



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Bilder von den Anderen
Beschreibung der *Heiden* in Nordosteuropa in christlicher
Literatur um das Jahr 1000“

verfasst von / submitted by

Thomas Westermaier

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2018 / Vienna, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 313 333

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium, UF Geschichte, UF Deutsch

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ. Prof. Mag. Dr. Meta Niederkorn

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| 1. Einleitung | 5 |
| 1.1. Quellen und Fragestellung..... | 6 |
| 1.2. Zu den Begriffen <i>Heiden</i> und <i>Barbaren</i> :..... | 7 |
| 2. Historische Kontextualisierung | 8 |
| 2.1. Vorgeschichte: Die Ostgrenze vor den Ottonen | 8 |
| 2.2. Heinrich I..... | 10 |
| 2.2.1. Ostpolitik Heinrichs I..... | 10 |
| 2.3. Otto I..... | 12 |
| 2.3.1. Ostpolitik Ottos I..... | 12 |
| 2.4. Otto II..... | 15 |
| 2.4.1 Der Slawenaufstand von 983 | 16 |
| 2.5. Herrschaftssystem zur Zeit Ottos III. | 17 |
| 2.6. Otto III..... | 21 |
| 2.6.1 Ottos. III. Ostpolitik..... | 22 |
| 2.6.1.1. Frühe Entwicklungen: Heereszüge gegen die Slawen..... | 22 |
| 2.6.1.2. Der böhmisch-polnische Gegensatz und die Rolle der Abodriten..... | 24 |
| 2.6.1.3. Probleme in Böhmen: Premysliden und Slavnikiden | 26 |
| 2.6.1.4. Der Akt von Gnesen | 28 |
| 2.6.2. Missionspolitik:..... | 30 |
| 2.6.2.1. Mission durch Bistümer und Erhebungen- ‚christliche Nachbarschaftshilfe‘ | 30 |
| 2.6.2.2. Missionsreisen..... | 31 |
| 2.7. Heinrich II..... | 34 |
| 2.7.1. Heinrichs Ostpolitik | 34 |
| 2.7.1.1. Bündnisse und Konstellationen bis zur Übernahme der Herrschaft Heinrichs II. | 35 |
| 2.7.1.2. Konfliktherde: Meißen und Böhmen | 36 |
| 2.7.1.3. Heinrich II. und Boleslaw Chrobry- Zwischen Krieg und Frieden..... | 38 |
| 2.7.2. Missionspolitik Heinrichs II. | 41 |
| 2.8. Mission zwischen Konstantinopel und Rom | 44 |
| 3. Mission: Christliche Standpunkte und Theorie | 47 |
| 3.1. Wortmission und Tatmission | 48 |
| 3.2. Die Rolle der Gewalt..... | 49 |
| 4. Die Hagiografie..... | 52 |

| | |
|--|-----------|
| 4.1. Kurze Geschichte einer Textsorte | 52 |
| 4.2. Hagiografie als historiografische Quelle..... | 54 |
| 5. Das Heidenbild des Mittelalters: Allgemeines und allgemeine Probleme ... | 60 |
| 5.1. Grundlegende Konzeption | 60 |
| 5.2. Konkrete Stereotype..... | 65 |
| 5.2.1 Mögliche Probleme bei Feindbildern..... | 68 |
| 5.3. Unterschied zwischen Missionaren und Nichtmissionaren | 69 |
| 5.3.1. Viten von Nichtmissionaren | 69 |
| 5.3.2. Viten von Missionaren | 71 |
| 5.4. Die Fremdheit der Heiden..... | 72 |
| 6. Quellenanalyse | 73 |
| 6.1. Auswahl der Quellen | 73 |
| 6.2. Methode | 74 |
| 6.3. Quellen zu Adalbert von Prag | 74 |
| 6.3.1. Das Leben des Adalbert | 74 |
| 6.3.2. Überlieferungssituation | 75 |
| 6.3.2.1. Überlieferung der Vita Adalberti (Vita prior) | 75 |
| 6.4. Vita Adalberti (Vita prior) | 77 |
| 6.4.1. Analyse der Quelle:..... | 77 |
| 6.4.1.1. Einleitung: | 77 |
| 6.4.1.2. 1. Aufenthalt in Prag: | 78 |
| 6.4.1.3. 2. Aufenthalt in Prag | 81 |
| 6.4.1.4. Missionsreise | 82 |
| 6.4.2. Zwischenfazit:..... | 87 |
| 6.4.2.1. Böhmen - -Heiden oder schlechte Christen?..... | 87 |
| 6.4.2.2. Echte Heiden- Prussen und Lutizen | 89 |
| 6.5. Passio sancti Adalberti episcopi et martyris (Vita altera) | 90 |
| 6.5.1. Biografie Bruns von Querfurt | 91 |
| 6.5.2. Analyse der Quelle..... | 92 |
| 6.5.3. Zwischenfazit | 106 |
| 6.5.3.1. Fremdbilder im Bericht über die Böhmen..... | 106 |
| 6.5.3.2. Echte Heiden: Prussen und Lutizen..... | 108 |
| 6.5.3.3. Missionsstrategien | 113 |
| 6.6. Vita Quinque Fratrum..... | 113 |
| 6.6.1. Inhalt der Quelle..... | 114 |
| 6.6.2. Analyse der Vita..... | 116 |

| | |
|---|------------|
| 6.6.3. Mission und Missionsstrategien..... | 119 |
| 6.6.4. Zwischenfazit..... | 119 |
| 7. Fazit..... | 121 |
| 7.1. Methode | 121 |
| 7.2. Zusammenfassung der Feindbilder | 121 |
| 7.2.1. Schlechte Christen | 121 |
| 7.2.2. Heiden..... | 124 |
| 7.2.2.1. Zorn/Gewaltbereitschaft..... | 124 |
| 7.2.2.2. Kulturelle Überlegenheit und andere Aspekte..... | 126 |
| 7.2.2.3. Religionsvorstellungen..... | 127 |
| 7.3. Missionsstrategien | 127 |
| 7.4. Fazit des Vergleichs | 128 |
| 7.5. Einordnung der Fremdbilder..... | 130 |
| 7.5.1. Schlechte Christen | 130 |
| 7.5.2. Prussen..... | 131 |
| 7.5.2.1. Wut/Grausamkeit..... | 131 |
| 7.5.2.2. Barbarei/Ungebildetheit | 131 |
| 7.6. Einordnung der Quellen in die Missionspolitik der Ottonen | 132 |
| 7.6.1. Intention der Quelle: | 132 |
| 7.6.1.1. Verherrlichung Adalberts am Beispiel der Texte über die Böhmen | 132 |
| 7.6.1.2. Missionsabsicht bei den Prussen | 135 |
| 7.7. Schlussbetrachtung | 139 |
| 8. Bibliographie | 141 |
| 8.1. Primärquellen | 141 |
| 8.1.1. Hauptquellen..... | 141 |
| 8.1.2. andere Primärquellen..... | 141 |
| 8.2. Sekundärquellen | 142 |
| 8.3. Lexika..... | 147 |
| 8.3.1. Lexikon des Mittelalters: | 147 |
| 8.3.2. Lexikon für Theologie und Kirche..... | 147 |
| 8.3.3. Andere | 147 |
| 8.3.4. Lexikon des Mittelalters online | 147 |
| 8.4. Onlinequellen..... | 150 |
| Anhang:..... | 151 |
| Abstract (Deutsch) | 151 |
| Abstract (English)..... | 152 |

1. Einleitung

Das Fremde ist eine zentrale Kategorie für die Menschen. Die Einteilung von Menschengruppen in eigen und fremd erfüllt verschiedene Funktionen. Einerseits kann durch das Erkennen ähnlicher Verhaltensweisen einer Gruppe ein Zusammengehörigkeitsgefühl entstehen, andererseits kann das so wahrgenommene Andere ausgegrenzt und sogar angefeindet werden. Im Laufe der Zeit wurde die Andersheit verschiedener Menschengruppen über verschiedene Faktoren festgestellt. Diese Faktoren beinhalten etwa religiöse oder kulturelle, soziale oder wirtschaftliche und sprachliche oder physiologische Aspekte. Kurz gesagt: Verhaltensweisen oder Äußerlichkeiten, durch die Menschengruppen scheinbar von einer eigenen kulturellen Norm unterschieden werden können. Auch die Art, wie dieses Gefühl der Fremdheit bzw. der Fremdmachung ausgedrückt wird und durch welche Verhaltensweisen oder rhetorische Sprachmuster die Unterschiede zwischen Eigen und Fremd bekräftigt wurden, änderten sich je nach Anlass und Kontext. Schließlich und endlich gibt es auch zahlreiche Arten, wie mit dieser so entstandenen und konstruierten Fremdheit umgegangen wird. Es kann versucht werden, diese Fremdheit zu überwinden, indem man sich an das vermeintlich Fremde annähert und so versucht die Unterteilung in Eigen und Fremd zu dekonstruieren. Auf der anderen Seite der Medaille kann die Abgrenzung vom Fremden auch weniger optimistische Formen annehmen. Durch Fremdbilder können Gruppen aktiv ausgegrenzt werden. Daraus können mitunter Vorurteile, Feindbilder, Benachteiligung und im schlimmsten Fall Gewalt gegenüber vermeintlichen Fremden entstehen. Auch wenn größere philosophische Überlegungen über die Entstehung und den Umgang mit Fremdbildern durchaus interessant sein können, geht die vorliegende Arbeit diesen Weg nicht.

In dieser Arbeit sollen Fremdbilder anhand konkreter Texte erforscht werden. Die interne Textlogik der Quellen und der interne Umgang mit dem Fremden soll dabei erforscht werden. Dabei führt uns unser Weg ins Mittelalter. Auch im Mittelalter war das Fremde eine wichtige Kategorie. Verschiedene Menschengruppen wurden als Fremde aufgefasst¹: Diese reichen von vermeintlichen Häretikern, die von der offiziellen Auslegung des Christentums abwichen, über andere Religionen wie dem Judentum, dem Islam und den verschiedenen Gentilreligionen, die unter dem Begriff Heidentum zusammengefasst wurden², bis hin zu Randgruppen der Gesellschaft und mythischen Monstern oder Wundervölkern, die der mittelalterlichen

¹ Als Einleitung in dieses große Themengebiet: *Pochat*, Das Fremde im Mittelalter.

²Vgl. *Goetz*, Die Wahrnehmung anderer Religionen.

Vorstellung zufolge meist irgendwo in Indien oder Afrika lebten.³

Diese vielen verschiedenen Kategorien mit einer mannigfaltigen Anzahl an Quellen können in dieser Arbeit nicht behandelt werden. Dazu wäre ein weit größeres Format von Nöten. Stattdessen soll ein relativ enger zeitlicher und räumlicher Rahmen gewählt werden.

1.1. Quellen und Fragestellung

Die Fremdheit, die in dieser Arbeit behandelt werden soll, ist jene, die christliche Autoren den sogenannten *Heiden* entgegenbrachten. Die Auswahl der spezifischen *Heiden*, die dabei behandelt werden, richtet sich nach den verwendeten Quellen. Bei den Primärwerken, die im Laufe der Arbeit analysiert werden sollen, handelt es sich um drei Viten, die um das Jahr 1000 entstanden sind:

- Die *Vita prior*⁴, die vermutlich in Lüttich/Aachen, möglicherweise von Notker von Lüttich, nach älterer Forschungsmeinung von Johannes Canaparius, verfasst wurde.⁵
- Die *Vita altera*⁶ des Brun von Querfurt, die ebenso wie die *Vita prior* das Leben des Bischofs Adalbert von Prag behandelt.
- Die *Vita der Fünf Brüder*⁷, die ebenfalls von Brun von Querfurt verfasst wurde.

Bei der Auswahl der Quellen fällt auf, dass es sich bei allen dreien um die Textsorte der Vita handelt, die ein Aspekt der Hagiografie ist. Diese Auswahl ist mit Bedacht gewählt, da in den vorliegenden Werken die Missionierung der Heiden eine Rolle spielt. Diese stellt einerseits sicher, dass Berührungspunkte der Protagonisten mit Heiden vorkommen, die daraufhin

³ Vgl. *Simek*, *Monster im Mittelalter*.

⁴ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior, Redactio ottoniana: ed. Jadwiga *Karwasinska*, MPH s. n. IV, 1. (Warschau 1962) 3-47. In: Lorenz *Weinrich*, *Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe XXIII)* (Darmstadt 2005) 27-69.

⁵ Vgl. *Fried*, *Gnesen – Aachen – Rom*.

Auf genauere Aspekte der Quellen soll vor der Analyse noch eingegangen werden.

⁶ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi, Redactio brevior. ed. Jadwiga *Karwasinska*, MPH s.n. IV, 2. (Warschau 1969) 45-69.

In: Lorenz *Weinrich*, *Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe XXIII)* (Darmstadt 2005) 70-117.

⁷ Vita Auctore Brunone Querfurtensi (=Vita Quinque Fratrum) ed. Reinhard *Kade* MGH SS 15 (1888). In: Marina *Miladinov*, *Life of the five Bretheren by Bruno of Querfurt*. In: Gábor *Klaniczay* (Hg.), *Vitae Sanctorum Aetatis Conversionis Europae Centralis (Saec. X-XI) (Central European Medieval Texts 6)* (Budapest, New York 2013)185-313.

analysiert werden können. Andererseits wird eine wichtige Strategie, mit den Fremden umzugehen, nämlich die Mission, dadurch schon beinahe vorweggenommen.

Die vorliegende Arbeit ist um folgende Forschungsfragen konstruiert:

- Anhand welcher Faktoren wird das Fremde in den vorliegenden Primärquellen konstruiert?
- Wie drückt sich das Fremde aus? Welche Fremdbilder und rhetorische Sprachmuster werden verwendet, um das Fremde zu konstruieren?
- Welche Strategien des Umgangs mit dem Fremden werden in den Quellen vorgeschlagen?

Wie anhand der Fragen und der Quellen gesehen werden kann, handelt es sich bei der Arbeit also hauptsächlich um eine methodische Analyse der Primärquellen. Um die gestellten Fragen allerdings befriedigend beantworten zu können und um die Zeit, in der die Quellen entstanden sind, verstehen zu können, wurden noch weitere Unterfragen gestellt. Diese bilden sozusagen einen Mantel um den Kern der Quellenanalyse, der eher der Kontextualisierung und dem besseren Verständnis dienen soll. So soll die Entstehungszeit der Quellen beleuchtet werden. Dabei wird der Fokus auf der Entwicklung des ostfränkischen/deutschen Reichs unter den Ottonen skizziert, wobei ein Fokus auf der Regierungszeit Ottos III. liegen soll, der auf die Quellen und ihre Entstehungszeit wohl den meisten Einfluss hat. Daneben wird allgemein nach Fremdbildern gegenüber Heiden im Mittelalter gesucht, um die später gewonnenen Erkenntnisse in ein größeres Ganzes einordnen zu können. Da wohl auch die Mission eine wichtige Rolle spielt, sollen kurz theoretisch und praktische Aspekte der Mission im Mittelalter beleuchtet werden. Diese Unterpunkte sollen so als Aufbau dienen und Weg zur eigentlichen Quellenanalyse ebnen, die im Anschluss erfolgt.

1.2. Zu den Begriffen *Heiden* und *Barbaren*:

In der vorliegenden Arbeit werden Ausdrucksformen der mittelalterlichen Autoren zu Fremden erforscht. Dass diese mitunter abwertend oder gar anfeindend waren, ist in diesem Sinne wohl zu erwarten. Die Verwendung dieser Begriffe, hierbei vor allem die Begriffe *Heiden* und *Barbaren*, soll keineswegs ein abwertendes Urteil der christlichen Schriftsteller bestätigen oder bekräftigen. So ein Urteil wäre einerseits nicht angebracht, andererseits durch den Fokus dieser Arbeit gar nicht möglich. Immerhin beschäftigt sich die Arbeit nicht mit den tatsächlichen Kulturen der vermeintlichen *Heiden* und *Barbaren*, sondern mit der christlichen Bewertung dieser Völker. Gerade weil sich die Arbeit nicht als objektive Betrachtung oder

anthropologische Analyse der heidnischen Völker versteht, sondern eben mit Fremdbildern und den damit verbundenen Sprachmustern beschäftigt, wäre die Verwendung anderer, möglicherweise politisch korrekterer Begriffe nicht angebracht, da damit das untersuchte Bild der christlichen Einstellung und Sichtweise verfälscht werden würde.⁸

2. Historische Kontextualisierung

Um die Zeit, welche die Primärquellen beschreiben bzw. in der sie entstanden sind, besser verstehen und einordnen zu können, erfolgt nun eine historische Kontextualisierung. Dabei sollen in einem größeren Rahmen das 10. Jahrhundert und die ersten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts erläutert werden. Diese Zeit wird im ostfränkisch-deutschen Raum hauptsächlich von der Dynastie der Ottonen geprägt, die in dieser Zeit die Könige und Kaiser des ostfränkisch-deutschen Reichs stellten. Diese ottonischen Herrscher stehen im Zentrum der Kontextualisierung. Hierbei liegt das Hauptaugenmerk auf den Beziehungen zu Völkern und Reichen im Osten des Reichs. Dass diese Politik immer von der innenpolitischen Lage im Ostfrankenreich, von der Beziehung mit dem Westfrankenreich und von der Italienpolitik der jeweiligen Herrscher abhing, versteht sich wohl von selbst. Auf Fragen der inneren Konsolidierung der Königsherrschaft soll allerdings aufgrund des Umfangs nur verwiesen, nicht jedoch genauer eingegangen werden.

Ein zeitlicher Fokus soll vor allem auf die Regierungszeit Ottos III. und Heinrichs II. gelegt werden, da sich die Herrschaft dieser Kaiser mit den Geschehnissen und Entstehungszeiten der behandelten Quellen deckt. Die Geschichte der Ottonen soll in chronologischer Weise dargelegt werden, um auch einen Einblick in die Kontinuitäten der Ostpolitik zu erlangen.

2.1. Vorgeschichte: Die Ostgrenze vor den Ottonen

Zur Geschichte der behandelten Region Ostmitteleuropas vor der Ottonenzeit gibt es nur spärlich Quellen. In den Fokus der Überlieferung kamen die ansässigen Völker, als sich der Kontakt mit dem Christentum intensivierte. Durch die Eroberung Sachsens durch Karl den Großen wurden die östlichen Nachbarn erstmals ein breiteres Thema in der christlichen Überlieferung. Karls Interaktion mit den Slawen blieb jedoch insgesamt beschränkt. Während deren westliche Nachbarn, die Sachsen, langfristig erobert und christianisiert wurden, kam es im Hinblick auf das Gebiet östlich der Elbe kaum zu einer effektiven Ausweitung der fränkisch-

⁸ Zur Problematik des Heidenbegriffs, siehe etwa: *Padberg*, Mission und Christianisierung (1995) 29, 32ff.

christlichen Macht. Das bedeutet allerdings nicht, dass der fränkische Einfluss nicht existent gewesen wäre. Die Abodriten, die an der Ostsee siedelten, erscheinen etwa in den Sachsenkriegen Karls des Großen als dessen Verbündete. Auch nach dem Ende dieser Auseinandersetzungen blieben sie wohl die Verbündeten Karls. Die Abodriten wurden in dieser Zeit der Bündnisse allerdings nicht missioniert und blieben so ihrer Stammesreligion treu. Das Bündnis mit den Abodriten beweist zwar den Einfluss der Franken östlich der Elbe, soll aber nicht zur Annahme führen, die Elbe sei eine friedliche Grenze verbündeter Völker gewesen. Die Wilzen, ein Stamm der südlich von den Abodriten um das heutige Brandenburg siedelte, wurde etwa in den Jahren 789 und 812 Ziel von Heereszügen. So wurde die fränkische Oberherrschaft kriegerisch erzwungen. Für eine längerfristige Christianisierung gibt es in Bezug auf dieses Volk keine Hinweise, auch wenn unklar ist, ob dahingehend Bemühungen angestellt wurden. Der dritte elbawische Stammesverband dieser Zeit, die Sorben, wurde ebenfalls Ziel eines Kriegszuges, sie wurden allerdings nicht unterworfen und ebenso wenig christianisiert. Auch die Eingliederung Böhmens in das fränkische Reich konnte trotz Heereszug 805/806 nicht bewerkstelligt werden.⁹ Der Einfluss der Franken östlich der Elbe führte somit nicht zu einer Einverleibung ins fränkische Reich und wohl auch nicht zu einer breiteren Übernahme der christlichen Religion.¹⁰

Der Einfluss der fränkischen Herrscher und der christlichen Kirche blieben im begrenzten Rahmen. Die Elbe stellte in gewisser Weise eine Grenze dar und die Gebiete östlich davon blieben Peripherie.¹¹ Ein Grund für das geringe Interesse an einer Missionierung der Slawen war, dass sich die Kirchenmänner diesbezüglich eher auf den Norden konzentrierten. Von Hamburg aus arbeitete man an der Missionierung in Skandinavien, während die Gebiete östlich der Elbe noch eine geringere Priorität hatten. Dennoch waren Slawen in den Missionsbemühungen dieser Zeit präsent, was unter anderem der Titel des Erzbischofs Ansgars¹², des Bischofs von Hamburg-Bremen, als Legat der Schweden, Dänen und Slawen

⁹ *Hartmann*, Heidenkrieg bei Karl den Großen? 155.

¹⁰ *Vlasto*, The Entry of Slavs into Christendom 143.

¹¹ *Jones, Pennick*, A History of Pagan Europe 167.

¹² Ansgar (801-865) war Bischof von Hamburg-Bremen. Als Missionar unternahm er mehrere Reisen nach Schweden und Dänemark, um das Christentum in Skandinavien auszubreiten. Sein Leben und Wirken wurde in der *Vita Anskarii* seines Nachfolgers Rimbert dokumentiert. *W. Lammers*, Ansgar. In: *Lexikon des Mittelalters* 1, (Stuttgart 1999) 690-691. (Online unter: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*).

belegt. Der Missionserfolg über das ganze 9. Jahrhundert blieb im nördlichen Bereich der Ostgrenze aber sehr begrenzt.¹³

2.2. Heinrich I.

Die Situation, die seit den Karolingern die Ostpolitik bestimmte, änderte sich mit der Machtübernahme Heinrichs I. im ostfränkischen Reich grundsätzlich. Heinrich I. wurde 876 in die bedeutende sächsische Familie der Liudolfinger geboren. Seine Mutter hieß Hadwig und sein Vater, Otto der Erlauchte, war Herzog von Sachsen. Diese Position sollte Heinrich nach dem Tod des Vaters 912 erben. Auch wenn das Verhältnis Heinrichs mit dem regierenden König Konrad I. zu Beginn nicht ohne Konflikte war, designierte dieser Heinrich schließlich zu seinem Nachfolger. Nach dem Tod Konrads 919 wurde Heinrich von den Franken und Sachsen zum König gewählt. Die Durchsetzung seines Anspruches auf die Krone gegen die Herzöge von Schwaben und Bayern gelang bis 921. Danach konnte Heinrich seine Herrschaft erfolgreich konsolidieren. Im Westen nutze er eine Schwäche der westfränkischen Herrschaft aus, wodurch er 926 Lotharingen erwerben konnte. Auseinandersetzungen mit den Slawen und Ungarn, auf die später noch genauer eingegangen wird, spielten ebenfalls eine große Rolle. Heinrich war der erste Herrscher des ostfränkischen Reich, der die fränkischen Tradition der Erbteilung brach und seinen Sohn aus zweiter Ehe für die alleinige Herrschaft designierte. Heinrich I. starb 936 in Memleben.¹⁴

2.2.1. Ostpolitik Heinrichs I.

Heinrichs Politik im Osten wurde zunächst vor allem von einer großen außenpolitischen Bedrohung determiniert: Die Ungarn, ein Reitervolk aus Asien, das sich in der pannonischen Ebene ansiedelte, führten seit dem 9. Jahrhundert immer wieder Raubzüge nach Westen und Nordwesten. Ziele der Raubzüge waren neben dem Reichsgebiet, wozu auch die ottonischen Hausmachtsgebiete zählten, auch Italien, Lothringen und Burgund. Zunächst gab es gegen die Ungarn, die sich schnell auf dem Rücken ihrer Pferde bewegten und für einheimische Kräfte zu mobil waren, kein Mittel. 926 konnte ein Waffenstillstand mit den Ungarn erkaufte werden. In der darauffolgenden Zeit wurde der Burgenbau an der Ostgrenze vorangetrieben, um sich gegen die Ungarn wehren zu können.¹⁵

¹³ *Vlasto*, The Entry of Slavs into Christendom 143.

¹⁴ E. *Karpf*, Heinrich I., Kg. des ostfrk.-dt. Reiches. In: *Lexikon des Mittelalters* 4 (Stuttgart 1999) 2036-2037. (Online: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*).

¹⁵ *Althoff*, *Ottonen* 53f.

Während man gegen die Ungarn also eher die Defensive pflegte und versuchte, sich auf kommende Feldzüge vorzubereiten, ging man gegenüber anderen östlichen Nachbarn in die Offensive. Die Kämpfe gegen die slawischen Heiden östlich der Elbe an der Nordostgrenze des Reichs wurden intensiviert. Das Verhältnis zwischen diesen Elbslawen und ihren sächsischen Nachbarn im Westen war schon vorher mitunter kriegerisch und von Raubzügen geprägt. Eine organisierte Bemühung diese Gebiete zu unterwerfen und die christliche Religion zu verbreiten gab es bisher aber noch nicht.¹⁶

In den Gebieten zwischen Elbe und Oder konnte sich keine einheimische Macht als Hegemonialmacht etablieren. Dieser Umstand führte in gewisser Weise zu einem Machtvakuum. Die Sachsen und das Reich drängte von Westen, die Dänen von Norden, die Polen von Osten und die Böhmen von Süden auf die einheimischen slawischen Stämme ein, um ihre Macht auszuweiten. Der König Heinrich, der immerhin selbst aus Sachsen war, führte Krieg gegen die Slawen. Im Zuge dieser Kriegszüge von 928-932 wurden die Gebiete der Stämme der Heveller¹⁷ und Daleminzen¹⁸ erobert und schließlich wurden die Gebiete der elbslawischen Stämme unterworfen und tributpflichtig gemacht.¹⁹ Weiters unterwarf Heinrich in dieser Zeit den bereits christlichen Böhmenherzog Wenzel²⁰. Diese Kämpfe zogen sich bis 929 hin.²¹

Nachdem der Waffenstillstand mit den Ungarn 932 durch Verweigerung des Tributs gebrochen wurde, fielen diese 933 in Sachsen ein. Sie konnten allerdings bei der Schlacht von Riade von Heinrich geschlagen werden. Im Jahr darauf führte Heinrich einen Feldzug nach Schleswig. Im Zuge dessen unterwarf sich der Schwedenkönig Knut und nahm das Christentum an. Dieser Sieg hatte auch Auswirkungen auf die Missionstätigkeit im Norden, welche vom

¹⁶ *Althoff*, Ottonen 55.

¹⁷ Ein slawisches Volk, das an der mittleren Havel siedelte.

Vgl.: E. *Bohm*, Heveller. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 2198-2199. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

¹⁸ Ein nordwestslawischer Stamm, der in der Nähe des heutigen Meißen siedelte.

vgl. L. *Dralle*, Daleminzen, Daleminzien. In: Lexikon des Mittelalters 3 (Stuttgart 1999) 439-440. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

¹⁹ *Lübke*, Machtfaktoren im Osten des Ottonischen Reiches 387.

²⁰ Wenzel I. (907-929/935) war ab 921 Fürst von Böhmen und förderte das Christentum. Wegen seiner Niederlage gegen Heinrich I. und seiner tiefen Frömmigkeit formierte sich Widerstand in Böhmen. Schließlich wurde er von seinem Bruder Boleslav ermordet. Nach seinem Tod wurde er bald als Märtyrer verehrt.

Vgl. M. *Blahova*, Wenzel I. d. Hl., Fs. v. Böhmen. In: Lexikon des Mittelalters 8 (Stuttgart 1999) 2185-2187. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

²¹ *Althoff*, Ottonen 55.

Erzbischof Unni von Hamburg/Bremen²² vorangetrieben wurde. Diese richtete sich aber nach karolingischer Tradition nicht nach Osten, sondern nach Norden.²³

Heinrich I. starb 936. Die grundlegenden Bahnen der Ostpolitik sollte sein Sohn Otto I. von ihm zusammen mit der Krone erben.

2.3. Otto I.

Otto I. wurde im Jahre 912 geboren. Sein Vater Heinrich I. war sächsischer Herzog und wurde in Folge ostfränkischer König, seine Mutter war Mathilde, die Tochter eines sächsischen Grafen. Nach dem Tod seines Vaters 936 wurde Otto zum König erhoben und in Aachen gekrönt. Die Herrschaft war allerdings nicht unumstritten, da sich seine beiden Brüder Thangmar (aus Heinrichs erster Ehe) und Heinrich durch die Erbregelung Heinrichs I. übergangen fühlten und Ansprüche anmeldeten. Auch der Adel war mitunter unzufrieden, da Otto seine königliche Stellung gegenüber dem Adel ausbauen wollte. Bis zum Jahr 954 kam es deshalb zu mehreren Aufständen. 955 wurde die Schlacht am Lechfeld gegen die Ungarn geschlagen, die das Ansehen Ottos in der Christenheit enorm steigerte. Neben der inneren Konsolidierung und der Ostpolitik war Italien ein Fokuspunkt der Politik Ottos. Bereits 951 zog Otto das erste Mal über die Alpen. Ziel der Reise war die erfolgreiche Befreiung Adelheids, der Tochter Rudolfs II. von Burgund und Witwe des verstorbenen Königs Lothar von Italien, aus den Händen Berengars II. von Ivrea. Auch wenn Otto bei diesem Zug die Kaiserkrone nicht erlangen konnte, heiratete er Adelheid, worauf er in Italien zum König der Langobarden gekrönt wurde. 961 folgte der zweite Zug nach Rom, da der Papst Otto gegen Berengar II. zu Hilfe rief. So erhielt er auf dieser Reise im Jahre 962 die Kaiserkrone. Otto verbrachte bis 965 seine Zeit damit, seine Herrschaft in Italien zu stabilisieren. Der dritte Italienzug folgte bereits 966, aufgrund eines erneuten Hilferufes des Papstes. Wiederum dauerte diese Reise recht lange, da Otto erst 972 wieder zurück über die Alpen ziehen konnte. Otto I. starb im Jahr 973, am Höhepunkt seiner Macht, in Memleben.

2.3.1. Ostpolitik Ottos I.

Die Bemühungen Heinrichs I. im Osten wurden von dessen Sohn und Nachfolger Otto I. fortgesetzt. Das entscheidendste Ereignis in seiner Ostpolitik war die Lechfeldschlacht²⁴, die

²² Unni war von 918 bis zu seinem Tod 936 Erzbischof von Hamburg Bremen. W. *Seegrün*, Unni. In: Lexikon des Mittelalters 8 (Stuttgart 1999) 1257 (Online; Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

²³ *Althoff*, Ottonen 63f.

²⁴ E. *Karpf*, Lechfeld, Schlacht auf dem. In: Lexikon des Mittelalters 5 (Stuttgart 1999) 1786 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

am 10. August 955 bei Augsburg geschlagen wurde. Dabei wurden die Ungarn, die gerade Augsburg belagerten, vernichtend geschlagen.²⁵ Daraufhin konnte der Fokus der Politik weiter nach Norden verschoben und der kaiserliche Einfluss östlich der Elbe weiter ausgedehnt werden.²⁶ Im selben Jahr zog Otto nämlich nach Norden, um gegen die Abodriten Krieg zu führen. Dieser Krieg mündete allerdings nicht in der Eroberung des Abodritengebiets, die auch nicht vorgesehen war, sondern in Tributzahlungen.²⁷

Die Ausdehnung des Einflusses in ostelbische Gebiete lässt sich auch durch Missionsbemühungen feststellen, bei denen Otto den Klerus unterstützte. Schritte in diese Richtung wurden schon vor der Lechfeldschlacht getätigt: So wurden 947/948 die beiden Bistümer Havelberg und Brandenburg errichtet. Die Gebiete dieser Bistümer wurden von den Slawen bewohnt und waren noch Großteils heidnisch, allerdings unter ostfränkischer Kontrolle. Daran lässt sich eine Intensivierung der Missionsinteressen im Raum östlich der Elbe festmachen.²⁸

Der Ausbau der Kirchenstruktur östlich der Elbe wurde in der folgenden Zeit weiter intensiviert. Zentraler Punkt sollte dabei Magdeburg sein, wo bereits 937 ein Kloster gegründet wurde. Der Ausbau Magdeburgs folgte der Intention, diesen Sitz zum Stützpunkt der Missionierung der Slawen zu machen. Teilweise ist die Intensivierung der Mission auf ein gewisses Sendungsbewusstsein zurückzuführen, das als Erbe des karolingischen Reiches angesehen wurde. Im Jahr 968 wurde Magdeburg zum Erzbistum erhoben.²⁹

Diesem Erzbistum sollten die beiden Bistümer Brandenburg und Havelberg unterstellt werden, welche bis dato zum Erzbistum Mainz gehörten.³⁰ Der sich daraus erklärende Konflikt mit Mainz machte diese Pläne innerhalb des Reichsepiskopats jedoch sehr umstritten und prägte die weitere Regierungszeit Ottos, was die lange Zeit, die bis zur Umsetzung dieser Pläne verstrich, erklärt.³¹

Parallel zum Einfluss der christlichen Mission östlich der Elbe dehnte sich der christliche

²⁵ *Althoff*, Ottonen 106f.

²⁶ *Vlasto*, The Entry of Slavs into Christendom 146.

²⁷ *Althoff*, Ottonen 108.

²⁸ *Althoff*, Ottonen 94.

²⁹ *Jones, Pennick*, A History of Pagan Europe 419.

³⁰ *Althoff*, Ottonen 109.

³¹ *Althoff*, Ottonen 127.

Einfluss auf Polen aus, wo Mieszko I.³² im Jahr 962 das Christentum übernahm.³³ Trotz des wachsenden Einflusses des ostfränkischen Reichs an der Ostgrenze, war die Lage nicht vollständig unter Kontrolle und die Grenze nicht vollständig gesichert. Otto selbst führte in dieser Zeit keine Kriegszüge in den Osten. Das bedeutet aber nicht, dass andere Fürsten ebenfalls friedlich blieben oder dass das ostfränkisch-deutsche Reich keinen Einfluss auf die östlichen Nachbarn gehabt hätte.

Die Sicherung der Grenze wurde nicht von Otto direkt überwacht, da sich dieser sehr lange in Italien oder in anderen, von der Grenze entfernten, Reichsteilen aufhielt. Die Grenzpolitik wurde hauptsächlich delegiert. Eine große Rolle spielte etwa der Markgraf Gero³⁴, der für die Grenze zu den Elbslawen zwischen 937 und 965 verantwortlich war.³⁵ Man darf sich die Ostpolitik und die Grenzpolitik also nicht als zentralisiertes Vorhaben vorstellen, die vom Kaiser Otto strikt geplant wurden. Vielmehr beeinflussten die Interessen einzelner Fürsten die Lage an der Grenze. Ein Beispiel dafür ist der sächsische Fürst Wichimann II. (gest. 967)³⁶, der in Feldzügen und Kriegen an der Grenze involviert war. Er führte allerdings nicht gegen Heiden, sondern gegen den Polenherzog Mieszko Krieg, wobei Wichimann bei diesen Vorhaben von den Elbslawen unterstützt wurde. Mieszko war ein Verbündeter des Kaisers, was beweist, dass die Politik der einzelnen Fürsten nicht im Interesse des Kaisers stehen musste, sondern dieser sogar entgegenlaufen konnte.³⁷

Ein weiteres Beispiel für die unzulänglichen Mittel des Kaisers, die Ostpolitik zu lenken, stellt ein Brief aus dem Jahre 967 dar. Darin forderte der Kaiser, der sich gerade in Italien befand, die Sachsen auf, den Krieg gegen den elbslawischen Stamm der Redarier auf jeden Fall weiterzuführen. Als der Brief allerdings in Sachsen ankam, war bereits ein Friede geschlossen, den die Sachsen nicht gewillt waren zu brechen. Einerseits war ein möglicher Grund dafür, dass auf sächsischer Seite eine Auseinandersetzung mit den Dänen befürchtet wurde.

³² Mieszko war wohl von 960 bis zu seinem Tod 992 der erste Herrscher Polens, der durch zeitgenössische Quellen belegt ist. Er expandierte sein Herrschaftsgebiet beachtlich und kam erstmals in Kontakt mit dem Reich und dem Christentum.

vgl.: Chr. *Lübke*, Mieszko I., Fs. v. Polen. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 616-617 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

³³ *Jones, Pennick*, A History of Pagan Europe 167.

³⁴ Gero I. war von 937 bis zu seinem Tod 965 Markgraf der sächsischen Ostmark.

H. *Beumann*, Gero I., Mgf. der sächs. Ostmark. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 1349 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

³⁵ *Althoff*, Ottonen 122.

³⁶ G. *Althoff*, Wichmann I., II., sächs. Gf.en. In: Lexikon des Mittelalters 9 (Stuttgart 1999) 60 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

³⁷ *Althoff*, Ottonen 127f.

Andererseits zeigt sich hier aber auch das Unvermögen des Kaisers in Abwesenheit außenpolitische Maßnahmen zu delegieren.³⁸

Dass Maßnahmen allerdings dennoch delegierbar waren, zeigt ein Brief aus dem Jahre 972, in dem Otto erfolgreich einen Waffenstillstand zwischen dem Markgrafen Hodo und dem Polenherzog Mieszko delegierte, da er in Italien verweilte.³⁹

Ottos Ostpolitik stand nicht unbedingt im Zentrum seiner Politik und er führte, wie gezeigt wurde, kaum persönlich Feldzüge nach Osten. Dass er durchaus an der Beeinflussung und Missionierung der Heiden interessiert war, zeigt allerdings sein großes Interesse an Magdeburg. Selbst wenn Otto keine eigenen Kriegszüge nach Osten führte, zeigen die Beispiele, dass es sehr wohl zu Raubzügen und Kriegszügen kam. Hierbei muss von mehreren Ostpolitiken ausgegangen werden, da jeder Herrscher eigene Interessen, unabhängig vom Reichsinteresse Ottos, hatte.

2.4. Otto II.

Otto II. wurde im Jahr 955 als Sohn von Königs Otto I. und Adelheid, Tochter des Königs von Burgund, geboren. Bereits zu Lebzeiten seines Vaters, im Jahr 961, wurde er zum König gewählt. 967 wurde er zum Mitkaiser gekrönt. In dieser Zeit wurde er mit Theophanu, einer Prinzessin aus Byzanz, verlobt, die er 972 heiratete. Mit dem Tod seines Vaters im Jahre 973 wurde er Alleinherrscher. Nach seiner Machtübernahme war er die nächsten Jahre damit beschäftigt, seine Macht nach innen und außen zu konsolidieren. Innenpolitisch sei hier die Verschwörung Heinrichs des Zänkers, des Herzogs von Bayern und Cousins Ottos II., die Macht zu übernehmen, zu nennen.⁴⁰ In Bezug auf die Ostpolitik Ottos II. ist diesbezüglich besonders interessant, dass sowohl Mieszko von Polen als auch Boleslav II. von Böhmen⁴¹ beim Thronstreit auf Heinrich den Zänker setzten.⁴²

Außenpolitisch folgte der Machtübernahme im Jahr ein Feldzug nach Dänemark, um die Grenze des Reiches zu sichern. Ein weiterer außenpolitischer Fokuspunkt tat sich ab 977 in Lothringen auf. Der westfränkische König Karl beanspruchte dieses und unternahm einen Feldzug nach Aachen. Im Jahr 980 konnte der Konflikt mit einem Verzicht Lothringens seitens

³⁸ Althoff, Ottonen 130.

³⁹ Althoff, Ottonen 133.

⁴⁰ T. Struve, Otto II., Ks., dt. Kg. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1568-1570 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁴¹ Boleslav II. war von 967 oder 973 bis zu seinem Tod 999 Fürst von Böhmen.

Vgl. R. Turek, Boleslav II., Fs. v. Böhmen. In: Lexikon des Mittelalters 2 (Stuttgart 1999) 358-359 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁴² Lübke, Machtfaktoren im Osten des Ottonischen Reiches (2001) 392f.

des westfränkischen Königs beigelegt werden. In Süditalien hatte Otto II. Ambitionen, seine Herrschaft auszubauen.⁴³ Das brachte ihn zwangsläufig in einen Konflikt mit den Arabern und den Byzantinern, die große Teile Süditaliens beherrschten.⁴⁴

Diese Konflikte führten Otto II. auf einen Feldzug nach Süditalien und schließlich nach Kalabrien, wo es am 13. Juli 982 zur Schlacht mit den Sarazenen kam. Der genaue Ort der Schlacht ist unbekannt, er lag jedoch südlich der heutigen Stadt Cotrone in der Umgebung des Capo di Colonne.⁴⁵ Diese Schlacht endete in einer entscheidenden Niederlage für Otto II., was schließlich den gesamten Feldzug scheitern ließ.⁴⁶

In der Schlacht von Cotrone kam Otto II. selbst nur knapp mit dem Leben davon. Im Jahr 983 konnte er die Krönung seines gleichnamigen Sohnes Otto erwirken, auch wenn dieser erst drei Jahre alt war. Im selben Jahr erschütterte ein Aufstand der Elbslawen die Besitzungen des Reichs östlich der Elbe, der im Folgenden näher beschrieben wird. Otto II. konnte den Entwicklungen in den Gebieten der Slawen jedoch nicht mehr entgegensteuern, da er im selben Jahr des Aufstandes in Rom starb, nachdem er wohl an Malaria erkrankte.⁴⁷

2.4.1 Der Slawenaufstand von 983

Trotz des umfassenden Ausbaus der Kirchenstruktur und Erfolgen des Christentums in Polen war die Christianisierung der elbslawischen Gebiete nicht sehr effizient. Neben der ineffektiven Christianisierung blieb das besetzte Gebiet instabil. Das zeigte sich mit dem Aufstand von 983 in aller Deutlichkeit. Der Aufstand ging ursprünglich vom Stammesverband der *Lutizen*⁴⁸ aus, wobei sich die Abodriten durch deren Einfluss bald anschlossen. Andere slawische Stämme, etwa die Sorben und Stämme in der Lausitz schlossen sich wegen des großen sächsisch-thüringischen Einflusses allerdings nicht an.⁴⁹ Der Aufstand wirkte sich desaströs auf die junge Kirchenstruktur aus: Die Lutizen und Heveller überfielen die Bischofsstädte Brandenburg und Havelberg. Den Abodriten gelang es, bis nach Hamburg vorzustoßen, um dieses zu plündern. Das Christentum wurde somit aus den ostelbischen

⁴³ T. *Struve*, Otto II., Ks., dt. Kg. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1568-1570 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁴⁴ Vgl. *Wolf*, Theophanu und Adelheid 86.

⁴⁵ *Wolf*, Kaiser Otto II. und die Schlacht von Cotrone 157.

⁴⁶ *Wolf*, Kaiser Otto II. und die Schlacht von Cotrone 161.

⁴⁷ T. *Struve*, Otto II., Ks., dt. Kg. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1568-1570 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁴⁸ Neben der Bezeichnung Lutizen ist in der Forschung auch der Begriff *Liutizen* gebräuchlich. In der vorliegenden Arbeit wurde die Variante Lutizen bevorzugt.

⁴⁹ Chr. *Lübke*, Slavenaufstand. In: Lexikon des Mittelalters 7 (Stuttgart 1999) 2003-2004 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

Gebieten fast vollständig verdrängt.⁵⁰

Der Aufstand beendete die sächsisch-deutsche Oberherrschaft über den Großteil der Slawen östlich der Elbe. Auch wenn im Zuge des Aufstands Bistümer zerstört und Bischöfe vertrieben wurden, kann nicht zwangsläufig von einem primär religiösen Motiv des Aufstandes ausgegangen werden.⁵¹ Helmold von Bosau schreibt etwa in Bezug auf den späteren Widerstand der Slawen gegen den von 1013-1059 regierenden sächsischen Herzog Bernhard II.⁵²: „durch seine [Anm. Herzog Bernhard II. von Sachsen] Habsucht zwang er das grausam bedrückte Volk der Wenden in die Not des Heidentums.“⁵³. Auch den zum Aufstand zeitgenössischen Markgraf der Nordmark Dietrich traf ein ähnliches Urteil. Der Geschichtsschreiber Thietmar von Merseburg gibt der Nachlässigkeit und Hochmut Dietrichs gar die Schuld an dem Aufstand von 983.⁵⁴ Von der Kritik an sächsische Fürsten, deren Habsucht am Aufstand Mitschuld war, kann man wohl die Kirchenstruktur nicht ganz ausnehmen. Immerhin wurde den neugegründeten Bistümern zur Erhaltung Landbesitz gegeben, was auch zu Steuerforderungen an die ansässigen slawischen Untertanen führte. Die Zerstörung von Bistümern und die Vertreibung der Bischöfe hat also durchaus auch eine wirtschaftliche Motivation.⁵⁵ Eine teilweise religiös bedingte Motivation ist jedoch nicht auszuschließen. Das muss nicht bedeuten, dass Christen rein wegen ihrer Religion verfolgt wurden. In Anbetracht der engen Verknüpfung zwischen der Beherrschung seitens fremder Eliten und dem Christentum, ist eine Assoziation der Religion mit der Unterdrückung wahrscheinlich. In der Doppelfunktion des hohen Klerus drückt sich dieser Umstand am deutlichsten aus, da diese sowohl innerhalb der regierenden Elite, als auch innerhalb der christlichen Struktur eine Führungsrolle hatten.⁵⁶

2.5. Herrschaftssystem zur Zeit Ottos III.

Da wir uns in der Kontextualisierung nun der Zeit nähern, die intensiver beschrieben wird, wird hier kurz auf Herrschaftssystem und -struktur dieser Zeit eingegangen, bevor mit der chronologischen Abfolge der Ereignisse fortgefahren wird. Die Einschätzung, dass der Begriff

⁵⁰ *Althoff*, Ottonen 149-151.

⁵¹ *Vlasto*, The Entry of Slavs into Christendom 148.

⁵² *K. Jordan*, Billunger. In: Lexikon des Mittelalters 2 (Stuttgart 1999) 192-193 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁵³ Helmoldus Bosoviensis, *Chronica Slavorum* 85.

⁵⁴ *E. Karpf*, Dietrich, 8. D., Mgf. der sächs. Nordmark. In: Lexikon des Mittelalters 3 (Stuttgart 1999) 1024-1025 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁵⁵ *Jones, Pennick*, A History of Pagan Europe 421.

⁵⁶ *Jones, Pennick*, A History of Pagan Europe 437.

des Staates für das Mittelalter anachronistisch und deshalb unpassend ist, setzt sich in der Beobachtung der Herrschaft Ottos III. fort: „Es gab so gut wie keine Verwaltung, kaum Institutionen und eine verschwindend geringe Intensität von Schriftlichkeit“⁵⁷. Die Herrschaft ruhte auf der Person des Königs und auf komplizierten Netzwerken von Personen und Gruppen. Statt staatlicher Beamter oder Institutionen übernahmen Personen, die dem Herrscher nahestanden, staatliche Aufgaben. Auch bei der Wahl von Ratgebern, auf die der Herrscher zwangsläufig angewiesen war, spielte die Nähe zum Herrscher eine große Rolle. Die Nähe zum Herrscher (*familiaritas*) begründet sich somit auf freundschaftlichen oder verwandtschaftlichen Beziehungen.⁵⁸

Allerdings hatten wichtige Adelsfamilien sowie hohe Funktionäre in der Kirche auch einen Anspruch auf die Nähe zum König. Immerhin brauchte ein Herrscher in diesem personalen Regierungssystem die Unterstützung mächtiger Anhänger, um Entscheidungen treffen und durchsetzen zu können. Dieser Anspruch basierte weiterhin auf dem mittelalterlichen Ehrgefühl. Wichtige Personen hatten nach ihrem Ansehen in der Gesellschaft behandelt zu werden, was sich nicht nur auf die Königsnähe, sondern auch auf rituelle Handlungen oder die Ämtervergaben auswirkt. Der zentrale Ort von Beratungen und Entscheidungen waren Hoftage, die man sich weder als feste Institutionen, mit bürokratisch geregelten Teilnehmerzahlen, noch als Ort der freien Diskussion und demokratischen Abstimmung vorstellen darf. Das Finden eines Konsenses stand zwar im Vordergrund der Treffen, wichtige Fragen wurden allerdings in aller Wahrscheinlichkeit schon vorher geklärt, sodass Hoftage in gewisser Weise inszenierte Entscheidungsfindungen waren. Die Frage nach der Art der Entscheidungsfindung und den beteiligten Personen und Gruppen eröffnet auch die Frage nach den konkreten Gegenständen der Politik. Die beiden Stichwörter, die bei der Beschreibung der königlichen Politik im Zentrum stehen, sind *pax* und *iustitia*, die es in erster Linie zu wahren galt. Der Schutz der Wehrlosen und Armen sowie der Schutz der Kirche fällt gemäß der Ständeordnung ebenfalls in die Zuständigkeit des Königs. Groß angelegte politische Konzepte und Pläne waren dieser Zeit eher fremd, möglicherweise sogar gänzlich unbekannt, sodass sich die Politik der Herrscher hauptsächlich auf Bewahrung und Wiederherstellung der Ordnung konzentrierte.⁵⁹ Einzelne Beispiele wie Ottos I. Plan, Magdeburg zum Erzbistum

⁵⁷ Althoff, Otto III. 19.

⁵⁸ Althoff, Otto III. 19.

⁵⁹ Althoff, Otto III 20-22.

auszubauen oder die *Renovatio*-Politik oder Missionspolitik Ottos III. könnten als Konzepte gelesen werden.

