation – eine historische und theologische Herausforderung, in: Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, Rupert Klieber, Martin Stowasser (Hgg.), Theologie. Forschung und Wissenschaft, Band 10, Wien 2006
- Rupert KLIEBER, Die Kreuzzüge – Erfolgsgeschichte einer „Inkulturation“, in: Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, Rupert Klieber, Martin Stowasser (Hgg.), Theologie. Forschung und Wissenschaft, Band 10, Wien 2006
- Wolfdietrich v. KLOEDEN, Knud der Heilige, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich-Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hgg.), Band 4, Herzberg 1992
- Wilhelm KOHL, Oswald, König von Northumbrien, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich-Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hgg.), Band 6, Herzberg 1993
- Bernhard KÖTTING, Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (Hgg.), Ostfildern 1990
- Elisabeth KOVACS, Die Heiligen und heiligen Könige der frühen Habsburger (1273–1519), in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen. Politisch-soziale Zusammenhänge, Schriften des historischen Kollegs, Kolloquien 20, Klaus Schreiner (Hg.), München, 1992
- Karl-Friedrich KRIEGER, Geschichte Englands von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert, München 1996

- Linn LAGER, Runestones and the Conversion of Sweden, in: The Cross goes North. Process of Conversion in Northern Europe AD 300-1300, Martin CARVER (Hg.), York 2003
- Günter LANCKOWSKI, Heiligenverehrung in nichtchristlichen Religionen, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (Hgg.), Ostfildern 1990
- Jochen MARTIN, Die Macht der Heiligen, in: Christentum und antike Gesellschaft; Jochen Martin, Barbara Quandt (Hgg.), Darmstadt 1990
- Herrscher, Helden, Heilige, Ulrich MÜLLER, Werner WUNDERLICH (Hgg.) St. Gallen 1996
- Olaf OLSEN, Die alte Gesellschaft und die neue Kirche, in: Kirche und Gesellschaft im Ostseeraum und im Norden vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, Acta Visbyensia III, Visby-symposiet för historiska vetenskaper, Visby 1967
- Lutz E. v PADBERG, Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998
- Lutz E. v PADBERG, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter, Stuttgart 2003
- Lutz E. v PADBERG, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart 1995
- Luce PIETRI, Gregor der Große und der lateinische Westen, in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 3, Der lateinische Westen und der byzantinische Osten, Luce PIETRI (Hg.) Freiburg 2001
- Friedrich PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jhd), Wien 1965
- Friedrich PRINZ, Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft (= Karl Bosl (Hg), Monographien zur Geschichte des Mittelalters), Stuttgart 1971
- Ernst PULSFORT, Ludwig IX. der Heilige, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich-Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hgg.), Band V, Herzberg 1993
- J. RICHARD, Ludwig IX. der Heilige, in: Lexikon des Mittelalters, in: LexMA 5 (1991)
- Jonathan RILEY-SMITH, Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge, Berlin 2005
- Paul W. ROTH, Soldatenheilige, Graz 1993

- Alexandra SANMARK, The Role of Secular Rulers in the Conversion of Sweden, in: The Cross goes North. Process of Conversion in Northern Europe AD 300-1300, Martin CARVER (Hg.), York 2003
- Alexandra SANMARK, Power and Conversion: A Comparative Study of Christianisation in Scandinavia, in: Occasional Papers in Archaeology, 34, Uppsala 2004.
- Ekkart SAUSER, Edmund von Ostanglien, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich-Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hgg.), Band 15, Herzberg 1999
- Ekkart SAUSER, Erich IX Jedvardsson, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich-Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hgg.), Band 21, Nordhausen 2003
- Percy Ernst SCHRAMM, Nordeuropa im Licht der Staatssymbolik, in: Kirche und Gesellschaft im Ostseeraum und im Norden vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, Acta Visbyensia III, Visby-symposiet för historiska vetenskaper, Visby 1967
- Klaus SCHREINER, Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedenstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung, Opladen, 2000.
- Eric J SHARPE, Reflections on Missionary Historiograph, in: International Bulletin of Missionary Research, April 1989
- Michael SIERCK, Festtag und Politik. Studien zur Tageswahl karolingischer Herrscher, Wien 1995
- Niels SKYUM-NIELSEN, Das dänische Erzbistum vor 1250, in: Kirche und Gesellschaft im Ostseeraum und im Norden vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, Acta Visbyensia III, Visby-symposiet för historiska vetenskaper, Visby 1967
- Gunnar SMEDBERG, Olav Haraldsson, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich-Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hgg.), Band 6, Herzberg 1993
- Wolfgang SPEYER, Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht, in: Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting, Ernst Dassmann, Karl Suso Frank (Hgg.), Münster i. W. 1980
- Wolfgang SPEYER, Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (Hgg.), Ostfildern 1990
- Jorn STAECKER, Legends and Mysteries, in: Reflections on the Evidence for the Early Mission in Scandinavia, in: H. Andersson, P. Carelli, L. Ersgrd (Hgg.), Visions of the