Auf jeden Fall kann man in Bezug auf die Missionspolitik, auf die später noch genauer eingegangen werden soll, von einem hochgesteckten Ziel sprechen, das koordiniert und geplant angegangen wurde und durchaus Erfolg trug. Die Missionspolitik war wohl zumindest lange vorbereitet und folgte einem ausgefeilten Plan, sodass man hier mitunter von einem politischen Konzept sprechen könnte. Klar muss jedoch auch sein, dass der Begriff des politischen Konzepts im Mittelalter fremd war und seine Verwendung deshalb problematisch ist, da verleitet werden könnte, moderne Konzepte in die Vergangenheit zu projizieren. Grundsätzlich kann man davon ausgehen, dass langfristige politische Konzepte in dieser Zeit und diesem Raum eher nicht die Norm waren. Dennoch kann man mittelalterlichen Herrschern aber eine gewisse Planung zur Verwirklichung politischer Ziele nicht absprechen.⁶⁰

Neben der grundsätzlichen Struktur der Herrschaft und den Aktivitätsbereichen der Politik sind noch andere Unterschiede zur modernen Staatlichkeit zu finden. Der Begriff der Hauptstadt wäre für die Zeit ebenfalls anachronistisch. Aus mehreren Gründen reisten die Könige des Mittelalters ständig umher statt an einem festen Platz dauerhaft ihre Residenz aufzuschlagen. Die Reiseherrschaft hat zwei Hauptgründe: Einerseits war es versorgungstechnisch nicht möglich, den großen Hof des Herrschers über das ganze Jahr hinweg an einem Ort zu versorgen. Deshalb zog man von Ort zu Ort. Hierbei waren die königlichen Pfalzen ein wichtiges Reiseziel. Diese lagerten Nahrung ein, welche der Hofstaat verspeiste. Daraufhin zog der Hofstaat wieder weiter. Ein weiterer Grund für das Reisen war die Repräsentation der Herrschaft. Dadurch, dass es keine staatlichen Beamten gab, die dem König unterstellt waren und die Adligen auch immer eigene Interessen hatten, musste der König anwesend sein und seine Herrschaft repräsentieren, um seine Interessen durchzusetzen und seine Herrschaft stabil zu halten. Von der Reiseherrschaft abweichend und alleine deswegen bemerkenswert ist der Otto III. unterstellte Plan, Rom gemäß seiner *Renovatio*-Politik zur ständigen Residenz auszubauen.⁶¹

Eine besonders wichtige Rolle in der Ottonenzeit im Vergleich zu vorhergehenden Perioden ist die intensivere Einbeziehung der Kirche, die in der Forschung mit dem Begriff des *ottonisch-salischen Reichskirchensystems* bezeichnet wird. In der ottonischen Zeit wurde begonnen, die

⁶⁰ Eickhoff, Otto III. in Pereum 34f.

⁶¹ Althoff, Otto III 23f.

Kirche immer weiter in Herrschaftsprozesse einzugliedern. Bistümern und Klöstern wurden Privilegien wie Zoll-, Markt- und Münzprivilegien übertragen. Die Privilegierung von Kirchen, aber auch von Adeligen mit diesen Rechten, die zu den königlichen Rechten zählten, lässt sich sehr einfach durch die dezentrale Natur der Herrschaft erklären. Der König hätte ohne Beamten und einer Verwaltung diese Rechte nicht ausüben können, weshalb er sie auf lokale Machthaber - auf kirchlicher Seite Bistümern, Kirchen und Klöster und auf weltlicher Seite auf Adelige - übertrug. Die Kirche wurde bei diesen Privilegien aber in der ottonischen Zeit immer mehr bevorzugt. Auch bei der Belehnung vakanter Grafschaften wurden Kirchen immer mehr vorgezogen, da der geistliche Adel als zuverlässiger als der weltliche galt. Diese erhöhte Zuverlässigkeit und eine gewisse Bevorzugung der Kirche mag auch daran liegen, dass Geistliche keine legitimen Erben haben konnten, weshalb sich keine konkurrierenden Dynastien aufbauen konnten. Lehen an Kirchenleuten konnten so nach dem Tod des jeweiligen klerikalen Machthabers wieder eingezogen und neu verliehen werden. Für die Zuverlässigkeit der Kirchenleute, die wichtige Funktionen und Ämter ausübten, gab es allerdings dennoch keine Garantie. Um diese dennoch sichern zu können, war man bedacht, bei der Auswahl und Besetzung kirchlicher Ämter auf personale Kontakte zurückzugreifen. Ab der Regierungszeit Ottos I. wurden deshalb wichtige Funktionen in der Kirche, wie etwa Bischöfe, mit Klerikern aus der königlichen Hofkapelle besetzt. Diese Hofkapelläne waren somit aus dem Umfeld des Herrschers, wodurch man sich Treue erhoffte. Otto III. besetzte aus dieser Personengruppe, die er gut kannte, nicht selten Bistümer und Erzbistümer. Selbst die Papstwahl war davon nicht ausgeschlossen.⁶² Das lässt sich an der Wahl Gerberts von Aurillac, einem Vertrauten Ottos III., bei der Wahl zum Papst Silvester II. im Jahr 999 zeigen.⁶³ Die Annahme des Namens Silvester II. in Anspielung auf Silvester I., der während der Regierungszeit Kaisers Konstantins Papst war und eng mit dem Kaiser zusammenarbeitete, ist durchaus programmatisch zu verstehen und verweist schon im Vorfeld auf die enge Zusammenarbeit zwischen Otto III. und Papst Silvester II.⁶⁴

Die Nähe zum Herrscher bedeutet aber nicht, dass die von ihm eingesetzten Kirchenmänner willenlose und absolut loyale Befehlsempfänger waren. Die Realität gestaltet sich

⁶² *Althoff*, Otto III. 25f.

⁶³ Gerbert von Aurillac (um 950-1003) war Abt von Bobbio. 996 wurde er zum Lehrer und Berater Ottos III. In Folge dieser Position wurde er später Erzbischof von Ravenna und schließlich Papst. H.-H. *Kortüm*, Gerbert v. Aurillac I. Leben und Wirken. In: *Lexikon des Mittelalters* 4 (Stuttgart 1999) 1300-1301 (Online: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*).

⁶⁴ *Weinfurter*, Otto III. 88.

komplizierter. Als Personen im Personennetzwerk mittelalterlicher Herrschaft waren die Kleriker neben der Treue zum Herrscher auch anderen Verpflichtungen unterworfen: So stammten die wichtigen Kirchenmänner grundsätzlich aus dem Adel. Da sie allerdings den König gerade mitunter gegen wichtige Adelige unterstützen sollten, ist hier ein Interessenskonflikt immanent. Weiters tut sich ein anderer Interessenskonflikt auf: Auch die Bistümer hatten eigene Ansprüche, die es zu verteidigen galt. Die Bindung des Bischofs zu seinem Bistum war mitunter stärker als die Bindung zum König, was zu Konflikten mit der königlichen Politik führen konnte.⁶⁵ Ein Beispiel für diesen Konflikt ist etwa die Gründung des Erzbistums Magdeburgs Ottos I., welches eine längerfristige Auseinandersetzung mit Teilen des Reichsepiskopats auslöste.⁶⁶

2.6. Otto III.

Otto III. war der Sohn von Kaiser Otto II. und seiner byzantinischen Ehefrau Theophanu. Nach dem Tod des Vaters wurde er als Dreijähriger im Jahre 983 zum König gewählt. Beim auf dem Tod Ottos II. folgenden Streit um die Vormundschaft Ottos III. und somit um die Herrschaft, konnte sich Theophanu bald gegen Heinrich dem Zänker, dem Herzog von Bayern und nächsten männlichen Verwandten von Otto III., durchsetzen.⁶⁷ Auf der Seite Heinrichs des Zänkers befanden sich Mieszko von Polen und Boleslav II. von Böhmen, die schon beim Aufstand gegen Otto II. dabei waren, und Mstivoj, der Fürst der Abodriten. Diese erkannten Heinrich beim Osterfest von Quedlinburg im Jahr 984 als König an.⁶⁸

Theophanu führte die Regierungsgeschäfte bis zu ihrem Tod im Jahr 991. Nach ihrem Tod übernahm Ottos Großmutter Adelheid die Regentschaft. Im Jahr 994 erhielt Otto die Schwertleite und übernahm die Regierungsgeschäfte selbst. Zwei Jahre später zog er nach Rom, besetzte den freigewordenen Heiligen Stuhl mit einem Verwandten (Bruno-Gregor V.) und ließ sich zum Kaiser krönen. Im Jahr 998 folgte, nachdem sein Verwandter als Papst gestürzt und vertrieben wurde, der zweite Romzug, um den Gegenpapst und seine Unterstützer zu bestrafen. Ein Jahr später besetzte er den Papstthron mit seinem Vertrauten Gerbert von Aurillac, der als Silvester II. Papst wurde. In dieser Zeit nahm die *Renovatio*-Politik Ottos III. seine ausdrücklichsten Züge an. Diese Idee der *Renovatio* bestand daraus, das

⁶⁵ Althoff, Otto III. 25f.

⁶⁶ Vgl. Eickhoff, Otto III. in Pereum 35.

⁶⁷ T. Struve, Otto III., Ks., dt. Kg. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1567-1568. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁶⁸ Lübke, Machtfaktoren im Osten des Ottonischen Reiches 392.

Römisches Reich in christlicher Art zu erneuern. Sie drückt sich mitunter durch die Verwendung römischer Titel (etwa *Romanorum imperator augustus*) und der Bullenumschrift *Renovatio imperii Romanorum* aus.⁶⁹ Weiters legte Otto III. einen verstärkten Fokus auf die Stadt Rom, was sich etwa an der Bullenumschrift *Roma caput mundi*⁷⁰ sowie an der Errichtung einer Pfalz am Palatin in Rom zeigt.⁷¹ Außerdem kam es zu einer vermehrten Übernahme des römisch/byzantinischen Hofzeremoniells.⁷²

Neben diesen Aspekten der *Renovatio*-Politik betrifft diese vor allem auch die Ostpolitik. Diese war bestrebt im Zusammenwirken von Papst und Kaiser die Mission im Osten des Reiches voranzutreiben und die östlichen Reiche, wie Polen, ins Imperium einzubinden. Zu diesem Zweck wurden die östlichen Reiche in ihrem Rang erhöht und durch die Gründung des Erzbistums Gnesen für Polen und die Gründung des Erzbistums Gran (Esztergom) für Ungarn kirchlich unabhängig von Deutschland. Nach einem Aufstand in Rom wurden der Kaiser und der Papst gezwungen, nach Ravenna zu fliehen. Beim erneuten Zug nach Rom erkrankte Otto III. mit großer Wahrscheinlichkeit an Malaria, woran er schlussendlich starb.⁷³

2.6.1 Ottos III. Ostpolitik

2.6.1.1. Frühe Entwicklungen: Heereszüge gegen die Slawen

Mit der Krönung Ottos III., aber vor allem mit seiner tatsächlichen Machtübernahme mit seiner Volljährigkeit, beginnt die Zeit, in der die von den Quellen beschriebenen Ereignisse stattfanden und die Quellen entstanden. Der Zeitabschnitt vom Beginn der Herrschaft Ottos bis zur Regierungszeit seines Nachfolgers Heinrich II. soll deshalb etwas genauer betrachtet werden.

Neben den inneren Schwierigkeiten, die sich nach der Machtübernahme Ottos III. im Jahr 983 auftaten, stellten sich der Regentschaft des Kindeskönigs auch außenpolitische Bedrohungen, die hauptsächlich als Nachwehen des großen Aufstandes der Elbslawen zu verstehen sind.⁷⁴ In Folge dieses Aufstandes konnten sich in den Gebieten zwischen Elbe und Oder - also im heutigen Brandenburg, Ostholstein, Pommern und Mecklenburg - selbstständige

⁶⁹ T. *Struve*, Otto III., Ks., dt. Kg. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1567-1568. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁷⁰ Vgl. auch *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte 54 f (Vita prior). „Roma autem cum caput mundi et urbium domina sit et vocetur, sola rege imperare facit“ („Da Rom das Haupt der Welt und Herrin Städte ist und so genannt wird, macht es allein Könige zu Kaisern“).

⁷¹ Vgl. auch: Carlrichard *Brühl*, Die Kaiserpfalz bei St. Peter und die Pfalz Ottos III. auf dem Palatin 1-30.

⁷² Weinfurter Otto III. 91f.

⁷³ T. *Struve*, Otto III., Ks., dt. Kg. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1567-1568. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁷⁴ *Althoff*, Ottonen 165f.

Slawenstämme etablieren. Die wichtigsten dieser Stämme waren die Abodriten und die Lutizen, welche im Zentrum des Aufstandes standen. Auch wenn die Kirchenstruktur während des Aufstandes in den Elb- und Ostseeslawischen Gebieten zerstört wurde, blieben in den Gebieten der Abodriten Spuren des Christentums weiter vorhanden, während die Lutizen das Heidentum wieder vollständig etablierten. Die Situation dieser Stämme kann man sich aber keineswegs friedlich vorstellen: Der Grund für die Unsicherheit an der Ostgrenze waren die immer wieder einfallenden und plündernden Lutizen.⁷⁵

Auf die häufigen Überfälle, an denen auch teilweise Abodriten beteiligt waren, folgten auch Gegenaktionen der Sachsen. Im Jahre 986 ist Otto III. als Sechsjähriger zum ersten Mal persönlich an einem Heereszug gegen die Slawen beteiligt. Weitere von Otto III. begleitete Züge sind für die Jahre 991, 992 und 993 belegt. Diese waren von unterschiedlichem Erfolg gekrönt, wobei eine längerfristige Wirkung ausblieb. In den Jahren 995 und 997 wurden weitere Heereszüge organisiert. Trotz eines großen Aufwandes, was sich an der hohen Anzahl und Frequenz der Kriegszüge zeigt, blieben die Unternehmungen, was die Rückeroberung der verlorenen Gebiete angeht, vollkommen fruchtlos. Ein Grund dafür mag sein, dass die Slawen eine andere Form des Krieges führten. Da Burgen oder Festungen bei ihnen keine große Rolle spielten, gab es für die Sachsen kaum wichtige Punkte, die sie belagern und erobern konnten. Die Sachsen konnten die Entscheidung auch nicht in der Schlacht suchen, da sich die Slawen nicht der Schlacht stellten. Die Kriegsführung auf diesen Zügen beschränkte sich wohl eher auf das Plündern.⁷⁶ Einige Historiker wie Gerd Althoff übertragen diese Strategie auf das Kriegsziel dieser Heereszüge und meinen: „[Es] ist nicht recht deutlich, welches Ziel diese immensen militärischen Aktivitäten eigentlich hatten – es sei denn die Rache für die Niederlage von 983. Von einer Strategie der Rückeroberung oder gar Verbesserung der alten Position läßt sich jedenfalls wenig erkennen.“⁷⁷ Nach dieser Vorstellung standen also eher die Rache, aber auch das Plündern von Beute und das Eintreiben von Tributen im Vordergrund.⁷⁸

Diese These ist im Lichte der verwendeten Strategie sehr vertretbar. Die Frage bleibt jedoch offen, warum nicht als Ziel die Eroberung der slawischen Länder galt. Immerhin sah man diese als Rückeroberung an, da diese Stämme vor dem Aufstand von 983 Untertanen des Reichs

⁷⁵ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 100-102.

⁷⁶ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 103.

Für Details bezüglich des Heereswesens in der ottonischen Zeit siehe auch: *Bachrach*, The Military Organization of Ottonian Germany 1061-1088.

⁷⁷ *Althoff*, Otto III. 64.

⁷⁸ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 103.

waren und danach zu Rebellen wurden. Seitens der christlichen Kirche waren die heidnischen Slawen Apostaten. Immerhin war das Land vor dem Aufstand durch Bistümer einer Kirchenstruktur unterworfen, galt also als christlich, obwohl die gegenständlichen Kirche und Bistümer zerstört waren. Otto III. stand als Kaiser die Bewahrung des Reiches und der Schutz der Kirche zu. Tatsächlich waren die ehemaligen Bischofssitze in Havelberg, Brandenburg und Mecklenburg aus strategischen oder symbolischen Gründe immer wieder die Ziele der Kriegszüge.⁷⁹

2.6.1.2. Der böhmisch-polnische Gegensatz und die Rolle der Abodriten

Während der Kriegszüge gegen die Lutizen intensivierte sich das Verhältnis zwischen Otto III. und dem Polenherzog Mieszko I., der sich als treuer Verbündeter erwies und mit Otto gegen die Lutizen zusammenarbeitete. Diese Hilfe war allerdings auch im Interesse Mieszkos, der über ein relativ kurz christianisiertes Land herrschte, indem die Gefahr eines heidnisch motivierten Aufstandes nach wie vor bestand. Für einen Aufstand dieser Art könnten die gut organisierten heidnischen Lutizen wie beim Aufstand im Jahr 983 ohne weiteres der Auslöser sein.⁸⁰

Es gab jedoch für die Annäherung einen anderen, außenpolitischen Faktor: Im Jahre 990 kam es zwischen Polen und Böhmen zum Krieg, wobei es um die Herrschaft in Schlesien und Kleinpolen ging. Auch wenn der Konflikt keine größeren Auswirkungen hatte und Friede geschlossen wurde, bevor es zu einem größeren Zusammenstoß der beiden Parteien kam, suchten die Konfliktparteien während dieser Zeit der Verwerfungen nach Bündnispartnern.⁸¹ Die Böhmen wandten sich bei diesem Konflikt auf der Suche nach Verbündeten ausgerechnet an die heidnischen Lutizen, die den Polen an der Westgrenze gefährlich werden konnten. Als Ausgleich des Machtverhältnisses band sich Mieszko daraufhin stärker an Otto III. Diese Partnerschaft zwischen Otto III. und den Polen sollte sich auch nach dem Tod Mieszkos I. im Jahr 992 fortsetzen, nachdem Boleslaw Chrobry die Herzogswürde in Polen übernommen hatte.⁸²

Boleslaw Chrobry war am Heereszug nach Mecklenburg 995 beteiligt. Dieser war der erste Feldzug, den Otto III. als mündiger Herrscher anführte. Diese Kampagne ist aufgrund seines Umfangs von besonders großem Interesse. Neben einer langen Planung ist das adelige

⁷⁹ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 104.

⁸⁰ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 105.

⁸¹ *Althoff*, Ottonen 166.

⁸² *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 105.

Teilnehmerfeld beachtlich. So waren etwa Herzog Bernhard I. von Sachsen, Herzog Heinrich der Zänker von Bayern mit seinem Sohn Heinrich, dem späteren Kaiser Heinrich II., einige Kirchenmänner, wie etwa der Erzbischof von Magdeburg sowie andere Markgrafen beteiligt. Neben diesen waren auch Boleslaw Chrobry von Polen, Sobeslav aus der Familie der Slavnikiden, der aus Böhmen stammte und ein Sohn des Herzogs Boleslav II. von Böhmen am Heereszug anwesend, dessen Ziel zunächst Mecklenburg, danach das Gebiet der Lutizen war.⁸³ Der Zweck des Feldzuges nach Mecklenburg, dass hinter den Lutizen offensichtlich eine geringere Gefahr darstellte, wird von Forschern debattiert. Um Licht in die Verhältnisse des Kriegszuges von 995 zu bringen, soll kurz die Rolle der Abodriten im slawischen Gebiet und die Beziehung zu den umliegenden Mächten dargelegt werden:

Ziel der Heereszüge der 980er und beginnenden 990er Jahre war mit großer Mehrheit der Stamm der Lutizen. Wie vorher bereits erwähnt, wurde das Christentum mit dem großen Aufstand von 983 in den elbslawischen Ländern nicht gänzlich ausgelöscht, was am Überleben christlicher Tradition im Stammesgebiet der Abodriten erkennbar ist. Die Nakoniden⁸⁴, eine Fürstenfamilie, die den Herrscher der Abodriten stellte, waren bereits vor dem Slawenaufstand Christen und förderten die Verbreitung des Christentums in dieser Zeit. Trotz der Beteiligung am Aufstand blieb die Herrscherfamilie christlich. In Folge blieb der herrschende Fürst Mstivoj⁸⁵ in Kontakt mit dem Reich. So war er im Jahr 984 gemeinsam mit Mieszko von Polen und Boleslav II. von Böhmen am Osterhoftag in Quedlinburg anzutreffen, wo Heinrich der Zänker die Durchsetzung seines Anspruches nach dem Tod Ottos II. plante. Sein Sohn Mstislav⁸⁶, der entweder um 990, 992 oder um 995 die Regierungsgeschäfte übernahm, wurde zum Kreis der „reichsnahen Slawenfürsten“⁸⁷ gezählt.

Neben dieser Nähe zum Reich drückt sich eine christliche Verbindung auch dadurch aus, dass

⁸³ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 106f.

⁸⁴ Das Geschlecht der Nakoniden, aus dem Mstislav und Mstivoj stammten, wurde von Mstivojs Vater Nakon begründet. Dieser war der Sohn eines Stammesführers der Abodriten, welcher wahrscheinlich von König Heinrich I. unterworfen wurde. Bereits unter Nakon wurde die Annäherung an das Christentum gesucht und ein gutes Verhältnis zu den Sachsen angestrebt, was sich in der weiteren Herrschaft der Nakoniden fortsetzen sollte.

Chr. *Lübke*, Nakon. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1009 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁸⁵ Mstivoj war ein Fürst der Abodriten aus der Familie der Nakoniden (ca. 967-ca. 992/995).

Chr. *Lübke*, Mstivoj. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 884 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁸⁶ Mstislav war von 990/995-1018 Fürst der Abodriten.

Chr. *Lübke*, Mstislav, Fs. der Abodriten. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart, 1999) 882-883 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁸⁷ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 109.

der Propst von Waldeck, als er zum Bischof des vakanten Bischofssitzes Oldenburgs wurde, wohl in Mecklenburg residierte, da sich der originale Ort des zerstörten Bischofssitzes für den Bischof unzugänglich im heidnischen Gebiet befand. Die Entsendung eines Bischofes an einem fremden Hof erfolgte wohl kaum, wenn nicht vorher dessen Sicherheit garantiert werden konnte, was für eine Anbindung der Abodriten an das Reich spricht. Mecklenburg war damit nicht nur Hauptort des Fürsten der Abodriten, sondern auch Bischofssitz.⁸⁸

Aufgrund dieser mannigfaltigen Verbindungen der Nakoniden mit Kirche und Reich argumentiert Jürgen Petersohn es handelte sich beim Zug nach Mecklenburg nicht um eine militärische, sondern eine politisch-diplomatische Unternehmung, da man auch die Abodriten in ein Bündnis gegen die Lutizen vereinen wollte. Diese Anbindung der Abodriten macht durchaus Sinn, da die Regierungsform der christlichen Monarchie den beiden anderen westslawischen Fürstentümer Böhmens und Polens gleicht, die auch für das Bündnis bemüht wurden. Da der Zug allerdings auch offensichtlich militärisch gerüstet war, war wohl auch eine Absicht, die Herrschaft der Nakoniden in Mecklenburg zu stärken und ins Land der Lutizen vorzustoßen. Der Heereszug zu den Nakoniden konnte allerdings ebenfalls keine längerfristigen Ergebnisse erzielen.⁸⁹ Diese Kampagne war wohl wenig erfolgreich, da noch im selben Jahr von Einfällen der Slawen in Sachsen berichtet wird.⁹⁰

An der Bündnispolitik im Jahre 995 lassen sich bereits Grundlagen für die spätere Ostpolitik erkennen. Durch Zusammenarbeit mit den christlichen slawischen Reichen versuchte Otto III. seine eigene Position zu konsolidieren. Dass die Abodriten durch ihre Beteiligung am Aufstand von 983 strenggenommen Rebellen waren, minderte ihre Stellung als Partner im Vergleich zu Polen und Böhmen nicht, was aufgrund ihrer Nähe zum Reich und zum Christentums nicht so überraschend ist. Die geplante schnelle Eindämmung und Niederwerfung der Lutizen gelang jedoch nicht und auch das anti-lutizische Bündnis zerfiel.⁹¹

2.6.1.3. Probleme in Böhmen: Premysliden und Slavnikiden

Neben den Auseinandersetzungen mit den Elbslawen, gab es auch in Böhmen Probleme, die der kaiserlichen Aufmerksamkeit bedurften. Im selben Jahr wie der Zug nach Mecklenburg geschah in Böhmen ein folgenschwerer Zwischenfall, der aus dem Machtkampf zwischen den

⁸⁸ Petersohn, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 108-110.

⁸⁹ Petersohn, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 111f.

⁹⁰ Althoff, Ottonen 174.

⁹¹ Petersohn, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 113.

Slavnikiden und den Premysliden resultierte. Die Slavnikiden⁹², waren ein Adelsgeschlecht, das östlich von Prag um Libice Besitzungen hatte.⁹³ Möglicherweise waren die sie ein relativ junges Geschlecht, das sich nicht auf die zahlreichen böhmischen Fürsten vor der Durchsetzung der Premysliden berufen konnten, sondern erst von Boleslav I. als Verwalter der Gebiete um Libice eingesetzt wurden. Ein möglicher Ehebund mit den premyslidischen Fürstengeschlecht ist ebenfalls möglich. Bis in die 990er Jahre nahmen die Ambitionen der Slavnikiden allerdings stark zu.⁹⁴ Die Slavnikiden und die Premysliden befanden sich im Konflikt, da die Slavnikiden eine beachtliche Machtbasis hatten. Wie genau das Machtverhältnis zwischen den beiden Familien aussah, ist nicht bekannt, allerdings verfügte die Familie der Slavnikiden wegen ihres Territorialbesitzes und dem Zugang zu Handelsstraßen wohl über eine ansehnliche Machtgrundlage. Während im Jahr 995, wie oben erwähnt, Gefolgsleute der Premysliden unter einem Sohn des Herzogs und Gefolgsleute der Slavnikiden nach Norden zogen, nahm in Böhmen ein blutiger Machtkampf seinen Lauf. Die Abwesenheit Sobeslavs und der slavnikidischen Truppen nutzte der Herzog Boleslav II. aus, um Libice, den Sitz der Slavnikiden, zu überfallen und die Familienmitglieder Sobeslavs zu ermorden.⁹⁵

Die Auseinandersetzung dieser Parteien, der im Massaker von Libice seinen Höhepunkt fand, lässt sich wiederum in die politische Lage der Zeit einordnen. Der Konflikt der beiden Familien drückt sich auch in der Art ihrer außenpolitischen Orientierung aus: Während die Premysliden sich eher Richtung Bayern wandten - ein Sohn der Familie wurde etwa in die Domschule in Regensburg gesendet -, orientierten sich die Slavnikiden eher an Sachsen. Das zeigt sich wiederum durch die Wahl von Magdeburg als Ort der Ausbildung Adalberts, des zukünftigen Bischofs von Prag.⁹⁶

Mit dem Vordringen der Polen in Schlesien und Kleinpolen näherten sich die Slavnikiden an die Polenherzöge an, was sie zu einer ernstzunehmenden Gefahr für Boleslav II. machte. Durch die Eroberung Libices und den Mord an den Slavnikiden, versuchte Boleslav seine Position in Böhmen zu konsolidieren, was durch das Ausschalten der lokalen Konkurrenten auch gelang.⁹⁷ Auch wenn dazu wenig bekannt ist, kann man annehmen, dass dieser Zwischenfall in Böhmen

⁹² Aus diesem Geschlecht stammte auch der berühmte Bischof Adalbert von Prag stammte, von dem später noch ausführlicher die Rede sein wird.

⁹³ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 121-123.

⁹⁴ *Zemlicka*, Das Premysliden-Geschlecht 85.

⁹⁵ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 121-123.

⁹⁶ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 123.

⁹⁷ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 125.

auch weitere Wellen in der Reichspolitik schlug. Boleslaw Chrobry stellte sich nach dem Massaker auf die Seite Sobeslavs, des überlebenden Oberhaupts der Familie. Ein Schutz- und Wiedergutmachungsversprechen, wie es von Boleslaw Chrobrys Seite wohl erfolgte, ist für Otto III. nicht belegt, aber auch nicht auszuschließen. Ein Schritt in die Richtung des Schutzes der Slavikidischen Gebiete könnte etwa das Privileg für das Bistum Meißen gewesen sein, das den Herrschaftsbereich der Slavnikiden vom Bistum Prag unabhängig machte und an das Bistum Meißen angliederte. Neben dieser Änderung schuf dieses Privileg, welches das Bistum Meißen erheblich vergrößerte, durch die Zuschlagung großer Teile Schlesiens auch noch eine Pufferzone zwischen Polen und Böhmen, um kriegerische Handlungen zwischen den beiden Reichen zu verhindern. Durch diese und andere Maßnahmen wie etwa die Schaffung eines Bündnisses gegen die Lutizen im Zuge des Mecklenburgzuges wurden die Premysliden isoliert. Die Vorgänge nach dem Slavnikidenmassaker und dem Privileg für Meißen könnten also als gezielte Politik gegen die Herzogsfamilie von Böhmen gelesen werden.⁹⁸ Auch wenn diese Isolierung Böhmens vielleicht reale Auswirkungen hatte blieb die Vergrößerung Meißens eine Episode, da das dazugehörige Privileg nie durchgesetzt und somit nicht rechtskräftig wurde.⁹⁹

Die Privilegierung Meißens und das beim Zug nach Mecklenburg geschlossene Bündnis lagen in ihrer Bedeutung im Schatten des wichtigsten ostpolitischen Meilensteins Ottos III., dem Akt von Gnesen. Die Slawenzüge Ottos III. wurden nach dem Zug gegen die Heveller 997 nicht mehr fortgesetzt.¹⁰⁰

2.6.1.4. Der Akt von Gnesen

Bei der weiteren Ostpolitik Ottos III. spielten die Jahre 999, als Otto in Rom eine Neuordnung der östlichen Verhältnisse plante, und das Jahr 1000, als diese umgesetzt wurden, eine große Rolle. Otto III. reiste im Jahr 1000 nach Gnesen. Neben dem persönlichen und religiösen Anliegen Ottos III. dort das Grab seines auf der Missionsreise zu den Prussen getöteten Freundes Adalberts von Prag zu besuchen¹⁰¹, hatte die Reise politische Gründe.

Der Akt von Gnesen war ein zentraler Punkt in der Entwicklung polnisch-deutscher Beziehungen. Was allerdings genau verhandelt wurde und genau passierte, ist umstritten, da

⁹⁸ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 127-132.

⁹⁹ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 136.

¹⁰⁰ *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 138.

¹⁰¹ *Althoff*, Ottonen 189f.

unterschiedliche Quellen unterschiedliche Zeugnisse ab lieferten.¹⁰² Es ist jedoch sicher, dass die Rolle Boleslaw Chrobrys aufgewertet wurde. Diese Aufwertung drückt sich vor allem durch die Errichtung des Erzbistums Gnesen aus. Das polnische Reichsgebiet wurde somit kirchlich selbstständig und unabhängig von deutschen Metropolen wie Magdeburg. Auch eine Königskrönung Boleslaws steht im Raum. Otto III. hätte demnach seine Krone abgenommen und Boleslaw aufgesetzt. Diese Handlung ist bei mittelalterlichen Chronisten sowie bei heutigen Forschern umstritten.¹⁰³ „Gallus interpretiert diese Geste als Eingang eines *amicitiae foedus*. Der Kaiser machte ihn folgerichtig zum Bruder und Mitbegründer oder Mitarbeiter des Kaiserreichs“¹⁰⁴. Ein Vorschlag der Historiker war etwa, dass er im Zuge des *Renovatio* Konzepts „wie der byzantinische Kaiser Haupt einer ‚Familie von Königen‘ habe sein wollen und daher seinen östlichen Nachbarreichen die kirchen- wie politische Selbständigkeit zugebilligt habe“¹⁰⁵ Tatsächlich findet sich dieser Akt der Krönung zur Schaffung von Verbündeten in der Geschichte von Byzanz wieder.¹⁰⁶

Die Reise nach Gnesen wertete die Stellung von Boleslaw Chrobry, der ein enger Verbündeter Ottos III. war, eindeutig auf.¹⁰⁷ Diese Aufwertung spiegelt sich auch in der Schenkung der Kopie der Heiligen Lanze wider, die Otto III. Boleslaw in Gnesen schenkte.¹⁰⁸

Trotz Krönung und Aufwertung ist die Einschätzung, Otto III. und Boleslaw stünden sich als Gleichrangige gegenüber, nicht angebracht, da die Unterordnung Polens unter kaiserliche Oberherrschaft klar aus der Situation hervor.¹⁰⁹

Otto III. konnte die Neuordnung der Rolle Polens und die Freundschaft mit Boleslaw nicht mehr lang genießen, da er bereits im Jahr 1002 in Italien an einer Krankheit verstarb.¹¹⁰

¹⁰² Bei den wichtigsten Quellen handelt es sich um die Chronik Thietmars von Merseburg (Thietmar von Merseburg, Chronik), die Chronik des Gallus Anonymus (Galli Anonymi cronicae) und die Hildesheimer Annalen (Annales Hildesheimenses).

¹⁰³ Ob es sich bei der Krönung nur um eine Verdeutlichung der Freundschaft der Herrscher handelt oder eine tatsächliche Krönung Boleslaws Chrobry zum König von Polen vorliegt ist umstritten. Auch wenn oft von einer Freundschaftsgeste die Rede ist, argumentiert etwa Gawlas, Boleslaw sei in Gnesen unter Aufsicht des Kaisers zu einer weltlichen Krönung gekommen, der Einspruch des Bischofs Unger hätte eine kirchliche Krönung und Salbung allerdings verhindert. Vgl. Gawlas, Der hl. Adalbert als Landespatron 209f.

¹⁰⁴ Wyrozumski, Der Akt von Gnesen 288.

¹⁰⁵ Althoff, Ottonen 189.

¹⁰⁶ Wyrozumski, Der Akt von Gnesen 289.

¹⁰⁷ Althoff, Ottonen 192.

¹⁰⁸ Auch Stephan von Ungarn erhielt eine Kopie der Heiligen Lanze, da auch er an das Reich gebunden werden sollte. Wyrozumski, Der Akt von Gnesen 284, 290.

¹⁰⁹ Gawlas, Der hl. Adalbert als Landespatron 214.

¹¹⁰ Althoff, Ottonen 199.

2.6.2. Missionspolitik:

In Bezug auf das Thema der Arbeit ist die Missionspolitik Ottos III. von besonderer Bedeutung. Adalbert von Prag reiste in Ottos III. Regierungszeit nach Prussen und wurde zum Märtyrer. Weiters spielt sich die Geschichte der fünf Brüder ebenfalls in dieser Zeit ab. Brun von Querfurt, der zwei der vorliegenden Quellen verfasste, missionierte teilweise im Auftrag Ottos III. oder zumindest im Einklang mit dessen Missionspolitik. Auf diese Missionspolitik soll im folgenden Abschnitt genauer eingegangen werden.

Der erste und für die Missionsbemühungen Ottos III. wichtigster Kirchenmann war der im Jahr 997 von den Prussen erschlagene Märtyrer Adalbert von Prag.¹¹¹ Dieser ist die Hauptfigur in zwei der in dieser Arbeit analysierten Quellen. Auch nach seiner erfolglosen Reise zu den Prussen und seinem Tod geht die Geschichte Adalberts als Leitbild der folgenden Missionspolitik weiter. In Zusammenarbeit mit dem Papst Silvester II. arbeitete Otto III. erfolgreich an der baldigen Heiligsprechung des Märtyrers. Weiters wurde um Adalbert ein Kult aufgebaut, zu dessen Gedächtnis Otto III. Kirchen weihte. Der berühmte Akt von Gnesen im Jahre 1000 war mit einer Wallfahrt Ottos III. zum Grab Adalberts gekoppelt, das sich in dieser Stadt befand. Auch die Missionspolitik Ottos III. stand im Zeichen Adalberts, was sich auch in der Amtsbezeichnung Radim/Gaudentius, einer der Brüder, die Adalbert auf seiner Reise begleiteten, als „archiepiscopus sancti Adalberti martyris“¹¹² widerspiegelt. Dieser überlebte die Missionsreise und durch ihn sind die Einzelheiten des Todes Adalberts bekannt.¹¹³

In gewisser Weise lässt sich die Missionspolitik Ottos III. in zwei Teilbereiche gliedern. Einerseits war Otto III. bestrebt, das Christentum in den östlich angrenzenden Reichen zu fördern und die dortige Kirchenstruktur auszubauen. Andererseits war es sein Ziel, die Mission an sich zu fördern.

2.6.2.1. Mission durch Bistümer und Erhebungen- ‚christliche Nachbarschaftshilfe‘

In Bezug auf Ungarn und Polen war der Kaiser bemüht, das Christentum zu stärken und die Kirchenstruktur auszubauen. Mit Blick auf Polen hebt sich das vor allem durch die Gründung des Erzbistums Gnesen im Zuge der Wallfahrt Ottos III. hervor. Das lag auch im Interesse des Herzogs der Polen Boleslaw Chrobry, der das Christentum stärken wollte und so kirchliche Selbständigkeit von den deutschen Bistümern erlangte. Um 1000 näherte sich auch Ungarn an

¹¹¹ Eine Kurzbiografie Adalberts befindet sich im Analysekapitel.

¹¹² MGH DO III 339 vom 2. Dezember 999. Zitiert nach: *Eickhoff*, Otto III. in Pereum 27.

¹¹³ *Eickhoff*, Otto III. in Pereum 27.

das Reich an. Denn Heinrich, der Herzog Bayerns und spätere Kaiser Heinrich II., verheiratete seine Schwester Gisela mit König Stephan von Ungarn. Neben dieser politischen Annäherung kam es auch zu einer Ausweitung des religiösen Einflusses, was sich durch die Gründung des Erzbistums Gran/Esztergom parallel zur Erhebung Gnesens zeigt. Im Kontext der Annäherung ist natürlich auch die Krönung des Königs Stephan I. zum König von Ungarn zu sehen. Diese Annäherung an östliche Reiche und die Förderung des Christentums setzte natürlich die Zusammenarbeit zwischen Kaiser Otto III. und Papst Silvester II. voraus. Vor allem bei der Gründung der Erzbistümer Gnesen und Gran/Esztergom zeigt sich das sehr deutlich.¹¹⁴

Die parallel verlaufende Stärkung des Reichseinflusses zur Stärkung des Christentums ist in beiden Fällen auf jeden Fall anzunehmen. Neben den Kontakten nach Osten wandte sich Otto III. auch an andere Partner. So besuchte er im Jahr 1001 Venedig. Einerseits galt diese Reise dem Ziel, Venedig vom Einfluss der Byzantiner zu lösen und stärker an das Reich zu binden, andererseits um beim Dogen Petrus Orseolo Unterstützung für die römische Kirche bei der Christianisierung Dalmatiens zu erhalten, wo Venedig an Einfluss gewann.¹¹⁵

2.6.2.2. Missionsreisen

Neben der Stärkung der Kirchenstruktur war die Förderung konkreter Missionsreisen im Interesse Ottos III. Ein Beispiel dafür sind die Ereignisse, die in der Vita der fünf Brüder beschrieben werden. Der Vita Bruns von Querfurt zufolge kam Otto III. persönlich zu der Einsiedelei des Romuald von Camaldoli¹¹⁶ in Pereum. Romuald wird in gewisser Weise als ein geistliches Vorbild Ottos III. stilisiert, der ihm sogar das Versprechen abgenommen hätte, Otto würde nach einer Frist von drei Jahren das Amt des Königs abgeben und selbst Mönch werden. Bei einem Aufenthalt in Pereum hätte Otto III. persönlich nach Mönchen gesucht, die mit der Zustimmung Boleslaws Chrobry in Polen das Christentum verbreiten.¹¹⁷ Auch wenn die Missionierung durch die von Pereum ausgesandten Mönche nicht fruchtete¹¹⁸, sieht man hier die angelegte strategische Planung einer Missionierung. Die Auswahl eines Klerikers, der als Missionar das Christentum verbreiten sollte, ging jedoch weiter und schließlich wurde Brun von Querfurt als Missionar bestimmt. Dabei hatte er die Zustimmung von Otto III., Boleslaw

¹¹⁴ Eickhoff, Otto III. in Pereum 26-29.

¹¹⁵ Eickhoff, Otto III. in Pereum 33.

¹¹⁶ Romuald von Camaldoli (Mitte des 10. Jhdts.-1027) war ein einflussreicher Mönch, der in Pereum eine Einsiedelei gründete. Vgl. G. Tabacco, Romuald v. Camaldoli. In: Lexikon des Mittelalters 7 (Stuttgart 1999) 1019-1020 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

¹¹⁷ Eickhoff, Otto III. in Pereum 30f.

¹¹⁸ Vom Schicksal die entsandten Mönche handelt die *Vita der fünf Brüder*, die im Zuge dieser Arbeit genauer analysiert werden soll.

Chrobrys und Papst Silvesters II, der ihn zum Erzbischof machte. Den Beginn von Bruns Reise erlebte Otto III. allerdings nicht mehr mit, da er 1002 starb. Auf die Missionsreisen Bruns, die bereits in die Zeit von Ottos III. Nachfolger fallen, soll später noch genauer eingegangen werden.¹¹⁹

Auch eine frühere Missionsreise, die Reise des Adalberts von Prag zu den Prussen, kann in die Missionspolitik Ottos III. eingeordnet werden. Im Zeichen der Missionspolitik könnte auch die darauffolgende Verehrung Adalberts stehen.¹²⁰ Politische Ziele dieser Missionsreise sind seitens Boleslaw Chrobrys, aber auch seitens Otto III. jedoch nicht auszuschließen.¹²¹

Die Motivation der Missionspolitik Ottos III., die sehr eifrig wirkt, ist heute nicht mehr vollständig zu rekonstruieren. Vor allem in Bezug auf die Reiche im Osten geht die Verbreitung des Glaubens durchaus mit anderen Aspekten der Politik Ottos III. einher. Die Schaffung der Erzbistümer sollte die Position der römischen Kirche stärken und die Position des Kaisers, der über die Grenzen seiner Königreiche kaiserliche Autorität ausüben konnte. Zeitlich befindet man sich mit der Intensivierung der Missionspolitik durch Otto III. in einer Zeit, in der unabhängig davon das Christentum weitere Ausbreitung fand. Auch die Christianisierung und Vertiefung des Glaubens in Island, Norwegen und Schweden fällt in diese Zeit der Ausbreitung und Intensivierung des Christentums in Osteuropa. Ob bei diesen Bemühungen um die Christianisierung auch eine Endzeiterwartung und der davon abhängende Drang, vor dem Ende der Welt so viele Völker wie möglich zu christianisieren, eine Rolle spielte, ist eine Theorie, die nicht vollständig widerlegt oder bewiesen werden kann.¹²²

In der Missionspolitik Ottos III. ist, vor allem wenn man die enge Zusammenarbeit mit dem Papst Silvester II. beachtet, nicht nur in Bezug auf Venedig ein Zurückdrängen des byzantinischen/ostkirchlichen Einflusses und ein Festigen des römischen Einflusses ein Fokus. Dieses Festigen des Einflusses der römischen Kirche ist natürlich mit einer Festigung des Einflusses des Papsts und einer Festigung des kaiserlichen Einflusses, der sich stark an die römische Kirche band¹²³, zu sehen. Die Verbindung von Kaiser und Kirche ist auch bezüglich der Rolle des Herrschers in dieser Zeit zu beachten. Dieser nahm durchaus sakrale Züge an, wobei vor allem Otto III. einen Fokus daraufsetzte, indem er es etwa als Pflicht sah, die Heiden

¹¹⁹ Eickhoff, Otto III. in Pereum 32.

¹²⁰ Weinfurter, Otto III.

¹²¹ Gawlas, Der hl. Adalbert als Landespatron 201f.

¹²² Eickhoff, Otto III. in Pereum 33f.

¹²³ Wie etwa durch den Fokus auf Rom (*roma caput mundi, renovatio imperium romanum*) zu sehen ist. (s. oben 21f).

zu bekehren. Der Kaiser sah sich als „Vikar Christi auf Erden“¹²⁴ und die „Idee der *imitatio Christi* zeigt sich deutlich am Zeremoniell der Bestattung Ottos III., die nach dem Modell von Passio, Tod und Auferstehung Christi gestaltet wurde.“¹²⁵. Weiters drückt sich Otto III. Verpflichtungsgefühl gegenüber der Kirche in den Titeln *servus Jesu Christi*, den er bei der Reise nach Gnesen führte, und *servus apostolorum* aus, den er im darauffolgenden Jahr verwendete.¹²⁶

Selbst der Tod von Missionaren konnte nach dem mittelalterlichen Verständnis der Mission dienen. Nach dem mittelalterlichen Heiligenbild waren diese nach dem Tod bei Gott und konnten so die Wünsche und Gebete der Lebenden durch Fürsprache an das Ohr Gottes tragen.¹²⁷ Durch den massiven Ausbau des Kultes des hl. Adalberts um 1000, was sich durch Kirchengründungen in Rom, Pereum, Aachen und Esztergom ausdrückte, aber auch durch die Verehrung der Reliquie in Gnesen und Aachen erkennbar war, erhoffte man sich die Fürsprache Adalberts.¹²⁸ Eine weitere Maßnahme, um sich der Fürsprache Adalberts versichern zu können, war etwa die Erhebung von Radim-Gaudentius, seines Halbbruders und Zeugen seines Martyriums, zum Erzbischof von Gnesen. Durch diese massiven Maßnahmen, die den Adalbertskult festigen, wird offensichtlich, wie zentral der Heilige für Otto III. war. Doch auch in Bezug auf die Ostmission hatte die Verehrung ihren Platz. Das Kloster in Pereum, das zu einer Ausbildungsstätte für zukünftige Missionare werden sollte, wurde Adalbert geweiht. So könnte also gesagt werden, die gesamte geplante Ostmission stand unter dem Patrimonium des hl. Adalberts von Prag, sodass er selbst nach seinem Tod eine Rolle in der Missionspolitik spielte. Durch die in Aussicht gestellte Mission von heidnischen Völkern sollte aus der mittelalterlichen Sicht Adalberts himmlisches Prestige gesteigert werden, was wiederum zu einer verstärkten Stimme Adalberts in Bezug auf die Fürsprache bei Gott führen sollte, welche die himmlische Unterstützung für Otto III. und für das Reich verstärken sollte.¹²⁹

¹²⁴ Gawlas, Der hl. Adalbert als Landespatron 204.

¹²⁵ Gawlas, Der hl. Adalbert als Landespatron 204

¹²⁶ Gawlas, Der hl. Adalbert als Landespatron 204

¹²⁷ Wolfinger, Politisches Handeln mit dem hl Adalbert von Prag 226-233.

¹²⁸ Im Zuge des Akts von Gnesen erhielt Otto III. den Arm des hl. Adalberts als Geschenk. Wolfinger, Politisches Handeln mit dem hl Adalbert von Prag 243.

¹²⁹ Wolfinger, Politisches Handeln mit dem hl Adalbert von Prag 243-246.

2.7. Heinrich II.

Heinrich II. wurde 973 oder 978 in Bayern als Sohn von Herzogs Heinrich des Zänkers und Giselas von Burgund geboren. Somit war er Urenkel des Königs Heinrich I. und ein Mitglied der bayrischen Linie der Liudolfinger. Zunächst wurde er für den geistlichen Stand ausgebildet. Es wird vermutete, dass dies auf Befehl Ottos II. geschah, der dadurch eine zukünftige Konkurrenz der bayrischen Liudolfinger ausschalten wollte. Diese Pläne gingen allerdings nicht auf, da er seinen Vater bei den Regierungsgeschäften bald zur Seite stand und nach dessen Tod im Jahr 995 selbst als Heinrich IV. zum Herzog von Bayern gekürt wurde. Nach dem kinderlosen Tod seines Vorgängers Otto III. wurde er 1002 zum König gekrönt.¹³⁰ Diese Krönung war jedoch keineswegs selbstverständlich, da die Fürsten den Erbfall an Heinrich II., der immerhin nur sehr weitschichtig mit Otto III. verwandt war, keineswegs als gegeben ansahen. Dennoch konnte sich Heinrich gegen seine Gegner wie etwa Hermann II. von Schwaben durchsetzen.¹³¹ Außenpolitisch dominierte der Konflikt mit dem polnischen Herzog Boleslaw Chrobry die Politik. Gegen diesen wurden drei Kriege geführt. 1018 folgte mit dem Frieden von Bautzen das endgültige Ende der Kampfhandlungen. Ein weiterer Schwerpunkt seiner Politik war Italien. Er führte drei Züge nach Italien, um Arduin von Ivrea zu bekämpfen, der sich zum König Italiens gekrönt hatte. Beim ersten Zug 1004 wurde er zum König der Langobarden gekrönt, beim zweiten Zug 1014 empfing er die Kaiserkrone. Heinrich war auch in Bezug auf die Kirche sehr aktiv: Er baute die Kirche zunehmend als Stütze seiner Macht auf. 1024 starb Heinrich II. kinderlos. Der als fromm und gläubig dargestellte Heinrich wurde bald schon in der Liturgie als Heiliger verehrt und schließlich 1146 vom Papst Eugen III. offiziell kanonisiert.¹³²

2.7.1. Heinrichs Ostpolitik

Außenpolitisch sollte Heinrichs Herrschaft vor allem durch den Konflikt mit dem Polenherzog Boleslaw Chrobry geprägt werden, da Heinrich II. die gute Beziehung, die Otto III. mit ihm hatte, nicht fortsetzen konnte. Auf diesen Konflikt, der die gesamte Ostpolitik Heinrichs bestimmte, soll nun eingegangen werden.

Nach dem Tod Ottos III. im Jahre 1002 und der Machtübernahme Heinrichs II. kam es bereits zur Jahreswende 1003/1004 zum ersten Heereszug Heinrichs gegen Boleslaw Chrobry. Der

¹³⁰ A. Wendehorst, Heinrich II., hl., Ks., dt. Kg., 1. Leben und Regierung. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 2037-2039 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

¹³¹ Weinfurter, Heinrich II. 97f.

¹³² A. Wendehorst, Heinrich II., hl., Ks., dt. Kg., 1. Leben und Regierung. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 2037-2039 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

Konflikt sollte sich recht lange hinziehen, da die beiden Friedensschlüsse von Posen 1005 und Merseburg 1013 keinen anhaltenden Frieden bringen sollten. Erst mit dem Friedensschluss in Bautzen 1018 wurde der Konflikt endgültig gelöst. Der Konflikt wurde in etwa im heutigen Gebiet der Ober- und Niederlausitz ausgefochten, während zeitgenössische Quellen vom Gebiet der Lusici und Milzeni sprachen.¹³³

2.7.1.1. Bündnisse und Konstellationen bis zur Übernahme der Herrschaft Heinrichs II.

Den Grund des Konfliktes und die Art, wie der Konflikt konkret ausgetragen wurde, lassen sich unter anderem durch die politische Vorgeschichte, die Bündnisse und die Verpflichtungen erklären, die in die Zeit vor Heinrichs Herrschaft zurückreichen.

Ein wichtiger Faktor beim Konflikt zwischen dem Kaiser und Polen war Böhmen. Wie bereits erwähnt, orientierte sich die Herzogsfamilie der Premysliden nach Bayern, wo Heinrich II. wie sein Vater Heinrich der Zänker vor ihm, Herzog war. Auch die Kirche Prags orientierte sich ursprünglich nach Regensburg, bevor sie dem Bistum Mainz untergeordnet wurde. Die darüberhinausgehenden politischen Verbindungen zwischen Böhmen und Bayern waren ebenfalls intensiv. Boleslav II. unterstützte Heinrich den Zänker bei den Aufständen gegen Otto II in den Jahren 974 bzw. 976 und 978. Im Jahr 983 half er ihm ebenfalls gegen Otto III. Auch wenn auch der polnische Herzog Mieszko im Umfeld Heinrichs bewiesen ist, gibt es keine überzeugenden Beweise, dass er Heinrich real unterstützt hätte, während Boleslav II. Heinrich mit Heereszügen unterstützte und der Hof in Prag einmal Fluchtort Heinrichs des Zänkers war.¹³⁴

Polen hatte in den Jahren vor dem Tod von Otto III. ein sehr gutes Verhältnis zum Kaiser. Mieszko I. und sein Nachfolger Boleslaw Chrobry unterstützten Otto III. bei Feldzügen gegen den gemeinsamen Feind der Lutizen. Neben den Feldzügen gegen Lutizen kam es wahrscheinlich auch zu gemeinsamen Feldzügen, um den Einfluss Böhmens in Meißen zu verringern, was zur Besetzung Meißen mit Ekkehard, einem Gegner von Heinrich des Zänkers, zur Beseitigung des böhmischen Einflusses in dieser Region und zur Festigung des polnischen Einflusses führte.¹³⁵

Ein dritter Faktor im Spiel der Mächte waren die heidnischen Lutizen. Wegen der vielen

¹³³ Görich, Wende im Osten 95f.

¹³⁴ Görich, Wende im Osten 99-101.

¹³⁵ Görich, Wende im Osten 101f.

Heereszüge der Polen und Ottos III. war eine schlechte Beziehung zwischen diesen Parteien nicht verwunderlich. Die Lutizen pflegten allerdings eine langjährige Freundschaft mit Boleslav II. von Böhmen und der Herrscherfamilie der Premysliden.¹³⁶

Bisher ergibt sich eine relativ eindeutige Bündnissituation in den Jahren vor Ottos III. Tod. Die jeweiligen Herzöge Bayerns sind mit Boleslav II. von Böhmen verbündet, der wiederum den Lutizen nahesteht. Auf der anderen Konfliktseite steht Polen und Otto III. Dass diese Bündnisse nicht als strikte Militärbündnisse im Sinne der Moderne und die Situation nicht mit Bündnisblöcken oder der Situation vor dem Ersten Weltkrieg verglichen werden kann, ist klar, was sich auch an der Reise nach Mecklenburg im Jahr 995 zeigt, wo abgesehen von den Lutizen alle aufgezählten Mächte in irgendeiner Form beteiligt waren.

Dass die Bündnissituation bei weitem nicht in Stein gemeißelt war, zeigt sich auch an der Beziehung zwischen Böhmen und Bayern nach dem Tod von Boleslav II. im Jahr 999. Denn Boleslav III. wollte in Folge des Todes die alleinige Macht an sich reißen und vertrieb seine beiden Brüder Udalrich und Jaromir. Diese fanden in Bayern Unterschlupf, was die Beziehungen zwischen Boleslav III. und Heinrich abkühlen ließ. Boleslav III. orientierte sich daraufhin nach Norden, wo er im Gegner der Bayern, Ekkehard von Meißen, einen neuen Bündnispartner fand.¹³⁷

2.7.1.2. Konfliktherde: Meißen und Böhmen

Mit dem Jahr 1002 kippte die Bündnispolitik wieder in gewisser Weise, da Otto III. starb, Heinrich II. neuer Kaiser und Ekkehard von Meißen ermordet wurde. Von dieser Ausgangssituation ausgehend kam es zum Konflikt des neuen Kaisers, Heinrichs II., mit Boleslaw Chrobry. Dabei gab es ursprünglich zwei Konfliktherde: Böhmen und Meißen:

Meißen war nach dem Tod Ekkehards vakant. Boleslaw Chrobry beanspruchte Meißen, da er mit den Ekkhardinern verwandt war.¹³⁸ Heinrich II. belehnte Boleslaw allerdings nicht mit Meißen, sondern nur mit der Lausitz und dem Milsenerland. Gunzelin, der Bruder Ekkehards, wurde jedoch auf Vorschlag Boleslaws mit Meißen belehnt¹³⁹.

Die Verhältnisse zwischen Boleslaw Chrobry und Heinrich II. erlangten kurz darauf ihren Tiefpunkt, als Boleslaw beim Hoftag in Merseburg von Bewaffneten überfallen wurde und fliehen musste. Boleslaw musste den Eindruck gehabt haben, Heinrich II. steckte hinter diesem

¹³⁶ Görich, Wende im Osten 104.

¹³⁷ Görich, Wende im Osten 106f.

¹³⁸ Althoff, Ottonen 208.

¹³⁹ Görich, Wende im Osten 116.

Anschlag, da er wusste, dass er nicht der Wunschkandidat des Kaisers für die belehnten Gebiete war und der Kaiser einem Machtzuwachs Boleslaws eher kritisch gegenüberstand. Auch wenn nicht bewiesen werden kann, wer wirklich hinter diesem Anschlag steckte und auch andere potentielle Täter in Frage kommen, war der Anschlag und die Haltung Heinrichs II. Grund für einen Bruch der beiden. Heinrich II. bemühte sich nämlich nicht, seiner Schutz- oder Rachepflicht als Lehnsheer Boleslaws nachzukommen. Schon am Rückweg von Merseburg kam es zu Kampfhandlungen, da Boleslaw eine Burg angriff. Der Krieg der folgen sollte hatte sowohl bezüglich des Grundes für den Beginn der Kampfhandlungen, als auch in der Durchführung des Konfliktes den Charakter einer Fehde.¹⁴⁰

Parallel dazu kam es zu Wirren in Böhmen. Boleslav III. von Böhmen war durch die neuen Entwicklungen außenpolitisch isoliert und wurde 1002 aus Prag vertrieben, wobei genaue Umstände der Geschehnisse unklar sind. Während Boleslav III. im Exil war, schickte Boleslaw Chrobry einen Schützling und Verwandten von ihm und Boleslav III. nach Böhmen und unterstützte ihn dort beim Machtgewinn. Dieser Schützling namens Vladivoj¹⁴¹ wurde in Regensburg von Heinrich II. mit Böhmen belehnt. Dieser Akt, bei dem Heinrich sowohl Boleslav III. als auch dessen in Regensburg verweilende Brüder übergibt, zeigt zumindest einen aufrechten Konflikt zwischen Heinrich und Boleslav III. an. Der Grund für die Belehnung war vermutlich, dass Vladivoj Böhmen bereitwillig als Lehen des Reiches empfing, während in dieser Zeit die Lehnsherrschaft des Reiches über Böhmen noch nicht in Stein gemeißelt war. Es ist anzunehmen, dass der neue Böhmenherzog durch diese Belehnung wiederum eine enge Bindung mit dem Kaiser einging. Boleslaw Chrobry, der die Einsetzung eines Vertrauten wohl eher dazu nützen wollte, seinen eigenen Einfluss auszudehnen, konnte dieses Ziel offensichtlich nicht erreichen.¹⁴²

Der Machtkampf um Böhmen war bei weitem nicht beendet, da Vladivoj kurz nach der Belehnung starb. Boleslaw Chrobry stellte sich auf die Seite des exilierten Boleslavs III. und zog mit einem Heer nach Böhmen, um diesen wiedereinzusetzen. Auch wenn daraufhin Frieden geschlossen wurde und Boleslaw Chrobry garantierte, Boleslav III. würde sich nicht an seinen alten Gegnern in Böhmen rächen, ließ dieser seine Feinde ermorden. Boleslaw Chrobry griff daraufhin erneut ein, da seine Ehre als Garant für den Frieden auf dem Spiel stand. Boleslaw

¹⁴⁰ Görich, Wende im Osten 118-122.

¹⁴¹ Vladivoj war wohl kein Piast, sondern Premysliden. Der genaue Verwandtschaftsgrad zu Boleslav III. ist allerdings unbekannt. Vgl. Zemlicka, Das Premysliden-Geschlecht 87.

¹⁴² Görich, Wende im Osten -109.

Chrobry zog 1003 nach Prag, übernahm dort die Macht und ließ Boleslav III. blenden.¹⁴³ Mit diesem Akt machte er sich selbst zum Fürsten Böhmens. Ein Faktor bei der Machtübernahme, der diese Boleslaw Chrobry erleichterte, war, dass auch er über seine Mutter Doubravkas über premyslidische Vorfahren verfügte.¹⁴⁴ Diese Machtübernahme rief jedoch wiederum einen Konflikt mit Heinrich II. auf den Plan, der Lehenshoheit über Böhmen beanspruchte, was Boleslaw Chrobry nicht gewähren wollte. Immerhin war zu dieser Zeit der Überfall auf Boleslaw in Merseburg und der darauffolgende Bruch zwischen Heinrich II. und dem Polenherzog bereits erfolgt. Heinrich II. schickte daraufhin wegen des sich anbahnenden Konfliktes mit Polen eine Gesandtschaft zu den Lutizen, die ebenfalls mit Polen verfeindet waren. Diese hatten nicht nur das Interesse einen starken Verbündeten zu gewinnen, sondern auch ihren alten Verbündeten, der Familie der Premysliden, wieder auf den Thron Böhmens zu verhelfen.¹⁴⁵

2.7.1.3. Heinrich II. und Boleslaw Chrobry- Zwischen Krieg und Frieden

Spätestens mit diesem Bündnis im Zuge des Osterfests in Quedlinburg brach der Konflikt offen aus. Boleslaw Chrobry und seine Verbündeten eröffneten die Fehde und begannen mit kriegerischen Handlungen. Boleslaws Ziel war zunächst Meißen, dessen Fürst und Vertrauter Boleslaws Gunzelin wollte sich aber nicht am Aufstand beteiligen.¹⁴⁶

Nach einem Zug nach Italien¹⁴⁷, wo Heinrich II. erfolglos versuchte, die Kaiserkrone zu erlangen, setzte sich der Konflikt im Jahr 1004 fort. Heinrich II. führte in diesem Jahr einen Feldzug nach Böhmen. Da das Ziel dieses Feldzuges lange geheim gehalten wurde, wurde Boleslaw Chrobry, der sich in Prag aufhielt, vom Feldzug Heinrichs überrascht und musste fliehen.¹⁴⁸ Im Zuge dieses Feldzuges setzte Heinrich II. Jaromir, einen der Brüder Boleslaws III., der sich in Bayern im Exil befand, als neuen Herzog von Böhmen ein, der ein wertvoller Verbündeter Heinrichs sein sollte.¹⁴⁹

Nach dieser erfolgreichen Unternehmung wurde bereits ein erneuter Feldzug für das nächste Jahr geplant, der diesmal nach Polen führen sollte. Bei diesem Feldzug waren nicht nur Fürsten des Reichs, sondern auch die Lutizen beteiligt. Boleslaw zog sich nach Posen zurück.

¹⁴³ Görich, Wende im Osten 109-111.

¹⁴⁴ Zemlicka, Das Premysliden-Geschlecht 88.

¹⁴⁵ Görich, Wende im Osten 109-111.

¹⁴⁶ Althoff, Ottonen 209f.

¹⁴⁷ Vgl. Althoff, Ottonen 211.

¹⁴⁸ Görich, Wende im Osten 122.

¹⁴⁹ P. Hilsch, Jaromir, Fs. v. Böhmen. In: Lexikon des Mittelalters 5, (Stuttgart 1999) 304-305 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

Eine größere Schlacht wurde vermieden, auch wenn der Vormarsch für Heinrichs II. Heer durchaus verlustreich war.¹⁵⁰

Durch Vermittlung wurde in Folge Frieden geschlossen. Heinrich II. schickte Boten nach Posen, die diesen aushandeln sollten. Thietmar von Merseburg¹⁵¹, der über diese Begebenheiten berichtete, stellt diesen Friedensschluss als Niederlage Boleslaws dar, der in einer ausweglosen Situation um Frieden bitten musste. Diese Darstellung widerspricht aber die Art des Friedensschlusses, da dieser von Boten in Abwesenheit Heinrichs II. und Boleslaws geschlossen wurde. Bei einem Sieg Heinrichs II. wäre es nämlich Sitte gewesen, dass sich der besiegte Lehnsmann dem Triumphator persönlich unterwirft. Die Quedlinburger Annalen zeichnen ein zum Friedensschluss passenderes Bild: Heinrich II. hätte viele seiner Truppen verloren und war deswegen nicht im Stande, die Stadt zu belagern. Er war also gezwungen, um Frieden anzusuchen. Auch wenn der wahre Sachverhalt nicht geklärt werden kann, scheint zumindest klar zu sein, dass der Friedensschluss unbefriedigend war, da Rangfragen ungeklärt blieben: „keiner der beiden Herrscher war offenbar dazu bereit, die Position des anderen in der Form anzuerkennen, auf welche dieser Anspruch erhob. Boleslaw unterwarf sich nicht, worin Heinrich schwerlich eine Genugtuung für die vorausgegangene Rebellion sehen konnte.“¹⁵²

Der unbefriedigende Frieden ließ eine Fortsetzung des Konfliktes erwarten, weswegen Heinrich II. diesen im Jahr 1007 tatsächlich aufkündigte. Im darauffolgenden Jahr schrieb der Missionsbischof Brun von Querfurt, der im Laufe der Arbeit noch genauer behandelt werden soll, seinen berühmten Brief an Heinrich, in dem er den Kaiser kritisierte, weil dieser sich mit Heiden gegen Christen verbündete. Ein größerer Feldzug nach Polen geschah in der nächsten Zeit aber nicht, da Heinrich II. gezwungen war, einen Feldzug nach Flandern zu unternehmen.¹⁵³

Im Jahr 1013 kam es wiederum zu einem Friedensschluss, an dem besonders Heinrich II. großes Interesse hatte, da er seinen Zug nach Rom plante und zu diesem Zweck Frieden an

¹⁵⁰ Althoff, Ottonen 213.

¹⁵¹ Thietmar von Merseburg war ein sächsischer Bischof und Geschichtsschreiber. Er wurde 975 in eine sächsische Adelsfamilie geboren. Er schlug eine geistliche Laufbahn ein und erhielt in Quedlinburg seine Ausbildung. Danach war er Mitglied des Domstifts in Magdeburg. Auch wenn er kein Teil der Hofkapelle war, wurde er 1009 zum Bischof von Merseburg erhoben. Dabei galt er als Unterstützer Heinrichs II. Thietmar starb 1018. Der Nachwelt ist er vor allem durch sein Geschichtswerk *Chronicon* bekannt.

G. Althoff, Thietmar v. Merseburg. In: Lexikon des Mittelalters 8 (Stuttgart 1999) 694-696 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

¹⁵² Görich, Wende im Osten 153.

¹⁵³ Althoff, Ottonen 213f.

der Nordflanke des Reiches brauchte. Boleslaw Chrobry war jedoch auch sehr an Frieden interessiert, da sich ein Konflikt Polens mit der Kiewer Rus anbahnte. Bei dem persönlichen Treffen zwischen Heinrich und Boleslaw kam es wohl nicht zu einer Unterwerfung Boleslaws. Für diese Forderung war Heinrichs Situation wohl nicht gut genug. Boleslaw huldigte Heinrich aber immerhin als Lehnsherrn und diente ihm als Schwerträger.¹⁵⁴

Auch wenn der Frieden in Merseburg ursprünglich erfolgsversprechender war und ein potentiell erfolgreicher Kompromiss ausgehandelt worden war, hielt der Friede nicht lange an. Als Heinrich von seiner nun erfolgreichen Kaiserkrönung 1014 zurückkehrte, verlangte er Rechenschaft, warum Boleslaw ihm die für einen Lehnsman verpflichtetende Unterstützung am Italienzug verwehrt hatte. Heinrich II. erwartete von Boleslaw wohl nun doch eine öffentliche Unterwerfung. Im Jahr 1015 entzog Heinrich II. Boleslaws Lehen und plante einen neuen Heereszug. Dieser große Feldzug, an dem ein Heer Heinrichs II., ein Heer der Sachsen und ein Heer aus Böhmen teilnahmen, hatte allerdings keinen großen Erfolg und endete im verlustreichen Rückzug. Ähnlich erging es dem Heereszug im Jahr 1017, der ohne einer größeren Schlacht und ohne Glück in Belagerungen abziehen musste. In Bezug auf diesen Feldzug ist ein Zwischenfall überliefert, der über das Verhältnis der heidnischen Lutizen und der Christen aufklärt, das nicht reibungslos von statten ging. Ein Sachse beschädigte nämlich ein Feldzeichen der Lutizen durch einen Steinwurf, woraufhin Heinrich II. Schlimmeres durch eine Ausgleichszahlung verhindern musste.¹⁵⁵

Die Kriegshandlungen zogen sich bis zum Frieden in Bautzen 1018 hin, der wiederum durch Boten, ohne Anwesenheit Heinrichs II. und deshalb auch ohne Unterwerfung Boleslaws vor sich ging. Von beiden Seiten wurden Geisel gestellt, um den Frieden zu garantieren. Auch dieser Friedensschluss wurde teilweise von äußeren Bedrohungen möglich gemacht, da Boleslaw wieder in Konflikt mit der Kiewer Rus stand. Es wurde auch bestimmt, dass sächsische Krieger Boleslaw bei seinem Zug nach Kiew unterstützen sollten. Trotz des Friedens waren einige Kernfragen nicht geklärt. Heinrich II. musste auf eine Unterwerfung verzichten und das Rangverhältnis zwischen den beiden Konfliktführern war nicht geklärt.¹⁵⁶ Dieser Umstand wird auch dadurch illustriert, dass Boleslaw Chrobry seine Chance nutzte und sich nach dem Tod des Kaisers Heinrich II. 1024 zum König krönen ließ.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Görich, Wende im Osten 154-158.

¹⁵⁵ Althoff, Ottonen, 221-223.

¹⁵⁶ Görich, Wende im Osten 160f.

¹⁵⁷ Althoff, Ottonen (2000) 225.

2.7.2. Missionspolitik Heinrichs II.

Nachdem nun der Konflikt zwischen Heinrich II. und Boleslaw Chrobry abgehandelt wurde, soll wieder ein Blick auf die Missionsgeschichte geworfen werden. Dabei liegt das Hauptaugenmerk auf den Reisen und der Bedeutung Bruns von Querfurt. Von großem Interesse ist vor allem, inwiefern sich dessen Umstände im Vergleich zur Reise Adalberts und zur Missionspolitik Ottos III. geändert haben.

Nach dem Tod Ottos III. startete Brun ausgestattet mit der neuen Erzbischofswürde und dem Missionsauftrag eine lange Missionsreise. Er reiste zu den *Schwarzen Ungarn* ins heutige Siebenbürgen. Von dort ging es auf den Spuren des von Otto I. gesendeten Missionars Adalbert von St. Maximin weiter nach Kiew. Von dort aus missionierte er bei den Petschenegen, zog nach Polen und schließlich zu den Prussen. Während seiner Reise schickte er einen seiner Begleiter nach Schweden, um auch dort zu missionieren.¹⁵⁸

Die Missionsreisen Bruns wurden vom Konflikt zwischen Heinrich II. und Boleslaw Chrobry mitunter behindert. Genauer zu diesem Umstand wird im Zuge der Analyse der *Vita der fünf Brüder* behandelt.

Die letzte Reise trat Brun von Querfurt im Jahre 1009 an, in dem er an der Ostgrenze des römisch-christlichen Einflusses sein Martyrium fand. Die drei Versionen, die über Bruns Tod berichten, setzen den Ort des Todes jedoch in verschiedenen Gebieten an. So werden etwa das Gebiet der Prussen, das Gebiet der Kiewer Rus und das Grenzland zwischen den Prussen und der Rus angegeben.¹⁵⁹

Die Reiseroute könnte möglicherweise ein Indikator für eine veränderte Ausgangslage sein. Das Ziel, Osteuropa bzw. die Gebiete der Prussen, und der Ausgangspunkt, der Hof Boleslaw Chrobrys in Gnesen, gleichen zwar der Reise von Adalbert von Prag, allerdings befand sich Boleslaw, wie im vorherigen Kapitel dargelegt wurde, gerade im Streit mit dem Kaiser. Gemeinsam mit der kritischen Haltung Bruns gegenüber Heinrich II., die sich im Brief an Heinrich ausdrückt, könnte dieser Umstand potentiell auf eine Anbindung Bruns an Boleslaw Chrobry verweisen.¹⁶⁰

Tatsächlich hätte eine Unterstützung Bruns durch Boleslaw auch realpolitische Vorteile für den Polenherzog gehabt. Vor allem wenn man als Reiseziel die Prussen annimmt, wird diese Annahme verständlich, da bereits Adalberts Reise und sein Tod bei den Prussen den Anspruch

¹⁵⁸ Eickhoff, Otto III. in Pereum 32.

¹⁵⁹ Baronas, The year 1009 4.

¹⁶⁰ Baronas, The year 1009 6f.

Polens, dieses Volk zu missionieren, gestärkt hatte. Vor allem in Bezug auf den christlichen, jedoch orthodoxen Konkurrenten bei der Missionierung dieser Gebiete, der Kiewer Rus, wird dieser Anspruch essentiell. In diesem Zusammenhang kann man die Reise Bruns nach Osten auch als Abstecken des polnischen Einflusses ansehen, der so weit wie möglich in den Osten ausgedehnt werden sollte. Diese Version der Geschehnisse ist aber gerade dadurch zweifelhaft, da Brun bei seiner Missionierung bei den Petschenegen im Jahr 1008 von Vladimir, dem Fürsten der Rus, unterstützt wurde. So wird in einer Quelle angedeutet, dass auch Vladimir diese letzte Reise Bruns möglicherweise für seine Zwecke nutzen wollte.¹⁶¹

Die Treue oder Zugehörigkeit Bruns von Querfurt ist also keineswegs unumstritten. Aufschluss bringen möglicherweise die Ereignisse nach der Reise und dem Martyrium Bruns. Auf dem Gebiet der Rus gibt es gar keine, in Polen nur eine Quelle, welche die Reise Bruns behandelt, da er dort in der Zeit nach seinem Tod relativ unbekannt und gänzlich unbedeutend im Vergleich zu Adalbert von Prag war, der ein ähnliches Schicksal erlitt. Auch wenn angegeben wird, dass Bruns Überreste in Polen bestattet wurden, ist die Ruhestätte des Missionars unbekannt. Warum sich um Brun von Querfurt nicht ebenfalls ein Kult gebildet hat, ist Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion. Eine Erklärung ist etwa, dass Brun nicht eindeutig als propolnisch und antideutsch eingeordnet werden kann. Die mangelnde Verehrung könnte aber auf einen Streit zwischen Boleslaw und Brun zurückgehen. Immerhin bewertete Brun Otto III., aber auch Heinrich II. durchaus als positiv, schreckte aber auch nicht davor zurück, sie zu kritisieren.¹⁶² Ein ähnliches Verhältnis zu Boleslaw ist in Anbetracht dessen denkbar. Brun kann aller Wahrscheinlichkeit nicht als Werkzeug einzelner Herrscher zum Erlangen ihrer jeweiligen Ziele angesehen werden, da seine Politik durchaus unabhängig von der Politik der Herrscher war.¹⁶³

Grundsätzlich kann man Missionsreisen, die von Herrschern ausgehen, und solche, die vom Papst ausgehen, in ihren Charakteristika unterscheiden. Bei ersteren waren oft realpolitische und außenpolitische Faktoren von Bedeutung. Parallel zur Annahme des Christentums wird die eigene Herrschaft ausgeweitet. Diese Art der Missionierung spielt bei der oben geäußerten

¹⁶¹ *Baronas*, The year 1009 10-12.

¹⁶² Man kann in Bezug auf die Beziehung zwischen Brun und Heinrich II. nicht von einer eingefleischten Feindschaft ausgehen. Bruns Ziel war es, aus eigener Motivation und übereinstimmend mit den Plänen des verstorbenen Kaisers Otto III., die heidnischen Gebiete im Osten zu missionieren. Diese Mission wurde von Heinrich II. nicht in der gewünschten Form unterstützt, da dieser seine Mittel eher in den Krieg und weniger in intensive und breitgefächerte Missionsinteressen investierte. Davon war Brun verständlicherweise enttäuscht. Vgl. *Gawlas*, Der hl. Adalbert als Landespatron 206.

¹⁶³ *Baronas*, The year 1009 13-15.

Vermutung eine Rolle, Boleslaw Chrobry wollte durch die Missionierungen durch Adalbert und Brun seinen eigenen Einfluss auf die missionierten Völker ausdehnen. Die von Rom ausgehende Missionierung besitzt auch einen machtpolitischen Aspekt. Neu missionierte Völker oder Herrscher sollten demnach direkt Rom unterstellt werden, um den Einfluss des Papstes auszudehnen. Dass diese beiden Ausprägungen der Mission Hand in Hand gehen, ist nicht nur in der Zusammenarbeit von Otto III. und Silvester II. ersichtlich. Durch eine stärkere Anbindung Bruns an Rom könnte man erklären, warum Brun eben nicht von lokalen Machthabern für Machtgewinn ausgenutzt werden konnte und warum in Folge der Kult Bruns in Polen unbedeutend blieb. Diesem Vorschlag zufolge passte die Art Bruns friedlich und im Sinne des Papstes zu missionieren nicht zum Verständnis Boleslaws, dessen Herrschaft die Missionierung mit seiner Machtausweitung integral verband.¹⁶⁴

Ein weiterer Vorschlag, warum der Kult unbedeutend blieb, ist, dass die Kriegshandlungen zwischen Heinrich II. und Boleslaw Chrobry eine Verehrung gehemmt hätten. Dieser Ansatz könnte durchaus eine Rolle spielen. Andererseits starben die fünf Brüder, von denen ebenfalls die Rede sein wird, als bereits kriegerische Handlungen ausgebrochen waren. Dennoch wurden diese in Polen verehrt. Dieser Umstand stärkt die Vermutung, dass Boleslaw nicht daran interessiert war, den Kult Bruns zu fördern.¹⁶⁵

In den Reisen Bruns von Querfurt spiegelt sich immer noch die Missionspolitik Ottos III. wider, unter dem Brun zum Missionar ausgewählt wurde. Nach dessen Tod lehnte er sich jedoch wahrscheinlich nicht eindeutig an einen einzelnen Herrscher an, sondern ließ sich von verschiedenen Herrschern wie etwa Boleslaw Chrobry oder Vladimir von Kiew unterstützen, um eigene Ziele zu verfolgen. Demzufolge kann man die Missionsreisen Bruns nicht eindeutig einer Politik eines Herrschers zuordnen, auch wenn wohl unterschiedliche Machthaber seine Reisen für ihren Zweck nutzen wollten. Ein Vergleich der Reise Bruns mit der Reise Adalberts ist schwierig, da Brun länger missionierte und mehr Kontakte mit verschiedenen Machthabern hatte, während Adalbert von Otto III. und Boleslaw Chrobry unterstützt wurde und schon auf der ersten Reise starb. Adalbert hätte somit weniger Möglichkeiten gehabt, sich kritisch gegenüber Boleslaw zu äußern und hätte auch keine Möglichkeit gehabt, sich auch an andere Herrscher zu binden, wie es Brun mit Vladimir, dem Konkurrenten Boleslaws, tat.

¹⁶⁴ *Baronas*, The year 1009 16f.

¹⁶⁵ *Baronas*, The year 1009 20.

2.8. Mission zwischen Konstantinopel und Rom

Bevor die historische Kontextualisierung abgeschlossen wird, soll noch einmal ein Blick zurück gemacht werden. Im Zuge der historischen Kontextualisierung wurde die Ostpolitik der jeweiligen Herrscher, vor allem aber die Missionspolitik Ottos III. und Heinrichs II. mit Fokus auf den ostfränkisch-deutschen Raum betrachtet. Dass dieses Reich und die jeweiligen Herrscher nicht die einzigen Machtfaktoren im Osten waren und nicht als einzige Interesse an der Mission hatten, ist anzunehmen. Die zweite Macht, die hier behandelt werden soll, ist das byzantinische Reich und die östliche Kirche unter dem Patriarchen von Konstantinopel. Mit der fortlaufenden Missionierung im Frühmittelalter, die sowohl von Rom als auch von Konstantinopel ausging, war es nur eine Frage der Zeit, wann sich die Interessensbereiche der beiden Kirchen überschneiden würden und sich daraus Konflikte ergeben würden. Dieser Konflikt manifestierte sich etwa im 9. Jahrhundert in Südosteuropa. Sowohl byzantinische als auch fränkische Missionare hatten etwa ein Interesse an der Missionierung des Großmährischen Reichs. In diesem Gebiet wechselte sich die Vorherrschaft fränkischer und bayrischer Missionare ab, was mitunter den Grund im geschickten Taktieren der mährischen Fürsten zwischen den beiden Machtblöcken hat. Besonders wichtige Figuren dieser Mission sind die beiden Brüder Konstantinos und Methodios, die ab 863 für Byzanz missionierten.¹⁶⁶ Schließlich konnte die römische Kirche ihren Einfluss durch die Einsetzung eines römischen Bischofs von Nitra 880 festigen. Die Festigung und Ausweitung des lateinischen Ritus hatte allerdings nicht lange Bestand, da das großmährische Reich bald zerfiel, wobei sowohl eine interne heidnische Reaktion als auch die Expansion der Ungarn eine wichtige Rolle spielte. Anhand dieses Beispiels sieht man, wie sehr strategische, politische Faktoren bei der Missionierung eine Rolle spielen. Sowohl die ostfränkischen als auch die mährischen Herrscher hatten eigene Interessen, die sie durch die Missionierung oder durch das Taktieren zwischen den Kirchen erfüllen wollten. Weiters manifestiert sich eindeutig ein Konflikt zwischen römischer und griechischer Kirche, bei dem es neben christlichen Ideen auch um Politik ging.¹⁶⁷

Ein ähnlicher Konflikt spielte sich direkt vor den Toren Konstantinopel, im Reich der Bulgaren, ab, deren Khan Boris I. es ebenfalls verstand, die beiden Kirchen gegeneinander auszuspielen, um persönliche Vorteile zu erlangen. Um die Unabhängigkeit Bulgariens zu stärken, öffnete er

¹⁶⁶ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 118-122.

¹⁶⁷ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 126f.

sein Reich 863 ursprünglich bayrischen Missionaren und orientierte sich am Ostfrankenreich und an Rom. Wenig später und nach einigen politischen Verwicklungen, auf die hier nicht im Detail eingegangen werden kann, orientierte sich Boris jedoch wieder nach Konstantinopel. Hier konnte sich der Einfluss der Ostkirche ausweiten, während Rom den Einfluss verlor.¹⁶⁸

Diese beiden Konfliktfälle waren bereits um 900 mehr oder weniger abgeschlossen, betreffen den Zeitraum der vorliegenden Untersuchung also nicht. Allerdings war der Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel damit nicht vorbei. Im 10. Jahrhundert war die Orientierung der Kiewer Rus im Osten Europas ein Punkt, an dem sich Interessensphären überschneiden. Die erste wichtige Figur der Christianisierung war die Fürstin Olga, die für ihren minderjährigen Sohn die Regentschaft ausübte. Auch sie taktierte zwischen den wichtigen christlichen Machtblöcken der Zeit. Sie ließ sich wohl 954/55 durch einen byzantinischen Priester taufen, um ihre Herrschaft nach außen und innen zu sichern, sendete aber im Jahr 959 an den Hof Ottos I. um Bischof und Priester, um nicht vollkommen unter byzantinische Herrschaft zu fallen. Die Entsendung des Mönches Adalbert, der später Erzbischof von Magdeburg und Taufpate Adalberts von Prag sein sollte, verlief jedoch ohne große Erfolge. Mit der Machtübernahme des erwachsen gewordenen Sohns Svjatoslav, der das Heidentum favorisierte, verloren die römische Kirche und das ostfränkische Reich den Einfluss in Kiew.¹⁶⁹ Daraufhin orientierte sich die Rus immer mehr nach Konstantinopel.¹⁷⁰

Der Übertritt der Rus zum Christentum erfolgte erst unter Svjatoslavs Enkel, Vladimir I., genannt ‚der Heilige‘, der sich 988 im Austausch für eine byzantinische Prinzessin und Waffenhilfe für den byzantinischen Kaiser taufen ließ.¹⁷¹ Das Fernziel Ottos I., die Missionierung der Rus, blieb jedoch weiterhin ein Bestandteil der spätottonischen Ostpolitik. Nach dem Jahr 1000 wurde der Bischof Reinbert von Kolberg von Otto III. zum Zweck der Mission nach Kiew geschickt und wenig später, bereits nach Ottos III. Tod, begab sich Brun von Querfurt nach Osten. Diese Reisen führten ihn auch nach Kiew, von wo aus er bei den Petschenegen missionierte.¹⁷² Selbst wenn der griechische Einfluss schon fest aufgebaut war, versuchte die römische Kirche weiterhin, Einfluss im Osten zu erlangen.

Wenn also der Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel noch um die Jahrtausendwende

¹⁶⁸ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 128-130.

¹⁶⁹ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 131-133.

¹⁷⁰ Eikhoff, Otto III. 119f.

¹⁷¹ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 135.

¹⁷² Eikhoff, Otto III 121.

eine Rolle spielte, ist es auch möglich, die unmittelbare Ostpolitik der Ottonen durch diese Linse zu betrachten.

Polen lag immerhin an den Grenzen der Rus und auch wenn kein byzantinischer Einfluss auf Polen nachweisbar ist, wäre eine Annäherung Polens an Konstantinopel, um politischen Rückhalt zu gelangen, durchaus im Bereich des Möglichen.

In Bezug auf Ungarn ist zusätzlich ein manifester byzantinischer Einfluss anzunehmen. In Siebenbürgen hatte die byzantinische Kirche etwa Verbindungen und es gab Missionsbemühungen im Osten des Reiches. Mit der Christianisierung des Fürstengeschlechts der Arpaden nach römischem Ritus in den 970er Jahren konnte Rom zwar den Einfluss ausdehnen, von einer unumstrittenen Vorherrschaft der westlichen Kirche in Ungarn kann dennoch nicht die Rede sein. Erst in den 990er Jahren intensivierte sich die Christianisierung wieder. Mit der Machtübernahme Stephans I. 997 und der darauffolgenden Intensivierung des Aufbaus der Kirchenstruktur und der Missionsreise Bruns von Querfurt und anderer, nicht identifizierter Missionare wurde der westliche Einfluss gestärkt.¹⁷³

Die Schritte Ottos III., die Kirchenstruktur in den nordöstlichen und östlichen Grenzräumen auszubauen und in den sich etablierenden Nachbarstaaten zu festigen, was sich in der Erhebung der Erzbistümer Gnesen und Esztergom widerspiegelt, kann man also nicht nur als Schritte zur Ausweitung der kaiserlichen Macht, sondern als gezielte Schritte zur Sicherung des Einflusses der römischen Kirche sehen. Symbolische Akte, die diese politischen Akte unterstützen, waren etwa die Krönung Stephans von Ungarn zum König 1000/1001 mit einer Krone, die er vom Papst erhielt¹⁷⁴, oder die Ausfertigung von Kopien der Heiligen Lanze. Im Jahr 996 übergab Otto III. eine Kopie der Heiligen Lanze an Stephan von Ungarn. Eine zweite übergab er im Zuge des Akts von Gnesen an Boleslaw Chrobry.¹⁷⁵ Dass die Übergabe von Kopien dieser wichtigen Reliquie für das Reich auch religiöse Implikationen hatte, ist anzunehmen. Dadurch sollte die Bindung ans Reich, politisch wie religiös, symbolisiert werden.

¹⁷³ *Bragi*, Christianisierung Ungarns 372.

¹⁷⁴ *Bragi*, Christianisierung Ungarns 374.

¹⁷⁵ *Wolf*, Heilige Lanze 30-36.

3. Mission: Christliche Standpunkte und Theorie

Das Christentum verstand sich seit seinen Beginnen als Religion mit einem alleinigen Wahrheitsanspruch. Diese Art der Religion bezeichnet man als Universalreligion. Das Christentum wurde als einzige wahre Religion angesehen, während alle anderen keinen Anteil an der Erlösung hätten. Diese Haltung begründeten das Verlangen, sie zu verbreiten und legte die Grundlage der Missionierung fest. In diesem Denkmuster ist es eine durchaus fromme Vorstellung, die christliche Religion auszuweiten, um den Radius der erlösten Menschen zu vergrößern. Die Art der Mission hing mitunter von den Zielen der Missionierung ab. Die meisten der aus christlicher Sicht zu missionierenden Heiden im Früh- und Hochmittelalter lebten in Stammesgesellschaften, wobei ihre Religion zumeist eine Gentilreligion war. Das bedeutet, dass die jeweiligen Götter nicht unbedingt einen universalen Anspruch hatten, sondern nur von einem bestimmten Stamm auf einem bestimmten Stammesgebiet angebetet wurden. Die Frage einer Mission stellte sich für Gentilreligionen nicht, da die Anbetung einer Gottheit an die politische und kulturelle Struktur des Stammes gebunden war. Das Verhältnis, das die Gläubigen von Stammesgesellschaften zum Stammesgott hatten, war grundlegend verschieden zu dem Verhältnis der christlichen Gläubigen zu dem christlichen Gott. Die Stammesgötter wurden nicht als Allmächtige gesehen, weshalb sie auch besiegt werden konnten. Dieser Umstand führt zu einer besonderen Ausprägung in der Mission dieser Völker. Wenn es dazu kam, dass der Stamm und somit der Stammesgott besiegt wurde oder wenn das Christentum im Vergleich zur Stammesreligion überlegen wirkte, konnte es passieren, dass der Stamm kollektiv zum Christentum übertrat. Generell kam es bei diesen Völkern oft zu einem kollektiven Übertritt, nachdem der König oder die Großen des Stammes den christlichen Glauben annahmen. Darauf folgte eine Christianisierung *von oben*. Ein Beispiel für die Übernahme des Christentums auf freiwilliger Basis ist etwa die Taufe des Frankenherrschers Chlodwig 498/99, worauf die Taufe der fränkischen Eliten und schließlich die des Volkes folgte. Ein Beispiel für eine erzwungene Christianisierung ist etwa der Übertritt des Sachsenherzogs Widukind und der sächsischen Eliten zum Christentum, auch wenn hier kaum von Freiwilligkeit die Rede sein kann, da sie die Grausamkeiten Karls des Großen wohl vor Augen hatten. Wie ernsthaft eine erzwungene Taufe sein kann, ist fraglich, da Beispiele der Apostasie bei den so bekehrten Völkern durchaus zu finden sind.¹⁷⁶

¹⁷⁶ *Schwinges*, *Wider Heiden und Dämonen* 13-15.

Unabhängig davon, wie ein Gebiet missioniert wurde, folgten die Kriterien, die eine erfolgreiche Christianisierung ausmachten, ähnlichen Faktoren. In den meisten Fällen war es von Bedeutung, die politische Führungsschicht zu christianisieren. Selbst nach der Eroberung Sachsens und der blutigen Christianisierung, war die Taufe Widukinds und der sächsischen Elite dennoch von großer Wichtigkeit. Ein weiterer zentraler Punkt für eine erfolgreiche Mission war der Aufbau einer Kirchenstruktur. Diese bestand aus großen Strukturen wie Bistümern bis hin zu Klöstern und einzelnen Kirchen, die das christliche Gedankengut in der Grundbevölkerung verankerten. Die Ausprägungen dieser Faktoren unterscheidet sich je nach Fallbeispiel und es gibt auch Fälle, in denen es zu Abweichungen kam.¹⁷⁷ So wurde die estnische Oberschicht nach der Eroberung durch den Schwertbrüderorden beinahe vollständig durch deutsche Adelige und Händler ersetzt.¹⁷⁸

Nach der erfolgten Missionierung gab es immer wieder Beispiele der Apostasie. Wie ernst es einzelnen Personen bei der Übernahme des Christentums war, ist nämlich kaum zu sagen. Ebenso wenig ist bekannt, wie lange die Aufnahme des Christentums in die Lebens- und Gedankenwelt der einheimischen, vormals heidnische Bevölkerung dauerte.¹⁷⁹

3.1. Wortmission und Tatmission

Neben der kriegerischen Unterwerfung und der folgenden Ausbreitung des Christentums spielen Missionsreisen von Klerikern eine große Rolle. Grundsätzlich kann man von einer Zweiteilung der Mission in Wortmission und Tatmission sprechen. Diese Einteilung geht bereits auf die spätantike Zeit und auf Augustinus zurück, dem zufolge es bei der Missionierung von Heiden zwei Ziele gibt: Erstens die Zerstörung der heidnischen Kulte, zweitens die Verbreitung des Christentums. Das erste Ziel kann mit der Tatmission gleichgesetzt werden. Augustinus zufolge waren die Götter der Heiden nicht einfach Einbildungen, sondern existierten als Mächte, die Gott gegenüberstanden und zerstört werden mussten.¹⁸⁰ Die Tatmission bestand mitunter aus symbolischen Akten. Durch die Zerstörung von Heiligtümern durch Missionaren sollte etwa die Ohnmacht der heidnischen Götter dargestellt werden, was gleichzeitig die Übermacht des christlichen Gottes hervorstreichen sollte. Die Zerstörung von Heiligtümern durch Missionare wird in Viten und

¹⁷⁷ *Schwinges*, *Wider Heiden und Dämonen* 25.

¹⁷⁸ *Tuchtenhagen*, *Geschichte der baltischen Länder* 17.

¹⁷⁹ *Schwinges*, *Wider Heiden und Dämonen* 26f.

¹⁸⁰ Hans Werner *Gensichen*, *Heidentum*. In: Gerhard *Müller* (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie* XIV (Berlin, New York 1985).

hagiografischer Literatur sehr häufig berichtet. Die berühmtesten Beispiele für diese Art der missionarischer Handlung sind etwa das Fällen der Donar-Eiche durch den Missionar Bonifatius¹⁸¹ im Jahr 732 oder die Zerstörung des sächsischen Heiligtums Irminsul durch Karl den Großen 772.¹⁸²

In Fortsetzung von Augustinus und der Annahme, heidnische Gottheiten seien reale Mächte, wurden diese immer wieder mit Dämonen gleichgesetzt. Die heidnischen Kulte, so glaubte man, stünden unter dem Einfluss des Teufels.¹⁸³ Die Form der destruktiven Tatmission sollte so aus christlicher Sicht auch zur Zerstörung des Einflusses des Teufels führen. Die Einschränkung dieses negativen Einflusses durch die Zerstörung der Heiligtümer machte eine positive Mission, die Wortmission, erst möglich. Diese beschränkt sich meist auf das Predigen und das Missionieren durch das Wort. Die eigentliche Christianisierung durch die Wortmission folgt allerdings in dieser Vorstellung oft der mitunter gewalttätigen Entpaganisierung.¹⁸⁴ Die Einteilung in Wort- und Tatmission darf jedoch nicht exklusiv verstanden werden. Die beiden Formen wurden parallel angewendet, bezeichnen also nur Handlungsweisen, die gemeinsam die Mission ausmachen. Neben der Einteilung nach Handlungen kann eine weitere vorgenommen werden, welche sich hauptsächlich auf die Zielsetzung der Mission stützt. Hier ist die positive und die negative Mission zu nennen. Das negative Missionsziel entspricht dabei der Vernichtung des Heidentums, während das positive die Bekehrung der Menschen zum Christentum beinhaltet. Diese beiden Ziele laufen wiederum ineinander über.¹⁸⁵

3.2. Die Rolle der Gewalt

Eine wichtige Komponente, die bei der Diskussion von Mission im Mittelalter eine Rolle spielt, ist die Frage der Gewalt. Die Kirchenväter standen einer gewalttätigen Missionierung

¹⁸¹ Der heilige Bonifatius wurde 672/675 in Wessex geboren und begann eine kirchliche Laufbahn in einem angelsächsischen Kloster in Winchester. Im Laufe seines Lebens machte er mehrere Missionsreisen. Die erfolgreichste dieser Unternehmungen war die Missionierung in Hessen, wo er unter fränkischen Schutz handelte und im Zuge der Missionierung 732 die Donareiche in Geismar fällte. Weiters wirkte er in Bayern oder Friesland. Vom Papst zum Erzbischof und zum päpstlichen Legaten ernannt, gründete er in den Missionsgebieten mehrere Bistümer (z.B. Würzburg, Bünaburg, Erfurt) und setzte Bischöfe ein (Regensburg, Freising, Salzburg). Später wurde Bonifatius Bischof von Mainz. Seine letzte Missionsreise führte ihn nach Friesland, wo er 754 von Räufern erschlagen wurde.

Vgl. J. Semmler, Bonifatius (Winfrid), I. Leben und Wirken. In: Lexikon des Mittelalters 2 (Stuttgart 1999), 417-420 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

¹⁸² Schwinges, Wider Heiden und Dämonen 17

¹⁸³ Zur Rolle des Teufels in der mittelalterlichen Vorstellung, siehe auch: Angenendt, Geschichte der Religiosität 154-159.

¹⁸⁴ Fraesdorff, Der barbarische Norden 209.

¹⁸⁵ Schwinges, Wider Heiden und Dämonen 20

grundsätzlich negativ gegenüber. So betonte etwa der Kirchenvater Augustinus die Freiwilligkeit der Christianisierung. Der eigentliche Übertritt eines Individuums zum Christentum, was durch die Taufe vollzogen wurde, durfte nicht durch Gewalt erzwungen werden. Indirekte Gewalt wurde jedoch auch von Augustinus bejaht.¹⁸⁶

Die indirekte Gewalt bezeichnet ein weites Feld an Möglichkeiten, die in Betracht gezogen wurden, um die Christianisierung zu unterstützen und zu beschleunigen. Die Mittel unterschieden sich je nach Zeit und Raum. Man kann sie allerdings in wirtschaftliche, kulturelle und körperliche Methoden einteilen, die sich oft in Strafmaßnahmen gegen Konvertierungsunwillige manifestierten. Zu kulturellen Strafen zählte etwa das Abschneiden der Haare. Wirtschaftliche Maßnahmen beinhalteten die Zahlung von zusätzlichen Steuern oder Abgaben bzw. andere Vermögenseinbußen. Körperliche Strafen reichten bis zur Verbannung. Diese indirekten Mittel des Zwanges waren jedoch nicht unproblematisch. Denn dadurch wurde auf die Nichtchristen Druck ausgeübt, gegen den sie sich in einigen Fällen wehrten. Einerseits wurde die friedliche Missionierung schwieriger, weil die Christen und das Christentum mit einem negativen Bild behaftet wurden, andererseits konnten Drangsalierungen dieser Art auch Missmut und Aufstände auslösen.¹⁸⁷

Im Gebiet östlich der Elbe wird beispielsweise die Gier der Sachsen, die hohe Steuern von den Heiden verlangen, von einigen Chronisten, wie Helmold von Bosau, als direkt verantwortlich für eine längerfristig ineffiziente Mission gegen die Heiden gemacht.¹⁸⁸

Diese Art der Missionierung, zwar nicht mit der Androhung des Todes, kann jedoch kaum als freiwillige Konversion bezeichnet werden, was natürlich zwangsläufig die Ernsthaftigkeit der vollzogenen Taufen in Zweifel zieht.¹⁸⁹

Indirekte Gewalt wurde trotz alledem auch von der Kirche akzeptiert. Auch in Bezug auf die direkte Gewalt wurde durchaus differenziert. So wurde Gewalt zum Zweck der Zerstörung von Heiligtümern und zur Überwindung organisierter, heidnischer Religionen gefördert, sofern diese Gewalt von legitimen Autoritäten ausgeführt wurde. Im Laufe des Mittelalters blieb das Verbot der Zwangstaufe als kirchliche Norm jedoch aufrecht. So bestätigte etwa der einflussreiche Thomas von Aquin das Verbot von gewaltsamer Missionierung und Christianisierung. Kirchlich legitimiert war sehr wohl die Eroberung heidnischer Gebiete, da

¹⁸⁶ *Schwinges*, *Wider Heiden und Dämonen* 21

¹⁸⁷ *Schwinges*, *Wider Heiden und Dämonen* 24

¹⁸⁸ Helmoldus *Bosoviensis*, *Chronica Slavorum* 85.