Past: Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology. Lund Studies in Medieval Archaeology 19, Stockholm 1997

- Marten STENBERGER, Christliche Einflüsse im archäologischen Material der Wikingerzeit in Schweden, in: Kirche und Gesellschaft im Ostseeraum und im Norden vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, Acta Visbyensia III, Visby-symposiet för historiska vetenskaper, Visby 1967
- Josef SZÖVERFFY, Weltliche Dichtungen des lateinischen Mittelalters. Ein Handbuch 1 (Die lyrischen Dichtungen des Mittelalters 3), Berlin 1970
- Asko TIMONEN, Saint Olaf's 'cruelty': violence by the Scandinavian King interpreted over the centuries, in: Journal of Medieval History 22, 1996.
- Sverrir TOMASSON, Snorri Sturluson als Hagiograph, in: Snorri Sturluson, Beiträge zu Werk und Rezension. Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Ergänzungsband 18, Hans Fix (Hg.), Berlin 1998
- Przemyslaw URBANCZYK, The Politics of Conversion in North Central Europe, in: The Cross goes North. Process of Conversion in Northern Europe AD 300-1300, Martin CARVER (Hg.), York 2003
- Jan de VRIES, Heldenlied und Heldensage, München 1961
- Jörgen WEIBULL, Schwedische Geschichte, Stockholm, 1994
- Barbara YORKE, The Adaption of the Anglo-Saxon Royal Courts to Christianity, in: The Cross goes North. Process of Conversion in Northern Europe AD 300-1300, Martin CARVER (Hg.), York 2003
- Horst ZETTEL, Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts, München 1977

### Lexika

- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich-Wilhelm BAUTZ, Traugott Bautz (Hgg.), 1990 – 2007
- Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, Wolfgang PFEIFER (Hg.), München (6. Aufl.) 2003
- Lexikon der christlichen Ikonographie, Wolfgang BRAUNFELS (Hg.), Rom, Freiburg, Basel, Wien, 1976.
- Lexikon des Mittelalters, CD-ROM Ausgabe, Verlag J. B. Metzler, 2000.

- Lexikon des Mittelalters, Norbert Angermann (Hg.), München 1980-1999.
- Lexikon für Theologie und Kirche, Walter KASPER (Hg.), Freiburg/Breisgau 1993-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Hans Dieter BETZ (Hg.), Tübingen 1998-2007
- Theologische Realenzyklopädie, Gerhard Krause, Gerhard Müller (Hgg.), Berlin 1977-2004

### Editionen

- ADAM VON BREMEN, Hamburgische Kirchengeschichte. Geschichte der Erzbischöfe von Hamburg. Übersetzt von J. C. M. Laurent und W. Wattenbach, Stuttgart 1986
- BEDA DER EHRWÜRDIGE. Kirchengeschichte des englischen Volkes, Günter Spitzbart (Hg.), Darmstadt (2. Aufl.) 1997
- GREGORII PRIMI PAPAE REGISTRUM EPISTOLARUM. Paul Ewald, Ludwig Hartmann (Hgg.), Berlin 1978
- CORPUS CHRISTIANORUM SERIES LATINA 140-140A (=CCSL) Dag Norberg (Hg.), Turnhout, 1982
- SNORRIS Königsbuch (Heimskringla), übertragen von Felix Niedner (Hg.), Jena 1922.
- SULPICIUS SEVERUS, Leben des heiligen Martin. lat.-dt. (= Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini) übertragen von Kurt Smolak (Hg.), Eisenstadt 1997

## **Abstract**

Titel: *Von der Heiligkeit gefallener Kriegerkönige. Die Inkulturation des Christlichen in Kriegergesellschaften am Beispiel der Königsheiligen der Angelsachsen und Skandinavier*

Unter Inkulturation wird in der Theologie jener Prozess verstanden, durch den das Christentum Teil der Kultur eines Volkes wird. Die Bewahrung des „essentiell Christlichen“ und die gleichzeitig notwendige Anpassung an divergierende gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Werte stellte die Kirche im Lauf ihrer Geschichte vor extreme Herausforderungen. In der hier vorliegenden Arbeit wird dieser Prozess am Beispiel der Christianisierung germanischer Stammesgesellschaften im Norden Europas untersucht.