¹⁸⁹ *Schwinges*, *Wider Heiden und Dämonen* 25

man gemäß dem negativen Missionsziel heidnische Strukturen und Organisation zerstörte. Die Christianisierung an sich sollte allerdings durch friedliche Missionierung erfolgen, auch wenn indirekte Gewalt erlaubt war. Das diese Normvorstellung in der Realität nicht immer eingehalten wurde, verwundert allerdings nicht. Bereits im Frühmittelalter kam es zu Zwangschristianisierungen und zur Androhung und Ausübung von Gewalt. Das berühmteste Beispiel hierfür ist die Sachsenmission Karls des Großen. Die Eroberung und Bekämpfung der Sachsen und die Zerstörung ihrer Heiligtümer war Augustinus zufolge kein Verstoß. Das gewaltsame Vorgehen in Folge, in dem es im Jahr 782 zur Hinrichtung vieler Sachsen an der Aller kam, entsprach allerdings keinesfalls der kirchlichen Theorie. Mit dem Aufkommen des Kreuzzugsgedankens wurde die Einstellung zu Gewalt radikalisiert. So sprach Bernhard von Clairvaux in Bezug zum 2. Kreuzzug von einer *Tod oder Taufe* Mission. Die folgenden Missionskreuzzüge des Deutschritterordens im Baltikum folgten einem ähnlichen Muster. Die kirchlich-theoretische Ansicht zu der Mission entsprach oft nicht den realpolitischen Umsetzungen der weltlichen Herrscher. Dabei muss allerdings bedacht werden, dass in Bezug auf die Expansion diverser Herrscher auch nicht-kirchliche, politische und militärische Faktoren miteinbezogen müssen.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Schwinges, *Wider Heiden und Dämonen* 22f

4. Die Hagiografie

4.1. Kurze Geschichte einer Textsorte

Die Textsorte der Hagiografie geht bereits auf die früheste christliche Zeit zurück. In der Zeit des frühen Christentums wurden hauptsächlich Lebensbeschreibungen für den Glauben essentieller Personen wie Jesus, Maria und den Jüngern Jesu angefertigt. Auch wenn diese Schriften durchaus eine gewisse Verbreitung und Beliebtheit fanden, wurden die wenigsten dieser frühen hagiografischen Werke in den biblischen Kanon der Kirche aufgenommen. Diese Werke, von denen etwa das Protevangelium Jacobi oder das Thomasevangelium zu nennen sind, gelten daher als Apokryphen, die Papst Innozenz I. im Jahre 405 als nicht kanonisch erklärte.¹⁹¹

Mit dem Ausbreiten des Christentums im Römischen Reich und bedingt durch die Ablehnung, die frühe Christen oftmals vom Römischen Staat erfahren mussten, gewann eine neue Form der Hagiografie an Bedeutung: Die Hagiografie, die sich mit MärtyrerInnen und Martyrium beschäftigte. Sie entstand im Zeitraum zwischen dem zweiten und dem vierten Jahrhundert, parallel zu den Christenverfolgungen im Römischen Reich. Diese Art der Hagiografie, die bereits Elemente der Legendenliteratur aufwies, wurde jedoch auch nach den Verfolgungen weitergepflegt. In Rom, dem Zentrum der Märtyrerliteratur, blieb diese Textform vom 5. bis ins 9. Jahrhundert populär. Die Märtyrerliteratur handelt vom Prozess und Martyrium der MärtyrerInnen handelt, wobei das Vorleben und die biografischen Eckdaten keine Rolle spielen. Durch die Darstellung der Aufopferung für den Glauben sollten die dargestellten MärtyrerInnen eine Vorbildfunktion für das Verhalten der Christen und Christinnen gewinnen. Dass diese Quellenform die Tugend der Märtyrer/Märtyrerinnen und das Martyrium deshalb oft ausschmückt, geht damit einher, dass die historische Genauigkeit weniger wichtig war als die Verherrlichung des Martyriums. Die Art der Menschen, die durch Märtyrerliteratur zu Vorbildern gemacht wurde, ist nicht auf gewisse soziale Gruppen beschränkt. Vom einfachen Christen oder der einfachen Christin, bis zum Bischof und Papst finden sich in dieser Zeit Märtyrererzählungen. Wichtige Beispiele für diese Form der Hagiografie sind etwa die Berichte von der heiligen Perpetua und der heiligen Felicitas¹⁹² aus dem 3. Jahrhundert oder

¹⁹¹ C. *Leonardi*: Hagiografie, Lexikon des Mittelalters IV 1840f

¹⁹² Felicitas war eine Sklavin, die in der Gefangenschaft zum Christentum übertrat und daraufhin um 202/203 in der Arena hingerichtet wurde. Kurz vor der Hinrichtung gebar sie eine Tochter, Perpetua. Felicitas & Perpetua. In: Lexikon für Theologie und Kirche 3. Dämon-Fragmentenstreit (Freiburg, Basel, Berlin, Wien 1995) 1217.

der Bericht des Todes vom heiligen Polykarp¹⁹³ aus dem 2. Jahrhundert.¹⁹⁴

Ab dem 3. Jahrhundert entwickelt sich aus den Märtyrererzählungen eine neue Gruppe der hagiografischen Literatur. Mit dem Aufkommen von hagiografischen Schriften, die das Martyrium von Bischöfen behandeln, entsteht ein neuer Fokus: Neben dem Martyrium wird auch die Lebensweise der Märtyrer besprochen. Die erste Vita dieses Typs ist die des Cyprianus von Karthago¹⁹⁵, die von Pontius verfasst wurde. Neben Bischöfen wurden hierbei vor allem Mönche zum Thema der Hagiografie. Die Darstellung vom Leben der Märtyrer, das von nun an eine Rolle spielt, fokussiert sich wiederum auf den religiösen Werdegang. Themen wie die Vertiefung des Glaubens, die Bekämpfung von Lastern und das allgemeine Erlangen von Heiligkeit sind bedeutsam, während spezifisch Mönchsviten teilweise auch auf Abgeschiedenheit, Eremitentum und mönchische Vorschriften eingehen. Die Darstellung des Lebens der Märtyrer verschiebt den Fokus der Schriften. Neben der Vorbildwirkung durch das Martyrium für den Glauben soll auch das Leben und das Streben nach geistiger Erfüllung und religiöser Vertiefung eine Vorbildwirkung erfüllen.¹⁹⁶

Die Textsorte der Hagiografie überlebte den Zerfall des Römischen Reiches und lebte in den neu entstandenen und christianisierten germanischen Reichen weiter. Die zahlreichen entstandenen Bischofs- und Mönchsviten, die mehr oder weniger dem bereits beschriebenen Muster folgten, spielten für die Herausbildung eines christlichen Weltbilds und die Konstituierung des Christentums in Europa nach der Völkerwanderung eine große Rolle. Die Heiligen, die als reale Person gelebt hatten, waren in Bezug auf Anbetung und Verehrung den alten anthropomorphen Göttern der polytheistischen Kulte näher, weshalb die Heiligen oftmals die Rolle der Götter einnahmen. Als vollkommene Menschen stünden diese Heiligen zwischen Gott und den normalen Menschen. Das machte die Hagiografie in der Religionsgeschichte des Frühmittelalters in West- und Mitteleuropa äußerst wichtig, sodass sie bei der Konstituierung des christlichen Weltbilds wohl eine größere Rolle spielte als die Bibel.¹⁹⁷

¹⁹³ Polykarp war im 2. Jahrhundert Bischof von Smyrna. Er erlitt das Martyrium im Jahre 167 auf dem Scheiterhaufen.

Polykarp, Bischof von Smyrna. In: Lexikon für Theologie und Kirche 8. Pearson-Samuel (Freiburg, Basel, Rom, Wien 1999) 404.

¹⁹⁴ C. *Leonardi*: Hagiografie, Lexikon des Mittelalters IV 1840f

¹⁹⁵ Cyprianus war von 249 bis 258 Bischof von Karthago. 258 erlitt er durch die Römer das Martyrium.

Cyprianus von Karthago. In: Lexikon für Theologie und Kirche 2. Barclay-Damodus (Freiburg, Basel, Rom, Wien 1994) 1364-1366.

¹⁹⁶ C. *Leonardi*: Hagiografie. In: Lexikon des Mittelalters IV 1840f.

¹⁹⁷ C. *Leonardi*: Hagiografie In: Lexikon des Mittelalters IV 1843f

In der Zeit der Merowinger, die von einer Steigerung der Schriftproduktion begleitet wird, steigert sich auch die Produktion hagiografischer Schriften. Ab dem 8. und 9. Jahrhundert kommt eine neue Art der hagiografischen Textsorte auf. Mit der Intensivierung der Mission an den Ostgrenzen des Frankenreichs werden die Schicksale der Missionare behandelt, die sich in die heidnischen Gebiete vorwagten, um das Christentum zu verbreiten. Diese Viten endeten oftmals in Einklang mit den historischen Vorbildern der Werke, also mit dem Martyrium des Protagonisten. Als besonders bekanntes Beispiel ist hier die Vita des Bonifatius von Willibald zu nennen. Bis zum 11. Jahrhundert sollten sich die Muster der Hagiografie nicht bahnbrechend ändern. Im 11. Jahrhundert traten mit der Gregorianischen Reform Änderungen auf. So wurde etwa das Eremitentum oder der Kampf um eine gerechte Welt gegen korrupte Mächte stärker beachtet. Neben den monastischen Aspekten der Hagiografie rückte also das Helfen der Armen und Schwachen in den Fokus. Dieser Gedankengang sollte sich in den Bettelorden des 13. Jahrhunderts fortsetzen. Neben dieser Neuorientierung entstand weiters im 12. Jahrhundert eine weitere Form der Hagiografie: Ab dieser Zeit werden von der Kirche in Rom Kanonisationsakten angelegt, die für das Verfahren der Heiligsprechung bedeutend sein werden.¹⁹⁸

4.2. Hagiografie als historiografische Quelle

Bei der Betrachtung der Hagiografie als Quelle muss miteinbezogen werden, dass es sich hierbei nicht um rein historiografische Texte handelt, da sie mehrere Funktionen, nicht zuletzt theologische verbinden. Einige typische Aspekte und Motive der Hagiografie wie etwa die Darstellung von Wundern lassen die Hagiografie nur auf den ersten Blick als unzuverlässige Quelle erscheinen. Auch wenn oftmals legendarische Einflüsse in Viten zu finden sind, lassen sich doch historische Sachverhalte mit Mitteln der Quellenkritik extrahieren.

Im folgenden Abschnitt soll die Rolle hagiografischer Schriften als Quelle der Geschichtswissenschaft behandelt werden. Dadurch, dass Hagiographie offensichtlich nicht nur als historiografische Quelle, sondern auch als theologische verstanden wurde, ergaben sich in der früheren Forschung Zweifel an der Verlässlichkeit hagiografischer Quellen. Um sich an dieses Problem anzunähern, soll zunächst ein kurzer Überblick über Tendenzen im Umgang mit hagiografischen Quellen gegeben werden.

Hagiografischen Schriften des Mittelalters verbinden unter anderem theologische Aspekte,

¹⁹⁸ C. *Leonardi*: Hagiografie. In: Lexikon des Mittelalters IV 1843-1845.

wie die theologisch vorbildhafte Rolle des Heiligen mit historischen/biografischen Aspekten, die das Leben der Heiligen darstellen sollen.¹⁹⁹ Diese Doppelnatur der Hagiografie setzte sich auch in der modernen Betrachtung und Erforschung fort. So war die Hagiografie für die Forschung zunächst in den Bereichen der Theologie und der historistischen, positivistischen Geschichtswissenschaft interessant. Für die Theologen waren in Bezug auf die hagiografischen Quellen zunächst nur die Kanonisationsakten interessant, die es, wie oben bereits angeführt, erst ab dem 12. Jahrhundert gab. Theologen interessierten sich bei diesen Akten hauptsächlich dafür, wie der Prozess der Heiligsprechung in dieser Zeit vorstättenging. Da frühere hagiografische Quellen mit den Heiligsprechungen nur indirekt zusammenhängen, wurden sie zunächst vernachlässigt.²⁰⁰

Die historistische Geschichtswissenschaft war auf Daten und Fakten konzentriert, die man aus den Berichten extrahieren wollte, was zeigt, dass sich das Forschungsinteresse dieser beiden Gruppen kaum überschneidet. Die beiden Ansätze werden der Quellengattung der Hagiografie und deren Möglichkeiten allerdings nicht gerecht.²⁰¹

Im Folgenden werden drei Argumentationen skizziert, die Argumente vorbringen, warum man die Hagiografie als historiografische Quelle betrachten soll:

Etwa seit den 1980ern wurden die theologischen und geschichtswissenschaftlichen Ansätze mit religionswissenschaftlichen Aspekten verbunden, indem ein philologisch literaturwissenschaftlicher Ansatz gewählt wurde. Dieser sollte etwa die Intention und Absichten der Autoren von Viten hervorheben. Der Ansatz ermöglichte es auch, auf mentalitätsgeschichtliche und kulturgeschichtliche Fragestellungen einzugehen. Neben der Frage nach der Intention wurde nun durch die Konzentration auf den Inhalt und Ausdruck der Hagiografie auch ein Fokus auf die Rezipienten der hagiografischen Werke und auf das Verhältnis zwischen Autor, Intention und Publikum gelegt. Diese Fragestellung hängt mit dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Bezug auf das Geschichtsverständnis der damaligen Menschen zusammen.²⁰²

Hannah Vollrath²⁰³ zeigte in diesem Zusammenhang, dass die Rezeption historiographischer Texte stark von einem mündlichen Zugang zur Geschichte beeinflusst wurde, der sich mit der

¹⁹⁹ *Haarländer*, *Vitae episcoporum* 2-3.

²⁰⁰ *Haarländer*, *Vitae episcoporum* 2-5.

²⁰¹ *Haarländer*, *Vitae episcoporum* 2-5.

²⁰² *Haarländer*, *Vitae episcoporum* 5-8.

²⁰³ vgl. *Vollrath*, *Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften* 571-595.

semioralen Kultur des Mittelalters deckt. In historiografischen Texten, mitunter auch in Hagiografie, werden Erzählungen der Vergangenheit eingesetzt, um die Gegenwart zu legitimieren. Für die Forschung bedeutete das, dass Grenzen zwischen historiografischen und hagiografischen Aspekten unbedeutend wurden, da sich Geschichtsverständnis auch in hagiografischen Quellen ausdrückte. Somit werden auch scheinbar historische Quellen zu einem Forschungsgegenstand, da trotz mangelnder faktualer Aussagen dennoch Aussagen über die Vorstellungswelt der Menschen gemacht werden.²⁰⁴

Ein weiteres Argument für die Rolle der Hagiografie als historiografische Quelle bietet Georg Scheibelreiter in seiner ebenfalls in den 1980er Jahren erschienenen Untersuchung zu Bischöfen in der Merowingerzeit²⁰⁵, in der festgestellt wird, dass der Ursprung der Viten neben legendenhafter Erzählungen über das Leben und Martyrium der frühen Christen und Christinnen auch in den römischen *laudatio funebris* zu finden ist. Dabei handelt es sich um Lebensbeschreibungen wichtiger römischer Würdenträger, die auch als Totenlob dienen sollten. Mit der Übernahme des Christentums im Römischen Reich wurden wichtige Verwaltungsposten gleichzeitig von wichtigen kirchlichen Würdenträger ausgeübt. So lässt sich die Übertragung dieser Textsorte, die auf wichtige weltliche Beamte zugeschnitten war, auf den klerikalen Bereich und die Bischöfe erklären. Das führte dazu, dass diese Textsorte, in veränderter Form und durch theologische Vorstellungen angereichert, auch den Zerfall des römischen Verwaltungsapparats überlebte. Die *laudatio funebris* und die frühen Bischofsviten der spätrömischen und frühmittelalterlichen Zeit weisen besonders in der Art ihres Totenlobs Parallelen zu unumstrittenen historiografischen Werken wie Suetons Kaiserbiografien auf, was auf eine historiografische Brauchbarkeit von Hagiografie verweist. Vollkommen gleichzusetzen sind die römischen Biografien und die Bischofsviten allerdings nicht. Viten sind eben auch mitunter von Märtyrergeschichten der Verfolgungszeit des Christentums im römischen Reich oder Asketenromanen aus dem syrisch-griechischen Raum inspiriert worden. Weiters greifen Viten oftmals auf sogenannte Wunderkataloge zurück, die über vollbrachte Wunder des Bischofs oder Heiligen berichten sollen. Weiters wandelte sich der Fokus der Vita im Vergleich zur *laudatio* in dem Sinn, dass die (christlichen) Tugenden der beschriebenen Personen im Vordergrund standen. Scheibelreiter unterstreicht dennoch, dass Viten und andere historiografische Quellen grundsätzlich strukturell ähnlich sind und die Hagiografie,

²⁰⁴ Haarländer, *Vitae episcoporum* 5-8.

²⁰⁵ Scheibelreiter, *Der Bischof in merowingischer Zeit* 13-15.

vor allem in der Form der Viten, auch als Historiografie gilt.²⁰⁶

Als drittes Beispiel sei Stéphanie Coués Untersuchung zu Verwendungszweck und Intention der Viten angeführt. Die Rolle der Intention und Funktion zum Verständnis von Viten und Hagiografie hängt stark mit dem mittelalterlichen Text- und Geschichtsverständnis zusammen. Auf dieses wird zunächst kurz eingegangen. Originalität als wichtiges Prinzip des künstlerischen oder schriftstellerischen Schaffens, die in der heutigen Zeit eine Maxime ist, gab es im Mittelalter nicht in derselben Form. Mittelalterliche Autoren, sei es in der Literatur- oder der Geschichtsschreibung, sahen sich eher als Vermittler der Tradition, nicht als Schöpfer der Werke. Auch in der Geschichtsschreibung setzt sich dieses Verhältnis zum Text fort. So wurden etwa Textmuster von Vorgängertexten übernommen. Stephanie Coué verwendet für diese Herangehensweise den Begriff *Collage*.²⁰⁷

Im Hinblick auf das mittelalterliche Textverständnis könnte der Eindruck entstehen, mittelalterliche Autoren fügen den Texten nichts hinzu, sondern kopieren einfach ältere Texte, welche sie dann zusammenfügen. Vielmehr wählten sie ihre Quellen aber bewusst aus und ordneten sie nach eigenen Bedürfnissen an. Die Auswahl und Anordnung der Texte spielt also eine große Rolle für das Verständnis und die Interpretation: „Die einzelnen Elemente des Textes [erhalten] ihren „Sinn“ bzw. ihre Bedeutung erst durch ihre Beziehung (...), in der sie zur Gesamtheit des Textes stehen“²⁰⁸. In diesem Kontext spielen Topoi eine große Rolle. Diese können als „in feste Sprachformen repräsentierte Denkformen“²⁰⁹ beschrieben werden. Die Topoi, die in diesen Texten zentral sind, werden von den mittelalterlichen Autoren ebenfalls nicht willkürlich verwendet. Im Gegensatz zur früheren Forschung, die in Topoi eher leere Floskeln sahen, sind sie bewusst eingesetzte Mittel. Durch Unterschiede oder Abweichungen in der Bedeutung und der Verwendung dieser Topoi gegenüber der allgemeinen Verwendung können Aussagen über Einstellungen und Intentionen der Autoren gemacht werden.²¹⁰

Nachdem nun die Arbeitsweise und das Textverständnis der mittelalterlichen Autoren angeschnitten wurde, wird nun auf das Geschichtsverständnis der Zeit eingegangen. Dadurch sollen Aspekte, wie die Intention der Texte, besser verstanden werden können.

Für das mittelalterliche Denken waren die beiden Begriffe Allegorie und Typologie von großer

²⁰⁶ Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit 13-15.

²⁰⁷ Coué, Hagiographie im Kontext 8.

²⁰⁸ Coué, Hagiographie im Kontext 8.

²⁰⁹ Veit, Toposforschung 128. Zitiert nach Haarländer, Vitae episcoporum 10.

²¹⁰ Coué, Hagiographie im Kontext 9-10.

Bedeutung. Die Typologie „besteht in der Zusammenschau zweier Geschehnisse, Einrichtungen, Personen oder Dinge, deren je eines aus dem Alten und dem Neuen Testament gegriffen und zu einem Ereignispaar derart verbunden wird, daß durch die Zuordnung zu einem spiegelnden Sichbeleuchten ein Sinnzusammenhang zwischen den beiden an den Tag gebracht wird.“²¹¹ Diesem Gedankengang zufolge sagen Textstellen des Alten Testaments (typos) in gewisser Weise die des Neuen Testamentes (antitypos) voraus. Die Typologie erwies sich allerdings nicht nur für die Theologie als bedeutend, sondern beeinflusste viel breiter das ganze Geschichts- und Weltbild des Mittelalters. Das Deutungsschema der Typologie setzt sich auch in der Geschichtsschreibung fort, da zum Beispiel Karl der Große als Antitypos von David dargestellt wurde. Auch in der synchronen Sichtweise auf die Dinge war die Typologie von Bedeutung. So sah man etwa in Farben, Tieren oder Pflanzen eine Symbolik, die über wörtliche Bedeutungen hinausgingen und sich auf typologischen Überlegungen stützte. Aus der Vorliebe für diese typologische Sichtweise lassen sich auch Analogien in mittelalterlichen Schriften ableiten. Analog zu den Bischöfen wurden etwa die Apostel, analog zu den Aposteln die Propheten des Alten Testaments dargestellt. Diese Analogien ließen es somit nicht nur zu, die Umstände der Gegenwart aus der Vergangenheit zu erklären und zu legitimieren. Sie erlaubten auch beispielhaftes Verhalten aus der Vergangenheit in die Gegenwart und in die Zukunft zu übertragen um somit normative Verhaltensvorschriften festzulegen.²¹² Die Beispielhaftigkeit, die auch als konkrete Handlungsanweisungen gedacht waren, sind ein zentraler Bestandteil des mittelalterlichen Textverständnisses.²¹³

Die große Bedeutung von Analogie und Typologie, die mitunter in die Vergangenheit weisen, verweist auf die Rolle der Geschichtsschreibung im Mittelalter, die in dieser Zeit instrumentalisiert und in den Dienst der Gegenwart gestellt wurde. Neben der Legitimierung von theologischen und politischen Grundsätzen bezog sich die Instrumentalisierung der Geschichte aber auch auf konkrete Probleme, wie Coué in ihrer Untersuchung zeigt.²¹⁴ Diese Instrumentalisierung findet sich nun auch deutlich in der Hagiografie wieder, was die Hagiografie als Bestandteil der Historiografie ausdrücklich bestätigt.²¹⁵

Coué meint, der Zweck der Viten sei weder primär, wie die ältere Forschung annahm, die

²¹¹ Ohly, Typologie als Denkform 68. Zitiert nach Coué 10f.

²¹² Coué, Hagiographie im Kontext 10-13.

²¹³ Coué, Hagiographie im Kontext 14f.

²¹⁴ Coué, Hagiographie im Kontext 17f.

²¹⁵ Coué, Hagiographie im Kontext 19.

Bewahrung des Gedächtnisses eines Heiligen noch die Verwendung der Schriften in liturgischen oder kultischen Zusammenhängen. Auch wenn diese Aspekte durchaus eine Rolle spielen können, sei eine lang übersehene Absicht der Viten, dass aktuelle, mitunter materielle Probleme durch Viten gelöst werden sollten. Es war also normal und keineswegs verwerflich mithilfe von Viten auf aktuelle Probleme einwirken und die Interessen eines Klosters verteidigen zu wollen, indem man sich aktiv an einen beschriebenen Heiligen band. Somit kann nicht nur auf die Vorstellungswelt des Autors von Viten eingegangen werden. Es kann auch ein Blick auf die Probleme und Konflikte im klerikalen und klösterlichen Bereich sowie auf die Konfliktlösung geworfen werden.²¹⁶ Hagiografie arbeitet also genau wie andere historiografische Quellen mit denselben Mitteln der Instrumentalisierung und gleichen auch sonst strukturell anderen historiografischen Quellen.²¹⁷

²¹⁶ Coué, Hagiographie im Kontext 22f.

²¹⁷ Coué, Hagiographie im Kontext 19.

5. Das Heidenbild des Mittelalters: Allgemeines und allgemeine Probleme

Bevor einzelne Autoren in einem spezifischeren Zeitraum auf deren Bild der Heiden untersucht werden können, muss zunächst ein Blick auf die allgemeine christliche Rezeption des Heidentums geworfen werden.

5.1. Grundlegende Konzeption

Die Auseinandersetzung des Christentums mit Nichtchristen gibt es bereits solange, wie das Christentum an sich existiert. Dabei grenzt sich die grundlegende Konzeption der Heiden für die frühen Christen von der jüdischen Konzeption ab und entsteht in gewisser Weise als Antwort auf diese. Im Alten Testament wird relativ scharf zwischen Gläubigen und Ungläubigen getrennt. Die Juden wurden als das von Gott auserwählte Volk betrachtet, während nicht Juden kein Teil dieses *Gottesvolks* waren. Die Evangelien hatten im Vergleich dazu in gewisser Weise einen anderen Zugang: Die christliche Botschaft sei demnach allen Völkern zugänglich. Auch Nichtchristen sind demnach potentielle Christen und können somit einen Weg zur Erlösung finden. Auch wenn sich dadurch ein inklusives Bild ergibt, demnach man Heiden in die christliche Gemeinschaft aufnehmen will, gibt es dennoch in der Frühkirche auch andere Aspekte im Zugang zu Heiden. So wird etwa suggeriert, dass ein gewisser Grad an griechischer Bildung notwendig sei, um kein Barbar zu sein. In der Frühkirche gab es also kein einheitliches Bild der Heiden und auch keine einheitliche Position zum Heidentum und zur theoretischen oder praktischen Missionierung.²¹⁸

Mit dem Mailänder Toleranzedikt aus dem Jahr 311 sind neben dem Ende der Christenverfolgungen auch Änderungen im Vokabular der Christen bezüglich der Heiden festzustellen. Neben dem bereits lange verwendeten Begriff *gentilis* wird ab dieser Zeit auch der Begriff *paganus* verwendet. Dieser Begriff kommt möglicherweise aus dem Soldatenjargon und bezeichnet Zivilisten und stellt einen Gegenbegriff zum von den Christen verwendeten Begriff *miles christianus* dar. Berührungspunkte der Christen mit dem römischen Glaubenssystem gibt es bereits seit der Frühzeit des Christentums.²¹⁹

Mit der Durchsetzung des Christentums im Römischen Reich war die Grenze des Reichs mehr oder weniger die Religionsgrenze. Spätestens mit der Völkerwanderung und dem Einbruch germanischer Völker ins mittlerweile christliche Römische Reich wurde auch der Kontakt mit

²¹⁸ *Gensichen*, Heidentum. In: Theologische Realenzyklopädie 591f.

²¹⁹ *Gensichen*, Heidentum. In: Theologische Realenzyklopädie 592-594.

den heidnischen Völkern Germaniens intensiviert.²²⁰

Von der Zeit des frühen Christentums bis zur Stellung des Christentums als dominante Religion verging in großen Teilen Europas viel Zeit, die man sich nicht als teleologischen Siegeszug des Christentums, sondern vielmehr als langen Prozess mit Rückschlägen und Erfolgen vorstellen darf. Trotz der zwangsläufig langandauernden Beschäftigung der Christen mit den Heiden im Zuge der Christianisierung blieb das Wissen der Christen über die Heiden Großteils bruchstückhaft. Das bedeutet nicht, dass sich Christen nicht intensiv mit Heiden beschäftigt hätten, sondern vielmehr, dass diese Beschäftigung eher von Stereotypen geprägt war als von einer objektiven Betrachtung der Lebensweise und Religion der sogenannten Heiden. Der Begriff *Heidentum* ist unter anderem trickreich, da man auf die Idee eines allgemeinen monolithischen Heidentums kommen könnte. Dieses existierte selbstverständlich nicht, da es sich vielmehr um eine Vielzahl von polytheistischen Kulturen und Glaubensrichtungen handelte. Diese Ignoranz christlicher Autoren diesbezüglich lässt sich hauptsächlich durch das frühmittelalterliche Religionsverständnis erklären.²²¹

Die mittelalterliche Auseinandersetzung mit dem großen Thema des Heidentums ist äußerst vielschichtig und kann in wenigen Worten kaum umrissen werden. Das ist hauptsächlich deswegen der Fall, da verschiedene Autoren und Theologen das Thema des Heidentums anders konzipierten und andere Schlüsse zogen.

Pauschal gesagt wurden die bekannten Religionen in der Konzeption des frühen Mittelalters aber in drei Teile gegliedert. Dieses Dreiermuster bestand aus dem Christentum, dem Judentum und dem Heidentum. In diesem System wurde das Heidentum ähnlich dem Christentum, das zwar auch im Mittelalter keine einheitliche Religion war und deswegen auch zwangsläufig nicht so gesehen wurde, als Einheit gesehen. Die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Ausprägungen im Ursprung und Glaubenssystem, sei es in Bezug auf die koptische, griechische oder römische Kirche wurden zu großen Teilen anerkannt. Bei fremden Religionen, diesbezüglich dem Heidentum, wurden solche Gemeinsamkeiten ebenfalls angenommen, weshalb kaum Unterschiede verschiedenen Ausprägungen fremder Religionen gemacht wurden. In extremen Ausformungen dieser Einteilung wurde auch der Islam und die antiken polytheistischen Religionen in das Bild des einheitlichen Heidentums eingefügt.²²²

²²⁰ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 9f.

Vgl. auch Schieffer, Christianisierung Europas 44-52.

²²¹ Goetz, Freudenberg, Christian Perception of Heathens 282.

²²² Schwinges, Wider Teufel und Dämonen 11-20.

Das bedeutet allerdings nicht, dass nicht auch differenziert wurde. So wurden jene Heiden, die vor der Geburt Jesu lebten und deshalb keinen Zugang zum Christentum hatten, von den Heiden unterschieden, die in der Zeit der christlichen Autoren lebten und somit einen Zugang zum Christentum gehabt hätten, diesen allerdings nicht wahrnahmen oder sich gegen die Taufe stellten.²²³ Diese Unterscheidung zwischen Heiden vor und nach der Ankunft Jesu spielt im Heidenbild eine große Rolle. Wichtige Personen der griechischen, römischen und heidnischen Antike wie etwa Helden, Philosophen und Literaten wurden durchaus positiv gesehen, während zeitgenössische Heiden eher negativ und tendenziell polemisch als Feinde des Christentums betrachtet wurden.²²⁴

Die Gleichsetzung des Islam mit dem Heidentum war im Mittelalter durchaus verbreitet. So bezeichneten wichtige christliche Figuren des Mittelalters wie etwa der Missionar Bonifatius oder der Abt Bernhard von Clairvaux²²⁵ sowohl die Heiden im nördlichen und nordöstlichen Bereich Europas als auch die Sarazenen genannten Muslime als Heiden und machten oft keinen Unterschied zwischen diesen äußerst verschiedenen religiösen Systemen. Dabei sind die beiden Kirchenmänner Bonifatius und Bernhard von Clairvaux in ganz unterschiedlichen Zeiten und Kontexten anzutreffen. Bonifatius hatte mit den Sarazenen persönlich nicht viel zu tun. Sein Kontakt zu den germanischen Heiden Mitteleuropas war dafür umso intensiver. Dass Bonifatius im Einklang seiner Herkunft und dem Kontext seiner Zeit den Islam als Heidentum betrachtet, verwundert nicht, da man in dieser Zeit kaum ein großes Wissen über den Islam annehmen kann.²²⁶

Der einflussreiche Abt Bernhard von Clairvaux lebt in einem ganz anderen Kontext. Zu seiner Lebenszeit gab es abgesehen von den heidnischen Slawen an der Elbe und der Ostsee und den Balten und Litauern keine europäischen Heiden mehr. Auch wenn die heidnischen Slawen für

²²³ Hödl, Heidentum. In: LMA IV (München Zürich 1989) 2012.

²²⁴ Moos, Heiden im Himmel? 1.

²²⁵ Der heilige Bernhard von Clairvaux (1090-1153) war ein bedeutender Mönch und Theologe. Neben seinen monastischen Lehrwerken ist der spätere Abt von Clairvaux als aktiver Klostergründer und einflussreicher Gelehrter bekannt. In den 1140er Jahren warb er im Auftrag des Papstes in Deutschland und Frankreich für die Beteiligung am 2. Kreuzzug 1146-1147. 1174, bereits 20 Jahre nach seinem Tod, wurde er heiliggesprochen. G. Binding, Bernhard v. Clairvaux, I. Leben und Wirken. In: Lexikon des Mittelalters 1 (Stuttgart 1999) 1992-1994 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

²²⁶ Zum Vergleich: 711 landeten erstmals muslimische Krieger in Süds Spanien. Die Schlacht von Tours und Portiers wurde im Jahr des Fällens der Donareiche 732 geschlagen.

G. Rotter, Araber, II. Ausbreitung im 7. und 8. Jh. In: Lexikon des Mittelalters 1 (Stuttgart 1980) 999835-838 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

U. Nonn, Karl Martell, frk. Hausmeier. In: Lexikon des Mittelalters 5 (Stuttgart 1999) 954-956 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

die Politik des Reiches, hierbei vor allem für Sachsen, noch eine große Rolle spielten, war nun mit den Muslimen ein neuer Fokus ins Licht gerückt.²²⁷ Bernhard stellt zumindest bei seinen Predigten im Zuge der Werbung für den Zweiten Kreuzzug Muslime und heidnische Slawen in gewisser Weise auf eine Stufe und differenziert nicht. Das wird auch im Kontext des Zweiten Kreuzzugs verständlich, der sowohl ins Heilige Land als auch ins slawische Wendengebiet östlich der Elbe führte.²²⁸

Der Umstand, dass der Islam nicht nur streng monotheistisch, sondern auch eine Buchreligion mit den Wurzeln im Judentum und Christentum war, wurde lange Zeit und bei vielen Autoren entweder ignoriert oder war nicht bekannt, weil das Interesse daran fehlte. Allerdings muss auch hier differenziert werden, da es keine allgemein gültige Lehrmeinung gab und sich das Bild vom Islam selbstverständlich auch änderte.

Nach der Expansion der Araber in den christlichen Machtbereich im 7. und 8. Jahrhundert wurde der Islam als Religion zunächst, pauschal gesagt, nicht ernst genommen. Man versuchte nicht, diese Religion zu verstehen, sondern beschäftigte sich hauptsächlich mit dem Islam, um ihn zu diskreditieren. Neben der Meinung, bei den Moslems handle es sich um Heiden, gab es im Zuge der Polemik gegen diese auch andere Herangehensweisen. So zählte etwa bereits Johannes von Damaskus (ca. 675- vor 753) den Islam nicht als heidnische Religion, sondern als Häresie. Diese Einteilung hat ihren Ursprung in der Idee, Mohamed hätte seine Offenbarung nach den Informationen eines christlich-arianischen Mönchs formuliert. Diese Idee, die zweifellos polemisch und abwertend gegen den Islam gemeint ist, erkennt aber immerhin teilweise die Verwandtschaft von Christentum und Islam, auch wenn dieser Status durch die Einordnung als Häresie abgewertet wird. Diese Sicht vom Islam wurde sowohl in West- als auch in Ostkirche vertreten und findet sich ab dem 6. Jahrhundert in zahlreichen Beispielen wieder. So kommt diese Deutung etwa bei Petrus Venerabilis (1094-1153), dem Abt von Cluny, vor, die sich auch im 14. Jahrhundert noch hält. Mit der ersten Übersetzung des Korans, ebenfalls durch Petrus Venerabilis, wurde die Beschäftigung mit diesem intensiviert.²²⁹

Der Islam kann im Religionsbild des Mittelalters also als Einzelfall gewertet werden, der manchmal als Heidentum manchmal als Häresie oder gar Buchreligion gesehen wurde. In Bezug auf die polytheistischen Heiden war das Bild ein anderes, da diese viel konsistenter in

²²⁷ Der erste Kreuzzug 1096-99 fand immerhin statt, als Bernhard von Clairvaux ein Kind war.

²²⁸ Padberg, Christianisierung Europas 151.

²²⁹ Christentum und Islam: Die Hypothek der Geschichte-Ein Überblick. In: Islamlexikon 119-124.

das Dreiermuster eingegliedert wurden. Da die Dreiteilung der Religionen aus der Zeit der Spätantike stammte, spielten beim Bild der Heiden auch klassische Religionsformen wie die römische Religion eine Rolle. So wurden Bilder, welche die Religionen der Spätantike beschrieben, in späteren Zeiten auch für andere Religionen übernommen. Die Darstellungen des Heidentums und der Heiden waren in den Beschreibungen der mittelalterlichen, christlichen Autoren also keineswegs nur Berichte, die über tatsächliche Umstände aufklärten. Vielmehr sind diese Darstellungen von Topoi durchsetzt, die aus älteren Werken übernommen wurden, was wiederum auf ein Desinteresse der christlichen Autoren schließen lässt.²³⁰ In Bezug auf konkrete Fremdbilder gehen die Topoi allerdings nicht nur auf die Spätantike, sondern sogar weiter zurück. So wurden Heiden gemäß der biblischen Interpretation als *gentes* bezeichnet. Ihnen wurde, angelehnt an diese Vorstellung, Gegnerschaft gegenüber dem Christentum zugeschrieben. Demzufolge ist das, was das Heidentum mehr als alles andere vereint, die Gegnerschaft und der zugeschriebene Hass auf das Christentum.²³¹

Die Konstruktion eines einheitlichen Bildes von den Heiden geht mitunter auch auf die römischen Religionsvorstellungen und Vorstellungen religiöser Fremdheit zurück. Dabei spielt das Konzept der *Interpretatio Romana* für das Verständnis der Konstruktion des Heidentums eine wichtige Rolle, die aus der Spätantike ins Mittelalter übernommen und adaptiert wurde. Das Konzept lässt sich folgendermaßen erklären: Römischen Autoren, hier ist etwa Tacitus zu nennen, griffen bei der Beschreibung der heidnischen Völker, in diesem Fall der Germanen, auf römische Götternamen zurück, da sie unbekannte Elemente in bekannte Bezeichnungen überführen wollten. Diese Übernahme der Götternamen führte in der Adaption dieser Interpretationsweise dazu, dass christliche Autoren ohne Differenzierung eine Parallelität annahmen.²³²

In der Missionsliteratur sind zahlreiche Beispiele zu finden, dass christliche Autoren die germanischen Götter mit römischen gleichsetzten.²³³ In einem weiteren Schritt kann man auch eine *Interpretatio Christiana* annehmen. Dieser zufolge wurden heidnische Gottheiten nicht wie in der Antike in die römische Glaubenswelt, sondern in die christliche übertragen. Da im christlichen Denken aber kein Platz für andere Götter war, wurden diese Götter oftmals

²³⁰ *Schwinges*, *Wider Heiden und Dämonen* 10-12.

Vgl. auch: *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* 203.

²³¹ *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* 204.

²³² *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* 207.

²³³ *Goetz*, *Freudenberg*, *Christian Perception of Heathens* 289.

einfach mit Dämonen oder dem Teufel gleichgesetzt.²³⁴

Die Dreiteilung der Religionen erklärt den Umstand, dass oftmals heidnische Religionen generalisiert wurden und auf reale Details zugunsten von bekannten Topoi verzichtet wurde. Offensichtlich ist, dass dieses Bild eine Art Paradigma war, welches nur schwer überwunden werden konnte. Allerdings sagt der Umstand, dass dieses Modell nicht adaptiert und einzelne Religionen in christlichen Schriften nicht spezifiziert wurden auch etwas anderes über die christliche Sicht des Heidentums und über den Grund des relativen Desinteresses aus:

Wenn man das Heidentum aus christlicher Sicht der im Mittelalter schreibenden Autoren bespricht, darf man nicht nach modernen anthropologischen Standards vorgehen, weil das Heidentum aus christlicher Sicht weniger eine Kategorie zur Beschreibung anderer Religionen, sondern vielmehr ein Konstrukt war. Dieses Konstrukt sollte ursprünglich die *zivilisierten* Christen in den Städten mit ihren Bräuchen in einen Gegensatz zu den *unzivilisierten* Menschen am Land stellen, weitete sich aber aus. So wurde das Heidentum zu einem Sammelbecken aller Glaubensrichtungen und religiösen sowie kultischen Praktiken, die nicht christlich waren. Im Kontext der Ansicht der Christen, nur die eigene Religion sei ein Weg zur Erlösung, wurden Heiden als Gegenteil gesehen und ihre Glaubensrichtungen als irrelevant abgetan (auch wenn Differenzierungen, wie noch gezeigt werden wird, durchaus möglich sind), was das fehlende Interesse der Autoren begründet. Das resultiert in Folge in Stereotypen und Topoi, welche die Beschreibungen von Heiden zwangsläufig durchdringen.²³⁵

5.2. Konkrete Stereotype

Dadurch, dass die Beschäftigung mit den Heiden weit zurückreicht, kann man bereits bei den Kirchenvätern Einträge und Erklärungen zu den Heiden finden. Besonders lohnend ist hierbei die Etymologie des Isidors von Sevilla²³⁶, der als einziger mittelalterliche Autor eine konkrete Definition der Heiden bietet. Isidor beschreibt dabei die beiden Begriffe *pagani* und *gentiles*.

²³⁴ Fraesdorff, Der barbarische Norden 207.

Der Begriff der Interpretatio Christiana und die dazugehörige Theorie stammt aus:

Herbert Achterberg, Interpretatio Christiana.

²³⁵ Goetz, Freudenberg, Christian Perception of Heathens 282f.

²³⁶ Isidor von Sevilla wurde um 560, wahrscheinlich in Südspanien geboren. Um 600 wurde er Bischof von Sevilla. Neben seines politischen und kirchlichen Wirkens ist er vor allem durch seine zahlreichen Werke bekannt und daher ein wichtiger und einflussreicher Autor. Eines der bedeutendsten Werke Isidors ist die 20-bändige *Etymologiae*, bei der es sich um eine umfassende und breitgefächerte Enzyklopädie des bekannten Wissens handelt. Isidor von Sevilla starb 636 in Sevilla.

J. Fontaine, Isidor v. Sevilla. In: Lexikon des Mittelalters 5 (Stuttgart 1999) 677-680 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

„Isidore derived *pagani* from the region (*pagus*) of the rural society of the Athenians, and *gentiles* from the fact that pagans still remained as they were born, that is, without law (the Old and New Testament) and serving Idols.“²³⁷ Hinzugefügt werden muss in diesem Bezug, dass diese Wörter vor der Verwendung im christlichen Kontext andere Bedeutungen hatten und in christlicher Literatur anders als in vorchristlicher verwendet wurden. Auf einzelne Details der Begriffsentwicklung wird jedoch nicht eingegangen.²³⁸

Christliche Autoren verwendeten die beiden Begriffe *pagani* und *gentiles* zur Beschreibung der Heiden meist synonym, auch wenn es bei einzelnen Autoren Abweichungen von dieser Regel geben kann. Aus Isidors Definition lassen sich bereits einige Trends in der Ansicht christlicher Religionen finden. Diese werden im Folgenden besprochen und genauer ergänzt. Ein Grundmerkmal der christlichen Sicht auf das Heidentum war der Vorwurf der Götzenverehrung. Hand in Hand mit dem Gegensatz zum Christentum wurden heidnische Kulte nicht als echte Religion, sondern eben nur auf die Verehrung von Götzen beschränkt. Neben der allgemeinen Natur der Religionen verläuft auch die Beschreibung der Ausübung religiöser Handlungen nach spezifischen Mustern. Diese beinhalten zum Beispiel die Plätze der Anbetung, oftmals Tempel, genauso wie heilige Haine, Bäume, Quellen oder Steine. Religiöse Praktiken behandeln des Weiteren typischerweise die Existenz von Opferhandlungen. Dabei ist die Beschreibung von Menschenopfern ebenfalls inkludiert. Wiederum sind diese Praktiken nicht so sehr im Hinblick auf eine anthropologische oder theologische Beschreibung zu sehen, sondern vielmehr um diese Religionen vom Christentum abzutrennen. Der so geschaffene Dualismus tritt dann vor allem eindrucksvoll zu Tage, wenn christliche Missionare die Kultstätten der Heiden zerstörten. Diese Zerstörung der heiligen Stätten ist ebenfalls stereotyp und in zahlreichen Heiligenviten zu finden.²³⁹

Die Götzenverehrung und andere zugeschriebene Praktiken der Heiden wurden nicht als legitime Religionsausübung betrachtet. Es handelte sich dabei den christlichen Autoren zufolge um einen Irrglauben, der mit dem Begriff *error* bezeichnet wurde.²⁴⁰

Ein weiteres typisches Element der Beschreibung von heidnischen Praktiken aus der Sicht der Christen ist die Praxis des Orakels, wobei es sich meistens um Losorakel handelt. Das lässt sich

²³⁷ Isidore of Seville, *Etymologiae* 8,10,1 –2, ed. W.M. Lindsay (Oxford, 1911), 327. Zitiert nach Goetz, *Freudenberg*, *Christian Perception of Heathens* 283.

²³⁸ Goetz, *Freudenberg*, *Christian Perception of Heathens* 283.

Vgl. auch: Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen*.

²³⁹ Goetz, *Freudenberg*, *Christian Perception of Heathens* 284-286.

²⁴⁰ *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* 204.

wiederum einwandfrei in den heidnisch-christlichen Gegensatz einordnen: Da im Christentum Wahrsagerei, Zauberei und Magie weitestgehend abgelehnt wurde, machte es nur Sinn, diese Praktiken den Heiden zuzuschreiben.²⁴¹

Unter dem Begriff *Magie* sind im mittelalterlichen Kontext verschiedene Aspekte subsumiert. Pauschal kann man sagen, dass geglaubt wurde, mithilfe von Magie kann auf verschiedene Aspekte des Lebens bewusst und in übersinnlicher Art und Weise Einfluss genommen werden. Dazu zählen unter anderem der Mensch, der etwa durch Schadens- oder Liebeszauber, die Natur, etwa durch Wetterzauber, oder Bedürfnisse der Menschen, etwa durch Krankheiten beeinflusst werden kann. Zauberer oder Magier verfügen demnach mitunter über Zaubersprüche und Beschwörungsformeln, würden Amulette anfertigen, magische Tränke oder Gifte mischen und über die Gabe der Wahrsagerei zu verfügen, um übernatürlichen Einfluss ausüben zu können. Wegen der übernatürlichen Macht, die man mit der Magie verband, wurde die Magie oftmals mit Dämonen und im Anschluss daran mit Götzenverehrung verbunden.²⁴²

Die Wahrsagerei bezeichnet im Mittelalter pauschal gesagt die übernatürliche Vorhersage zukünftiger Ereignisse, wozu zahlreiche Methoden zählen, die vom Orakel zur Astrologie reichten. Bezüglich der Wahrsagerei gab es keine allgemeine Meinung der Theologen und somit auch keine allgemeine Ablehnung. Man denke nur an die Astrologie, also die Vorhersage der Zukunft durch Sterndeutung, die im späteren Mittelalter rege betrieben wurde und sich in der Erstellung zahlreicher Horoskope ausdrückte. Vor allem in der Zeit des frühen Christentums wurde die Astrologie allerdings als Machwerk von Dämonen angesehen. Die Wahrsagerei wurde generell immer wieder mit dem Einwirken von Dämonen verbunden und somit von Kirchenmännern verdammt. Diese negative Haltung gegenüber der Wahrsagerei und die Verbindung mit dämonischer und somit verbotener Magie konnte sich, wie man am Beispiel der Astrologie sehen kann, allerdings nicht durchsetzen.²⁴³

Die Liste der den Christen zufolge verdammenswerten, heidnischen Bräuche lässt sich durch heidnische Feste ergänzen, bei denen Tänze getanzt und teuflische Gesänge gesungen worden wären. Weiters sind Bestattungsriten etwa in Grabhügeln oder durch Einäscherung der Leichen zu den Bräuchen hinzuzufügen. Zusammenfassend ist zu sagen, dass christliche

²⁴¹ Goetz, *Freudenberg*, Christian Perception of Heathens 286-288.

²⁴² Ch. *Daxelmüller*, Magie. In: Lexikon des Mittelalters VI (München 1993) 82f.

²⁴³ Ch. *Daxelmüller*, Wahrsagerei. In: Lexikon des Mittelalters (1997) 1921f.

Autoren diese Muster der Beschreibungen in einem Bild darstellten, das weniger eine ernstzunehmende Religion, sondern vielmehr Aberglauben repräsentierte. Auch wenn die typischen Muster der Beschreibungen sich insgesamt nicht viel unterschieden, gibt es dennoch Modifizierungen. So spielt manchmal der Teufel oder ein anderer Dämon als Anbetungsobjekt eine Rolle. Weiters werden diese Stereotype unter anderem mit anderen Mustern und Vorstellungen gekreuzt. So werden Heiden oft als Barbaren bezeichnet, die oft als Wilde ohne Gesetze bezeichnet werden.²⁴⁴

Ein weiteres Beschreibungsmuster, mit dem Heiden oftmals belegt werden, drückt sich durch einen Tiervergleich aus. Heiden werden oftmals mit Hunden verglichen. Dieses Bild findet sich nicht nur in geistlicher, sondern auch in weltlicher Literatur etwa im von Pfaffen Konrad verfassten Rolandlied wieder.²⁴⁵ Neben diesen Tiervergleichen wurden Heiden gemäß der Bibelexegese auch als „Heuschrecken, Esel (wegen ihrer Einfalt), Kamele (wegen ihrer Laster oder ihrer Unreinheit) oder Hunde (...) identifiziert (weil sie Blut fressen und Leichen zerfleddern)“²⁴⁶.

Diese Beschreibungsmuster müssen zu großen Teilen als kollektive Wahrnehmungsmuster angesehen werden. Auch wenn sie sich in Bezug auf einzelne Individuen natürlich unterscheiden können, wurden diese Muster im Zuge der Sozialisation christlicher Kleriker erworben. Die literarischen Beschreibungsmuster sind allerdings nicht rein literarische Konventionen. Sie beeinflussen nicht nur die Art, wie über die Fremden geschrieben wird, sondern auch, wie Christen in der Praxis mit Heiden umgingen und wie sie ihnen entgegenkamen.²⁴⁷

5.2.1 Mögliche Probleme bei Feindbildern

Weitere Attribute zur Beschreibung lassen sich in *Der Vita Karls des Großen* von Einhard finden. Einhard belegt die Völker, die außerhalb des Frankenreichs lebten, mit folgenden negativen Attributen: „ferox“ (wild), „bellicosa“ (kriegerisch), „nequissima“ (nichtsnutzig), „avida“ (habgierig), „nefandissima“ (niederträchtig/gottlos), „immanissima“ (unmenschlich), „barbara“ (barbarisch), „perfida“ (untreu)²⁴⁸. Anhand dieser Beispiele tut sich allerdings ein mögliches Problem auf. Mithilfe dieser Attribute wurden zunächst in erster Linie nicht Heiden,

²⁴⁴ Goetz, *Freudenberg*, Christian Perception of Heathens 286-288.

²⁴⁵ L. Hödl, Heidentum. In: *Lexikon des Mittelalters IV* (München, Zürich 1989) S. 2012.

²⁴⁶ Goetz, *Wahrnehmung anderer Religionen* 164.

²⁴⁷ Patzold, *Wahrnehmen und Wissen* 85f.

²⁴⁸ Einhard, *Vita Karoli* 15. Ediert von Oswald *Holder-Egger* (MGH SSrG 1911) 17f. Zitiert nach: Goetz, *Gentes et linguae*. 307.

sondern einfach Völker außerhalb des fränkischen Reichs bezeichnet. Die Gefahr bestünde nun, dass mögliche Feindbilder gegenüber der Religion mit Feindbildern gegenüber einem Volk verwechselt werden können. Die Frage ist, ob andere Völker, selbst wenn sie christliche wären, mit diesen negativen Attributen belegt werden könnten. Die Lösung dieses Problems kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Im konkreten Beispiel ist es wohl wahrscheinlich, dass sich die genannten Attribute auf heidnische Völker beziehen, da heidnische Slawen und Sachsen ähnlich bezeichnet werden.²⁴⁹ Im Zweifel muss wohl im Einzelfall entschieden werden, worauf sich ein Fremdbild bezieht und ob die Zuordnung der Attribute zum Volk statt zur Religion zulässig ist.

5.3. Unterschied zwischen Missionaren und Nichtmissionaren

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass Topoi für die Darstellung der Heiden eine sehr große Rolle spielen und dass bei der Betrachtung der einzelnen Quellen diese Topoi abgeglichen werden müssen, da sie möglicherweise nicht der tatsächlichen Realität entsprechen. Der Schluss, dass alle Beschreibungen der Heiden nur Topoi wären und sich in den Texten der christlichen Autoren keine Beschreibungen befänden, die als authentisch zu bezeichnen sind, wäre allerdings zu weit gegriffen, da dieser durch eine Differenzierung innerhalb hagiografischer Werke zur Mission widerlegt werden kann:

So gibt es innerhalb der Berichte über Heiden durchaus Differenzierungen. In Schriften von Missionaren, die in direkten Kontakt zu den zu missionierenden Heiden standen, finden sich oftmals weniger stereotype Beschreibungen, weshalb sie vermutlich näher an die Wahrheit herankommen. Im Gegensatz dazu bedienten sich Autoren, die nicht im Einzugsgebiet der Heiden standen, mehr an Topoi. Um diese Aussage zu belegen, werden in Folge mehrere Viten, die aus der karolingischen Zeit stammen, besprochen:

5.3.1. Viten von Nichtmissionaren

Autoren, die selbst nie missionierten, tendieren dazu, die Heiden im Sinne der Dreiteilung der Religionen gleich darzustellen und wenig zu differenzieren. Bei der Vita Willehalds²⁵⁰, die von einem unbekanntem Autor verfasst wurde und relativ lange nach dem Tod Willehalds verfasst wurde, wird zwar differenziert, indem etwa Stammesnamen oder Siedlungsgebiete der Heiden genannt werden. Die Beschreibung der Sitten und der Eigenschaften bleibt jedoch undifferenziert, auch wenn verschiedene Völker erwähnt werden. So verbindet der Autor

²⁴⁹ Goetz, *Gentes et linguae* 307.

²⁵⁰ Vita Willehadi. Herausgegeben von Georg Heinrich *Pertz* (MGH, *Scriptores* 2) (Hannover 1829) 379-384.

bestimmte Bräuche pauschal mit allen Heiden. In Bezug der Charakterisierung ist auch aufschlussreich, dass die Heiden unabhängig von Stamm und Siedlungsgebiet als *wild*, *grausam* und fast tierhaft beschrieben werden und als Masse behandelt werden. Innerhalb dieser kommt es kaum zur Nennung von Namen der Heiden, während Christen im Vergleich häufiger beim Namen genannt werden.²⁵¹ Da der Autor der *Vita* nicht selbst missioniert hat und nach dem Tod des beschriebenen Bischofs schrieb, hatte er wohl eine Quelle für die Beschreibungsmuster der Heiden, wobei es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um die *Vita Willibrordi* des Alkuin²⁵² handelt. Genau wie der unbekannte Autor der *Vita Willehalds* ist auch Alkuin kein Missionar gewesen und griff bei seinem Werk nicht auf eigene Erfahrungen, sondern auf Berichte und andere Quellen zurück. Die ähnlichen Umstände der Verfasser schlagen sich auch in den Beschreibungsmustern nieder. Auch er differenziert wenig in Bezug auf Nichtchristen, die wiederum oft als Masse beschrieben werden und kollektiv handeln. Auch die negativen Attribute der Grausamkeit und Gefühlslosigkeit lassen sich in dieser *Vita* finden. Neben der Beschreibung der Heiden als wild und zornig werden sie auch mit Tieren verglichen. Die bereits bekannten Muster der Götzenanbetung und Losorakel lassen sich hier ebenfalls finden.²⁵³

Die *Vita Sturmi*²⁵⁴, die um 800 von Eigil verfasst wurde, gleicht den beiden oben genannten *Viten*, da auch der Autor Eigil selbst nicht missionierte. Der Protagonist der *Vita*, der ein Schüler des Bonifatius war, lebte allerdings noch zu Lebzeiten des Verfassers, sodass hier im Gegensatz zu den *Viten* Willibrords und Willehalds eine direkte Quelle verfügbar war. Die Beschreibungsmuster gleichen sich dennoch. So ist sowohl die tierische Wildheit als auch Grausamkeit der Heiden ein Teil der Beschreibung. Weiters werden sie wiederum nicht als Individuen, sondern als Masse gesehen und beschrieben, während selbst unwichtige Christen charakterisiert und benannt werden. Auch in anderen *Viten* dieser Zeit finden sich Beschreibungsmuster der Wildheit, des Wütens und Zorns.²⁵⁵

Diese *Viten* aus der karolingischen Zeit decken sich also pauschal gesagt mit den oben angeführten Beschreibungsmustern. Vor allem in Bezug auf die Sicht des Heidentums, die

²⁵¹ Patzold, Wahrnehmen und Wissen 88f.

²⁵² Alkuin, *Vita Willibrordi*. Herausgegeben von Wilhelm Levison, Bruno Krusch (MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 7). (Hannover, Leipzig 1920) 116-141.

²⁵³ Patzold, Wahrnehmen und Wissen 90f.

²⁵⁴ Eigil, *Vita Sturmi*. Herausgegeben von Pius Engelbert, *Die ‚Vita Sturmi‘ des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 29) (Marburg 1968).

²⁵⁵ Patzold, Wahrnehmen und Wissen 91-94.

nicht differenziert wird, und der wenig spezifisches Interesse entgegengebracht wird zeigt sich das Nichtmissionare eher undifferenzierter beschreiben. So werden mehrere Heiden meist als Masse und mehrere Stämme bloß als Heiden beschrieben. Als zusätzliches Attribut der heidnischen Stämme lässt sich in den vorliegenden Werken bezüglich ihrer Wildheit ihre Nähe zum Tier feststellen.

5.3.2. *Viten von Missionaren*

Im Gegensatz zu den soeben betrachteten Viten waren die Autoren der folgenden selbst als Missionare tätig und konnten so auf eigene Erfahrungen zurückgreifen.

Als erstes Beispiel wird die Vita des Gregors von St. Martin herangezogen, welche von Luidger verfasst wurde.²⁵⁶ Er differenziert die einzelnen vorkommenden Völker mit Stammesnamen, lässt die Stämme aber dennoch eher im Kollektiv auftreten, sodass namentliche Nennungen der Heiden keinen Platz finden. Allerdings verwendet Luidger bei der genaueren Beschreibung dieser Menschen nicht die bereits bekannten literarischen Muster der „wilden“, „allzu wütenden“ oder „grausamen“ Menschen mit „steinernerem Herzen“, selbst wenn es im beschriebenen Zeitraum zu Plünderungen und Übergriffen der Heiden kam. Weiters verzichtet er auf die Bezeichnung der Heiden als wilde Tiere und die typischen Topoi der Tempel, Losorakel sind ebenfalls nicht zu finden.²⁵⁷

Als zweites Beispiel soll die Vita des hl. Ansgars von Rimbert²⁵⁸ dienen, der genau wie sein Protagonist nach Dänemark reiste, um zu missionieren. Er teilte die Heiden wiederum in Völker und Stämme ein, die namentlich genannt werden. Allerdings findet man weniger die Bezeichnung der Heiden als Masse, er differenziert sogar innerhalb ihrer Gesellschaft. Sie werden auch nicht als Tiere oder von Natur aus als grausam bezeichnet. Rimbert lobt sogar den Großmut der Dänen und Schweden. In seiner Darstellung findet sich ein differenziertes und umfangreiches Bild, dass die Heiden nicht nur als negativ bewertet. Negative Aspekte wie etwa die Verehrung von Götzen oder eine dämonische Beeinflussung sind dennoch zu finden. Das Fazit, hier würde eine objektive Quelle vorliegen ist jedoch unzutreffend. Auch eine positivere Beschreibung der Heiden kann eine propagandistische Absicht zu Grunde liegen. Wenn man davon ausgeht, dass Rimberts Motivation zum Verfassen der Vita mitunter die Bewerbung der Mission im Norden war, ist es durchaus verständlich, eher positive Aspekte in

²⁵⁶ Luidger, Vita Gregorii. Herausgegeben von Oswald Holder-Egger (MGH SS 15,1). (Hannover 1887), 66-79.

²⁵⁷ Patzold, Wahrnehmen und Wissen 96.

²⁵⁸ Vita Rimberti. Hrsg. v. Georg Waitz (MGH SSrG). Hannover 1884, S. 80-100.

den Vordergrund zu stellen. Dennoch zeigt sein Werk einen Grad an Differenzierung, welcher die Viten der Nichtmissionare bei weitem übersteigt. Diese Beispiele belegen, dass es sich bei den Topoi nicht um essentielle Merkmale der Hagiographie handelt, da sie bei den Missionaren nicht im selben Maß vorkommen. Vielmehr sind sie Wahrnehmungsmuster, die zwar angelernt sind und eine große Bedeutung besitzen, jedoch im Zuge der eigenen Erfahrungen mit den beschriebenen Menschen revidiert und angepasst werden können.²⁵⁹

Die Erkenntnis daraus ist, dass ein wahrer Kern in Bezug auf Heiden durchaus zu finden ist, wenn methodisch vorgegangen wird und die beschriebenen Muster mit bekannten Topoi abgeglichen werden. Hinzuzufügen ist jedoch, dass sich selbst mit dem methodischen Vorgehen nur zuverlässige Aussagen zu den Beschreibungsmustern und den Fremdheitskategorien finden lassen. Aussagen über die Lebensweise der Heiden sind in christlichen Quellen zwangsläufig fragwürdig.

5.4. Die Fremdheit der Heiden

Die Wahrnehmung und Deutungsmuster der diversen Topoi sind im Sinne der oben beschriebenen Dualisierung zwischen Christen und Heiden so zu verstehen, dass sie die Gruppe der Christen von den Heiden abgrenzen sollten. Klarerweise sahen sich die Christen innerhalb des Antagonismus als überlegen an, die Heiden wurden durch die Topoi also zu Fremden gemacht. Nach modernen Standards ist dieser Umstand eindeutig, nur der moderne Begriff der Fremdheit und Fremdmachung lässt sich nicht deckungsgleich auf den mittelalterlichen Begriff übertragen. So werden Heiden kaum mit den mittelalterlichen Wörtern für *Fremde*, wobei es sich um *peregrini*, *extranei* oder *advenae* handelt, bezeichnet. Fremde sind vielmehr jene, die ihr Umfeld und ihr Heimatland verlassen haben und einem unbekanntem Bezugsrahmen gegenüberstanden. So sind eher die Missionare, die fern der Heimat in fremden Ländern missionierten, als Fremde bezeichnet worden. Vom Umstand, dass die Viten dennoch eine Fremdheit und eine Gegnerschaft aufgebaut haben, lenkt diese terminologische Eigenheit allerdings nicht ab.²⁶⁰

²⁵⁹ Patzold, Wahrnehmen und Wissen 96-98.

²⁶⁰ Patzold, Wahrnehmen und Wissen 105.

6. Quellenanalyse

Nachdem im Zuge der Kontextualisierung eine breite Wissensbasis aufgebaut wurde, die über die Zeit der Quellen, Textsortenwissen und literarische und weltanschauliche Konventionen aufgeklärt, hat, nähert sich die Arbeit nun der konkreten Bearbeitung der Quellen.

6.1. Auswahl der Quellen

Bevor die eigentlichen Quellen analysiert werden, werden diese kurz eingeleitet und es wird besprochen, welche Faktoren bei der Auswahl der Quellen eine Rolle spielten.

Die Wahrnehmung anderer Kulturen und Religionen, mit der sich auch die vorliegende Arbeit im Kern beschäftigt, bietet eine Grundlage zu Fragen der Mentalitätsgeschichte und zu den Vorstellungswelten der Menschen des Mittelalters. Wie Steffen Patzold anmerkt; führte diese Erkenntnis seit den 1990ern zu einer Fülle an Veröffentlichungen, die sich mit Fragen des Fremdbildes beschäftigen.²⁶¹ So wurden etwa die Chroniken Thietmars von Merseburg (um 1018), Adams von Bremen (um 1076), Helmolds von Bosau (um 1167) und Arnolds von Lübeck (um 1210) ausführlich in Hinblick auf Fremdbilder analysiert.²⁶² Hagiografie stand dabei aber genauswenig im Fokus wie Missionierung.

Mit Hinblick auf die fränkische Zeit ist die Hagiografie in Bezug auf Fremdbilder besser erschlossen. Fraesdorff beschäftigt sich in seinem Werk etwa mit der Vita des hl Ansgars.²⁶³ Steffen Patzold konzentrierte sich bei seiner Arbeit zu den Fremdbildern auf die Missionierung und die Hagiografie. Seine Untersuchungen decken die Frankenzeit des 8. und 9. Jahrhundert ab.²⁶⁴ Die Hagiografie des 10. Jahrhunderts und der Jahrtausendwende ist im Vergleich zu den später folgenden weltlichen Chroniken, die Scior und Fraesdorff behandeln, und der Hagiografie der fränkischen Zeit, die Patzold bearbeitete, weniger gut erschlossen. Dieser Umstand eröffnet einerseits mit der Hagiografie der Jahrtausendwende ein offenes Forschungsfeld, auf der anderen Seite gibt es durch die vorhandenen Analysen und Bearbeitung anderer Quellen dieser Zeit genug Referenzmaterial, um gewonnene Erkenntnisse sinnvoll einordnen und vergleichen zu können.

Ein weiterer Aspekt, der bei der Auswahl der Quellen eine Rolle spielte, ist die besonders

²⁶¹ Patzold, Wahrnehmen und Wissen 84.

²⁶² Scior, Das Eigene und das Fremde.

Fraesdorff, Der barbarische Norden.

²⁶³ Fraesdorff, Der barbarische Norden.

²⁶⁴ Patzold, Wahrnehmen und Wissen.

interessante Ost- und Christianisierungspolitik, die sich vor allem in der Regierungszeit Ottos III. entfaltet.²⁶⁵ Diese Politik und deren Strategien kann möglicherweise auch in diesen Quellen wiedererkannt werden

6.2. Methode

Bei der Analyse der einzelnen Quellen soll historisch-kritisch vorgegangen werden. Zunächst werden die einzelnen Quellen anhand der Forschungsfragen betrachtet. Die Darstellungen der Heiden und die dargestellten Strategien des Umganges mit ihnen stehen dabei im Zentrum. Einzelne Beschreibungsmuster und Strategien werden daraufhin analysiert und in einen historischen Rahmen eingeordnet, wodurch auch etwaige Topoi erkannt werden können. Die so gewonnenen Erkenntnisse der jeweiligen Quellen werden in mehreren Zwischenfazits zusammengefasst. Nachdem jede Quelle für sich selbst analysiert wurde, werden diese Fazits gegenübergestellt, um die Erkenntnisse zu vergleichen. So sollen durch den Vergleich der Quellen die Beziehung dieser untereinander erforscht werden und so weitere Erkenntnisse über sie gewonnen werden. Dabei soll mit der Methode der Komparatistik vorgegangen werden.

6.3. Quellen zu Adalbert von Prag

Zunächst soll die Lebensgeschichte Adalberts skizziert werden. Danach werden die einzelnen Quellen besprochen, ihre Entstehungsbedingungen umrissen und schließlich ihr Inhalt anhand der Fragestellung analysiert

6.3.1. Das Leben des Adalbert

Adalbert, im Taufnamen Vojtech genannt, wurde wahrscheinlich im Jahr 956 in Libice in Böhmen geboren. Er stammte aus der einflussreichen Familie der Slavnikiden, die mit dem Herzogsgeschlecht der Premysliden um die Vormacht in Böhmen konkurrierten.²⁶⁶

Ab 972 wurde er an der Domschule in Magdeburg unterrichtet, wo er auch den Namen Adalbert erhielt, benannt nach dem zu dieser Zeit tätigen Erzbischof in Magdeburg. Diese Benennung kann im Nachhinein durchaus als bewusste und programmatische Entscheidung aufgefasst werden. Der Erzbischof Adalbert unternahm nämlich 961 im Auftrag von Otto I. eine Missionsreise nach Kiew, die allerdings scheiterte.²⁶⁷

Nach Beendigung seiner Ausbildung wurde er im Jahr 982 Bischof von Prag.²⁶⁸ Von der

²⁶⁵ s. Historische Kontextualisierung.

²⁶⁶ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 141.

²⁶⁷ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 132f.

²⁶⁸ Henrix, Adalbert von Prag 11f.

Tätigkeit Adalberts als Bischof von Prag wird berichtet, dass er sein Amt sehr fromm ausübte und sich vor allem beim Kampf gegen heidnische Bräuche in Böhmen hervortat. Er musste unter anderem wegen seiner rigorosen Amtsausübung sein Amt bereits im Jahr 988 erstmals niederlegen. Möglicherweise spielte dabei auch der Konflikt seiner Familie mit dem regierenden Herzog Boleslav II. eine Rolle.²⁶⁹ Adalbert zog daraufhin nach Rom, wo er dem St. Bonifatius und Alexius Kloster auf dem Aventin beitrug. In diesem Kloster blieb er bis 992.²⁷⁰ Nach der Mahnung seines Vorgesetzten, des Erzbischofs Willigis von Mainz, kehrte Adalbert 992 wieder nach Prag zurück. Die Amtszeit verlief jedoch wiederum nicht ohne Zwischenfälle, sodass er 994/95 von seinem Posten als Bischof wiederum zurücktrat und wieder nach Rom zog. Wahrscheinlich waren wiederum die Machtkämpfe um die Vorherrschaft in Böhmen für diesen Schritt verantwortlich. Während seines zweiten Aufenthaltes in Rom traf er mit dem Kaiser Otto III. zusammen, wobei sich zwischen ihnen eine persönliche Freundschaft entwickelte. Nach einer weiteren Aufforderung des Mainzer Erzbischofs, nach Prag zurückzukehren, bat er beim Papst Gregor V. um Erlaubnis, statt der Rückkehr nach Prag auf eine Missionsreise gehen zu dürfen. Er reiste nach Mainz, wo er sich erneut mit Otto III. traf und schließlich weiter an den Hof des Polenfürsten Boleslaw Chorbry nach Gnesen. Von dort brach er mit seinem Bruder und einem dritten Mitreisenden zu den Prussen auf. Diese Reise gestaltete sich jedoch als unglücklich: Am 23. April 997 wurde Adalbert von Einheimischen in der Nähe von Elbing getötet.²⁷¹

Die Auswirkung des Martyriums Adalberts und dessen darauffolgende Erklärung spielen für die Viten keine große Rolle und wurden bereits im Zuge der Kontextualisierung besprochen.

6.3.2. Überlieferungssituation

Das Leben Adalberts von Prag wurde hauptsächlich durch zwei Viten überliefert: Einerseits die *Vita Adalberti* (auch *Vita I, prior* oder *antiquior* genannt), deren Autorschaft umstritten ist, andererseits die *Vita Brun, Passio Adalberti* (auch *Vita II, posterior* oder *alterior* genannt) des Brun von Querfurt.²⁷²

6.3.2.1. Überlieferung der *Vita Adalberti* (*Vita prior*)

Die *Vita Adalberti* ist die ältere der beiden überlieferten Viten und wurde wohl im Jahr 998 oder 999 verfasst. Lange Zeit galt es in der Wissenschaft als relativ sicher, dass diese Vita aus

²⁶⁹ Henrix, Adalbert von Prag 11f.

²⁷⁰ Padberg, Christianisierung im Mittelalter 141.

²⁷¹ Henrix, Adalbert von Prag 12.

²⁷² Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 13.

Rom stammte und im Umkreis des St. Bonifatius und Alexius Kloster auf dem Aventin, wohl vom Mönch und späteren Abt Johannes Canaparius, verfasst wurde.²⁷³

Diese Theorie beruht allerdings auf Vermutungen und ist in letzter Zeit in Frage gestellt worden.²⁷⁴ Denn Johannes Fried verortete das älteste Zentrum des Kultes um Adalbert nicht in Rom, sondern in Lüttich/Aachen. Dieser Umstand und andere Textzeugnisse bewogen Fried zu der Annahme, der eigentliche Autor der Vita sei Bischof Notker von Lüttich, der eng mit Otto III. zusammenarbeitete und die Verehrung Adalberts förderte. Dadurch, dass die Autorschaft Notkers wohl ebenfalls nicht endgültig bewiesen werden kann, bleibt die Autorschaft der *Vita Adalberti* unklar und umstritten.

Die *Vita Adalberti* war im Mittelalter recht populär, was sich in der Anzahl der Überlieferungen widerspiegelt. 37 Handschriften sind bekannt, wobei in 29 der vollständige Text vorliegt. Diese 37 Fassungen lassen sich wiederum in drei Redaktionen einteilen, die sich voneinander unterscheiden. Nicht erhalten ist die Urfassung, von welcher die drei Redaktionen wohl ausgehen. Die längste und umfangreichste der Redaktionen der *Vita Adalberti*, *Redactio A*, wird auch ottonische Redaktion oder Kaiser-Redaktion genannt, da sie wohl von Otto III. oder im Umfeld des Kaisers in Auftrag gegeben wurde. Diese ist in Verbindung damit auch hauptsächlich nördlich der Alpen überliefert. Übereinstimmend mit dem vermuteten Auftragsgeberkreis sind Ottonen-freundliche Passagen, die das gute Verhältnis von Adalbert und Otto III. hervorstreichen sollen. Auch auf moralische und asketische Aspekte wird in dieser Redaktion ein Fokus gelegt. Die Vita zeigt Adalbert vor allem als Helden, während politisch brisante Aspekte wie der Grund für die Nichterfüllung seines Bischofsamtes eher gemildert dargestellt werden.²⁷⁵

Die zweite Redaktion, *Redactio B*, ist kürzer und wohl unvollendet. Sie wurde wahrscheinlich in Rom am Aventin nach dem Tod Ottos III. (23.1.1002) verfasst. Die Beziehungen zwischen Otto und Adalbert werden kürzer gehalten, wobei der Papst Otto als oberste Respektsperson ablöst. Mehr als in der *Redaction A* steht in der *Redaction B* das klösterliche Leben Adalberts im Vordergrund. Der Herkunftsort dieser Version und die Verbindung zum Papst passt gut zum Raum der Überlieferung in Nord- und Mittelitalien. Die dritte Redaktion, *Redactio C*, wurde

²⁷³ Lotter, Das Bild des hl. Adalbert 77f.

²⁷⁴ Vgl. Fried, Gnesen – Aachen – Rom 235-279.

²⁷⁵ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 13-15.

wohl im Kloster Monte Cassino verfasst und ist die jüngste und kürzeste der Redaktionen und wurde nur in Süditalien überliefert.²⁷⁶

Für die folgende Analyse wurde die Redaktion A oder ottonische Vita gewählt.²⁷⁷

6.4. Vita Adalberti (Vita prior)

Die Vita Adalberti beschäftigt sich mit dem gesamten Leben von Adalbert, der jedoch in einem großen Zeitraum seines Lebens nicht mit den Heiden zu tun hatte. Seine konkreten Begegnungen mit den Heiden konzentrieren sich einerseits auf sein Lebensende, andererseits auf die Zeit, in welcher er in Prag Bischof war.

6.4.1. Analyse der Quelle:

6.4.1.1. Einleitung:

Die Vita beginnt mit einer Beschreibung der Verhältnisse, in die Adalbert hineingeboren wird:

„Est locus in partibus Germanie, dives opibus, prepotens armis ferocibusque viris, quem incole Sclavoniam cognomine dicunt. Huius maxima pars infidelitatis errore preventa, creaturam pro creatore, lignum vel lapidem pro Deo colunt. Plerique vero nominatenus christiani, ritu gentilium vivunt, quibus causa periculi fit res salutis.“²⁷⁸

In diesen Abschnitt wird zwischen den Bewohnern von Böhmen differenziert, da nicht alle dem Unglauben verfallen sind, sondern *maxima pars*. Ebenso sind nicht alle Böhmen dem Namen nach Christen, sondern *plerique*. Ein Teil derer, auf welche diese Beschreibung nicht zutrifft, ist die Familie Adalberts. Diese wird als fromm und christlich bezeichnet, seine Eltern werden ausschließlich positiv beschrieben.

Die Bewohner Böhmens werden in diesem Absatz nicht vollkommen als lupenreine Heiden bezeichnet, da viele zumindest dem Namen nach Christen sind. Dem Verhalten zufolge wären sie allerdings mehrheitlich Heiden, was sich durch das beschriebene Anbeten von Steinen und Holz als Götzen ausdrückt. Das Anbeten von Steinen und Bäumen ist ein stereotypes

²⁷⁶ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 13-15.

²⁷⁷ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior, Redactio ottoniana:

ed. Jadwiga Karwasinska, MPH s. n. IV, 1. (Warschau 1962) 3-47.

ed. Jürgen Hoffmann, Vita Adalberti – Früheste Textüberlieferung der Lebensgeschichte Adalberts von Prag II (Essen 2005) (Europäische Schriftender Adalbert-Stiftung-Krefeld 2) 129-159.

In: Weinrich, Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte 27-69.

²⁷⁸ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 28f („Es gibt einen Ort im Gebiet Germaniens, reich an Gütern, übermächtig an Waffen und wilden Männern, den die Einwohner Slawenland nennen. Der größte Teil davon ist im Irrtum des Unglaubens gefangen, sie verehren statt des Schöpfers das Geschöpf, statt Gott Holz oder Stein. Sehr viele sind dem Namen nach Christen, leben aber nach der Art der Heiden, was eine Gefahr für ihr Seelenheil bedeutet.“).

Beschreibungsmuster für Heiden.²⁷⁹ Diese Praxis wird als *infidelitas errore* bezeichnet. Die Bezeichnung *feroci* stellt nicht nur Kampfkraft, sondern auch Wildheit und die kriegerische Natur dar. Die Böhmen leben also heidnisch, auch wenn manche von ihnen dem Namen nach Christen sind. Ein Faktor in Bezug auf die recht eindeutigen negativen Bezeichnungen der Böhmen spielt möglicherweise ein gewisser Dualismus, der sich durch das ganze Werk ziehen sollte. Auf der einen Seite stehen dabei die schlechten, hier recht explizit, heidnischen Böhmen, auf der anderen Seite Adalbert und seine Familie, die in diesen Abschnitt rein positiv beschrieben wird. Ihre Frömmigkeit und Rolle als gute Christen wird durch die beschriebene Schlechtigkeit und dem Heidentum der Böhmen nur verstärkt.

6.4.1.2. 1. Aufenthalt in Prag:

Nach seiner Ausbildung wird Adalbert Bischof von Prag. Adalberts Handlungen in Bezug auf die Menschen, die in seiner Diözese leben, werden als positiv beschrieben. So hätte er die Sünden der Menschen nicht verachtet und wäre ihnen barmherzig entgegengekommen.²⁸⁰ Diese wehrten sich allerdings: „Ipsi autem contraria voluntate ad carnalem sensum lapsi bonum pastorem sequi noluerunt.“²⁸¹ Sie füllten sich mit „peccatorum fecibus“²⁸² und würden sein Werk gar mit „diabolicis impugnationibus“²⁸³ zerstören wollen.

Weiters heißt es in der Vita:

„Ille a captivitate demonum et vitiorum populum liberare parat, illi eo artius se in omni peccato obligant. Vidit ergo episcopus, quia divinis legibus contraire omnibus modis festinarunt, vidit, quod obdurato corde in Deum grandia et nova scelera adimplere mediantur. [...] Ad ultimum cogitat, melius esse relinquere quam in ceco et sponte pereunte populo operam perdere“²⁸⁴

Zunächst werden als Grund für die Gegnerschaft fleischliche Sünden genannt, die große Anzahl an begangenen Sünden wird insgesamt betont. Es bleibt allerdings nicht bei einfachen

²⁷⁹ Goetz, *Freudenberg*, Christian Perception of Heathens 284-286.

²⁸⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 40f.

²⁸¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 40f („jene aber, die widrigen Willens den fleischlichen Sinnen verfallen waren, wollten dem guten Hirten nicht folgen.“).

²⁸² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 40f („Abschaum der Sünden“).

²⁸³ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 40f („teuflischen Angriffen“).

²⁸⁴ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 40f („Er will sein Volk aus der Gefangenschaft der Dämonen und Laster befreien. Jene hören nicht auf sich in jeder Sünde noch tiefer zu verstricken. Der Bischof also sah, wie sie in jeder Weise danach strebten, wider Gottes gebot zu handeln, dass sie mit verhärtetem Herzen große und immer neue Frevel gegen Gott vollbrachten, [...] schließlich denkt er es sei besser aufzugeben als bei einem blinden und freiwillig zugrunde gehenden Volk seine Mühe zu verschwenden“).

Sündern, da diese mit dem Teufel und seinen Dämonen verbunden werden. Insgesamt wird der Gemeinde Adalberts der Widerstand gegen Gott und gegen die gottgefälligen Taten Adalberts ebenfalls zur Last gelegt, denen eine gewisse Boshaftigkeit zugeschrieben wird. Denn sie missachten das göttliche Gesetz nicht einfach aus Unwissenheit, sondern absichtlich. Daraufhin werden auch die Hauptverfehlungen der Böhmen dargelegt, wobei als wichtigste die Polygamie genannt wird. Weiters werden die *verabscheuenswerte* Priesterehe und die Gefangennahme bzw. der Verkauf christlicher Sklaven angeführt. Bezüglich des Sklavenhandels werden allerdings keine Heiden, sondern Juden beschuldigt, diese Tat zu vollbringen.²⁸⁵

Schließlich wird Adalbert die Situation zu viel und er geht nach Rom. Bei einem Gespräch mit dem Papst beklagt er, die Menschen in seiner Diözese würden nicht gehorchen, seien der Botschaft Adalberts generell ablehnend eingestellt und hätten „in deren Brust die Macht der dämonischen Knechtschaft“²⁸⁶. Statt der Gerechtigkeit („iusto“) würde Körperstärke („virtus corporis“), statt dem Gesetz („leges“) Wollust (voluptas²⁸⁷) in Böhmen herrschen. Daraufhin erlaubt ihm der Papst ausdrücklich, seine Diözese zu verlassen.²⁸⁸

In diesem Abschnitt wird das Volk Böhmens zwei Mal mit dem Begriff *populus* bezeichnet, einmal mit dem Begriff *gens*.²⁸⁹

Tückisch in den Beschreibungen der Gemeinde Adalberts ist, dass diese nicht wie die heidnischen Prussen oder die Böhmen in der Beschreibung seiner Kindheit direkt mit dem Heidentum in Kontakt gebracht werden. Die Möglichkeit, dass die Bewohner der Prager Diözese also einfach Sünder sind, ist durchaus möglich. Ausgehend von der Beschreibung am Anfang der Vita, kann auch angenommen werden, die Böhmen könnten dem Namen nach Christen sein, aber nicht christlich handeln. Die bezeichneten Sünder, seien sie nun Heiden oder nicht, werden durchwegs negativ beschrieben. Ein Hauptkritikpunkt ist vor allem die fleischliche Lust, der sie verfallen sind. Diese drückt sich auch in der genannten Hauptverfehlung der Polygamie aus.

Daraus resultiert, dass die böhmischen Menschen als widerspenstig beschrieben werden und sich sowohl gegen Adalbert, als auch gegen Gott stellen. Die Sünden wie die Gegnerschaft zu

²⁸⁵ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 40f.

²⁸⁶ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 42f („in quorum pectoribus daemonicae servitutis“).

²⁸⁷ Alle diese Begriffe: *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 42.

²⁸⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 42f.

²⁸⁹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 40.

Adalbert wird immer wieder als bewusste Entscheidung bezeichnet. Andererseits kann Ignoranz oder Unwissenheit durchaus als Grund für das Verhalten des Volkes angenommen werden, da dieses als „blind“²⁹⁰ bezeichnet wird.

Den Böhmen wird weiterhin die Eigenschaft der körperlichen Kraft zugeschrieben, die statt der Gerechtigkeit bestimmend sei.

Was die Menschen Prags von normalen Sündern abhebt, ist die mehrmalige Assoziation dieser mit dem Teufel und Dämonen. Diese Verbindung gibt der zugeschriebenen Gegnerschaft zu Gott weitere Tiefe. Wie bereits im Kapitel zum Heidenbild im Mittelalter angemerkt wurde, wurden in Bezug auf die *Interpretatio christiana* oftmals heidnische Götter als Teufel und Dämonen gesehen.²⁹¹ Die Verbindung von Heiden mit dem Teufel war also durchaus bekannt. Eine populäre Rolle spielt diese Verbindung etwa in Rimberts *Vita Anskarii*.²⁹² Diese Verbindung würde die Böhmen eher in die Richtung des Heidentums rücken. Dass allerdings auch normale Sünder mit dem Teufel in Kontakt gebracht wurden, ist ebenfalls möglich.

Ein Punkt der Hauptverfehlungen, die Priesterehe, die Adalbert bekämpft, würde nicht ganz passen, wenn man die Böhmen als lupenreine Heiden annimmt. Der Autor der Vita erkennt also an, dass es genug Priester gibt, um dieses Problem erstehen zu lassen. Die Frage der Priesterehe wäre bei einer heidnischen Gesellschaft natürlich irrelevant.

Die Geschichte der Christianisierung Böhmens und der Umstand, dass ein Bistum existiert, lässt die Interpretation, es handle sich um echte Heiden eher unglaubwürdig werden. Die Assoziation mit Dämonen würde diesen Punkt dennoch möglicherweise bestärken, eine eindeutige Antwort auf diese Frage kann es allerdings hier nicht geben.

Dadurch, dass die Böhmen nicht einfach nur mit Begriffen bezeichnet werden, die eindeutig für die Heiden stehen, scheint die Deutung möglich, es handle sich nicht um reine Heiden, allerdings auch nicht um echte Christen. Sie stellen möglicherweise eher eine Zwischenstufe dar, da sie zwar teilweise getauft und, wie zu Beginn der Vita steht, dem Namen nach Christen, aber dennoch nur schlechte Christen mit heidnischen oder unchristlichen Sitten sind.

Bei der Beschreibung dieses Aufenthaltes setzt sich die begonnene Dualisierung weiter fort:

²⁹⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 40 f („in caeco et sponte peruenite populo operam perdere“).

²⁹¹ *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 207.

Der Begriff der *Interpretatio Christiana* und die dazugehörige Theorie stammt von: *Achterberg*, *Interpretatio Christiana*.

²⁹² Vgl. *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 211.

Adalbert wird als makelloser Gottesmann mit sehr positiven Worten beschrieben, was die negative Beschreibung der Böhmen noch verstärkt.

6.4.1.3. 2. Aufenthalt in Prag

Nach Anraten des Erzbischofs von Mainz kehrte Adalbert nach Prag zurück. Dabei wird beschrieben, dass sich die Bewohner Prags sehr freuten.²⁹³ Die vermeintliche Freude währte allerdings nur kurz. In der Vita heißt es: „Sed paulo post cepit cum ignavia mollities et neglectis predicationibus itur in omne nefas. Veterum quippe vitiorum recordationibus preventi, in carnalem partem relabantur“²⁹⁴.

Neben dieser allgemeinen Beschreibung des Verhaltens der Böhmen wird auch ein konkretes Beispiel der herrschenden „more barbarico“²⁹⁵ angeführt. So sollte eine Frau eines Adligen enthauptet werden, nachdem sie Ehebruch begangen hatte. Adalbert nahm die Frau auf und beschützte sie, worauf sich eine „impia manus“²⁹⁶ rüstete, um in den Bischofspalast einzudringen und der Frau habhaft zu werden. Adalbert, der sich der Meute stellte, konnte sie aber nicht beschwichtigen und sie auch nicht dazu bringen, ihn zu töten, was er wollte, da er das Martyrium anstrebte. Die Meute weigerte sich allerdings ihm zum Märtyrer zu machen.²⁹⁷ Schließlich wurden die Verfolger der Frau habhaft, zogen sie aus der Kirche und enthaupteten sie. Nach dieser „und noch größerer Begierden der Nichtsnutzigkeit des Volkes“²⁹⁸ verlässt Adalbert Prag wiederum und zieht nach Rom. In Bezug auf das Volk Böhmens steht: „in morbido grege signa salutis nulla inesse prospexit“²⁹⁹.

Das negative Bild der Gemeinde Adalberts vom ersten Pragaufenthalts setzt sich im zweiten fort. Einerseits wird eine direkte Verbindung gemacht, da beschrieben wird, dass die Prager nach einer gewissen Zeit zu den alten Lastern also zu jenen, die vorher bereits beschrieben wurden, zurückfanden. Weiters wird die Verbreitung der fleischlichen Lüste wiederholt. Neu ist, dass ein Verbrechen der Böhmen als barbarische Sitte bezeichnet wird. Nun hat das Wort Barbar oft eine religiöse Komponente, jedoch überwiegt wohl eher ein wilder, unzivilisierter

²⁹³ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 50f.

²⁹⁴ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 50f („Doch kurz darauf erfasste sie Trägheit und Erschlaffung, man missachtete seine Predigten und stürzte in jeden Frevel (...) [und] in Erinnerung an die alten Laster gefangen, fallen sie in fleischliche Lüste zurück“).

²⁹⁵ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 50.

²⁹⁶ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 52.

²⁹⁷ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 52f.

²⁹⁸ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 52f: („his atque horum maioribus popularis nequitie studiis“).

²⁹⁹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 52-55 („denn er kann in der erkrankten Herde kein Zeichen der Rettung mehr erkennen.“)

Gestus. Ob diese Sitte heidnisch und deshalb barbarisch oder einfach nur aus der Sicht des Autors unchristlich und deshalb barbarisch ist, ist schwer zu sagen. In Bezug auf das Verbrechen werden die Böhmen *gottlos* genannt, was nicht unbedingt eine Verbindung zum Heidentum darstellen muss, sondern allein durch die schwerwiegende Art des Verbrechens erklärt werden kann.

Zu den Attributen der Böhmen kommt nun die Trägheit und die Erschlaffung hinzu, die auf den ersten Blick widersprüchlich wirken können, da gerade körperliche Stärke vorher als wichtiges Attribut angeführt wurde. Vielleicht lässt sich dieser Widerspruch allerdings im direkten Kontext lösen, indem geistige Schwäche angenommen wird, die wiederum vom rechten Weg, der durch Adalbert repräsentiert wird, weg und zur Sünde führt.

6.4.1.4. Missionsreise

In der Vita ist das primäre Ziel der Reise Prag. Die Missionierung anderer sogenannter heidnischer Völker würde erst wirksam werden, wenn er dort erfolglos wäre. Deshalb werden zunächst die Darstellungsmuster bezüglich der Böhmen, dann die Muster bezüglich der sogenannten Heiden besprochen.

Böhmen:

Nach einem zweiten Aufenthalt in Rom wird Adalbert wiederum gedrängt, nach Prag zurückzukehren. In Bezug auf Adalbert steht dazu: „Prescierat enim, quia populum, cui pastoralem curam debuit, a via sua mala nemo flectere quisset“³⁰⁰. Auch wenn Adalbert also der Vita zufolge wenig Hoffnung hatte, in Prag etwas zu erreichen, zog er dennoch zu seinem „apostaticem gentem“³⁰¹, um nicht ungehorsam zu sein. Die Reise nach Prag war allerdings nicht erfolgreich: „Gens autem hec sceleratissima (...) in odium sui nominis grande nefas peregere cepit“³⁰². Die Verwandten Adalberts wurden nämlich getötet und ihr Besitz geraubt, wobei nur ein Bruder eine Ausnahme darstellte, da er gerade beim Polenherzog war.³⁰³ Da Adalbert bei seiner Ankunft in Böhmen Gewalt fürchtete, zog er nach Polen weiter.³⁰⁴ Zur Beschreibung der Böhmen wird hier nicht viel hinzugefügt. Es ist bereits etabliert, dass sie Sünder und Frevler seien und Laster begingen. Die Verbrechen, die begangen werden, werden

³⁰⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 56f („Er wusste nämlich, dass niemand das Volk, dem seine Hirtensorge galt, von seinem schlechten Weg abbringen könne.“).

³⁰¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 60f („seinem abtrünnigen Volke“).

³⁰² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 60f („Jenes verbrecherische Volk (...) verübte aus Hass gegen seinen Namen eine gewaltige Untat.“).

³⁰³ Die Rede ist vom Slaviknidenmassaker, das im Zuge der historischen Kontextualisierung behandelt wurde.

³⁰⁴ Vgl. *Weinrich*, Heiligenleben 60f.

also nicht mehr intensiver kontextualisiert, da die negativen Attribute der Böhmen bereits etabliert wurden.

Dennoch gibt es auch hier interessante Ansatzpunkte. So könnte man etwa die Aussage, dass das Volk nicht vom Bösen abgebracht werden kann, so interpretieren, dass das Böse angeboren wäre. Diese Aussage könnte so gemeint sein, dass ein Grund gegeben wird, warum Adalbert, der in der ganzen Vita zum heiligen Mann und Helden aufgebaut wird, nicht mit seinen eigenen Schutzbefohlenen zurechtkommt. Er kann das demnach nicht, da es niemand kann. Diese Deutung teile ich allerdings nicht.

Ein weiterer Ansatzpunkt ist die Bezeichnung *apostatricem gentes*. Das Volk des Bistums wird als vom Glauben abfällig bezeichnet. Damit ist das Argument unterstützt, dass die Böhmen in Adalberts Vita keine Heiden sind, sondern schlechte Christen bzw. (oder) vom Glauben Abfällige.

Prussen:

Falls seine Arbeit in Prag nicht von Erfolg gekrönt sein würde, sei es ihm erlaubt, bei „extraneis et non baptizatis“³⁰⁵ zu predigen. Er freute sich deswegen, weil: „in alienis tamen et barbaris animarum lucra congruare potuit“³⁰⁶. So könnte er durch die Missionsreise entweder die Taufe der Heiden oder das Martyrium erlangen, sofern die Reise nach Prag erfolglos wäre.

Nach der erfolglosen Reise nach Prag zog Adalbert nach Polen. „Inde adversus diram barbariem profanosque idolatras gladium predicationis acuens et aptans“³⁰⁷ Als mögliche Ziele der Reise werden die Lutizen und die Prussen angegeben: „utrum Liuticenses, quos christianorum preda miserorumque hominum dampna pascunt, an Pruzzorum fines adiret, quorum deus venter est et avaritia iuncta cum morte.“³⁰⁸

Er entschloss sich schließlich gegen die „Pruzzie deos et idola“³⁰⁹ zu ziehen. Diese Reise ist zunächst auch ein Erfolg, da beschrieben wird, dass Adalbert in Danzig viele Menschen taufte, was eine grundsätzliche Aufnahmebereitschaft gegenüber dem christlichen Glauben darstellt.

Daraufhin trennten sich Adalbert und seine zwei Gefährten von der Eskorte, die er von den

³⁰⁵ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 56f („Fremden und nicht Getauften“).

³⁰⁶ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 60f („bei Fremden und Barbaren Seelen retten zu können“).

³⁰⁷ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 62f („Nun schärfte er das Schwert der Predigt und machte es bereit gegen die finstere Barbarei und gegen die ruchlosen Götzendiener“).

³⁰⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 62f („ob er zuerst die Lutizen, die sich von der Beute der Christen und dem Schaden armer Leute ernähren, oder das Gebiet der Prußen besuchen sollte, deren Gott der Bauch ist und die Habsucht verbunden mit dem Tod.“).

³⁰⁹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 62f („Göttern und Götzen im Prußenland“).

Polen bekam und sie betraten predigend eine Insel, wo es zum Kontakt mit den Einheimischen kam, die hier neutral als „*vero loci possessores*“ bezeichnet werden.³¹⁰ Diese waren der Vita zufolge gleich feindlich eingestellt und vertrieben Adalbert und seine Begleiter mit Faustschlägen. Einer der Angreifer nahm ein Ruder und schlug Adalbert damit, sodass er zu Boden fiel, was Adalbert der Vita zufolge allerdings positiv bewertete, da er Leiden für Jesus empfing.³¹¹

Am Abend wurde Adalbert zu einer Versammlung der Einheimischen geführt, die feindlich und negativ beschrieben werden: „*Congregat se undique iners vulgus et, quid de illo foret acturus, furibundo et canino rictu exspectant*“³¹². Adalbert rechtfertigte daraufhin seine Anwesenheit. Im Zuge dessen bezeichnet er die Götter der Prussen als „*reliquentes simulacra surda et muta*“³¹³. Das spornte der Vita zufolge jedoch nur die Wut der Einheimischen weiter an. Sie waren entrüstet und schrien „*blasphemiae verba*“³¹⁴. Wiederum griffen sie Adalbert an, bedrohten ihn mit dem Tod und knirschten wild mit den Zähnen. Im Kollektiv schrien sie, dass Adalbert als Angehöriger eines fremden Gesetzes nicht willkommen sei, da die Prussen nach gemeinschaftlichen Gesetz und gemeinschaftlicher Art zu leben lebten. In Folge kündigen sie an, Adalbert würde geköpft werden, sollte er sich nicht zurückziehen³¹⁵.

Trotz der Drohung blieb Adalbert mit seinen Gefährten vor Ort. Schließlich wurden sie von den Heiden mit „*paganicus furor*“³¹⁶, also in heidnischer Wut, überfallen und gefesselt. Daraufhin erlitt Adalbert das Martyrium: „*Prosilit ex furibundo agmine igneus Sicco et totis viribus ingens iaculum movens, transfixit eius penetralia cordis*“³¹⁷. Danach seien die restlichen Einheimischen hervorgesprungen und verstümmelten voller Wut („*iram*“) den Körper Adalberts, wobei beschrieben wird, dass er um das Seelenheil seiner Verfolger gebetet hätte

³¹⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 62f („Besitzer des Ortes“).

³¹¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 63-65.

³¹² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 64 („Es sammelt sich das rohe Volk und erwartete mit wütendem und kindischem [Anm. (Sic)- hündisch wäre eine passendere Übersetzung] Gebrüll, was er mit ihm machen würde“).

³¹³ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 64f („tauben und stummen Götzenbildern“).

³¹⁴ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 64f.

³¹⁵ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 64f.

³¹⁶ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 66f.

³¹⁷ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 66 („Da sprang aus der wütenden Schar der flammende Götzenpriester und Heerführer hervor und schleuderte mit aller Kraft eine ungeheure Lanze auf ihn und durchbohrte sein Herz.“).

und seine Seele schließlich in den Himmel aufgestiegen wäre³¹⁸. Daraufhin hätten die „dira barbaries“ Adalbert enthauptet.³¹⁹ Mit dem Tod Adalberts endet die Vita.

Die Beschreibungsmuster, die man hier in Bezug auf die Heiden beobachten kann, lassen sich in mehrere Aspekte einteilen. Zunächst werden die Heiden, als die Reise noch in der Planungsphase ist, hauptsächlich als Ziel für die folgende Missionsreise beschrieben. Sie werden als *extranei et non baptizati* bezeichnet, sie wurden also durch ihre Religion und dem Umstand, nicht getauft zu sein von den Christen abgegrenzt. In Bezug auf die Mission ist allerdings kurz darauf von *barbaris animarum* die Rede. Die beiden Ausdrücke der Ungetauften und der Barbaren werden durch die kontextuelle Nähe in gewisser Weise gleichgesetzt. Eine ähnliche Gleichsetzung erfolgt kurze Zeit später, als Adalbert nach Polen reist und die Rede davon ist, dass er das Schwert der Predigt *adversus diram barbariem profanosque idolatras* einsetzt. Die unheilvollen Barbaren und die unheiligen Götzenanbeter werden wiederum auf eine Stufe gestellt.

Vor dem eigentlichen Beginn der Mission werden auch andere Attribute, welche den Heiden zugesprochen werden, genannt. Beim Besprechen des Ziels der Missionsreise werden sowohl die Lutizen als auch die Prussen als habgierig bezeichnet. Bei den Lutizen kommt das boshafte Element hinzu, sie würden sich vom Schaden der Christen und vom Leid armer Menschen ernähren. Bei den Prussen wird die Habgier mit einer Stelle aus der Bibel illustriert: „quorum deus venter est“³²⁰.

Neben Habgier, welche als Maßlosigkeit des Besitzes umschrieben werden kann, könnte der Autor den Prussen auch Maßlosigkeit in Bezug auf Nahrung oder Völlerei zuschreiben, an dessen Ende der Bibelstelle zufolge die Verdammnis steht.

Sobald der Bericht das Zusammentreffen Adalberts mit den Heiden schildert, werden auch andere Beschreibungsmuster verwendet: Die wichtigste den Heiden zugeschriebene Eigenschaft im Abschnitt über das Martyrium ist wohl die Wut und Gewaltbereitschaft, die sich seit dem ersten Zusammentreffen mit Adalbert ausdrückt. Im Zuge dieses Treffens greifen die Prussen Adalbert ohne Vorwarnung und ohne Angabe von Gründen an und verprügeln ihn. Sie bedrohen Adalbert und seine Begleiter mehrmals mit dem Tod, schlagen mit Stöcken voller Wut auf den Boden, was wohl als Warnung interpretiert werden kann und schreien Adalbert

³¹⁸ Weinrich, Heiligenleben 66f.

³¹⁹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 68f („dira barbaries, et nondum expleto furore“).

³²⁰ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 62. vgl. Phil 3,19, Online verfügbar unter: <https://www.bibleserver.com/text/LUT/Philipper3>. (21.4.2018).

an. Die Rede ist auch vom *paganicus furor* und vom Zorn (*ira*).

Die Schar der Prussen wird als *furibundo agmine* und der Mörder Adalberts als *igneus* bezeichnet, wodurch deutlich wird, dass die Wut im Vordergrund steht. Zunächst bleibt der Grund der Wut unbegründet, nachdem Adalbert aber den Grund seines Aufenthaltes erklärt, wird dieser behandelt: Im Prinzip kann man den Grund damit zusammenfassen, dass Adalbert, als Anhänger eines „*alterius et ignote legis*“³²¹ nicht willkommen ist. Ob sich dieses Gesetz, von dem die Rede ist, auf den christlichen Glauben und somit die christlichen Gesetze oder wortwörtlich auf das Recht in Adalberts Heimat bezieht, dass sich von den prussischen Rechten und Sitten unterscheidet, kann nicht gesagt werden. Auf jeden Fall ist Adalbert durch seine Reise in die Rechtsordnung der Prussen eingedrungen, wodurch er dessen Lebensweise gefährdet. Diese Erklärung gibt den Prussen einen Grund für ihre Wut, der sie zumindest nicht ganz grundlos wütend wirken lässt, auch wenn die Wut durch die Darstellung und vor allem vor dem Hintergrund der prochristlichen Intention des Textes wohl trotzdem als übertrieben darstellen soll. Die Wut wird durch die Erklärung also dem Text zufolge nicht wirklich legitimiert. Diese eher schwache Legitimierung der Wut ist im Kontext des Werkes allerdings kein großes Problem, da Heiden keinen elaborierten Grund bräuchten, die Christen zu hassen. Die Idee, dass Heiden die Christen pauschal hassen würden und automatisch die Feinde der Christen seien, war in dieser Zeit weit verbreitet, weshalb eine genauere Erklärung oder Argumentation nicht unbedingt notwendig sei.³²²

Eine mögliche Steigerung erfährt die Darstellung der Wut durch den Vergleich mit Tieren, der angebracht ist, weil die Prussen ihn mit *furibundo et canino rictu* erwarten. Denn das Bild der wütenden und hündischen Kiefer, die Adalbert erwarten, ist leicht mit einem Vergleich der Prussen mit Hunden zu assoziieren. Dieses Bild wird mit *infrendunt dire dentibus*, dem Fletschen der schrecklichen Zähne, fortgeführt. Das Bild, das durch den Vergleich der Prussen mit Hunden entstehen soll, ist, dass Prussen Ähnlichkeiten mit gefährlichen Hunden haben., wodurch negative Konnotationen entstehen.³²³

Neben den Prussen per se werden auch Aussagen über deren Religion gemacht: Die Götter der Prussen werden zweimal explizit zum Thema. Einmal werden sie als *deos et idola* bezeichnet, ein anderes Mal als *reliquentes simulacra surda et muta*. In der ersten Nennung

³²¹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 64.