Im Zuge dieser Christianisierung kann die Entstehung einer für das Christentum bis dahin fremden Vorstellung von Heiligkeit beobachtet werden: Die Verehrung von heiligen, kämpfenden Königen, die in der Schlacht fielen. Als Beispiele werden die Heiligen Oswald von Northumbrien, Olav II Haraldsson von Norwegen, Knut IV von Dänemark und Erik IX von Schweden behandelt. Nach einem allgemeinen Überblick über die Christianisierung in England und den skandinavischen Ländern wird kurz auf die in der Kirche verehrten Typen von Heiligen eingegangen.

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Frage der Gewalt. Ein Kapitel der Arbeit widmet sich deshalb dem Phänomen der Gewalt im relevanten Zeitraum und gesellschaftlichem Kontext und dem Zugang des Christentums dazu. Die zur selben Zeit beginnenden Kreuzzüge können wie die Verehrung der Königsheiligen als Symptom eines veränderten Zuganges der Kirche zur Gewalt interpretiert werden. Diese „Militarisierung“ steht in engem Zusammenhang mit der Inkulturation des Christlichen in kriegerische germanische Stammesgesellschaften.

Die Frage, ob die heiligen Könige als eigener Heiligtotypus anzusehen sind, wird in dieser Arbeit verneint. Zwar lassen sich bei diesen Heiligen über die in der Literatur beschriebenen Charakteristiken der Typen des Adelsheiligen und des Märtyrers hinaus Gemeinsamkeiten finden. Aus dieser kleinen Gruppe von Heiligen jedoch einen selbstständigen Heiligtotypus schaffen zu wollen, geht zu weit. Aufgrund der Betonung ihrer Herkunft und dem breiten Raum, den ihr adeliges Leben in den Viten einnimmt, können sie dem in der Literatur beschriebenen Typus des Adelsheiligen zugeordnet werden.

## **Abstract**

Title: *Holy kings, killed in action. Inculturation of Christianity in martial societies using the holy kings of the Anglo-Saxons and the Scandinavians as examples.*

In the terms of theology “inculturation” means the process that integrates Christianity in the culture of people. The perpetuation of the main substance of Christian belief and the necessary adjustments to new social conditions cause a huge challenge for the church during her history. In this thesis the process of inculturation is analysed using the Christianisation of Germanic clan people in the north of Europe as an example.

In the course of that Christianisation the development of a new idea of sainthood can be found: The cult of holy, fighting kings, who died in battle. Oswald of Northumbria, Olav II Haraldson, Knut IV of Denmark and Eric IX of Sweden are presented as examples. A chapter of this thesis gives a short summary of the Christianisation in England and the Scandinavian countries. Another chapter tries to define Christian sainthood and presents different types of saints worshipped by the Catholic Church.

The question of violence is of special interest for this work. Violence and the reaction of the church are only understandable considering the historical and social context. As the crusades also the adoration of the holy kings can be interpreted as a modified access of the church to violence. This change is closely connected to the inculturation of Christianity in martial Germanic clan nations.

Additionally the question whether the holy kings can be considered as an independent type of saints or not has been studied in this thesis. This question is negated in this work. There are some discrete similarities above the characteristics of martyrs or noble saints described in the literature. Because of the small number of individuals that can be identified as holy kings, who died in battle and because of the emphasis that is given on the gentility it seems reasonable to add them to the type of noble saints.

## CURRICULUM VITAE

Martin Berthold Wimmer

geboren am 13. Juli 1975

- 1982-1986 Volksschule Garsten (Oberösterreich)
- 1986-1989 Hauptschule Garsten
- 1989-1994 Bundesgymnasium Werndlpark (Steyr)
- Juni 1994 Matura
- 1994-1995 Präsenzdienst
- Seit 1995 Studium der kombinierten Religionspädagogik (kath.), Lehramt Geschichte und Sozialkunde (Stzw); Selbstständige Religionspädagogik (kath.) an der Universität Wien
- Seit 1997 Studium der katholischen Religionspädagogik an der Universität Wien
- 2004 Verehelichung mit Mag. rer. nat. Bettina Wimmer, geb. Haslehner
- Seit 2005 Unterrichtstätigkeit an der BHAK/BHAS und HTL Mistelbach, Lehrer für katholische Religion, Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung
- 2005 Geburt Tochter Pia Magdalena Wimmer
- 19.2.2008 Übernahme der Diplomarbeit