³²² Fraesdorff, Der barbarische Norden 204, 221.

³²³ Sosnowski, „Prussians as Bees“ 29.

wird durch den Begriff *deos* anerkannt, dass es sich bei diesen aus der Sicht der Prussen um Götter handle. Dass sie aber keine echten Götter werden, zeigt sich in der darauffolgenden Bezeichnung *idola*. Die Götter werden in dem darauffolgenden Zitat weiter abgewertet. Sie werden als stumm und taub bezeichnet, könnten also Gebete nicht erhören und wären so nach christlicher Perspektive nicht als Götter aufzufassen. Die Prussen werden in Bezug auf die Religion als *profanosque idolatras* bezeichnet. An der Illegitimität der Religion der Prussen lässt der Autor der Vita also keinen Zweifel.

Zum Abschluss der Analyse soll noch kurz ein Blick auf die konkreten Bezeichnungen der Heiden geworfen werden. Die Prussen werden an mehreren Stellen *barbari* genannt. Interessanterweise werden sie nie direkt und explizit *pagani* genannt. Dieser Begriff findet sich nur in Bezug auf den Zorn *paganicus furor*. Neben anderen abwertenden Begriffen wie *idolatras* wird allerdings auch der Volksname *Pruzzi* verwendet. Die Lutizen werden generell nur mit dem Volksnamen bezeichnet. Daneben finden sich für die Prussen nicht ganz vorbelastete dennoch abwertende Begriffe wie *iners vulgus* und neutrale Bezeichnungen wie *vero loci possessores*.

6.4.2. Zwischenfazit:

6.4.2.1. Böhmen - Heiden oder schlechte Christen?

Bevor die allgemeinen Beschreibungsmuster bezüglich der Böhmen zusammengefasst werden, wird auf die Frage des Heidentums bei den Böhmen eingegangen. Bezüglich des Anfangs des Berichts zur Herkunft und Geburt Adalberts, wird relativ eindeutig klargestellt, dass es sich beim überwiegenden Teil der Böhmen um Heiden und/oder Christen handelt, die nur dem Namen nach Christen sind. Die zentrale Frage ist nun, ob sich diese Lage bis zur Bischofserhebung Adalberts geändert hatte bzw. ob die Böhmen ab dieser in der Vita anders dargestellt werden. Bezüglich der Amtszeiten Adalberts als Bischof in Prag werden die Böhmen nicht mehr explizit als Heiden bezeichnet. Das Element des teuflischen Einflusses spielt jedoch bei der Beschreibung auch eine große Rolle, der ein prominentes Beschreibungsmerkmal christlicher Autoren in Bezug auf Heiden war. Oftmals wurde einfach zwischen Christenreich und Heidenreich unterschieden, wobei die Herrschaft über die Heiden in diesem Dualismus dem Teufel zugeschrieben wurde. Dieses Motiv findet sich etwa in der Vita Anskarii wieder, in der explizit Heiden und der heidnische Norden mit dem Teufel

assoziiert werden.³²⁴

Wäre somit der Beweis erbracht, dass die Böhmen Heiden sind? Die Sache bleibt insgesamt umstritten. Die Verbindung mit dem Teufel kann auch auf die Schwere der Sünden und auf die Gegnerschaft zu Adalbert, zum Christentum und somit auch zu Gott zurückgeführt werden.³²⁵ In der Beschreibung der ersten und zweiten Bischofszeit ist also nicht eindeutig, ob es in Böhmen Heiden gibt. Dadurch, dass das Heidentum allerdings nicht explizit angesprochen wird und etwa bei den Verfehlungen in der ersten Amtszeit die Priesterehe genannt wird, habe ich den Eindruck, es handle sich bei den Böhmen nicht um echte Heiden. Dass sie eher dem Namen nach Christen oder schlechte Christen, also Christen, welche die Religion nicht richtig ausüben, darstellen ist also wahrscheinlich. Im Zuge der dritten Reise nach Prag werden die Böhmen als *apostatricem gentes* bezeichnet, was bedeutet, es handle sich sicher nicht um Heiden, da diese nicht vom christlichen Glauben abfallen können. Dieser Begriff impliziert also zumindest eine oberflächliche Zugehörigkeit der Böhmen zum Christentum, die dennoch recht nah ans Heidentum gerückt sind.

Die barbarische Sitte:

Den Böhmen wird an mehreren Stellen barbarisches Verhalten vorgeworfen, das sich auch in einer aufgefassten niederen Kulturstufe der Böhmen einordnen lässt. So wird die körperliche Stärke, aber somit gleichwohl die Wildheit betont. Diese sei das Wichtigste und stehe auch über der Gerechtigkeit. Der Mord an der Ehebrecherin, der ein Ausdruck des Rechts des Stärkeren ist, wird wörtlich als barbarische Sitte beschrieben. In diese Vorherrschaft des Starken lässt sich auch die Erschlaffung einordnen, welche die Böhmen beim zweiten Bischofsaufenthalt in Prag zeigen. Sie sind demnach in den Angelegenheiten des Geistes, somit auch in religiösen und moralischen Fragen dem Protagonisten Adalbert unterlegen. Diese barbarische Sitte geht Hand in Hand mit der Ablehnung Adalberts und der christlichen Gesetze. So kann man das Verkaufen christlicher Sklaven und generelle Gegnerschaft zum Christentum auch hier einordnen. In Bezug auf diese Widerspenstigkeit, die sich durch die ganze Beziehung Adalberts zu seiner Gemeinde zieht, werden hier auch die Teufel und Dämonen eingeführt.

³²⁴ Fraesdorff, Der barbarische Norden 207f.

³²⁵ Vgl. den Abschnitt über die Fünf Brüder- dort wird den Räubern teuflischer Einfluss zugeschrieben, auch wenn es sich eindeutig um Christen handelt.

Lust:

Eine immer wieder kritisierte Verhaltensweise sind die fleischlichen Sünden, die beim ersten und zweiten Aufenthalt Adalberts in Prag thematisiert werden. Als Hauptsünde der Böhmen wird unter anderem die Polygamie angeführt.

6.4.2.2. Echte Heiden- Prussen und Lutizen

Dadurch, dass echte Heiden in der Vita nur in Bezug auf Adalberts Martyrium näher beschrieben werden, wird hier nur eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse gegeben. Das hat den Grund darin, dass die echten Heiden nur in einer Textstelle behandelt werden und die Auswertung dieser Textstelle bereits als Fazit des gesamten Heidenbilds der Vita lesen lässt (siehe: 6.4.1.4 Missionsreise).

In wenigen Punkten zusammengefasst kann man folgende Aussagen über die Heiden machen: Die heidnischen Prussen und Lutizen werden im Werk primär als Ziel der Mission gesehen. Weiters werden die Begriffe der Ungläubigen und der Barbaren in dieser Textstelle beinahe gleichgesetzt. Das kann einerseits heißen, Barbaren und Heiden sind dasselbe und alle Barbaren sind automatisch Ungläubige, was auch Auswirkungen auf die oben behandelten Böhmen hätte, deren barbarische Verhaltensweisen somit als ungläubig gesehen werden müssten. Andererseits heißt es möglicherweise, die Heiden sind automatisch Barbaren, diese müssen aber nicht zwangsläufig Heiden sein. Diese Frage ist nicht im Detail zu klären, da es diesbezüglich nicht genug einschlägige Textstellen gibt. Dadurch, dass die Böhmen aber ohnehin als schlechte Christen gesehen werden, machen die Details der Begriffsverwendung keinen großen Unterschied. Durch diese Gleichsetzung zeigt sich jedoch, dass beide Begriffe auf kulturellem Überlegenheitsdenken beruhen.

Die Haupteigenschaft der Heiden ist der Vita zufolge ihre große Wut und ihre Gewaltbereitschaft, die wie oben gezeigt wurde, detailliert und genau ausgeführt wird. Bezüglich der Darstellung des Kultes der Heiden wird zwar zugegeben, dass die Götter der Prussen als Götter angesehen werden, insgesamt aber illegitim und nicht göttlich sind.

6.5. Passio sancti Adalberti episcopi et martyris (Vita altera)

Die Vita *Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*, die auch *sächsische Vita* genannt wird, wurde von Brun von Querfurt verfasst, der selbst als Missionar wirkte.³²⁶

Entstanden ist sie wahrscheinlich im Jahr 1004, wobei es auch eine zweite Version gibt, die Brun selbst adaptierte. Die zweite Redaktion weist gegenüber der ersten sowohl Kürzungen als auch Ergänzungen und Änderungen auf.³²⁷ Möglicherweise wurde die erste Redaktion für Kaiser Heinrich II. verfasst und die kürzere Adaption für Boleslaw Chrobry angefertigt.³²⁸ Brun kannte Adalbert nicht persönlich und hat sich Zeit seines Lebens nicht mit ihm getroffen, auch wenn Adalberts Leben einen großen Einfluss auf Bruns Lebensweg hatte. Als Vorlage für die *Passio* nutzte Brun verschiedene Ausführungen der *Vita Adalberti (Vita prior)*. Brun schrieb selbstständig, auch wenn einige Teile der Vita übernommen wurden. Er fügte einige Ereignisse hinzu und deutet andere Ereignisse um. Anders als die Redaktionen der *Vita prior* bevorzugte Brun weder eine prokaiserliche noch eine propäpstliche Wertung, sondern wog diese beiden Aspekte aus. Weiters fügte er Ereignisse in Adalberts Leben, welche die Vita unerwähnt ließ, hinzu. Hierbei ist etwa die Ermordung der Familie Adalberts, seine Reise nach Ungarn und die Ergänzungen zum Tod Adalberts sowie dessen Begräbnis zu nennen.³²⁹ Diese Erweiterungen lassen sich vielleicht dadurch erklären, dass Brun auch lokale Quellen heranzog.³³⁰

Weiters wird die Rolle Adalberts umgedeutet. Während er in der Vita wie ein unumstrittener Heiliger stilisiert wird, konzentriert sich Brun mehr auf eine Darstellung des Prozesses der Heiligwerdung, die nicht ohne menschliche Gefühle oder Rückschläge funktionierte. Der Name des Werkes verrät eine weitere Änderung Bruns, da in dessen Werk das eigentliche Martyrium eine größere Rolle als in der *Vita prior* einnimmt.³³¹ Brun formulierte zahlreiche Einschübe und Exkurse und es kann argumentiert werden, dass es sich bei der *Passio* sogar um eine Gegenschrift zur Vita handelt.³³²

Die *Passio* war im Vergleich zur *Vita prior* nicht so weit verbreitet. Die ältere Version aus dem Jahr 1004 ist in einer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert und in einem Druck aus dem 16. Jahrhundert erhalten. Die jüngere Version, die kürzer ist, wurde durch sechs Handschriften

³²⁶ Lotter, Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita 78.

³²⁷ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 15.

³²⁸ Lotter, Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita 78.

³²⁹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 15f.

³³⁰ Lotter, Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita 80.

³³¹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 15f.

³³² Lotter, Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita 80.

überliefert.³³³

Für die Analyse der Quelle wurde die kürzere Version aus dem Jahr 1008 gewählt.³³⁴

6.5.1. Biografie Bruns von Querfurt

Bevor auf die Quelle eingegangen wird, wird kurz das Leben Bruns von Querfurt skizziert. Der Verfasser der Vita, Brun von Querfurt, wurde um 970 in Sachsen geboren. Da er aus einem adeligen Haus stammte und für die kirchliche Laufbahn vorgesehen war, genoss er eine Ausbildung in Magdeburg. Nach Beendigung dieser wurde der etwa zwanzigjährige Brun an den kaiserlichen Hof Ottos III. berufen. Bei einer Reise des Kaisers nach Italien, auf der Brun den Hof begleitete, fand er Interesse an der Gemeinschaft von Einsiedlern des Romuald von Ravenna in Pereum, welcher er beitrug. Danach begann er selbst Missionsreisen zu planen, wobei er möglicherweise von Adalbert von Prag, über den er immerhin eine Vita schrieb, und vom Missionar Bonifatius, von dem er seinen Namen als Mönchsname entlieh, inspiriert wurde. Diese Planungen wurden allerdings durch den Tod Ottos III. im Jahr 1002 verzögert. Dieser war einer Bemühung positiv eingestellt, während der Nachfolger auf den Kaiserthron Heinrich II. nicht nur wenig interessiert an Missionierung war, sondern auch im Krieg mit dem Polenherzog Boleslaw Chrobry, was die Idee der Mission im Osten offensichtlich erschwerte. Dennoch erhielt Bruno vom Papst Silvester II. die Erlaubnis, eine Missionsreise zu starten.³³⁵ Ziel dieser Reise war zunächst die in der *Vita der Fünf Brüder* beschriebene Einsiedelei in Polen, die nach dem Vorbild der Einsiedelei in Pereum von Mönchen aus ebendieser etabliert wurde.³³⁶ Durch den Kriegszustand zwischen Heinrich II. und Boleslaw Chrobry konnte Brun die Einsiedelei und die dort lebenden fünf Brüder jedoch nicht erreichen, weshalb er nach Ungarn auswich und dort bei den sogenannten *Schwarzen Ungarn* und Petschenegen missionierte. Im Jahre 1009 zog Brun parallel zu seinem Vorbild Adalbert von Prag zu den Prussen, um dort zu missionieren. Er teilte Adalberts Schicksal jedoch, da er von den Prussen ermordet wurde.³³⁷

³³³ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 15f.

³³⁴ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi, Redactio brevior: ed. Jadwiga Karwasinska, MPH s.n. IV, 2. (Warschau 1969) 45-69.

In: Lorenz Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe XXIII) (Darmstadt 2005) 70-117.

³³⁵ vor 1003, da Silvester II. in diesem Jahr starb.

³³⁶ Auf diese wird im Zuge der Auswertung dieser Vita im Anschluss genauer eingegangen.

³³⁷ Miladinov, Life of the five brethren 186-188.

6.5.2. Analyse der Quelle

Im Anschluss wird die von Brun erfasste *Passio* analysiert. Zu diesem Zweck wird zunächst der Inhalt der Vita chronologisch dargelegt. Parallel dazu wird auf vorkommende Fremdbilder eingegangen. Am Ende der Darstellung werden die erfassten Fremdbilder zusammengefasst.

Die Vita beginnt mit der Beschreibung der Herkunft, Kindheit und Jugend Adalberts, der als Vojtech in Böhmen geboren wurde.³³⁸ Im Zuge dieser Herkunftsbeschreibungen kommt es zunächst zu keiner negativen Beschreibung der Böhmen, da sie als Volk nicht thematisiert werden. Die einzigen vorkommenden und näher charakterisierten Personen neben Adalbert sind dessen Vater und dessen Mutter, wobei der Vater ein wohlhabender Landesherr, mächtig und barmherzig sein soll und viele Vasallen haben soll. Allerdings wird er auch als mittelmäßig beschrieben, da er auf viele irdische Freuden zurückgreift und der die Keuschheit wenig beachtet. Seine Mutter wird als sehr fromm und gläubig beschrieben, sodass sie besser als der Vater sei. Abgesehen von diesen Beschreibungen gibt es in der Beschreibung der Herkunft Adalberts keine Anmerkung zu den Böhmen oder Slawen als Volk.³³⁹

Auf die Exposition folgend wird von der Ausbildung Adalberts in Magdeburg, von seiner Wahl zum Prager Bischof, die mit der Austreibung eines bösen Geistes durch Adalbert verbunden wurde, berichtet. Daraufhin reiste Adalbert nach Italien, wo er in Anwesenheit des Kaisers Otto II. vom Erzbischof von Mainz zum Bischof geweiht wurde.³⁴⁰

Daraufhin geht Brun von Querfurt in einem Exkurs genauer auf die Politik Ottos II. ein, wobei das schicksalhafte Jahr 983 im Fokus steht.³⁴¹ Im Zuge der Beschreibung der Ereignisse des Jahres 983 wird auf die Lutizen eingegangen, wobei der deren Aufstand in diesem Jahr wie folgt beschrieben wird: „Ea tempestate effrena gens Lutici pagani iugum christianitatis deponunt et cum quo errore adhunc laborant, post deos alienos erecto collo currunt.“³⁴² Dieser Aufstand führte weiters zur Flucht der Christen und zu deren Ermordung, wenn sie nicht mehr fliehen konnten.

Der Satz, mit dem die Lutizen charakterisiert werden, ist durchaus aussagekräftig. Die eindeutig als Heiden bezeichneten Lutizen werden als zügellos, ungezähmt und wild

³³⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 70-73.

³³⁹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 70f.

³⁴⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 72-77.

³⁴¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 76-79.

³⁴² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 76f.

(„In dieser Zeit legt das zügellose Volk der heidnischen Lutizen das Joch des Christentums ab, und mit dem Irrtum, in dem sie immer noch leben, laufen sie mit erhobenem Haupt zu ihren fremden Göttern.“).

beschrieben. Der Verweis, sie taten den Abfall vom Christentum mit erhobenen Kopf, könnte dahingehend interpretiert werden, dass es sich dabei um eine bewusste Handlung handelte, die Lutizen also genau wussten, was sie taten. Dennoch wird das Ablegen des christlichen Glaubens als *error* bezeichnet. *Error* ist einer der Begriffe, der oft zur Beschreibung der heidnischen Religion verwendet wurde.³⁴³ Damit zusammenhängend werden die Götter der Lutizen als fremde Götter bezeichnet.

Bezüglich der Beschreibung der Grausamkeit, dass die Heiden Christen erschlagen hätten, könnte davon ausgegangen werden, dass diese das Bild der Heiden schlechter machen sollte. Jedoch kam es im Zuge des Aufstandes tatsächlich zu Plünderungen und Gewalt an Christen. Diese Beschreibung ist also nicht aus der Luft gegriffen, die Inkorporierung der Gewaltdarstellungen in die Beschreibung zeigt aber doch, dass Heiden als grausam und gewalttätig gesehen werden sollten.

Brun beschreibt neben dem Lutizenaufstand einen Krieg mit den Polanen unter Herzog Mieszko, den die Deutschen verloren, und einen Krieg mit den Franken in wenigen Sätzen. In Bezug auf die Polanen werden jedoch keine Fremdbilder genannt. Es wird lediglich erwähnt, dass Mieszko mittels einer List siegen konnte.³⁴⁴

Als letzter politische Exkurs wird der Konflikt mit den „nudis Sarracenis“³⁴⁵ beschrieben, der in einer Niederlage Ottos II. endet. Außer der Bezeichnung der Sarazenen als *nackt* und der Anmerkung, dass ihre Zahl fast unzählbar war, sind keine Fremdbilder zu finden. Die Nacktheit der Sarazenen bezieht sich in diesem Fall und im Kontext der Schlacht möglicherweise auf ihre Bewaffnung, wodurch die Darstellung der Niederlage gegen unzählige, aber schlecht bewaffnete Sarazenen und die damit dargestellte Tragik greifbarer wird. Wiederum kann argumentiert werden, dass die genauen Beschreibungen vom Tod der Deutschen in der Schlacht die Grausamkeit der Sarazenen betonen sollen. Vielmehr wirkt der Abschnitt aber eher so, dass die Verzweiflung Ottos II., der die Schlacht mitansieht, im Fokus stehen soll. So wird etwa beschrieben, dass er fassungslos gewesen sei, seine Kraft verloren habe und in Verzweiflung verfallen sei. Diese Episode scheint die Schuld für die Niederlage Otto II. anrechnen zu wollen und eine gewisse Einsicht bei diesem darzustellen, indem gesagt wird:

³⁴³ Fraesdorff, *Der barbarische Norden* 204.

³⁴⁴ *Weinrich*, *Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte* 76.

Gemeint ist ein Heereszug des Markgrafen Hodo gegen die Polen im Jahr 972 und der Feldzug Ottos II. gegen Lothar, der König vom Westfrankenreich war. vgl. *Weinrich*, *Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte* 76 (Fußnote).

³⁴⁵ *Weinrich*, *Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte* 78.

„Qui cum stupentibus oculis nefas exhorret, tandem pudet, quia mulierem audivit; tandem sero penitet, quia infantilia consilia securus sententias maiorum proiecti“. Weiters wird angemerkt, dass Gott erzürnt war.³⁴⁶

Der Zorn Gottes passt gut zu einer Aussage, die Brun schon vorher machte: „Tunc peccato Ottonis multa mala surrexere“ und „christiana religio lacera iram Dei sensit“³⁴⁷ Der Aufstand der Slawen und andere Ereignisse dieses Jahres werden also auf die Sünden Ottos II. zurückgeführt und Gott rächt sich deswegen an den Christen.³⁴⁸ Der Gedanke, heidnische Aufstände seien ein Ausdruck für den Zorn Gottes, ist nichts Neues und kommt in mittelalterlichen Schriften öfters vor. Auch Übergriffe und Angriffe der Heiden wurden oftmals als Strafe Gottes angesehen, die Heiden wären also die Werkzeuge seines Zorns. Dieses Bild findet sich bereits bei Hieronymus³⁴⁹ und Orosius³⁵⁰. Auch eher zeitgemäßer Autoren verwenden dieses Bild. Rimbart schreibt etwa in der Vita Anskarii, dass Missionserfolg in Skandinavien an die Sünden der Christen gekoppelt ist.³⁵¹ Die Argumentation Bruns an dieser Stelle gleicht der Argumentation Thietmars von Merseburg in Bezug auf den Aufstand der Slawen im Jahr 983. Auch dieser argumentiert, der Aufstand der Slawen gegen die christliche Herrschaft sei nur auf die eigenen Sünden zurückzuführen.³⁵² Diese Vorstellungen reichen weit zurück und gehen bereits auf das Alte Testament zurück.³⁵³

Nach dem Ende dieses Exkurses schwenkt die Erzählung wieder zurück zu Adalbert, wobei von seiner Reise nach Prag und seinen ersten Aufenthalt als Bischof berichtet wird.³⁵⁴ Die

³⁴⁶ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 78f („Als dieser mit fassungslosen Augen von dem Frevel entsetzt ist, schämt er sich endlich, dass er auf eine Frau gehört hat; endlich reut es ihn, dass er kindlichem Rat gefolgt ist und die Worte der Altvorderen verworfen hat.“).

³⁴⁷ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 76f („Nun erhoben sich wegen der Sünden Ottos viele Sünden“, „das christliche Leben spürte schmerzzerissen (sic) Gottes Zorn“).

³⁴⁸ Hier werden die Sünden nicht genau erwähnt (bis auf den Rat der Frau statt der Adeligen) - allerdings geht Brun später darauf genauer ein.

³⁴⁹ Hieronymus, Epistula 60. In: Ders., Epistulae, Teil 1: I-LXX. Herausgegeben von Isidor *Hilberg* (CSEL 54) (Wien 1910). Zitiert nach: *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 206.

Hieronymus (347/348 in Dalmatien-419/420 in Bethlehem) war ein bedeutender Priester und Theologe und gilt als Kirchenlehrer. Vgl. H. *Schmid*, Hieronymus, Kirchenlehrer. In: Lexikon des Mittelalters 5 (Stuttgart 1999) 2-4 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

³⁵⁰ Orosius, *Historiae adversum paganos* (II 19,14) 132. Zitiert nach *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 206.

Orosius (*380/385) war ein aus Spanien stammender Priester, der vor allem als Geschichtsschreiber bekannt wurde. Sein einflussreiches Werk ‚*Historiarum adversum paganos libri VII*‘, das in Anlehnung an Augustinus entstand war das erste Geschichtswerk, das die Weltgeschichte nach christlich/theologischen Vorstellungen deutete. Vgl. H.-W. *Goetz*, Orosius. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1474-1475 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

³⁵¹ Rimbart, *Vita Anskarii* 65. Zitiert nach *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 206.

³⁵² *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 235.

³⁵³ *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 206. Vgl auch: *Kahl*, *Compellere intrare* 194f.

³⁵⁴ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 978-981.

Handlungen Adalberts in Prag werden als sehr vorbildlich beschrieben. Neben der Bekämpfung seiner eigenen Triebe und Laster und seines allgemein christlichen und vorbildlichen Lebenswandels, habe er auch das Volk gut behandelt. Diese wehrten sich der Vita nach aber gegen Adalbert:

„Populus autem erat dure cervicis, servus libidinum factus; miscebatur cum cognatis et sine lege cum uxoribus multis. Mancipia christiana perfidis et Judeis vendebant, dies festos confusa religione observant, dies vero ieiuniorum voluptatibus vacante omnino non curant. Ipsi clerici palam uxores ducunt.“³⁵⁵

Das Volk Adalberts wird gegenüber Adalbert als halsstarrig bezeichnet. Eine Sündengruppe, die ebenfalls beschrieben wird, basiert auf der Lust. Sie seien Sklaven der Lust, was sich auch dadurch ausdrückt, dass sie sexuelle Kontakte mit Verwandten und viele Ehefrauen hätten. Auch die Kleriker würden Ehefrauen haben. Neben der Lust spielt generell unchristliches Verhalten eine Rolle, das sich einerseits darin ausdrückt, dass etwa Fasttage nicht eingehalten werden würden, und andererseits darin, dass Mitchristen an Heiden und Juden als Sklaven verkauft werden.

In Bezug auf den Status der Böhmen in dieser Beschreibung wirkt es unwahrscheinlich, dass es sich bei diesen um Heiden handeln könnte, da sie nicht als solche bezeichnet werden. Außerdem wird erwähnt, dass sie sich an Festtage halten, aber eben nicht richtig. Weiters werden Priester erwähnt, auch wenn diese nicht einwandfrei christlich sind. Den Böhmen wird mit der Bezeichnung *perfidis*, womit die Sklavenkäufer bezeichnet werden, ein Begriff für die Heiden gegenübergestellt. Bei diesen handelt es sich also um Sünder, nicht um Heiden per se. Es kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass das Heidentum bei den Böhmen eine Rolle spielt, da man in der Bezeichnung *dies festos confusa religione observant* durchaus nichtchristliche Wurzeln vermuten kann. Der Ausdruck *confusa* könnte etwa eine Vermischung der Kulte beschreiben, was beweisen würde, dass heidnische Elemente im Christentum der Böhmen existieren. Die Textstelle lässt sich jedoch auch, ohne das Heidentum miteinzubeziehen, deuten. Gerade in Bezug auf die Festtage könnte darauf geschlossen werden, dass die Böhmen aus mangelnder christlicher Bildung nicht wissen, wann sie Festtage

³⁵⁵ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 80f („Das Volk aber war halsstarrig, es war zum Sklaven der Begierden geworden; es vermischte sich fleischlich mit Verwandten und wider das Gesetz mit vielen Ehefrauen. Man verkaufte christliche Sklaven an Ungläubige und Juden; befolgte Festtage mit verworrenen Bräuchen; um die Fasttage kümmern sie sich aber überhaupt nicht, sondern geben sich hin an ihre Lüste. Die Geistlichen hielten sich offen Frauen“).

feiern und wie genau die Feiern begangen werden müssen. Demzufolge würden die Böhmen eher aus Unwissenheit christliche Festtage nicht richtig befolgen oder gar nicht einhalten. Auch wenn also davon ausgegangen werden kann, dass die Böhmen Christen sind, sieht man an ihrem Lebenswandel, dass sie die Gebote nicht befolgen, was zeigt, dass sie nur dem Namen nach Christen sind oder das Christentum den kirchlichen Normen nicht folgend ausüben.

Durch das Verhalten seiner Gemeinde veranlasst reiste Adalbert daraufhin nach Rom und verließ sein Bistum. Darauf folgt wieder ein Exkurs in die Politik³⁵⁶. Es wird noch einmal auf den Slawenaufstand eingegangen, an dem Otto II. wiederum die Schuld gegeben wird: „Non enim diu supervixit, postquam rei publice talem errorem genuit, christianorum tot mortibus paganorum animas satiavit“³⁵⁷ In Folge dessen wird auch genauer auf die Sünden eingegangen, mit denen Otto II. die göttliche Strafe, die sich der Vita zufolge im Slawenaufstand und der Niederlage gegen die Sarazenen ausdrückte, verdient hätte. Brun bezieht sich diesbezüglich auf die Auflösung des Bistums von Merseburg zugunsten von Magdeburg. In diesem Zusammenhang lobt Brun den späteren Kaiser Heinrich II., da dieser das Bistum Merseburg wiederherstellte.³⁵⁸

In Rom angekommen wird Adalbert in Rom Mönch³⁵⁹. Nach einigen Jahren in Rom wird Adalbert von einer Gesandtschaft der Böhmen zurückgerufen. Dabei wird betont, dass diese ihr Verhalten bereuten, dass sie sich bessern wollten und Adalbert von nun an gehorchen würden. Nach der Rückkehr Adalberts nach Prag hielten sie zunächst ihr Wort, was sich in der Verehrung und im Gehorsam gegenüber Adalbert zeigte. Diese Situation blieb allerdings nicht lange bestehen:

„Verum nova religio cito dorsum vertit, antiqua consuetudo superiorem manum tenuit. Spreto Deo carnalem populum caro traxit, delectata iniquitas desiderorum vias

³⁵⁶ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 80f.

³⁵⁷ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 80f („Er hatte nämlich nicht lange überlebt, nachdem er dem Gemeinwesen solchen Irrsinn bereitet und die Herzen der Heiden mit dem Tod so vieler Christen gesättigt hatte“).

³⁵⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 82f.

Die Schuld an den Niederlagen bei Ottos II. Hauptsünde, dem Auflösen von Merseburg zu suchen, war durchaus nicht ungewöhnlich: Vgl. *Wolfinger*, Politisches Handeln mit dem hl. Adalbert von Prag, 228. Zu Einzelheiten in Bezug auf die Auflösung dieses Bistums siehe: *Schneidmüller*, Otto II. 68f.

³⁵⁹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 84-89.

currere fecit. Voluptas pro lege erat. Cui servire regnum est, unum dominum nolunt, ad ignominiam suam, ut multis dominis servitia agant.“³⁶⁰

Diese Handlungen verstrickten sie ihn Sünden, die zum Verderben führen. Sie lehnten es ab, sich Gott anzunähern. Hauptkritikpunkt ist wiederum die Wollust, die das Gesetz sei. Statt sich Gott zuzuwenden, konzentrierten sie sich auf Vergnügungen und Bosheit. Die Verfehlungen decken sich mit den Verfehlungen der Böhmen bei Adalberts erstem Pragaufenthalt, der bereits besprochen wurde. Demnach wurden die Böhmen zwar als schlechte Christen eingeschätzt, nominell aber trotzdem als Christen. Ein möglicher Grund zum Zweifel könnte jedoch der letzte Satz des oben angeführten Zitats sein. Demnach wollen sie dem *unum dominum*, womit mit aller Wahrscheinlichkeit Gott gemeint ist, nicht dienen, sondern vielen Herren. Man könnte nun interpretieren, dass diese vielen Herren die heidnischen Götter sein könnten. Demzufolge würde sich *antiqua consuetudo* nicht auf die alten Gewohnheiten im Sinne der Sünden, sondern auf die alten Kulte beziehen. Auch wenn durchscheinen könnte, dass die Böhmen keine einwandfreien Christen sind, heißt das allerdings nicht, dass damit ein Beweis für die heidnische Untertanen Adalberts erbracht wurde. Gemäß dem Gleichnis der zwei Herren aus der Bibel³⁶¹, von dem Brun möglicherweise Inspiration für diese Textstelle schöpfte, ist auch vorstellbar, dass der Dienst am *unum dominum* schlicht das gute christliche Leben und die Verehrung Gottes ist und sich die vielen Herrn nicht auf Götter, sondern auf die Laster und Sünden beziehen. Immerhin ist auch im Bibelzitat der eine Herr Gott, der andere Mammon. Diese Erklärung der Textstelle ist einleuchtender, da für heidnische Böhmen sonst kein Ansatzpunkt gegeben wird. Die oben erwähnte *antiqua consuetudo* umfasst mit großer Wahrscheinlichkeit also einfach die Sünden, die bereits bei Adalberts erstem Pragaufenthalt bekrittelt werden. Diese sind nach wie vor die Wollust und die mangelnde Verehrung Gottes. Das Bild der schlechten Christen, gleicht der Beschreibung des ersten Pragaufenthalts Adalberts.

Neben dieser allgemeinen Beschreibung wird auch über ein Ereignis berichtet, das in der *Vita*

³⁶⁰ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 88f („Doch rasch wendete ihr neues Glaubensleben ihm den Rücken zu, die alte Gewohnheit gewann die Oberhand. Gott wurde verschmäht, und das Fleisch zog das fleischliche Volk an; die Bosheit frohlockte und ließ dem Vergnügen ihren Lauf. Die Wollust galt ihnen als Gesetz. Ihr zu frönen bedeutet Herrschaft; dem einen Herrn wollen sie zu ihrer Schande nicht dienen, um vielen Herren ihren Knechtsdienst zu leisten.“)

³⁶¹ Matthäus 6,24: „Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Online verfügbar unter: <https://www.bibleserver.com/text/EU/Matth%C3%A4us6> (20.4.2018).

prior ebenfalls erwähnt wird: Eine verheiratete Frau, die Ehebruch begangen hatte, floh zu Adalbert, da ihr Mann sie tot sehen wollte. Die Bewaffneten, welche die Frau töten wollten, drohten auch Adalbert mit dem Tod, während sich die Frau im Altarraum einer Kapelle versteckte. Bevor Adalbert von der Schar getötet werden konnte, was er sich in Aussicht auf das Martyrium erhoffte, wurde aber das Versteck verraten, die Frau aus der Kirche gezogen und getötet. Brun kommentiert: „Quid prodest refugium ad sancta sanctorum? Quis curat regnante barbarismo fas christianum?“³⁶² In Böhmen herrscht also nicht christliches Recht, sondern barbarische Sitte. Das unterstreicht wiederum, dass das Christentum in Böhmen Brun zufolge nicht weitläufig verbreitet ist und die Menschen dort maximal dem Namen nach Christen sind.

Adalbert verlässt Prag schließlich ein zweites Mal. Den Grund fasst Brun mit: „Crescunt culpe, vetera scelera non cadunt, nova cottidie surgunt.“³⁶³ zusammen. Trotz der Versprechungen der Böhmen, die Adalbert gegeben wurden, damit er wieder nach Böhmen zurückkehrt, verhielt sich seine Gemeinde schändlich. Diese wiederkehrende Betonung der alten Verbrechen verweist auf die Verfehlungen des ersten Pragaufenthaltes, wodurch man den Eindruck bekommt, die Böhmen seien durch ihr beständiges Nichtgehörchen gegenüber Adalbert, der immerhin als sehr fromm und gottgefällig beschrieben wird, besonders starrsinnig.³⁶⁴

Im Zusammenhang mit seiner Abwendung von Prag wird erwähnt, dass Adalbert einmal Boten nach Ungarn geschickt hatte, wobei vom „errore“³⁶⁵ des Heidentums berichtet wird. Mit dem zweiten Abgang aus Prag reist Adalbert wiederum nach Rom.³⁶⁶

Als bald wird von der Krönung Ottos III. berichtet. Dann folgt der Bericht einer Synode, auf der Adalbert von Prag vom Erzbischof von Mainz aufgefordert wurde, in sein Bistum zurückzukehren. Adalbert macht den Papst daraufhin das Angebot, dass er nach Prag zurückgehen und dort bleiben würde, falls er von seiner Gemeinde angenommen wird. Falls das nicht der Fall sei, würde er eine Missionsreise zu jenen „que nesciunt nomen Domini,

³⁶² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90f („Was nützt ihr das Asyl im Allerheiligsten? Wo die wilde Horde herrscht, wen kümmert da christliches Recht?“).

³⁶³ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90f („Es wächst die Schuld, alte verbrechen weichen nicht täglich tauchen immer neue auf“).

³⁶⁴ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90f.

³⁶⁵ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90.

³⁶⁶ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90-93.

externas et incultas gentes³⁶⁷“ machen, wobei er die Heiden hier nicht nur als fremd bezeichnet, sondern auch als ungebildet bezeichnet. Diese mangelnde Bildung rückt sie der Aussage zufolge auch von Gott weg.

Dieser Vorschlag wird Adalbert gewährt, weshalb er sich bald darauf im Gefolge des Kaisers Otto III. nach Norden aufmachte. Nördlich der Alpen angekommen besucht er mehrere Grabmäler wichtiger Heiliger wie etwa die von Martin von Tours, Dionysius Areopagita, Benedikt und dessen Schüler Maurus, welche Adalbert der Vita zufolge um Beistand bat.³⁶⁸ Die Nennung dieser Heiligen ist keinesfalls als Zufall anzusehen, da sich diese Heiligen in der Darstellung Adalberts widerspiegeln: „Martin, den Mönchsvater und Arzt der Kranken, Benedikt und dessen ihm an Wundermacht gleichenden Schüler Maurus, insbesondere aber den bischöflichen Märtyrer, Heidenmissionar und Kephalphoren Dionysius“³⁶⁹. Der Besuch bei Martin von Tours, Benedikt und Maurus stellt in gewisser Weise also die mönchischen Vorlieben Adalberts dar, während Dionysius die Mission und das Martyrium symbolisiert.³⁷⁰ Neben der Beschreibung dieser Wallfahrt steht die Beschreibung der Freundschaft zwischen Otto III. und Adalbert im Zentrum dieses Abschnittes, die nach Berichten Bruns sehr herzlich und freundschaftlich gewesen ist.³⁷¹

Nun wirft die Vita auch Licht auf die Vorgänge um die Slavnikiden, der Sippe Adalberts. Der älteste Bruder³⁷² sei bereits mit Otto III. auf einem Feldzug gegen Heiden gewesen, wobei die Heiden nicht weiter konnotiert werden. Sie werden einfach als Ziel eines Kriegszuges bezeichnet. Dieser Bruder sei demnach beim Kaiser gewesen, um sich über den Böhmenherzog Boleslav II. zu beschweren, der sich gegenüber den Slavnikiden ungerecht verhielt. Seine vier übrigen Brüder seien jedoch daheim geblieben und hätten den Schutz Boleslavs angenommen. Während Boleslav den Berichten zufolge also Frieden verspricht, ermordete er die Brüder Adalberts. Brun kommentiert das so: „Numquid non est catholicus melior pagano?“³⁷³ Damit wird der Christ Boleslav II. moralisch auf eine Stufe oder sogar unter

³⁶⁷ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 92f („die den Namen des Herrn nicht kennen, zu den ausländischen und ungebildeten Stämmen“).

³⁶⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 94f.

³⁶⁹ *Lotter*, Das Bild des hl. Adalbert 100.

³⁷⁰ *Wolfinger*, Politisches Handeln mit dem hl. Adalbert von Prag 248.

³⁷¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 94f.

Trotz der innigen Beziehung lernten sich die beiden vermutlich erst 996 in Rom kennen.

Vgl. *Gawlas*, Der hl. Adalbert als Landespatron 201.

³⁷² Sobieslav.

³⁷³ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 96f („Ist den ein Christ nicht besser als ein Heide?“).

die Heiden eingeordnet. Auch wenn das bei weitem keine positive Beschreibung der Heiden ist, sieht man doch, dass die Heiden nicht zwangsläufig die schlechteren Menschen sind. Boleslav II. wird zugegebenermaßen allerdings als äußerst schlecht beschrieben. Es ist die Rede von „böse[r] Arglist“.³⁷⁴ Weiters wird er mit Judas verglichen.³⁷⁵

Nach diesem Zwischenfall kommen Boten aus Prag zu Adalbert, die bekundeten, dass Adalbert nicht mehr willkommen sei, da man fürchte, er würde sich für den Mord an seinen Brüdern rächen. Brun zufolge antwortet Adalbert: „Qui antehac paganis operibus in fungam vertunt, ecce palam verbis: Nolumus te, dicunt“.³⁷⁶ In dieser Aussage beschreibt Adalbert die Mittel, mit denen die Böhmen ihn zur Flucht zwangen, als heidnisch. Die Böhmen werden selbst nie als Heiden bezeichnet, ihr Verhalten ist jedoch nicht christlich. Sie sind zwar Christen, aber schlechte Christen oder Christen nur dem Namen nach. Demzufolge könnte man ihre Handlungen, sofern sie gegen das Christentum verstoßen oder nach Bruns Einschätzung vom Heidentum beeinflusst wären, durchaus als heidnisch bezeichnen. Das würde weiter auch bedeuten, dass Brun die Beschreibungen ihrer Sünden, also hauptsächlich Lust, aber auch barbarisches Verhalten (Gewalt, Bösartigkeit), als heidnisch ansieht.

Parallel zu den Ereignissen in Böhmen berichtet Brun von Missionsbemühungen Adalberts in Ungarn. Demzufolge schickte er Boten zur Frau des Königs, die Bruns Einschätzung zufolge ihren Mann kontrolliere, da mit ihrer Hilfe das Christentum in Ungarn Fuß fassen konnte. Das ungarische Christentum wird aber mit negativen Worten beschrieben. Denn er sagt, „sed intermiscetur cum paganismo polluta religio, et cepit esse deterior barbarismo languidus ac trepidus christianismus.“³⁷⁷ Dieses Zitat könnte mitunter mit der Lage in Böhmen zusammenhängen. Auch in Ungarn gibt es das Christentum und Christen bereits, allerdings würden diese durch die Vermischung mit dem Heidentum das Christentum nicht richtig ausüben, wodurch die Handlungen der Christen schlecht gemacht werden. Darin kann eine Parallele zu Böhmen gesehen werden, wo die Menschen ebenfalls christlich sind, den christlichen Sitten jedoch nicht folgen, teilweise noch den heidnischen Bräuchen oder den heidnisch gesehene Normen anhängen und deshalb als moralisch minderwertig oder schlecht

³⁷⁴ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 97.

³⁷⁵ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 96-99.

³⁷⁶ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 100f („Die mich zuvor mit heidnischen Werken in die Flucht gejagt haben, seht!, sie sagen jetzt ganz offen: Wir wollen dich nicht“).

³⁷⁷ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 100f („durchmischt aber wurde das besudelte Glaubensleben vom Heidentum und das matte und ängstliche Christentum wurde durch das Heidentum noch schlechter“).

angesehen werden.

Mit der darauffolgenden Zuwendung zur Mission der Prussen ändert sich der Fokus der Fremdbilder. Bisher wurden hauptsächlich die Böhmen besprochen, die, wie gezeigt wurde, zwar einige den Heiden zugewiesene Verhaltensweisen an den Tag legten, aber wohl eher einfach schlechte Christen als echte Heiden sind.

Dadurch, dass die Böhmen Adalbert, Brun zufolge, ablehnten, stand es Adalbert der päpstlichen Abmachung zufolge nun frei, sein Glück in der Mission zu suchen, dessen Ziel auch hier das Martyrium ist. Adalbert reiste nun mit zwei Begleitern zu Herzog Boleslaw Chrobry von Polen, von dem er erwartete, ihm den Weg zu den Prussen zu weisen, die Adalbert missionieren wollte. Als Ziel wird explizit Folgendes angegeben: „quomodo se in terram Pruzzorum navigio maris exponat propter querere animas et scindere vomere Dei incultas gentes.“³⁷⁸ Weiter unten heißt es „(...) Deum nescentibus illabantur Pruzzorum terris.“³⁷⁹ In beiden Zitaten wird also angeführt, dass die heidnischen Prussen Gott nicht folgen, weil sie ihn gar nicht kennen. Sie sind also aus der Sicht Bruns keine *Heiden aus Schuld*, sondern *Heiden aus Unwissenheit*.

Brun und seine Gefährten zogen ins Land der Prussen und blieben einige Tage auf einer kleinen Insel, bis die Heiden („paganorum“³⁸⁰) erfuhren, dass sich „hospites ex alio orbe“³⁸¹ auf ihrem Land befänden. Daraufhin kamen einige Menschen auf diese Insel: „barbarum nescio quid fremdunt, magna ira fumant et hospites querunt“³⁸². Die Worte, welche diese Menschen äußern, sind für die Christen unverständlich, aber auf jeden Fall barbarisch. Diese Anmerkung zeigt wohl, dass die Bildung, die der Barbarei gegenübersteht, auch stark an die Sprache gebunden wurde. Ursprünglich bedeutete barbarisch für die Griechen, aus deren Sprache dieses Wort stammte, nichts anderes als nicht-griechisch.³⁸³ Diese *Barbaren* werden gleich in ihrer Einführung ins Geschehen und ohne, dass ein Grund dafür angegeben wird, als zornig bezeichnet. Interessanterweise werden allerdings nicht die Fremden aus der Sicht der Christen als Fremde bezeichnet, sondern die Christen selbst. Adalbert beginnt daraufhin Psalmen

³⁷⁸ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 102f („wie er ihn zu Schiff ins Land der Prußen bringen könne, damit er die Seelen suchen und mit dem Pflug Gottes die Schollen der ungebildeten Völker pflüge.“).

³⁷⁹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 102f („Land der Prussen, die Gott nicht kennen“ Weinrich).

³⁸⁰ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 102.

³⁸¹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 102f („Fremde aus einer anderen Welt“).

³⁸² Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104.

³⁸³ J. Gruber, G. Vismara, *Barbaren*. In: Lexikon des Mittelalters 1 (Stuttgart 1999) 1434-1436 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

aufzusagen, während einer der Einheimischen, der „peiorum pessimus“³⁸⁴ wiederum etwas Bedrohliches, allerdings Unverständliches, sagte und Adalbert mit einem Ruder niederschlug. Daraufhin bedrohte dieser die Christen mit dem Tod, sollten sie nicht verschwinden.³⁸⁵

Dann kamen die Mönche zu einem Markt, wo sich viele Menschen befanden: „Circumstant subito celicolam virum longo agmine capita canum, pandunt cruentos rictus, interrogant, Unde? (...) Lupi sitiunt sanguinem, miniatur mortem, quare ad eos portat vitam.“³⁸⁶ In dieser Beschreibung finden sich Fremdbilder in Form von Tiervergleichen. Zunächst ist die Rede von *capita canum*, den Köpfen der Hunde, mit *cruentos rictos*, blutdürstige Rachen. Dann ist die Rede von *Lupi sitiunt sanguinem*, Wölfe, denen es nach Blut dürstet. Alleine durch die Beschreibungen, die auf Blutdurst hinausgehen, wird schon ein grausames Bild evoziert, das durch den Verweis auf Raubtiere möglicherweise noch verstärkt werden soll.

Weiters wird eine Dualität zwischen Tod und Leben eröffnet. Adalbert bringe den Heiden mit dem Christentum das Leben, wobei vermutlich das ewige Leben mit dem Christentum gemeint ist. Als sich Adalbert erklären will, lachen ihn die Menschen aus., was mit „melius enim non sciunt“³⁸⁷ kommentiert wird. Wiederum werden das Unverständnis und das Unwissen der Heiden im Vergleich zum gebildeten Christen hervorgehoben. So wie vorher erwähnt wurde, dass sie Gott nicht kenne, wird nun auch erwähnt, dass sie die Botschaft des Missionars ebenfalls nicht kennen.³⁸⁸

Aus den folgenden Äußerungen Adalberts kann man genaueres zu Bruns Einschätzungen zu den Heiden und deren Glauben erfahren. Nachdem Adalbert berichtet, dass sie vom Polenherzog Boleslaw kommen, sagt er: „Venio ad vos tollere a manu diaboli et faucibus inimitis averni, ut cognoscatis creatorem vestrum, ut deponatis sacrilegos ritus abrenuntiantes mortiferas vias cum inmunditiis cunctis, et ut loti balneo salutis efficiamini christiani in Christo et habeatis in ipso remissionem peccatorum et regnum immortalium celorum“³⁸⁹

³⁸⁴ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104f („der schlimmste der Bösewichter“).

³⁸⁵ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 105.

³⁸⁶ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104f („Plötzlich stehen um den heiligen Mann in langer reihe die Köpfe der Hunde, sie öffnen ihre blutdürstigen Mäuler und fragen (...) Wölfe lechzen nach Blut, sie drohen mit dem Tod, dafür dass er doch das Leben bringt“).

³⁸⁷ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104f („Besser wissen sie es nicht“).

³⁸⁸ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 105.

³⁸⁹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104f („Ich komme, euch zu entreißen der Hand des Teufels und dem Rachen der grausigen Unterwelt, damit ihr euren Schöpfer erkennt, damit ihr die gotteslästerlichen Bräuche ablegt, den tödlichen Pfaden abschwört mit all ihren Schmutz, dass ihr dann, gewaschen im Bad des Heils in Christus Christen werdet und in ihm Vergebung der Sünden und das Reich der unsterblichen Himmel erlangt“).

Das Heidentum wird durchwegs negativ konnotiert. Die hervorstechendste Assoziierung ist die mit dem Teufel, ihre Rituale werden als *sacrilegos* und *mortiferas* bezeichnet. Ganz im Gegensatz dazu wird das Christentum als einziger Weg zur Erlösung beschrieben. Die vorher bereits erwähnte Dualisierung zwischen todbringenden Wegen der Heiden und dem Christentum, dass das ewige Leben bringen würde, wird hier fortgesetzt und vertieft.

Die Prussen nehmen die Botschaft Adalberts nicht positiv auf, was hier erkennbar ist: „*Illi autem contra iam dudum indignantes, celestia verba irrident, terram baculis percutiunt, aerem mugitibus impleunt; manus tamen non initiunt, sed furorem dicant et districte severitatis nuntium ad aures hospitem mittunt.*“³⁹⁰ Wiederum verlachten die Prussen die Worte des Missionars, wiederum werden sie als wütend und zornig beschrieben, was sich durch lautes Brüllen und Schlagen mit Stöcken auf die Erde ausdrückt. Im Gegensatz zum ersten Treffen, bei dem die Einheimischen scheinbar ohne Grund wütend sind, wird nun ein Grund für deren Wut angegeben, da sie eine „*districte severitas nuntium*“, also eine Botschaft entschiedener Härte, äußern: „*Propter tales*“, inquit, „*homines terra nostra non dabit fructum, arbores non parturiunt, nova non nascuntur animalia, vetera moriuntur.*“³⁹¹ Sie beschuldigen Adalbert, dass wegen Leuten wie ihm die Ernte ausfalle und das Vieh sterbe. Wiederum bedrohen die Einheimischen die Mönche mit dem Tod, sollten diese nicht verschwinden. Daraufhin bedrohten sie auch die Bewohner der Grenzen des Reichs, die Adalbert demnach in ihr Land gelassen hätten, mit folgenden Worten: „*mortem minantur; domum incendere, divisis rebus uxores et filios vendere, spumante ira pollicentur*“³⁹² Wiederum stehen Grausamkeiten im Zentrum. Neben diesen spielt aber auch der Zorn eine Rolle, den die Einheimischen mit Schaum vor dem Mund (*spumante*) ausdrücken. Das erweckt, wie oben besprochen, das Bild des Hundes.

Ausgehend von diesen Drohungen gibt Adalbert das Missionieren bei diesen Menschen zunächst auf. Er überlegt sich jedoch einen Plan, wie die Missionsreise dennoch erfolgreich sein könnte. Als Grund für die Ablehnung nimmt er Folgendes an: „*Habitus corporum et horror*

³⁹⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104-107 („Sie aber, schon lange empört, verlachten die himmlischen Wort, schlugen mit Stöcken auf die Erde, erfüllen die Luft mit Brüllen, prügeln jedoch nicht mit den Händen auf ihn ein, sondern schreien ihren Zorn heraus und schleudern eine Botschaft finsterer Grausamkeit zu den Ohren der Fremden“).

³⁹¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 106f („Wegen dieser Männer“, sagen sie, „wird unser Land keinen Ertrag bringen, die Bäume schlagen nicht aus, kein junges Vieh wird geboren, das alte stirbt.“).

³⁹² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 106f („Sie verheißten in ihren Zorn mit Schaum vor dem Mund, deren Haus anzuzünden, ihre Habe zu verschleudern, Frauen und Kinder zu verkaufen“).

vestium, ut video paganis animis non parum nocet.“³⁹³ Die fremde Kleidung sei also der Grund für die Ablehnung durch die heidnischen Gemüter. Aufgrund dessen schlägt Adalbert vor, er und seine Gefährten sollen ihren Bart und ihr Haar wachsen lassen und ihr Mönchsgewand ablegen. Ziel des Planes ist, nicht unter den Einheimischen aufzufallen, mit diesen zu leben und sie daraufhin bekehren zu können oder bei dem Versuch das Martyrium zu erlangen. Diese beiden Optionen werden als positiv gewertet. Ziel dieses neuen Ansatzes sind allerdings nicht die Prussen: „Ad ferocem quidem Luitizorum idola surda“³⁹⁴ Die Götter der Lutizen, die als wild bezeichnet werden, nennt Brun taube Götzen. Das Bild, dass Heiden wild seien, ist mittlerweile genauso gut etabliert wie das Bild der tauben Götzen. Die Taubheit drückt wahrscheinlich aus, dass diese Götzen, die keine echten Götter sind, machtlos sind und nicht wie Gott in der christlichen Perspektive die Gebete und Wünsche der Gläubigen hören bzw. erhören können. Die Lutizen werden als neues Ziel der Reise gewählt, weil Adalbert deren Sprache verstehe und sie täuschen könne, und weil sie ihn im Gegensatz zu den Prussen nicht kennen. Brun gibt allerdings zu erkennen, dass es zu dieser Reise nicht mehr kommen würde, und dass das Martyrium, das Adalbert suche, näher sei als erwartet.³⁹⁵

Daraufhin beschäftigt sich Brun mit einem kurzen Exkurs, der vom Traum eines Mönches in Rom berichtete, der geträumt hat, dass Adalbert gestorben sei. Das Land, in dem der Mönch den Traum hatte, wird als „christiana“ bezeichnet, das Land, in dem sich Adalbert und seine Begleiter befanden, als „terra pagana“.³⁹⁶

Kurze Zeit später nachdem auch der Begleiter Adalberts Gaudentius einen prophetischen Traum hatte, schliefen die drei Reisenden im Gras. Da werden sie vom Geräusch von Waffen geweckt. „Cui frater a Polanis occisus erat, zelo ductus barbarus venit, cum quo qui exultant in rebus pessimis conspiravere; penitentia ducti, quia dimiserunt, impetu magno idolatre appropinquantur“.³⁹⁷ Dadurch, dass die Mönche im Schlaf überfallen werden, nachdem sie sich eigentlich in Sicherheit wiegten, kann den Prussen dieser Beschreibung zufolge auch Hinterlist vorgeworfen werden. Der Anführer der *idolatre*, der Götzendiener, wird als Barbar

³⁹³ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 106f („Das Gewand an unserm Leib und die Angst vor unserer Kleidung schaden uns, wie ich sehe, nicht wenig bei den heidnischen Gemütern“).

³⁹⁴ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 106f („Zu den stummen Götzenbildern der wilden Lutizen“).

³⁹⁵ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 106f.

³⁹⁶ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 108.

³⁹⁷ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 110f („Dem der Bruder von den Polen erschlagen worden war, dieser Barbar kommt, von Eiferung geführt; mit ihm haben die Begleiter in schlimmen Dingen heimlich getagt; von Reue ergriffen, dass sie sie haben ziehen lassen, näherten sich in großen Ansturm die Götzendiener.“).

bezeichnet. Diesem wird aber ein Grund gegeben, die Christen zu hassen, da beschrieben wird, dass sein Bruder von Polen getötet wurde. Immerhin sagte Adalbert vorher explizit, er sei vom Polenherzog gekommen. Die anderen *Götzenanbeter* seien von diesem Anführer in erster Linie aufgewiegelt worden, die Christen zu verfolgen. Die Heiden werden hier jedoch nicht einfach als blutrünstiges Kollektiv gesehen, was vorher gemacht wurde. Es wird sogar in gewisser Weise auf ihre Motivation, die Christen zu hassen, eingegangen.

Die Brüder und Adalbert werden daraufhin von den Prussen gefesselt und litten unter Todesangst. Brun fügt jedoch hinzu, dass diese Angst unbegründet ist, da jenen, die Blut für Gott vergießen würden, der Weg zum Himmel freistehen würde; „sine occurso insultantium demonum“ und „non occurrit accusans sathan“.³⁹⁸ Diese Nennung von Dämonen und des Satans, die vorher schon mit den Göttern der Heiden verbunden wurden, haben in diesem Bezug keine unmittelbare Verbindung zu den Heiden. In diesem Zusammenhang werden sie als Hindernisse für den Menschen auf dem Weg in den Himmel dargestellt, die Märtyrer nicht betreffen. Danach bespricht Brun die Vorzüge des Martyriums.³⁹⁹

Daraufhin wird vom eigentlichen Martyrium Adalberts berichtet: Dem gefesselten Adalbert werden sieben Lanzenstöße versetzt. Anschließend berichtet Brun: „Dux et magister nefarie cohortis primum ignitu sikko forat penetralia cordis. Post saliente malitia et currente manu ceteri scelus peragunt.“⁴⁰⁰ Im Zentrum der Darstellung dieser Tat steht wiederum die Bosheit der Heiden, da die restlichen Prussen nach dem Dolchstoß des als frevelhaft bezeichneten Anführers mit springender Bosheit dazueilen. Die Heiden werden hier zwar durch die Begriffe *cohortis* und *currente* im Kollektiv genannt, allerdings sticht der ebenfalls erwähnte Anführer daraus hervor. Mit diesen Ereignissen starb Adalbert.⁴⁰¹

Die Prussen, die mit den Worten „impii viri“⁴⁰² bezeichnet werden, legten die beiden Begleiter Adalberts daraufhin in Fesseln und enthaupten die Leiche Adalberts, wobei sie seine Überreste gut bewachten, was Brun so kommentiert: „Ne cogites, religionem faciant, qui prophanare tantum sapiunt.“⁴⁰³ Die Prussen erwarteten nämlich, die Leiche für viel Geld an

³⁹⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 112f („ohne Dazwischentreten von höhnischen Dämonen“, „Den Märtyrern begegnet sicherlich der Ankläger Satan nicht“).

³⁹⁹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 112-115.

⁴⁰⁰ *Weinrich* 114f („Der Anführer und Götzenpriester der ruchlosen Rotte stößt als erster mit einem glühenden Dolch in sein Herz. Danach, als die Bosheit raste und die Schar hinzueilt, vollenden die übrigen die Verbrechen.“)

⁴⁰¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 114.

⁴⁰² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 116.

⁴⁰³ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 116f („Denke nicht, sie täten das aus heiliger Verehrung, sie, sie nur Entweihung kennen“).

Boleslaw verkaufen zu können. Wiederum wird bestärkt, dass sie nur zur Entweihung, nicht zur Anbetung fähig wären. In die Betonung des geplanten Verkaufs der Leiche könnte man eine gewisse Habgier der Heiden interpretieren

Mit dem Tod Adalberts endet die von Brun von Querfurt verfasste *Passio*.

6.5.3. Zwischenfazit

Das folgende Fazit zu den Fremdbildern in der Vita ist in drei Abschnitte gegliedert. Als erstes soll auf die Fremdbilder und Beschreibungsmuster in Bezug auf die Böhmen eingegangen werden, danach stehen die Prussen im Fokus und schließlich werden kürzere, nicht so ausführliche Erwähnungen des Heidentums angeführt.

6.5.3.1. Fremdbilder im Bericht über die Böhmen

Die Hauptverfehlungen der Gemeinde Adalberts können in wenigen Punkten zusammengefasst werden, die nun aufgezählt werden sollen.

Unkeuschheit

Ein wichtiger Kritikpunkt am Verhalten der Böhmen ist die Unkeuschheit. Schon bei der Beschreibung der Geburt Adalberts und der anschließenden Vorstellung der Eltern wird der Vater Adalberts als jemand bezeichnet, der die Keuschheit nicht sehr achte.⁴⁰⁴ Auch während des ersten Aufenthalts Adalberts in Prag spielt die Unkeuschheit eine große Rolle, da die Prager als „servus libidinum“ bezeichnet werden und ihnen Vorwürfe wie Polygamie und Priesterehe gemacht werden.⁴⁰⁵ Auch beim zweiten Aufenthalt in Prag setzt sich dieser Vorwurf fort. Dabei wird einerseits beschrieben, dass sich die alten Sünden des ersten Aufenthaltes fortsetzen und bestärkt, dass die Lust als Gesetz erachtet wird. Während dieses Aufenthaltes in Prag wird auch von einer Ehebrecherin berichtet, die von ihrem Mann in Folge ermordet wird. Auch dieser Ehebruch wäre einerseits in diese Kategorie einzuordnen, andererseits kommentiert Brun dazu: „ut solet humanis erroribus“⁴⁰⁶. Das rückt diese Tat von den sonst als sehr gravierend beschriebenen Unkeuschheitsvorwürfen weg. Diese Episode soll im Kontext der Textstelle wohl nicht so sehr die Unkeuschheit, sondern die Konsequenzen dieser Tat kritisieren, welche noch besprochen werden.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 70f.

⁴⁰⁵ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 80f.

⁴⁰⁶ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 88f („wie es bei den menschlichen Verirrungen so geht“).

⁴⁰⁷ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 88.

Unchristliche Verhaltensweisen

Neben der Unkeuschheit der Böhmen werden ihnen noch weitere unmoralische oder unchristliche Verhaltensweisen zugeschrieben. Beim ersten Aufenthalt Bruns in Prag drücken sich diese durch das Nichteinhalten christlicher Feste und den Verkauf von Christen als Sklaven aus.⁴⁰⁸ Beim zweiten Aufenthalt wird beschrieben, dass sich die Prager nicht an Gott annähern wollen und viele Sünden begehen. Auch die oben bereits angeschnittene Erzählung von der Ehebrecherin, die getötet wird, trägt zu dem Bild bei. Denn die Böhmen hielten sich durch die Ermordung der Frau, die in der Kirche Asyl suchte, nicht an christliches Recht, sondern an barbarische Sitten.⁴⁰⁹

Nun soll kurz die Position der Böhmen zwischen Heidentum und Christentum zusammengefasst werden. Auch wenn sich die Böhmen wiederholt unchristlich verhielten, Gott und das Christentum ablehnten und nicht nach christlicher Weise lebten kann man sie dennoch nicht als Heiden bezeichnen. Brun nennt diesen Begriff im ganzen Werk nicht. Auch wenn hin und wieder möglicherweise heidnische Praktiken oder Einflüsse durchscheinen, scheinen sie dennoch als Christen gesehen zu werden. Brun benennt allerdings die Handlungen, die Adalbert vertrieben hätten, als explizit heidnisch. Die Böhmen würden sich, wie oben gezeigt, zwar mitunter heidnisch und barbarisch verhalten, weswegen auch die dargestellten Verhaltensweisen in gewisser Weise als heidnisch angesehen werden können. Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass es sich in der Darstellung bei den Böhmen zwar um sehr schlechte und unchristliche Christen, jedoch dennoch um Christen handelte.

Neben den größeren Punkten gibt es noch kleinere Aspekte: Beim ersten Aufenthalt Adalberts in Prag werden die Prager als stur bezeichnet.⁴¹⁰ Dieses Bild setzt sich in gewisser Weise fort, wenn man die fast durchgehende Ablehnung Adalberts in Prag in Betracht zieht.

Von den sündigen Mitgliedern in der Gemeinde Adalberts wird meist im Kollektiv gesprochen, Eine Person wird allerdings explizit beim Namen genannt und genauer charakterisiert: Im Kontext des Mordes an den Slavnikiden kommt dem Böhmenherzog Boleslav II. eine größere Rolle zu. Neben negativen Charaktereigenschaften wie „böse(r) Arglist“⁴¹¹, die ihm zugeschrieben werden, wird er auch durch den Vergleich mit Judas als Verräter bezeichnet. Daraufhin bezeichnet Brun Boleslav, der ein Christen ist, als Mensch, der schlechter als die

⁴⁰⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 80.

⁴⁰⁹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90.

⁴¹⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 80.

⁴¹¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 97.

Heiden ist, was sich durch seine Taten erklären lässt. Brun bestärkt damit, dass die schlimmsten Menschen nicht zwangsläufig Heiden sein müssen. Christen, die sich schlecht verhalten, sind schlechter als Heiden, die sich nicht schlecht verhalten. Diese Wertung Boleslavs lässt sich natürlich nicht Eins zu Eins auf alle Böhmen übertragen. Dennoch gibt es durchaus Ansatzpunkte, da sich die Böhmen auch unmoralisch verhalten, auch wenn sie sich doch als Christen moralisch richtig verhalten sollten. Ob nun auch die Böhmen pauschal gesagt schlechter als die Heiden sind, kann davon nicht abgeleitet werden. Diese Deutung würde die Böhmen mit den Ungarn verbinden, von denen gesagt wird, dass das Glaubensleben der Christen vom Heidentum besudelt worden wäre, was das Christentum in Ungarn noch schlechter gemacht hätte.⁴¹²

6.5.3.2. Echte Heiden: Prussen und Lutizen

Nun soll auf die Fremdbilder und Beschreibungsmuster gegenüber den Lutizen und Prussen genauer eingegangen werden.

Lutizen

Die chronologisch ersten Heiden, die in der Vita ausführlicher beschrieben werden, sind die Lutizen. Im Zuge des politischen Exkurses zu Otto II.⁴¹³ wird auf den Aufstand der Lutizen im Jahr 983 eingegangen. Dabei wird die Wildheit der Lutizen besprochen, aber auch, dass sie das Christentum freiwillig ablegten und somit einen Fehler begangen hätten. Neben diesen direkten Beschreibungen wird der Fokus im Kontext des Aufstandes auch auf die Gewaltbereitschaft der Lutizen gelegt.

Gegenüber Sarazenen und Polanen, die in diesem Exkurs ebenfalls erwähnt werden, werden keine direkten Fremdbilder geäußert. In Bezug auf die beschriebenen Niederlagen Bruns und vor allem bezüglich des Aufstandes der Lutizen äußert Brun, dass diese die Rache Gottes wegen der Sünden Ottos II. gewesen seien. Die Heiden werden somit als Werkzeug Gottes zur Rache an sündigen Christen dargestellt.

⁴¹² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 100.

⁴¹³ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 76-79.

Prussen

Die Attribute, die den Prussen zugeordnet werden, wurden wiederum auf mehrere Punkte aufgeteilt:

Zorn und Gewaltbereitschaft

Mehr noch als mit der Unwissenheit werden die Prussen hauptsächlich mit Zorn und Gewaltbereitschaft assoziiert. Diese Charakterisierung kommt bei jedem Kontakt der Missionare mit den einheimischen Prussen zu Tage. Schon bei der ersten Begegnung ist bereits von „magna ira“⁴¹⁴ die Rede. Dieser Zorn drückt sich auch in Gewaltbereitschaft aus, da Adalbert bereits bei dieser Begegnung von einem der Prussen niedergeschlagen wird. Weiters werden die Prussen als laut brüllend und mit Stöcken auf die Erde schlagend dargestellt. Während zunächst kein Grund für die Wut angegeben wird, äußern sie später, dass sie mit Ernteaussfällen zu rechnen hätten, wenn sich die Christen auf ihrem Land aufhielten. Damit ist ein realer Grund für die Ablehnung genannt, auch wenn dieser wohl auf religiösen Vorstellungen vom Zorn der Götter basiert. Über den Lauf der Auseinandersetzung zwischen Adalbert und den Prussen drohen diese ihm mehrmals mit dem Tod, mit Gewalt und mit Grausamkeiten. Diese Drohung resultiert im Mord an Adalbert, der durch die Darstellung der Grausamkeit dieser Tat das bisher etablierte Bild der grausamen Heiden nur unterstützt. Auch beim Tod Adalberts wird dieser durch die Hintergrundgeschichte des Anführers der Prussen, dessen Bruder von Polen getötet wurde, kontextualisiert, wodurch die Gewalt und der Mord ein wenig relativiert werden. Die Prussen hätten Adalbert also nicht nur getötet, weil sie Heiden und Barbaren wären. An dem implizierten Bild der Grausamkeit der Prussen ändert diese Relativierung allerdings wenig.

Die Heiden werden auch als blutrünstig bezeichnet, was ihr Vergleich mit Hunden und Wölfen untermauert. Das Bild des Hundes wird hier durch das Bild des „cruentis rictis“ ergänzt, das Bild des Wolfes mit „sunt sanguinem“⁴¹⁵, was diese Tiervergleiche eindeutig als den Prussen gegenüber negativ einordnen lässt.

Diese Tiervergleiche sind jedoch auch auf anderer Ebene interessant, weswegen genauer auf sie eingegangen werden soll. Als das Bild des Vergleichs mit einem Hund das erste Mal in Bezug auf die Heiden vorkommt, ist von *capita canum*, also Hundsköpfen, die Rede. Dieser Fakt und die generelle Gleichsetzung der Prussen mit Hunden, statt einfach nur der Vergleich,

⁴¹⁴ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104.

⁴¹⁵ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104.

hat in der Forschung zur Einführung des mythischen Volk der *Cynocephali* in Bruns Gedankenwelt geführt. Diese Cynocephalen seien ein Volk mit Hundeköpfen gewesen, dass bereits bei Hesiod und Herodot überliefert wurde. Neben den vermuteten Lebensraum dieses Wundervolkes in Indien und Afrika wurden auch Randbereiche der christlichen Welt wie Skandinavien oder das Baltikum als Heimat der Cynocephalen interpretiert. Auch wenn wichtige Kirchenväter wie etwa Augustinus die Existenz dieses Wundervolkes bezweifelten oder ablehnten, sei die Vorstellung der Missionare, an den Randbereichen der bekannten und ‚zivilisierten‘ Welt auf dieses Volk zu treffen, durchaus da gewesen. Demzufolge könnte bei Bruns Bild der Prussen nicht einfach ein Vergleich mit Hunden, sondern auch ein Vergleich mit diesem mythischen Volk eine Rolle spielen. Diese Interpretation ist zwar möglich, aber auch etwas weit hergeholt. Denn der verwendete Begriff *capita canum* entspricht keinem gängigen Darstellungsmuster der Cynocephali. Weiters wäre diese Verbindung in Bruns Werk unwahrscheinlich, da sonst keinerlei Exkurse oder Erwähnungen zu Wundervölkern vorkommen und die Erwähnung der Hundeköpfe im Gesamtkontext nicht ausreicht, um eine Verbindung zum Wundervolk zu schaffen. Wahrscheinlicher ist deshalb, dass die an den Vergleich angehängten moralischen und symbolischen Implikationen nicht auf der Verbindung zum Wundervolk, sondern auf der Verbindung zu Hunden basieren.⁴¹⁶ Dadurch, dass auch die *Vita prior* das Bild des Hundevergleichs kennt, wird auf die genauen Implikationen nicht an dieser Stelle, sondern im Zuge des Vergleichs im Fazit der Arbeit eingegangen.

Unwissenheit / Unvermögen

Ein wichtiger Punkt bei der Beschreibung der Prussen ist ihre allgemein attestierte Unwissenheit und mangelnde Bindung. Diese drückt sich einerseits auf einem breiteren Niveau im Nichterkennen Gottes aus und andererseits im Unverständnis gegenüber Adalbert aus. Bevor Adalbert bei den Prussen angekommen ist, werden diese bereits als eines der „*incultas gentes*“⁴¹⁷ bezeichnet, die Gott nicht kennen würden. Als Adalbert und seine Brüder auf die Einheimischen treffen, drücken sich dieses nur barbarisch aus und können von den Missionaren nicht verstanden werden. Als Adalbert wenig später auf dem Marktplatz vor einer großen Gruppe der Prussen predigte, sei er von den Anwesenden jedes Mal ausgelacht worden. Durch Bruns Kommentar, dass diese es nicht besser wissen würden, wird bestärkt,

⁴¹⁶ *Sosnowski*, Prussians as Bees, 31-33.

⁴¹⁷ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 102.

dass die Prussen Adalbert und seine Botschaft einfach nicht verstehen würden, was sie in der Beschreibung Bruns automatisch auf ein geringeres Kulturlevel senkt.

Andere Faktoren

Ein kleinerer Faktor, der eine Rolle spielen könnte, ist die Habsucht der Prussen. Sie wird ihnen jedoch nicht direkt zugeschrieben, sondern kann nur indirekt impliziert werden, weil die Prussen geplant hätten, die Leiche des Missionars zu verkaufen, anstatt sie anzubeten, wie es Brun zufolge angemessen gewesen wäre. Ein weiterer kleinerer Aspekt, der nicht näher ausgeführt wird, ist die Hinterlist, die sich dann zeigt, als die Heiden die schlafenden Mönche überfallen.

Neben allgemeineren Beschreibungen bezüglich der Heiden werden auch Aussagen über heidnische Kulte gemacht. Der Kult der Prussen, den Adalbert direkt kritisiert, wird negativ dargestellt: Die Prussen werden in gewisser Weise als Teufelsanbeter beschrieben, die sich auf einen gotteslästerlichen und todbringenden Weg befinden, der sich stark vom Christentum unterscheidet, da dieses das Leben bringe.⁴¹⁸

Auch in Bezug auf die Lutizen wird auf die Götter eingegangen. Diese seien fremde Götter, deren Anbetung ein Fehler sei.⁴¹⁹ Kurz werden auch die heidnischen Ungarn erwähnt, auch wenn es von deren Kult nur heißt, sie seien dem *error* des Heidentums verfallen.⁴²⁰ Dass die Heiden diesen Fehler, der für Brun so offensichtlich ist, allerdings nicht einsehen, ist wiederum sinnbildlich für die Meinung, die Heiden seien ungebildet und können ihre Fehler nicht einsehen.

Weiter unten, als die Mönche beschließen bei den Lutizen zu missionieren, werden deren Götter als wild und als stumme Götzen bezeichnet.⁴²¹

Neben den Böhmen, die kaum zu den Heiden zu zählen sind, und den beiden großen Gruppen der Heiden, den Prussen und den Lutizen, werden an anderen Stellen auch andere Heiden erwähnt. So wird in Bezug der Ausbildung Adalberts in Magdeburg Adalbert, der Bischof von Magdeburg, genannt, der eine Missionsreise zu den heidnischen Russen gemacht hatte. Diese werden von Brun angeführt, allerdings ohne weitere Beschreibungen oder Fremdbilder hinzuzufügen. Diese Mission in Kiew und die heidnischen Russen werden überhaupt nur hier

⁴¹⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104.

⁴¹⁹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 76.

⁴²⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90.

⁴²¹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 106.

erwähnt und als Ziel der Missionsreise genannt.⁴²²

Die Sarazenen, die kurz darauf in Bezug auf den Exkurs zur Politik Ottos II. genannt werden, werden nicht als Heiden bezeichnet und generell wenig beschrieben. Der Kontext der genauen Darstellungen von Grausamkeiten in Zuge der beschriebenen Schlacht könnte sie möglicherweise als grausam werten, allerdings stehen die Sarazenen insgesamt wenig im Fokus der Berichte.⁴²³

In Bezug auf den ersten Aufenthalts Adalberts in Prag werden Heiden (*perfidus*) genannt, die von den Böhmen christliche Sklaven kaufen würden.⁴²⁴ Um wen es sich bei diesen Heiden genau handelt, ob es heidnische Böhmen sein könnten oder Heiden außerhalb der Grenzen des Prager Bistums, kann nicht gesagt werden. Da dieser Abschnitt nicht so sehr diese Heiden, sondern vielmehr die Böhmen kritisieren soll, können in Bezug auf Fremdbilder kaum Aussagen gemacht werden.

Neben den Beschreibungsmustern soll nun der Blick auf die konkreten Worte geworfen werden, mit denen Heiden bezeichnet werden. Im Kontext des Aufstandes werden die Lutizen mehrere male als „Pagani“⁴²⁵ benannt. Die Prussen werden hingegen, sofern sie nicht als *Pruzzi* bezeichnet, werden hauptsächlich mit „*incultas gentes*“⁴²⁶ angegeben. In Bezug auf die Ungarn, die ebenfalls mit dem Volksnamen bezeichnet, werden zur Beschreibung der nicht christlichen Ungarn die Begriffe „*paganismo*“ und „*barbarismo*“ verwendet.⁴²⁷ Der Begriff Barbar kommt in der Art, wie die Prussen reden, vor. Weiters wird der Anführer der Prussen als Barbar bezeichnet.⁴²⁸

Die Böhmen werden weder *gentes*, *pagani* noch *barbari* genannt, ihre Verhaltensweisen werden allerdings als „*paganicis operibus*“⁴²⁹ und ihre Sitten als „*barbarismo fas*“⁴³⁰ bezeichnet. Es wirkt also so, als ob *pagani* und *barbari* bei Brun austauschbar verwendet werden, was allerdings wegen der relativ seltenen Verwendungen dieser Wörter nicht pauschal gesagt werden kann. Neben diesen Wörtern kennt Brun sowohl für die Ungarn als auch für die Pruzzen und die Lutizen auch die Volksnamen.

⁴²² *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 73.

⁴²³ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 78.

⁴²⁴ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 80.

⁴²⁵ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 76, 80.

⁴²⁶ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 92, 102.

⁴²⁷ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 100.

⁴²⁸ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104, 110.

⁴²⁹ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 100.

⁴³⁰ *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90.

6.5.3.3. Missionsstrategien

Nachdem nun die Beschreibungsmuster dargelegt wurden, soll nun kurz auf die in der Vita beschriebenen Missionsstrategien eingegangen werden:

Als Adalbert zum ersten Mal mit den Prussen zusammentrifft, beginnt er Psalmen zu singen, woraufhin er niedergeschlagen wird.⁴³¹ Als er später auf den Markt zu den Prussen spricht, beschränkt sich seine Tätigkeit ebenfalls auf das Predigen, was sich aber wiederum als nicht erfolgreich erweist.⁴³²

Als die Brüder allerdings planen, zu den Lutizen zu gehen, ist ein Plan und eine Konzeption für eine erfolgreiche Reise zu sehen. Adalbert schlägt vor, Bart und Haar wachsen zu lassen und die heidnischen Gewänder zu kopieren. Auch das Können der Sprache der Lutizen wird als Pluspunkt für die geplante Missionierung angeführt. Der Ansatz, der dabei besprochen wird, ist nicht so eindeutig wie bei den Prussen, wo Adalbert sofort begann zu predigen. Vielmehr hatten sie vor, bei den Menschen zu leben und mit ihnen zu arbeiten, wodurch sie glaubten, dass sie die Prussen langsam überzeugen können.⁴³³

6.6. Vita Quinque Fratrum

Die *Vita quinque fratrum* ist ein Werk Bruns von Querfurt, welches das Martyrium von fünf Mönchen beschreibt, das sie in einer Einsiedelei in der Nähe von Miedzyrzecz in Polen erlitten.⁴³⁴ Über die genaue Entstehungszeit des Werkes herrschen Debatten. Einer Lehrmeinung zufolge hätte Brun das Werk 1005/1006 verfasst, als er sich zum ersten Mal in der beschriebenen Einsiedelei aufhielt, während eine andere besagt, der zweite Aufenthalt 1008/1009 sei als Entstehungsdatum anzunehmen. Klarheit herrscht diesbezüglich nicht. Die *Vita quinque fratrum* ist nur in einem Manuskript aus dem 13. Jahrhundert überliefert.⁴³⁵

Die vorliegende Quelle wurde ursprünglich wegen ihres Kontexts ausgewählt. Ohne einen genaueren Überblick über ihren Inhalt zu haben, vermutete ich, dass die Quelle wegen der Behandlung von Märtyrern in Polen etwas mit Heiden zu tun haben muss. Diese Einschätzung wurde durch mein Wissen über den Verfasser Brun von Querfurt, der immerhin selbst Missionar war und eine Vita über den Missionar Adalbert von Prag verfasst hatte, gestützt. Wie sich durch die Analyse des Inhalts herausstellen sollte, hat das Martyrium der fünf Brüder

⁴³¹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 102.

⁴³² Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 104.

⁴³³ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 106f.

⁴³⁴ Miladinov, Life of the five brethren 185.

⁴³⁵ Miladinov, Life of the five brethren 186.

sehr wenig mit Heiden zu tun. Denn der Schwerpunkt des Werkes liegt nicht so sehr auf der Mission und den Heiden. Dennoch können durch die eher vereinzelt Aussagen trotzdem Erkenntnisse gewonnen werden.

Bevor auf die spezifischen Fremdbilder eingegangen wird, soll kurz der Inhalt der Vita zusammengefasst werden, wodurch die später analysierten Textstellen besser verortet werden und generelle Aussagen über das Werk gemacht werden können.

6.6.1. Inhalt der Quelle

Nach dem Prolog beginnt die Vita mit der Beschreibung Benedikts, der ein Mönch aus Benevent und in gewisser Weise die Hauptperson der Vita ist. Er wird als sehr fromm und heilig beschrieben. Das Kloster in Benevent, in dem er ursprünglich lebte, war ihm nicht strikt genug, weshalb er nach Monte Cassino weiterzog. Von seinem Mitbruder Johannes, den er sehr verehrte, erfuhr Benedikt von dessen Meister Romuald, der Johannes zufolge noch weit frommer sei. Benedikt machte sich also auf die Suche nach Romuald, fand ihn und wurde zu seinem Schüler. Als Romuald und Benedikt in Rom waren, trafen sie schließlich auf den eben angekommenen Kaiser Otto III., der daraufhin Romualds Mönchsgemeinde, die in einer Einsiedelei in Pereum lebte, besuchte. Es wird vermutet, Otto hätte dort sogar gesagt, er würde die Königswürde ablegen und Mönch werden wollen. Otto plante weiters, einige der Brüder nach Polen zu schicken, um dort eine Einsiedelei aufzubauen, die unter anderem zur Mission dienen sollte. Als Abt dieses geplanten Klosters bestimmte Romuald Benedikt. In dieser Zeit tritt auch der Erzähler Brun von Querfurt auf, der wohl mit Otto III. gekommen ist, was in der Quelle aber nicht erwähnt wird, da er sich ab dieser Zeit mit Benedikt eine Zelle teilte. Benedikt und ein Begleiter namens Johannes reisten schließlich nach Polen, wo sie von Boleslaw Chrobry empfangen wurden. Bevor Benedikt abreiste, gab er Brun den Auftrag, die päpstliche Erlaubnis zur Mission nachzubringen. Daraufhin folgt ein mehrseitiger Exkurs über den Tod Ottos III., nach dessen Tod ein Krieg zwischen dem Nachfolger Heinrichs II. und Boleslaw Chrobry ausbrach, der es Brun nicht ermöglichte, die Missionserlaubnis vom Papst nach Polen zu bringen. Da er nicht nach Polen kommen konnte, wich Brun schließlich nach Ungarn aus, um die sogenannten Schwarzen Ungarn zu bekehren. Da Brun nicht zu den Mönchen in Polen stieß, entschloss sich ihr Abt Benedikt schließlich, nach Brun zu suchen. Boleslaw, bei dem Benedikt Halt machte und der ihn mit Geld für die Reise ausstattete, hielt ihn jedoch schließlich davon ab, seine Suche fortzusetzen, da diese zu gefährlich sei. Als Benedikt wieder in seiner Einsiedelei ankam, schickte er einen Mitbruder nach Rom, um eine

päpstliche Erlaubnis für die Mission zu erhalten. Während der Reise dieses Bruders nach Rom ging das Leben in der Einsiedelei zunächst normal weiter. Kurze Zeit später wurde die Einsiedelei jedoch das Ziel von Räubern, die das Geld stehlen wollten, das Boleslaw Benedikt bei seiner Reise gegeben hatte. Dieses habe Benedikt allerdings schon wieder zurückgegeben. Die Räuber, bei denen es sich um Christen handelte, überfielen schließlich die Einsiedelei und töteten die fünf Brüder. Daraufhin wird das Begräbnis der Mönche beschrieben.⁴³⁶ Der letzte Teil der Vita beschäftigt sich hauptsächlich mit Wundern, die bei den Gräbern der ermordeten Mönche geschahen.⁴³⁷

Im Gegensatz zu meiner ursprünglichen Vermutung, die Vita beschäftige sich wegen ihres Umgangs mit dem Martyrium in erster Linie mit den Heiden, wurde revidiert. Neben dem eigentlichen Martyrium gibt es andere Fokuspunkte der Vita, die vor allem in der Gegenüberstellung mit Missionierung der Heiden einen größeren Platz einnehmen. So wird etwa dem Leben der Einsiedler und der mönchischen Lebensweise eine große Bedeutung beigemessen. Neben religiösen Aspekten oder Aspekten, die das Leben der Mönche betreffen, wird auch auf Reichspolitik eingegangen. Hier nimmt Kaiser Otto III. eine relativ große Rolle ein, was sich ausdrücklich an dem Exkurs im Zuge seines Todes sehen lässt.⁴³⁸ Neben Otto spielt vor allem Boleslaw Chrobry eine Rolle. Das Martyrium und dessen Folgen nehmen ebenfalls einen großen Teil ein, was sich an den vielen Beschreibungen von Wundern erkennen lässt, die zweifelsohne die Rechtmäßigkeit der Rolle der Brüder als Märtyrer betonen sollen.⁴³⁹

Meine ursprüngliche Einschätzung, die Vita muss zwangsläufig von Heiden handeln, wurde der falschen Vermutung beeinflusst, nur von Heiden getötete Personen können Märtyrer werden. Tatsächlich scheint es aber so, dass es im frühen Mittelalter nicht unüblich war, die Ermordung von Einsiedlern durch Räuber als Martyrium zu stilisieren, was zu dieser Zeit immer wieder geschah. Denn Einsiedler waren einfache Ziele, da sie alleine lebten. Weiters wurde oft vermutet, gläubige Besucher der Einsiedler würden diesen Gold oder andere Schätze spenden, was sie wiederum zu einem lukrativen Ziel machen.⁴⁴⁰

⁴³⁶ Vgl. *Miladinov*, Life of the five brethren 196-323.

⁴³⁷ Vgl. *Miladinov*, Life of the five brethren 281-313.

⁴³⁸ *Miladinov*, Life of the five brethren 227-235.

⁴³⁹ *Miladinov*, Life of the five brethren 281-313.

⁴⁴⁰ Vgl. *Miladinov*, Hermits Murdered by Robbers 9-12.

6.6.2. Analyse der Vita

Da die Vita nicht von der Missionierung handelt, welche die fünf Brüder zwar planten, aber nicht durchführen konnten, kommt es zu keinem intensiven Kontakt der Mönche mit den Heiden. In Bezug auf die Fragestellung der Fremdbilder wird vermutet, dass sich diese Quelle als nicht so ergiebig herausstellt, wenn man sie mit den Viten des Adalbert vergleicht.

Da die Heiden nicht direkt beschrieben werden, erfährt man über die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften oder Fremdbilder nur wenig. Sofern Heiden vorkommen, handelt es sich oft nur um eine einfache, nicht wertende Schilderungen.

Als Ziel der Reise werden Bezeichnungen des Landes angegeben, wobei hier einige Male der Begriff der *heidnischen Länder* vorkommt. Öfters als die Bezeichnung der *heidnischen Länder* kommt allerdings die Bezeichnung *Land der Slawen* oder *slawische Länder* vor. Das kann dadurch erklärt werden, dass relativ klar gemacht wird, dass sich die Einsiedelei nicht im Land der Heiden befindet, sondern in Polen, das *Land der Slawen* oder *Sclavonia* genannt wird. Schon beim Vorschlag Ottos III. eine Einsiedelei zu gründen, wird mit dem Ort, wo sich diese befinden soll „in christiana terra iuxta terminum paganorum“⁴⁴¹, also im christlichen Land an der Grenze zum Land der Heiden, angegeben. Wenn vom Gebiet, in dem sich die Einsiedelei befinden soll und dann schließlich auch befindet, die Rede ist, werden die Bezeichnungen *Slauorum*⁴⁴², *Sclauonia*⁴⁴³, *terra slaurom*⁴⁴⁴ oder *sclavonica*⁴⁴⁵ verwendet. *Sclavonica* wird auch als Herkunftsland zweier Mitbrüder in der Einsiedelei angegeben.⁴⁴⁶ Es scheint also sicher zu sein, dass die Bevölkerung, die im Gebiet der Einsiedelei lebt, christlich ist. Das wird auch im Text bestätigt, da das Christentum im Umland nach dem Mord an den Mönchen als „rudi christianismo“, also als primitives Christentum, aber dennoch als Christentum bezeichnet wird.⁴⁴⁷ Der Schluss liegt also relativ nahe, dass Polen nicht heidnisch ist und die heidnischen Länder, die das Ziel der geplanten Missionsreise sind, außerhalb von Polen liegen. Ein Argument, das für die Missionierung bei den Slawen, also möglicherweise in Polen spricht, ist die Aussage Bruns, er solle nach Polen gehen, um dort zu missionieren („ut in Sclauonie partis causa euangelizandi perrexisset“⁴⁴⁸), was er bei der Abreise von Benedikt sagt. Ob damit

⁴⁴¹ Miladinov, Life of the five brethren 220f.

⁴⁴² Miladinov, Life of the five brethren 218f.

⁴⁴³ Miladinov, Life of the five brethren 218f.

⁴⁴⁴ Miladinov, Life of the five brethren 224f.

⁴⁴⁵ Miladinov, Life of the five brethren 254f.

⁴⁴⁶ Miladinov, Life of the five brethren 260f.

⁴⁴⁷ Miladinov, Life of the five brethren 276f.

⁴⁴⁸ Miladinov, Life of the five brethren 212f.

wirklich Polen oder nicht doch ein anderes slawisches Gebiet gemeint ist, kann nicht wirklich gesagt werden.

Die Erwähnungen des Slawenlandes sind in erster Linie nicht an Bewertungen gebunden und geben nur eine Ortsangabe preis. In einem geringeren Maße werden auch heidnische Länder erwähnt, da es in den beiden Kontexten explizit um das heidnische Land als Ziel der Mission geht. Beim ersten Beispiel gibt Brun an, dass das oberste Ziel der Mönche sei, die Heiden zu missionieren und die heidnischen Länder zu betreten. Dabei sind diese Länder jedoch negativ bewertet, denn er spricht von „horrisonum paganismum“⁴⁴⁹ (also wild, rau oder schrecklich). Beim zweiten Beispiel, das er, kurz bevor er aus Pereum abreist und die Missionserlaubnis vom Papst holt, nennt, wird argumentiert, dass es besser sei, im Land der Heiden („pagana terra“) beim Missionieren zu sterben als im Kloster in Pereum, wo er sich jetzt aufhält.⁴⁵⁰, was zeigt, dass die Verbindung der heidnischen Länder zur Mission offensichtlich ist. Allerdings liegt hier kein weiteres Fremdbild vor.

Während der Volksname der Slawen unabhängig von dem Gebiet nicht vorkommt, werden die Heiden als Volk an mehreren Stellen als Ziel der Mission angegeben, darüber hinaus aber nicht weiter charakterisiert.⁴⁵¹ Ähnlich verhält es sich bei einer Textstelle, die beschreibt, dass die Mönche die Kleidung der Heiden („pagano populo“⁴⁵²) übernahmen, denn abgesehen von der Nennung wird nichts weiteres über die Eigenschaften der Heiden gesagt. Lediglich das Wachsen lassen der Bärte wird als bemitleidenswert bezeichnet („misericordiam nobis“).⁴⁵³ Bezüglich der Praxis des Missionierens wird beschrieben, dass dadurch die toten Heiden durch das Leben des Christentums wiederbelebt werden. Das Heidentum wird hier als tote, nicht echte Religion bezeichnet, während die Heiden nur durch die Christianisierung Erlösung erfahren können.⁴⁵⁴

In einer Textstelle werden die Heiden in gewisser Weise sogar über die Christen gestellt und als moralisch überlegen dargestellt. Während nämlich nach dem Tod Ottos III. und der Machtübernahme Heinrichs II. zwischen den christlichen Herrschern Heinrich und Boleslaw Chrobry Krieg ausbrach, wird die Friedfertigkeit der Heiden dieser kriegerischen Haltung

⁴⁴⁹ Miladinov, Life of the five brethren 238f.

⁴⁵⁰ Miladinov, Life of the five brethren 242f.

⁴⁵¹ Miladinov, Life of the five brethren 210: „euangelium paganorum“, 214: „euangelizantes pagani“, 238: „euangelicare pagani“, 250: „dum suo pastori paganos adire licentiam dedere“.

⁴⁵² Miladinov, Life of the five brethren 60f.

⁴⁵³ Miladinov, Life of the five brethren 260f.

⁴⁵⁴ Miladinov, Life of the five brethren 262f (suscitare ad uitam christianitatis mortuos paganos“.

gegenübergestellt, die momentan keinen Krieg führten und die Christen somit schlecht dastehen ließen. Die Erhöhung der Heiden gegenüber den Christen in diesem Beispiel soll wohl hauptsächlich die Christen, die Kriege führen, ermahnen, da sogar die Heiden als nicht so kriegerisch dargestellt werden. Diese Art der Spiegelfunktion ist nicht untypisch. Wenn Heiden, die normalerweise von vornherein moralisch unterlegen sind als besser als die scheinbar überlegenen Christen bezeichnet werden, wird die Appellwirkung des Vergleiches verstärkt.⁴⁵⁵ Diese Argumentation setzt sich in gewisser Weise im *Epistola ad Heinricum regem* des Brun von Querfurt fort.⁴⁵⁶ Die Erhöhung der Heiden im Vergleich zu den Christen gerade beim Thema Krieg ist bemerkenswert, da die kriegerische Natur den Heiden oftmals attestiert wurde.⁴⁵⁷

Eine weitere Erhöhung der Heiden dieser Art wird in Bezug auf das Verbrechen des Mordes an den Mönchen durch Räuber vorgenommen: „Mali autem christiani dum (...) pecuniam inuenire credunt; quod iam pagani pro religione tarde solent iustos libenter occidere“⁴⁵⁸. Die Räuber, die explizit keine Heiden sind, sondern schlechte Christen, begehen mit dem Mord an den Mönchen bewusst eine Tat, die nicht einmal die Heiden begehen würden. Die Heiden kommen in diesem Fall nur als Referenzpunkt vor. Danach werden nur mehr die Räuber beschrieben, die den Umständen entsprechend als sehr schlecht dargestellt werden.⁴⁵⁹

Wenn in der Vita von Heiden die Rede ist, sind nicht zwangsläufig jene Heiden gemeint, die als Ziel der Missionierung ausgewählt wurden. In einem Fall bezieht sich der Text auf ein antikes Gedicht („carminibus gentilium“⁴⁶⁰), in einem anderen auf die antiken römischen Kaiser („regnum antiquorum et paganorum“)⁴⁶¹. Das erste dieser Beispiele stimmt sinngemäß, das zweite wörtlich mit der Bezeichnung der zu missionierenden Heiden überein. Brun macht also, zumindest was die Bezeichnung angeht, zwischen den Heiden der Antike und den zeitgenössischen Heiden keinen Unterschied. Die antiken Heiden werden nicht negativ

⁴⁵⁵ In der Hamburgischen Kirchengeschichte Adams von Bremen werden etwa die heidnischen Norweger als vorbildlich bezeichnet, um christliche Rezipienten zu ermahnen. *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 260.

⁴⁵⁶ *Miladinov*, Life of the five brethren 236f („et sedentibus in pace omnibus paganis impugnatibusque impune christianos, ceperunt pugnare inter se christiana regna iniquo odio, seuo et in fatigabili prelia“)

⁴⁵⁷ S. Heidenbild des Mittelalters.

⁴⁵⁸ *Miladinov*, Life of the five brethren 266f.

⁴⁵⁹ *Miladinov*, Life of the five brethren 266f.

⁴⁶⁰ *Miladinov*, Life of the five brethren 200f.

⁴⁶¹ *Miladinov*, Life of the five brethren 228f.

bewertet, eine positive Bewertung bleibt jedoch ebenfalls aus. Es handelt sich hierbei also wiederum um eine eher nicht wertende Nennungen.

6.6.3. Mission und Missionsstrategien

In der Vita kommt es nicht zu genaueren Darstellungen der Mission, da die fünf Brüder getötet werden, bevor sie die Reise antreten können. Bruns Missionsreisen werden nicht genauer beschrieben, was allerdings nicht bedeutet, dass die Vita die Mission nicht thematisiert. Missionsstrategien werden sehr wohl besprochen:

So wird Brun etwa von Benedikt aufgefordert, die slawische Sprache zu lernen.⁴⁶² Als Benedikt und seine Begleiter in Polen ankommen, wird weiters angemerkt, dass sie die slawische Sprache schon gut sprechen würden. Weiters wird beschrieben, dass sie sich die Haare schnitten und weltliche Kleidung anlegten, um nicht so aufzufallen. Davon erhofften sie sich eine einfachere Möglichkeit zu predigen.⁴⁶³ Diese Strategie wird an einer weiteren Stelle wiederholt, an der wieder erwähnt wird, dass sie sich die Bärte wachsen ließen, den Kopf rasierten und Kleidung nach heidnischer Sitte anlegten. Dadurch sollte wiederum eine Möglichkeit zum Missionieren geschaffen werden.⁴⁶⁴ Auffällig ist ebenfalls, dass an mehreren Stellen die Wichtigkeit der päpstlichen Erlaubnis für die Mission betont wird.⁴⁶⁵

6.6.4. Zwischenfazit

Die Heiden und Länder der Heiden werden meist als Ziel der Missionsreise genannt, werden aber oft nicht genauer beschrieben oder bewertet. Das heißt, dass das Heidenbild in der Vita nicht besonders ausgefeilt dargestellt wurde, weshalb eine Darstellung dieses Bildes ebenfalls rudimentär ist:

Klar ist, dass die Religion der Heiden nicht als solche anerkannt wird und sie dadurch in gewisser Weise auf einer niedrigeren Stufe als die Christen stehen. Sie werden als Volk gesehen, das missioniert werden muss, um richtig (christlich) leben zu können. Dass daraus zu schließen ist, dass sich die Christen den Heiden überlegen fühlten, ist nicht verwunderlich. Neben der religiösen Überlegenheit scheint in geringer Weise auch eine kulturelle durch, da die Mönche den Bart der Heiden, den sie sich wachsen lassen müssen, verabscheuten. Auch die Bezeichnung der heidnischen Länder als rau oder schrecklich fällt in gewisser Weise in diese Kategorie.

⁴⁶² *Miladinov*, Life of the five brethren 222f.

⁴⁶³ *Miladinov*, Life of the five brethren 246.

⁴⁶⁴ *Miladinov*, Life of the five brethren 258-261.

⁴⁶⁵ *Miladinov*, Life of the five brethren 225, 247.

In zwei Fällen werden die Heiden jedoch gegenüber den Christen erhoben und besser dargestellt. Im ersten Fall, der Gegenüberstellung friedlicher Heiden und kriegerischer Christen, kann argumentiert werden, dass die Erhöhung der Heiden nur dazu dient, die kriegführenden Herrscher effektiver zu kritisieren. Im Falle des Mordes an den Mönchen, bei dem Heiden besser dargestellt werden als die Räuber, welche die Morde begehen, werden die Räuber klarerweise nicht mit normalen Christen verglichen, da sie im Zuge der Beschreibung der Morde sehr negativ beschrieben werden. Ihnen wird sogar teuflischer Einfluss und Gottlosigkeit vorgeworfen.⁴⁶⁶

Durch die Erhöhung der Heiden werden sie also nicht generell im Vergleich zu Christen aufgewertet. Sie sind besser als die Christen, die gegen andere Christen Krieg führten, und die „*mali christiani*“⁴⁶⁷ Das bedeutet aber, dass Heiden, solange sie sich richtig verhalten, besser als Christen sind, die sich nicht gut verhalten und der christlichen Lehre nicht folgen.

Wenn man das Heidenbild dieser Vita also in einem Satz zusammenfassen will, könnte man sagen, dass die Heiden zwar religiös und kulturell eindeutig unterlegen sind, was sie der Missionslogik zufolge zwangsläufig zu einem Ziel der Christianisierung machte. Allerdings sind sie nicht automatisch moralisch unterlegen, denn diejenigen, die moralisch gut handeln, können besser sein als Christen, die sich etwa durch Verbrechen oder Krieg schlecht verhalten.

⁴⁶⁶ *Miladinov*, *Life of the five brethren* 266f „*profana*“, „*benedicente satana*“.

⁴⁶⁷ *Miladinov*, *Life of the five brethren* 265f.

7. Fazit

Im Fazit wird die Arbeit abgerundet und die bisherigen Erkenntnisse werden zusammengefasst und kontextualisiert. Zunächst wird auf die Feindbilder, die aus den Quellen ablesbar sind, eingegangen. Darauffolgend werden die Feindbilder im Kontext der Missionspolitik in einen breiteren Kontext der ottonischen Politik eingeordnet.

7.1. Methode

Nachdem die Fremdbilder der drei behandelten Quellen analysiert, gesammelt und eingeordnet wurden, werden sie nun zusammengefasst und verglichen. Als Herangehensweise wird hierbei eine komparatistische Methode gewählt, wodurch Gemeinsamkeiten und Unterschiede bezüglich der Fremdbezeichnungen ermittelt werden sollen. Diese Unterschiede werden daraufhin dazu verwendet, Aussagen über die jeweiligen Intentionen der Quellen zu machen, wobei das Augenmerk auf den daraus resultierten Abweichungen der Intentionen liegen soll. Die zusammengefassten Erkenntnisse sollen weiters mit allgemeinen Feindbildern gegenüber Heiden, vor allem in Bezug auf die beobachtete Zeit verglichen und somit eingeordnet werden.

7.2. Zusammenfassung der Feindbilder

Die Beschreibung der Fremdbilder sollen gemäß der Auswertung der Quellen wiederum in zwei Teile gegliedert werden. Einerseits werden die Darstellungen der Heiden zu Rate gezogen, andererseits die der schlechten Christen.

7.2.1. Schlechte Christen

Die Kategorie *Schlechte Christen* kommt in jeder der drei Quellen vor. Diese Kategorie vereint jene Christen, die sich unchristlich verhalten, jene die nur dem Namen zufolge Christen sind und jene, die das Christentum aus Unwissenheit falsch ausüben.

In den beiden Adalbertsviten sind schlechten Christen hauptsächlich in der böhmischen Gemeinde Adalberts zu finden, die sich unchristlich verhält. Die insgesamt Wertung dieser unterscheidet jedoch sich zwischen den beiden Werken. In Bruns *Passio* ist es relativ eindeutig, dass es sich bei den Böhmen um schlechte Christen handelt. Aus religiöser Sicht scheint es, dass die Böhmen in Bruns *Passio* schlecht sind, weil sie einfach kein großes Verständnis von Religion haben und die Feste und Regeln deshalb aus Unwissenheit nicht einhalten könnten. Im Gegensatz dazu ist dieses Urteil in der *Vita prior* nicht so eindeutig, in welcher die Böhmen relativ eindeutig mit heidnischen Beschreibungsmustern beschrieben werden. Dadurch, dass aber auch christliche Elemente vorkommen und explizit gesagt wird,

viele der Böhmen seien dem Namen nach Christen, ist es unwahrscheinlich, dass die Böhmen lupenreine Heiden wären. Die Böhmen praktizieren dennoch weiterhin mitunter heidnische Praktiken, die sich in der Beschreibung wiederfinden.

Die Beschreibungsmuster, die verwendet werden, um die Böhmen abhängig von der Religionszugehörigkeit zu beschreiben, sind bei beiden Quellen recht ähnlich, da in beiden Werken die Lust und fleischliche Sünden eine große Rolle spielen. Weiters werden unchristliche Sitten und barbarische Verhaltensweisen im Gegensatz zum christlichen Gesetz in beiden Fällen hervorgehoben. Als dritter Punkt spielt noch die Widerspenstigkeit eine Rolle, weil sich die Böhmen gegen Adalbert und die christliche Religion stellen.

Dass es im Vergleich der beiden Werke jedoch auch Unterschiede und differenzierte Gewichtungen gibt, liegt auf der Hand. So gewichtet Brun die Unkeuschheit und die Lust im Vergleich mehr als die *Vita prior*, da diese an mehreren Stellen als eigentliche Wurzel der Sünden angegeben werden. Das spiegelt sich am eindeutigsten in dem Abschnitt wider, in dem Brun schreibt, dass die Lust das Gesetz der Böhmen sei. Auch wenn die *Vita prior* die Lust als eine der Hauptsünden angibt, spielt sie keine so große Rolle. Statt der Lust wird in der *Vita prior* körperliche Stärke als oberstes Gesetz der Böhmen angegeben.

Neben den Beobachtungen von angeblich besonders ausgeprägtem Akzeptieren der körperlichen Lust ist die unchristliche Verhaltensweise, also die Feststellung, dass sich die Böhmen aus der Sicht des christlichen Normenkatalogs falsch verhalten, ein wichtiges Beschreibungsmuster. Diese Verhaltensweisen drücken sich durch Sünden aus, wo auch die körperliche Lust hinzugefügt werden muss. So finden sich in beiden Viten explizite Nennungen barbarischer Sitten. Brun schreibt z.B. in Bezug des Mordes an der Ehebrecherin von „regnante barbarismo“⁴⁶⁸, die *Vita prior* beim selben Anlass von „more barbarico“⁴⁶⁹.

Eine Ausprägung barbarischer Verhaltensweisen und dem Mangel an christlichen Werten ist auch das Verkaufen von Christen in die Sklaverei. Bei Brun werden diese an Heiden, in der *Vita prior* an Juden verkauft, was nach der christlichen Interpretation der Autoren unsittlich, mitunter barbarisch und auf jeden Fall unchristlich ist. Diese Episoden gleichen einer Textstelle in der *Vita Anskarii*, in der die Nordelbier christliche Gefangene verkaufen, welche getauft sind, allerdings unmoralisch und unsittlich handeln. Die Nordelbier in Rimberts *Vita* und die

⁴⁶⁸ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 90.

⁴⁶⁹ Weinrich, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte 50.

Böhmen in den Adalbertsviten weisen also durchaus Gemeinsamkeiten auf.⁴⁷⁰ Die Sittenlosigkeit ist dabei an religiöse Moralvorstellungen gebunden, womit der Widerstand gegen Adalbert und dem Christentum assoziiert wird. Da sie sich unmoralisch verhalten, kommen sie automatisch in einem Konflikt mit Adalbert, der die christliche Ordnung durchsetzen will. Dabei werden die Böhmen in beiden Viten durch die Ablehnung Adalberts, aber auch durch explizite Bezeichnungen als starrsinnig bezeichnet. Die Ablehnung des Christentums scheint sich bei Brun hauptsächlich durch die begangenen Sünden auszudrücken. In der *Vita prior* erhält dieser Sachverhalt noch eine andere Dimension. Dadurch, dass die Böhmen hier als vom Teufel beeinflusst gezeichnet werden und die Werke Adalberts mit teuflischen Mitteln und aktiv bekämpfen, wirken die Böhmen Adalbert insgesamt abgeneigter und gleichzeitig boshafter.

Die *Vita der Fünf Brüder* behandelt einen anderen Themenbereich und bespricht deshalb nicht das Verhalten der Böhmen. Das Thema der schlechten Christen wird insgesamt nur angeschnitten, wobei eine interessante Frage diskutiert wird: Können Christen schlechter sein als Heiden? Diese wird in der *Vita der fünf Brüder* recht eindeutig behandelt, da die christlichen Räuber, die auch als „*mali christiani*“⁴⁷¹ bezeichnet werden, im Vergleich zu Heiden schlechter wegkommen. Dieses Beispiel ist jedoch ein extremer Fall, da die Räuber mit dem Mord an den Protagonisten der *Vita* eine besonders schwere Sünde – eine Todsünde – vollbringen.

Brun's *Passio* verhandelt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Heiden und schlechten Christen ebenfalls, allerdings im Kontext des Massakers an den Slavnikiden. Dadurch, dass dieses in der *Vita prior* nur angeschnitten wird und die politische Situation generell nicht so sehr beachtet wird, kommt es hier nicht zur Verhandlung dieser Frage. Die *Passio* lässt wie die *Vita der fünf Brüder* jedoch die Möglichkeit offen, dass Heiden besser sind als Christen, wobei auch hier der Kontext zu beachten ist. In der *Passio* wird Boleslav II. in gewisser Weise als schlechter als die Heiden bezeichnet. Diese Bezeichnung steht allerdings im Kontext des Verbrechens des Massakers an den Slavnikiden, das Boleslav zugeordnet wird.

In beiden Fällen, in denen dieses Thema verhandelt wird, werden die Christen, die schlechter als Heiden sind, als sehr schlecht dargestellt. Ihnen werden nämlich sehr schwere Verbrechen angelastet, weswegen sie auch abgesehen von dem Heidenvergleich äußerst negativ

⁴⁷⁰ Fraesdorff, *Der barbarische Norden* 218.

⁴⁷¹ Mildanov, *Life of the Five Brethren* 265f.

beschrieben werden. Man kann also nicht sagen, dass Christen insgesamt schlechter als Heiden sind, sondern eben nur Christen, die schwere Sünden oder gar Todsünden begehen, was die negative Konnotation zur Folge hat. Die Christen würden nämlich den richtigen Weg, welcher den Viten zufolge das Christentum ist, bereits kennen, was der Grund ist, warum Abweichungen von diesem als viel schwerwiegender empfunden werden.

7.2.2. Heiden

In den beiden Adalbertsviten finden sich in Bezug auf Heiden ebenfalls ähnliche Beschreibungsmuster.

7.2.2.1. Zorn/Gewaltbereitschaft

In beiden Viten ist das wichtigste Kriterium, um die Prussen zu beschreiben, die Wut und die Gewalt, was sich in beiden Werken unter anderem durch Geschrei, durch Drohungen und durch das Schlagen mit Stöcken auf den Boden ausdrückt. Die Wut wirkt in gewisser Weise sehr unkontrolliert. Schließlich sind die Prussen auch zur tätlichen Gewalt bereit. In beiden Viten wird Adalbert bereits bei der ersten Begegnung niedergeschlagen. Auch die Beschreibung der Ermordung trägt zu einem grausamen Bild bei. In beiden Werken gibt es eine Erklärung für die Gewalt. In Bruns *Passio* ist diese allerdings besser aufgebaut: Seine zweifache Erklärung, die Prussen hätten einerseits Angst vor ihren Göttern und andererseits hätte der Anführer der Prussen das Verlangen nach Rache, wirkt insgesamt begründeter als die Erklärung der *Vita prior*, der zufolge Adalbert von den Prussen getötet wird, weil er ein Fremder ist und in den Rechtsraum der Prussen eindringt. Bruns Beschreibung wirkt realitätsnäher. Die Prussen hassen die Christen nicht nur, weil sie Christen sind, worauf in der *Vita prior* in gewisser Weise angespielt wird.

Die Wut und Gewaltbereitschaft werden in beiden Werken mit einem Tiervergleich assoziiert. Brun vergleicht die Prussen in Bezug auf Blutrünstigkeit mit Wölfen und Hunden. In der *Vita prior* ist ebenfalls ein Tiervergleich zu finden.

Das Hundebild in den Viten, mit dem die Prussen verglichen werden, basiert in beiden Werken auf dem Alten Testament und spiegelt Moralvorstellungen wider. Das Alte Testament sprach von Hunden nicht besonders gut: „The Old Testament dog (...) is a treacherous and malicious creature, worthy merely of scorn“⁴⁷². Dieses sehr einflussreiche Bild wurde im Mittelalter nicht

⁴⁷² Sosnowski „Prussians as Bees“ 33.

zwangsläufig von allen Schriftgelehrten geteilt. Isidor von Sevilla vertrat etwa eine andere, ebenfalls einflussreiche Sichtweise, der zufolge Hunde als stark und treu klassifiziert wurden. Im Hinblick auf die Verwendungen der Hunde in den vorliegenden Viten überwiegt aber eindeutig das negative Bild, das aus der Bibel übernommen wurde. Noch negativer als der Hund wurde allerdings der Wolf gesehen.⁴⁷³ Wie auch im Kapitel über das Heidenbild erwähnt wurde, waren Vergleiche von Hund und Heide in geistlicher und weltlicher Literatur des Mittelalters nichts Ungewöhnliches.⁴⁷⁴ Die genaue Ausprägung des Hundevergleichs unterscheidet sich bei den zwei genannten Viten. In der *Vita prior* dienen die Hunde als Vergleichsobjekt, in Bruns *Passio* werden Hunde und Heiden viel eindeutiger gleichgesetzt.⁴⁷⁵ Weiters vergleicht nur Brun die Prussen mit Wölfe, die noch schlechter als Hunde seien. Dem Hundevergleich zufolge stellt Brun die Prussen insgesamt negativer als die *Vita prior* dar.⁴⁷⁶

In beiden Werken spielt neben der Abneigung gegen die Prussen vielleicht auch die Furcht eine Rolle. Der große Slawenaufstand aus dem Jahr 983 war noch gut im Gedächtnis, was sich unter anderem in der deutsch/sächsischer Geschichtsschreibung und in Chroniken⁴⁷⁷ widerspiegelt. Die negativere Beurteilung durch Brun lässt sich möglicherweise zusätzlich durch eine persönliche Furcht erklären: Immerhin eiferte Brun Adalbert als sein Vorbild nach und hatte vielleicht beim Verfassen der Vita die Missionsreise zu den Prussen im Hinterkopf, die er im Jahr 1009 beging. Persönliche Emotionen wie die Angst vor den Heiden können nicht wirklich als Grund für die Ausdrucksweise belegt werden. Es handelt sich deshalb zwangsläufig um eine Vermutung. Ein weiterer möglicher Grund, warum Bruns Darstellung negativer ist, ist sein Verständnis von Sünde, das ist sehr stark gregorianisch geprägt ist und unter anderem besagt, dass Gut und Böse voneinander abhängig sind. Am konkreten Fall der Vita angewandt wäre das Resultat, dass die Sünden der Prussen die Heiligkeit Adalberts bedingen. Demzufolge wäre die dargestellte Heiligkeit Adalberts umso größer, umso schrecklicher die Sünden dargestellt werden.⁴⁷⁸

⁴⁷³ Sosnowski „Prussians as Bees“ 33.

⁴⁷⁴ S. Heidenbild des Mittelalters

Vgl. L. Hödl, Heidentum. In: Lexikon des Mittelalters IV (München, Zürich 1989) S. 2012.

⁴⁷⁵ Sosnowski „Prussians as Bees“ 31.

⁴⁷⁶ Sosnowski „Prussians as Bees“ 33.

⁴⁷⁷ Einen besonders wichtigen Platz nehmen die Slawenaufstände etwa in Thietmar von Merseburgs Werk *Chronicon* ein. Vgl. Thietmar von Merseburg, *Chronik*.

Vgl. auch: *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* 229f.

⁴⁷⁸ Sosnowski, „Prussians as Bees“ 40f.

7.2.2.2. Kulturelle Überlegenheit und andere Aspekte

Ein zweiter Faktor der beiden Werken eigen ist, ist in gewisser Weise Ausdruck einer kulturellen Überlegenheit. Brun geht bei dem Ausdruck dieser insgesamt nuancierter vor. Er drückt sie etwa durch die sprachliche Barriere, da er die Sprache der Prussen als barbarisch bezeichnet, und durch die dargestellte Unwissenheit der Prussen aus, die sich dadurch ausdrückt, dass diese Adalbert und seine Botschaft nicht verstehen können. Weiters werden die Prussen *incultae gentes* genannt. Das Wort *Barbar* verwendet Brun für das Volk der Prussen oder andere Heidenvölker nicht, allerdings bezeichnet er die Sprache der Prussen als *barbarisch* und den Anführer der Prussen als *Barbar*.

In der *Vita prior* drückt sich die Überlegenheit nur durch die Bezeichnungen aus. So werden die Prussen an zwei Stellen *dirae barbari* genannt. Der Begriff *Barbar* wird in der *Vita prior* an mehreren Stellen verwendet. Zusätzlich drückt die *Vita prior* eine Überlegenheit aus, indem sie die Prussen als *iners vulgus* bezeichnet.

In beiden Viten sind die Aspekte Zorn/Wut und kulturelle Unterlegenheit die wichtigsten, wenn es um die Beschreibungsmuster der Prussen geht. Bei anderen kleineren Aspekten gibt es jedoch auch Gemeinsamkeiten. In der *Vita prior* werden die Prussen z.B. als habgierig bezeichnet. Auch wenn es diese Bezeichnung bei Brun in dieser Form nicht gibt, wird durch den Verkauf der Überreste Adalberts eine gewisse Habgier impliziert. Eine weitere implizierte Kategorie ist die Hinterlist, die jedoch in keiner der beiden Viten direkt angesprochen und generell nicht so stark ausgeführt wird. Sie wird nur an der Stelle, an der die Prussen die schlafenden Mönche überfallen, greifbar.

Neben den Prussen kommen in allen drei Quellen die Lutizen vor. In der *Vita prior* werden sie als habgierig bezeichnet, eine Eigenschaft, die sie in der *Vita prior* mit den Prussen teilen. In Bezug auf die Lutizen werden diese Wertung zusätzlich mit einer räuberischen und boshaften Konnotation versehen. Bruns Vita konzentriert sich jedoch mehr auf den Abfall der Lutizen vom Reich im Zuge des Aufstands von 983. Diesbezüglich wird das Ablegen des Christentums als *error* bezeichnet. Weiters wird den Lutizen Wildheit zugeschrieben und sie werden als Werkzeug der Rache Gottes bezeichnet. Die wenigen Informationen zu den Wertungen der *Vita der Fünf Brüder* bezeichnen die Lutizen durch ihre Kleidungsitten und Haarschnitte als kulturell unterlegen. Bezüglich der Lutizen überschneiden sich die Werke also nicht. Wenn man die Fremdbilder der Lutizen mit denen der Prussen vergleicht, fallen allerdings wieder Gemeinsamkeiten auf. Die Habgier, die Wildheit und die kulturelle Unterlegenheit waren

zumindest in den Adalbertsviten, die das Heidentum breiter behandelten, vorhanden.

7.2.2.3. Religionsvorstellungen

Nachdem die grundlegenden Feindbilder behandelt wurden, soll kurz auf die Beschreibung der Religion der Heiden eingegangen werden.

Während die *Vita der Fünf Brüder* nicht auf die Religionsvorstellungen der Heiden eingeht, beschreiben die *Vita prior* und die *Passio* Bruns die Religionspraktiken der Heiden zwar nicht genauer oder im Detail, benennen die Kulte dennoch. Brun zufolge bezeichnete Adalbert die Prussen als sich in der Hand des Teufels Befindende und als Gotteslästerer. Die *Vita prior* kennt diese Wertung und die Verbindung zu Dämonen in Bezug auf die Prussen nicht, verbindet die Böhmen jedoch mit dem Teufel. In gewisser Weise ergibt sich im Vergleich der Textstellen deshalb ein boshafteres Bild der Böhmen. Diese seien zwar ebenfalls in *captivitate demonum* gefangen, greifen Adalbert aber auch mit *diabolicis impugnationibus* an. Damit handeln sie auch aktiv teuflisch. Die Prussen will Adalbert in der *Passio a manu diaboli* befreien. Die Prussen handeln also nicht direkt teuflisch, sondern nur passiv. Die Verbindung von Teufel und Dämonen mit den Heiden war durchaus verbreitet.⁴⁷⁹

Des Weiteren werden heidnische Kulte als *sacrilegiae ritus, mortiferas, idolatrie* und *blasphemiae* bezeichnet. Brun verwendet diesbezüglich sowohl die Bezeichnung *pagani* als auch *gentes* für die Prussen und Lutizen.

Die *Vita prior* bezeichnet die Prussen ebenfalls als Götzenanbeter, was daran erkennbar ist, dass sie als *profanosque idolatras* bezeichnet werden. Die Götter werden an einer Stelle *deos et idola*, an einer anderen *simulacra surda et muta* bezeichnet. In der *Vita prior* kommt der Ausdruck *pagani* zwar vor, aber eher selten, da das öfter vorkommende Wort *barbari* in diesen Bezug wohl gleichbedeutend ist und die Rolle von *pagani* übernommen hat.

7.3. Missionsstrategien

Nachdem nun die Beschreibungsmuster und die Fremdbilder der Heiden verglichen wurden, wird kurz auf die Darstellung der Strategien im Umgang mit den Fremden eingegangen, der sich hauptsächlich in der Mission und Missionsstrategien ausdrückt. In den beiden Viten beschränkt sich die Missionsbemühung zunächst auf das Predigen. Bilder der Ablehnung wie die Zerstörung von Heiligtümern der Heiden oder ähnliche Merkmale der negativen Mission

⁴⁷⁹ Vgl. Fraesdorff, Der barbarische Norden 209f.

sind jedoch in keinem der Werke zu finden. Auf Strategien oder Vorgehensweisen darüber hinaus gehen sowohl die *Passio* als auch die *Vita der Fünf Brüder* ein, nicht jedoch die *Vita prior*.

Die *Passio* berichtet davon, dass sich Adalbert und seine Begleiter die Haare und den Bart wachsen lassen und die Mönchsgewänder ablegen sollten. Auch erhoffte man sich durch das Beherrschen der lutizischen Sprache einen Vorteil bei der Mission dieser, da die Missionare somit nicht so leicht als Fremde auffallen würden. Weiters führt das Beherrschen der Sprache natürlich dazu, dass mit ihrer Hilfe überhaupt erst in der Volkssprache gepredigt werden kann. Die Missionsstrategie der *Vita der fünf Brüder* ähnelt sich der vorher beschriebenen, was wenig überraschend ist. Auch hier wird davon gesprochen, die geistliche Kleidung zugunsten einer weltlichen abzulegen, um sie nicht eindeutig als Geistliche identifizierbar zu machen. Weiters wird das Erlernen der Sprache als wichtige Komponente angegeben. Auch in der *Vita der Fünf Brüder* sollen sich die Missionare die Bärte wachsen lassen, sie sollen sich allerdings die Haare abrasieren. Ein möglicher Grund dieser Differenz könnte sein, dass sich die Gruppen der Heiden, zu denen die Reisen führen sollten, unterschieden.

7.4. Fazit des Vergleichs

Brun von Querfurt scheint mit seiner *Passio* generell ein nuanciertes Bild zu zeichnen. Die Böhmen kommen bei ihm ein bisschen besser weg. Ein Teil der Schuld, der durch den Mord an die Slavnikiden auf die Böhmen fällt, wird bei Brun auf den Herzog Boleslav abgewälzt. Die *Vita prior* sieht sie mit Bezugnahme auf teuflischen Einfluss und Heidentum hingegen negativer.

Die Prussen werden in der *Passio* ebenfalls differenzierter beschrieben. Ihre Ablehnung und Wut stamme zu großen Teilen eigentlich aus Unverständnis und Unwissen. Ihre Handlungen und ihre Wut wird auch besser argumentiert und legitimiert, auch wenn diese in der Logik der *Vita* natürlich nicht wirklich legitimiert ist. Die *Vita prior* erklärt den Standpunkt der Prussen weniger ausführlich und geht auf Hintergründe nicht im selben Maß ein. Die Prussen scheinen einfach so schlecht zu sein, weil sie Heiden sind. Der Hundevergleich scheint dieses Bild möglicherweise kippen zu können, da Brun im Zuge dieses Vergleichs die Prussen negativer zeichnet. Diese Beschreibung könnte allerdings auch, wie oben argumentiert, ein Stilmittel sein, um Adalberts Heiligkeit zu erhöhen und das Martyrium, das er durch negativ gezeichneten Menschen erlitten hat, zu verherrlichen.

Während die *Vita* Bruns mehr mit Argumentation zu arbeiten scheint, verwendet die *Vita prior*

Topik. Auch wenn Brun in der *Passio* nuancierter beschreibt, kann nicht die Rede von einem positiven Bild der Böhmen oder der Prussen sein, da sie ebenfalls, wie oben klargestellt, als negativ bezeichnet wurden. Die Beschreibungsmuster und Begriffe, die von beiden Werken verwendet wurden, überschneiden sich ebenfalls teilweise.

Die Unterschiede zwischen der *Vita prior* und der *Passio* Bruns lassen sich diesbezüglich durchaus in die Differenz der Darstellung von Heiden in Viten von Missionaren und Nichtmissionaren einordnen, die im Zuge des Kapitels *Heidenbild des Mittelalters* gemacht wurde.⁴⁸⁰ Demzufolge würden sich Missionare bei der Beschreibung der Mission nicht so sehr auf Stereotype stützen und mehr die eigene Erfahrung einfließen lassen. Tatsächlich trifft Brun einige dieser Anforderungen, da er in Bezug auf die Heiden differenziert, genauer und nuancierter auf sie eingeht. Der Fakt, dass Brun von Querfurt in beiden Werken eine Anleitung zum Missionserfolg angibt, deckt sich damit, da er auch bei der Beschreibung der Missionsstrategien möglicherweise auf eigene Erfahrungen zurückgreift. So eindeutig wie in den im Zuge der Besprechung der Heidenbilder dar-gebrachten Beispielen kann allerdings nicht unterschieden werden. So bedient sich auch Brun mitunter an Stereotypen oder bezeichnet die Heiden als Tiere. Auf der anderen Seite scheint das Bild in der *Vita prior* zwar einseitiger zu sein, andererseits wird in Bezug auf Volksnamen genauso differenziert wie in Bruns *Passio*.

Der Unterschied in der Ausführlichkeit und Differenziertheit der beiden Werke beschränkt sich allerdings nicht nur auf die Darstellung der Heiden, kann also nicht nur auf den Unterschied in den Erfahrungen mit Mission zurückgeführt werden. Dieser Unterschied ist nämlich in einen breiteren Rahmen im Vergleich der beiden Viten zu finden. Auch in der Darstellung des Adalberts finden sich ähnliche Ansätze: So stellt die *Vita prior* Adalbert viel eindeutiger als topischen Heiligen dar, der aus einem sehr frommen und gottesfürchtigen Haus stammt, sich von Geburt an heilig verhält und ein durch und durch vorbildliches Leben führt. Brun dagegen differenziert in dieser Darstellung: Er zeichnet Adalbert nicht in einem ausnahmslos positiven Licht. Auch negative Charaktereigenschaften werden erwähnt, die im Laufe der Vita allerdings abnehmen. Demzufolge zeichnet Brun eher einen Weg Adalberts zur Heiligkeit. Brun differenziert jedoch auch bei anderen Personen: So wird Otto II. zwar hauptsächlich in ein negatives Licht gerückt, es kommen aber auch positive Eigenschaften vor. Hier scheint das Bild bestätigt zu werden, dass Brun in seinem Werk in gewisser Weise realistischer oder zumindest

⁴⁸⁰ Vgl. Patzold, Wahrnehmen und Wissen 83-106.

realitätsnäher beschreibt, während die *Vita prior* mehr auf hergebrachte Beschreibungsmuster vertraut.⁴⁸¹

Die Religion der Prussen wird in beiden Viten relativ ähnlich behandelt, da es sich demnach um Götzenanbetung handle, die im Vergleich mit dem Christentum eindeutig negativer dargestellt wird.

7.5. Einordnung der Fremdbilder

Während der Analyse und des vorhergehenden Fazits wurden immer wieder einzelne Beschreibungsmuster oder Konventionen der Viten mit zeitgenössischen Beschreibungsmustern verglichen, wodurch bereits neben der Analyse eine Einordnung vorgenommen wurde. Um diese Einordnungen aber bündig zusammenfassen zu können, werden im folgenden Abschnitt die wichtigsten Fremdbilder eingeordnet. Hier soll überprüft werden, ob sich die Fremdbilder der Viten in anderen Werken wiederfinden und so herausgefunden werden, ob die Fremdbilder mit Motiven der Zeit konform sind oder sich von diesen unterscheiden.

7.5.1. Schlechte Christen

Der Hauptkritikpunkt, der den Böhmen vorgeworfen wird, ist die fleischliche Lust, die sich in Beschreibungen von Heiden wiederfindet. Adam von Bremen schreibt den Schweden, Dänen und Slawen etwa Maßlosigkeit in Bezug auf Frauen zu.⁴⁸² Weiters zählt er zu den „paganorum errores“ die „Schlemmerei und Fleischeslust, Eidbrüche, Blutvergießen, Ehebruch, Verwandtenheirat und Neid“⁴⁸³, wobei die Fleischeslust und die Verwandtenheirat in beiden Adalbertsviten den Böhmen zugeschrieben werden. Die Parallelen zwischen den heidnischen Völkern in Adams Chronik und den Beschreibungen der Böhmen bedeuten jedoch nicht, dass es sich bei den Böhmen um Heiden handelt. So wie oben argumentiert, handelt es sich bei den Böhmen den Viten zufolge wohl um Christen, die allerdings ihren Sitten zufolge keine echten Christen sind. Diese Sitten sind in der Sicht der Autoren als heidnisch zu bewerten, was die Böhmen aber nicht automatisch zu Heiden macht.

So schreibt etwa Papst Urban II. sinngemäß, dass es nicht ausreichen würde als Christ getauft zu sein, da auch das Verhalten eine Rolle spiele.⁴⁸⁴ Das ging sogar so weit, dass es bis ins 11.

⁴⁸¹ Lotter, Das Bild des hl. Adalbert 105.

⁴⁸² Adam von Bremen, Gesta 251. Zitiert nach: Fraesdorff, Der barbarische Norden 277.

⁴⁸³ Adam von Bremen, Gesta 201 Zitiert nach: Fraesdorff, Der barbarische Norden 277.

⁴⁸⁴ Fraesdorff, Der barbarische Norden 275.

Jahrhundert vorkam, dass christliche Geschichtsschreiber Völker, die bereits getauft waren, trotzdem als *pagani* oder *barbari* bezeichneten.⁴⁸⁵

7.5.2. Prussen

7.5.2.1. Wut/Grausamkeit

Die wichtigste Eigenschaft, die den Prussen zugeschrieben wird ist ihre Wut und ihre Grausamkeit. Andere Autoren der Zeit gleichen sich in diesem Aspekt der Beschreibung von Heiden. So ist nach Thietmar von Merseburg *furor* ein zentrales Merkmal der Völker des Nordens.⁴⁸⁶ Auch bei Adam von Bremen spielt *furor* eine wichtige Rolle⁴⁸⁷. Adam ergänzt, dass der Friede eine zentrale Eigenschaft der christlichen Welt ist und im Gegensatz dazu heidnische Gebiete vom Mangel des Friedens und von Grausamkeiten beherrscht werden.⁴⁸⁸ Äußerst anschaulich ist der Vergleich der Prussen mit Hunden. Dieser Vergleich findet sich ebenfalls bei Thietmar von Merseburg wieder, der die Wildheit und Grausamkeit der Heiden mit der von Hunden und wilden Tieren vergleicht.⁴⁸⁹

7.5.2.2. Barbarei/Ungebildetheit

Die Prussen oder Heiden im Allgemeinen werden in den betrachteten Viten als barbarisch oder ungebildet dargestellt und befinden sich den Autoren zufolge auf jeden Fall auf einer niedrigeren kulturellen Stufe. Dieses Bild der Heiden ist sehr weit verbreitet. Thietmar von Merseburg verwendet z.B. zwar das Wort *Barbar* nicht, die Sitten und Umgangsweisen der Heiden werden dennoch als barbarisch beschrieben.⁴⁹⁰ Ein weiteres Beispiel ist Adam von Bremen, der den Begriff *Barbar* verwendet, um Grausamkeit und Wildheit darzustellen.⁴⁹¹ Das Bild der ungebildeten Barbaren für Heiden war sehr verbreitet, wie auch im Kapitel über das allgemeine Heidenbild gezeigt wurde.

Die zwangsläufig negativen Beschreibungsmuster der Prussen in den vorliegenden Viten widersprechen interessanterweise anderen Berichten über dieses Volk. Vor allem bei Adam von Bremen, später auch bei Helmold von Bosau, werden die Prussen sogar positiv dargestellt, weil sie anmerken, dass ihre Lebensweise, wenn man das Faktum miteinberechnet, dass es sich nicht um Christen handelte, sehr vorbildlich sei. Sie seien sie gastfreundlich, bescheiden

⁴⁸⁵ *Bündig-Naujoks*, Imperium Christianum 81, zitiert nach: Fraesdorff Der barbarische Norden 278.

⁴⁸⁶ *Fraesdorff* Der barbarische Norden 358.

⁴⁸⁷ Adam von Bremen, Gesta 34. Nach: *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 268.

⁴⁸⁸ *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 271f.

⁴⁸⁹ *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 242, 358f.

⁴⁹⁰ *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 283.

⁴⁹¹ *Fraesdorff*, Der barbarische Norden 281.

und an Reichtümern nicht interessiert. Diese Darstellung soll wohl eine Spiegelfunktion haben, um das christliche Publikum zu ermahnen, diese Tugenden zu pflegen.⁴⁹² Im Kontext der Viten ist es kaum überraschend, dass dieses oder ein ähnliches positives Bild gegenüber den Antagonisten der Berichte nicht fortgesetzt wurde.

7.6. Einordnung der Quellen in die Missionspolitik der Ottonen

Um die Quelle und somit die präsentierten Fremdbilder in den Kontext der Zeit einordnen zu können, muss zunächst nach der Intention der Quellen gefragt werden.

7.6.1. Intention der Quelle:

Die Frage nach der Intention der Quellen kann nicht eindeutig beantwortet werden, da die exakten Faktoren des Kontextes nicht geklärt werden können und weil mitunter mehrere Motivationen beim Verfassen der Viten mitspielten. Dadurch, dass sich die Viten allerdings mit Mission beschäftigen, kann davon ausgegangen werden, dass diese bei der Intention eine Rolle spielt.

7.6.1.1. Verherrlichung Adalberts am Beispiel der Texte über die Böhmen

Eine Intention, die in beiden Viten prominent ist, ist wohl jene, Adalbert als Heiligen stilisieren zu wollen und seine Taten zu verherrlichen. Diese Funktion bedarf bei Betrachtung der Viten kaum einer genaueren Erklärung, da die Beschreibung der Heiligkeit in beiden Viten, bei Brun etwas realistischer, in der Vita prior etwas topischer, im Zentrum steht.⁴⁹³

Diesbezüglich ist auch eine Verbindung mit Fremdbildern anzunehmen, da die Antagonisten des zum Helden stilisierten Bischofs negativ dargestellt werden, um die guten Taten des Protagonisten herauszustreichen. Sosnowski führt etwa die stärkere negative Konnotation des Hundevergleichs bei Brun auf diese Funktion zurück.⁴⁹⁴ Auch wenn die Verbindung von Sünden und Heiligkeit möglicherweise in Bruns Vita besser ausgebaut ist, ist dieses Motiv doch in beiden Viten zu finden, wodurch ich mir das mitunter äußerst negative Bild von den Böhmen erkläre. Der Status Adalberts als großer Held und frommer Heiliger, der in beiden Viten auf unterschiedliche Weise vertreten wird, scheint durch den tatsächlichen Verlauf der Geschichte hinterfragbar zu sein. Immerhin bekam Adalbert seine Gemeinde in Prag nicht unter Kontrolle und verließ sein Amt zweimal, um sich in Rom zurückzuziehen. Der politischen Sichtweise zu Folge ist das natürlich durchaus verständlich, bedenkt man den Konflikt

⁴⁹² Fraesdorff, *Der barbarische Norden* 255, 287.

⁴⁹³ Vgl. Lotter, *Das Bild des hl. Adalbert* 105f.

⁴⁹⁴ Sosnowski, „Prussians as Bees“ 41.

zwischen Premysliden und Slavnikiden. Dieser Konflikt wird allerdings in der *Vita prior*, welche die Böhmen negativer darstellt, nicht wirklich angeschnitten. Warum kann es in der *Vita prior* also möglich sein, dass der zum Helden stilisierte Adalbert keine Kontrolle über seine Gemeinde erlangt? Die Böhmen werden möglicherweise deswegen so schlecht dargestellt, um dieses Problem zu lösen. In der *Vita prior* heißt es etwa wörtlich: „Prescierat enim, quia populum, cui pastoralem curam debuit, a via sua mala nemo flectere quisset“⁴⁹⁵ („Er wusste nämlich, dass niemand das Volk, dem seine Hirtensorge galt, von seinem schlechten Weg abbringen könne“⁴⁹⁶). Weiters schreibt er: „in morbido grege signa salutis nulla inesse prospexit“⁴⁹⁷ (er kann in der erkrankten Herde kein Zeichen der Rettung mehr erkennen“⁴⁹⁸). Indem gesagt wird, dass niemand gut genug sei, um das Bischofsamt effektiv auszuüben und die Lage hoffnungslos wird, wird gleichzeitig eine Erklärung geboten, warum Adalbert seine Gemeinde trotz seiner Heiligkeit verlassen musste.

Bei Brun sind die Worte nicht so eindeutig gewählt. Jedoch werden auch hier die Böhmen als Schuldige am Abgang des Bischofs bezeichnet, von dem es im Gegensatz dazu heißt, er habe sich sehr bemüht und alles getan, was in seiner Macht stand, um die Böhmen trotzdem von den Irrungen abzubringen. Bei Bruns Beschreibung liegt die Schuld also trotzdem bei den Böhmen, diese werden allerdings nicht im selben Rahmen wie in der *Vita prior* als unrettbar schlecht bezeichnet. Das passt durchaus in den Kontext der beiden Adalbertsbilder, da Brun in seiner Beschreibung Adalberts ja auch Schwächen Adalberts thematisiert und die Entwicklung Adalberts zum heiligen Mann thematisiert, während die *Vita prior* diese Heiligkeit voraussetzt.⁴⁹⁹

Neben der persönlichen Erfahrung Bruns als Missionar, der oben eine Rolle bezüglich der nuancierten Beschreibung von Feindbildern zugeschrieben wurde, könnten also die grundsätzlichen Adalbertsbilder in Bezug auf die Böhmen eine Rolle spielen. Dadurch, dass Adalbert in der *Vita prior* generell als perfekter Heiliger beschrieben wird, müssen die Sünden der Böhmen, die er nicht in den Griff bekommt, demnach sehr groß sein, was etwa die Verbindung mit Dämonen erklären könnte. Brun, der seinen Adalbert insgesamt als menschlicher darstellt, müsste seine Böhmen demnach nicht ganz so negativ darstellen.

⁴⁹⁵ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 56.

⁴⁹⁶ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 57.

⁴⁹⁷ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 52-54.

⁴⁹⁸ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 55.

⁴⁹⁹ Lotter, Das Bild des hl. Adalbert 105.

Der Grund, warum die Böhmen so negativ dargestellt werden, liegt klarerweise nicht nur darin, dass sie als Antagonisten den Protagonisten Adalbert besser ausschauen lassen sollten. Das historisch auch anderweitig belegten zweimaligen Verlassen des Prager Bischofsamtes durch Adalbert lässt sich auf reale Konflikte zurückführen, die von den Viten abgebildet wurden. Ob neben diesen vermeintlichen Tatsachenberichten und der negativen Darstellung der Böhmen, die zur Erhöhung Adalberts dienten, auch andere Faktoren eine Rolle spielen, ist fraglich, aber vorstellbar. So könnte die *Vita prior*, die wahrscheinlich in den Jahren 998/999 unter ottonischen Einfluss entstand, die Böhmen auch aus politischen Gründen negativ portraituren. Wie im Kapitel zur historischen Kontextualisierung angemerkt wurde, gab es zwischen Boleslav II. und Otto III. möglicherweise Konflikte, die auf den Slavnikidenmassaker basierten. Otto III. begegnete diesen Konflikt möglicherweise mit dem nicht durchgesetzten Privileg von Meißen.⁵⁰⁰ Demnach bestünde die Möglichkeit, dass auch dieser Konflikt bei der negativen Beschreibung der Böhmen eine Rolle spielte. Was natürlich dagegen spricht, ist, dass Boleslav selbst nicht genannt wird und das Slavnikidenmassaker nur nebenbei behandelt wird.

Während eine direkte politische Motivation der negativen Bilder gegenüber den Böhmen in der *Vita prior* eher unwahrscheinlicher ist, da diese in Bezug auf Politik weniger detailliert ist, kann das über Bruns Vita nicht gesagt werden. Brun, der mehrere Exkurse der politischen Situation widmet, kritisiert Boleslav II. direkt. Er schrieb die Vita wahrscheinlich 1004, nachdem Otto III. bereits gestorben war und Heinrich II. neuer Herrscher geworden war. Boleslav III. war zu diesem Zeitpunkt allgemein nicht sonderlich beliebt. Im Konflikt zwischen Heinrich II. und Boleslaw Chrobry stand er ursprünglich auf der Seite Boleslaw Chrobrys, der ihn als Herzog von Böhmen wiedereinsetzte, nachdem er 1002 gestürzt worden war. Bereits im Jahr danach wurde Boleslav III. allerdings von Boleslaw Chrobry geblendet, da dieser das Herzogtum Böhmen selbst übernahm. Auch die langjährige Freundschaft der Premysliden mit den Lutizen könnte ein Aspekt der negativen Darstellung der Böhmen und Boleslaws III. sein.⁵⁰¹ Es gäbe also genügend Ansatzpunkte einer politischen Beeinflussung für das Feindbild gegen die Böhmen. Dadurch, dass dieses in Bruns Werk, das sonst teilweise explizit politisch ist, allerdings nicht explizit genug thematisiert wird und sich eine insgesamt Beeinflussung auf die Wahrnehmungsmuster nicht feststellen lässt, bleiben diese Vermutungen

⁵⁰⁰ Vgl. *Petersohn*, Die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe 127-132.

⁵⁰¹ Siehe. Historische Kontextualisierung.

Spekulationen. Immerhin wäre es auch möglich und stichhaltig, dass Brun Boleslaw III. einfach als Hauptschuldigen des Massakers von Libicie identifiziert und ihn alleine deshalb negativ beschreibt.

7.6.1.2. Missionsabsicht bei den Prussen

Der Grund für die negative Beschreibung der Prussen liegt schon eher auf der Hand, da sie als Heiden ohnehin negativ gesehen worden sind. In der Beziehung zwischen dem Prussenbild und der möglichen Intention der Viten spielt die Mission eine wichtige Rolle. Missionsviten haben oft den Zweck, die beschriebene Missionsreise zu verherrlichen und somit zu neuen Missionsreisen anzuregen. Diese Intention findet man zum Beispiel in Rimberts Vita des heiligen Ansgars. Hier soll „Ansgar als leuchtendes Vorbild“ und „die Missionsaufgabe als lohnendes Unterfangen“⁵⁰² dargestellt werden, was durch die Erfolgserlebnisse Ansgars bei der Mission in Schweden erreicht wird.⁵⁰³

Eine ähnliche Intention ist auch für die Adalberts – Viten möglich, in denen sich die Erfolgserlebnisse, wie das Martyrium schließlich beweist, scheinbar in Grenzen halten, jedoch trotzdem vorhanden sind. Denn in beiden Viten wird von der Ankunft in Danzig berichtet⁵⁰⁴, bei der *Vita prior* zufolge „baptizabantur hominum multo caterve“⁵⁰⁵ („viele Scharen von Christen getauft (wurden)“⁵⁰⁶) und Brun zufolge Adalbert „Baptizat populum grandem nimis“⁵⁰⁷ („Er tauft viel Volk“⁵⁰⁸). Ein weiterer Aspekt, der mitunter Werbung für die Mission machen soll, ist die positive Einstellung gegenüber dem Martyrium, das Adalbert in beiden Texten herbeisehnt. Ein durchaus valides Argument, dass dem Argument der Werbung für die Mission widersprechen könnte, ist die Darstellung von Gewalt. Man könnte meinen, durch die Beschreibungen von Gewalttaten würden Missionare abgeschreckt werden, auf die mitunter lebensbedrohliche Missionsreise zu gehen. Das Ziel ist, wie in den Adalbertsviten angegeben wird, jedoch die erfolgreiche Mission oder das Martyrium, dass wie oben erwähnt, als größter Lohn dargestellt wird, also auch bedeutender als weltliche Schmerzen oder der Tod sei. In der

⁵⁰² Fraesdorff, Der barbarische Norden 222.

⁵⁰³ Fraesdorff, Der barbarische Norden 222.

⁵⁰⁴ In der *Passio* Bruns fälschlicherweise als Gnesen angegeben vgl. Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 102f.

⁵⁰⁵ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 62.

⁵⁰⁶ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 63.

⁵⁰⁷ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 102.

⁵⁰⁸ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 103.

Vita prior sagt Adalbert etwa kurz vor seinem Tod: „Quid enim fortius, quid eo pulchrius quam dulcem pro dulcissimo Ihesu fundere vitam“⁵⁰⁹ („Was gibt es Mutigeres, was Schöneres als das süße Leben für den süßesten Jesus zu vergießen.“⁵¹⁰). Bei Brun steht hingegen, dass Märtyrer ohne Belästigung durch Dämonen und ohne Anklage Satans sofort in den Himmel kommen würden.⁵¹¹ Das Martyrium wird in beiden Werken also beworben, auch wenn damit Grausamkeiten verbunden werden. Die Annahme, dass Beschreibungen der Grausamkeit abschreckend für zukünftige Missionare sein sollten, kann also in Bezug auf die positiven Bewertungen des Martyriums nicht wirklich stimmen. Abgesehen davon wurde von Heiden, wie im Kapitel zum Heidenbild gezeigt wurde, ohnehin ein gewisser Grad an Gewalttätigkeit und Grausamkeit erwartet.

Das Martyrium und die Missionsreise spielt relativ eindeutig eine Rolle in Bezug auf die Intention der *Vita*. Diesbezüglich gibt es allerdings auch Unterschiede in der Darstellung der beiden Viten. Die *Vita prior* betont zunächst eher das mönchische Leben. Adalbert erfüllt demnach seine Bestimmung nicht in den politischen, weltlichen Verstrickungen im Bistum Prag und auch nicht so sehr in der Missionsreise, sondern in der *vita contemplativa* im Kloster. Lotter⁵¹² zufolge sei die Missionsreise eher eine Ablenkung vom vollkommenen Leben im Kloster zu sein und nur ein Ausweg, um nicht nach Prag zurück zu müssen oder exkommuniziert zu werden. Weiters stellt er dabei einen Zusammenhang zwischen der Betonung des Klosters und dem damit Hand in Hand gehenden vernachlässigten Missionsgedanken mit dem Kloster St. Alexius dar. Das Kloster, in dessen Umkreis die *Vita prior* Lotter zufolge entstanden sei, sei stark von italo-griechischen Mönchen wie Nilus⁵¹³ und von Romuald⁵¹⁴ beeinflusst worden, denen die Frömmigkeit im Kloster wichtiger gewesen

⁵⁰⁹ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 66.

⁵¹⁰ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 67.

⁵¹¹ Weinrich, Heiligenleben der deutsch-slawischen Geschichte 112f.

⁵¹² Lotter, Das Bild des hl. Adalbert 77-108.

⁵¹³ Nilos von Rossano war ein einflussreicher Mönch, der um 910 in Rossano, Süditalien, geboren wurde. Um 999 traf er auf Otto III. Ihm werden zahlreiche Wunder zugeschrieben, weshalb seine Überreste nach seinem Tod 1004 als Reliquien verehrt wurden.

M.-A. Dell'Omo, Nilos v. Rossano. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1085 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

⁵¹⁴ Romuald von Camaldoli war ein Mönch und Eremit, der Mitte des 10. Jahrhunderts in Ravenna geboren wurde. Er stammte aus einer Herzogsfamilie, trat allerdings in den Mönchsstand ein und gründete mehrere Einsiedeleien. Er war bekannt für seine strenge Askese. Einer seiner Schüler im Laufe der Zeit war Brun von Querfurt. Er starb um 1027. Seine Kritik am Klerus und seine Betonung von Strenge und Askese wurden durch eine *Vita* weitergegeben und er wurde so zu einem wichtigen Vorläufer der Kirchenreformbewegung des 11. Jahrhunderts.

G. Tabacco, Romuald v. Camaldoli. In: Lexikon des Mittelalters 7 (Stuttgart 1999) 1019-1020 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

wäre als die Idee der Heidenbekehrung und des Martyriums.⁵¹⁵

Wie oben bereits erwähnt wurde⁵¹⁶, ist nach heutiger Einschätzung ein weiterer wahrscheinlicher Autor der *Vita Notker von Lüttich*, der die *Vita* in Aachen im Umkreis des Kaisers Otto III. verfasst hätte. Diese Theorie würde der von Lotter aufgestellte Einschätzung in gewisser Weise widersprechen. Zwar ist in Hinblick auf die Zusammensetzung der *Vita* nicht wirklich zu bestreiten, dass klösterliche Aspekte eine größere Rolle spielen. Durch die direkte Nähe der *Vita* zu Otto III. und im Hinblick auf dessen Politik und dessen Umgang mit dem Gedächtnis Adalberts kann ein Fokus des Werkes auf Missionierung möglich sein.

Hier lassen sich bereits im groben Rahmen Unterschiede zwischen der *Vita prior* und Bruns *Passio* feststellen. Bei Brun ist das Martyrium eindeutiges Zentrum der *Vita*, der ganze Inhalt der *Vita* ist in gewisser Weise ein Weg zur Hervorhebung des Martyriums. Selbst die Fehler, die Adalbert zu Beginn zeigt, sollen seinen Weg zur Heiligkeit verdeutlichen, der schließlich im Martyrium ein Ende und eine Vollendung findet. Das mönchische, kontemplative Leben im Kloster rückt hinter dem aktiven Amtsverständnis Adalberts zurück, was zeigt, dass die Mission und das Martyrium bei Brun insgesamt eine viel größere Rolle spielen. Dieses Bild lässt sich nicht nur durch die Art der Darstellung Adalberts gewinnen, sondern auch durch die politischen Exkurse, die Brun immer wieder einschleibt: Das Ergebnis der verschiedenen Aspekte zeigt, dass Bruns Fokus relativ eindeutig auf der Mission der Heiden liegt.⁵¹⁷

Selbst wenn sich der Fokus der *Viten* unterscheidet, lässt sich eine gewisse Verherrlichung Adalberts und eine Werbung für die Mission in beiden Werken finden. Eng daran angebunden ist natürlich die Darstellung der Heiden. Es ist gut vorstellbar, dass der Grund für die negative Darstellung der Heiden der ist, dass zur Mission eingeladen, ja geradezu aufgefordert werden soll. Indem gezeigt wird, dass die Heiden ungebildet und unkultiviert sind, wird eine vermeintliche christliche Überlegenheit aufgebaut, die Voraussetzung für die Beherrschung der Fremden wäre. Durch die negativen Darstellungen der heidnischen Religion soll die Notwendigkeit gezeigt werden, den christlichen Glauben dorthin auszubreiten.

Der Kontext, in dem die beiden *Viten* zur Mission aufrufen, unterscheidet sich allerdings eindeutig, da die paar Jahre, die zwischen der mutmaßlichen Entstehung der beiden Werke liegen, grundlegende Änderungen der Rahmenbedingungen hervorriefen.

⁵¹⁵ Lotter, *Das Bild des hl. Adalbert* 105.

⁵¹⁶ siehe Überlieferungssituation, *Vita Adalberti*. Vgl. Fried, *Gnesen - Aachen – Rom* 253-279.

⁵¹⁷ Lotter, *Das Bild des hl. Adalbert* 106f.

Wie bereits in der historischen Kontextualisierung besprochen wurde, gab es in der Zeit der Entstehung der *Vita prior* unter der Herrschaft Ottos III. eine geplante Ostpolitik, die auch eine Missionspolitik beinhaltete. Otto III. wollte seinen Einfluss gegenüber den östlichen Reichen Ungarn und Polen festigen, wobei ihn die römische Kirche unterstützte. Otto III. und Papst Silvester II. arbeiteten dabei zusammen, da über kirchlichen Einfluss auch politischer Einfluss ausgeübt wurde. Der Akt von Gnesen, die Einrichtung der Erzbistümer Gnesen und Esztergom, sowie die Verleihungen von Kopien der heiligen Lanze an die Herrscher Polens und Ungarns ist in diesem Licht zu sehen. Die Zusammenarbeit zwischen Kaiser Otto III. und Papst Silvester II. hatte allerdings nicht nur für Otto Vorteile, da auch die römische Kirche von dieser Zusammenarbeit profitierte. Wie im Zuge der historischen Kontextualisierung gezeigt wurde⁵¹⁸, kam es im Zuge der Christianisierung Ostmitteleuropas und Osteuropas immer wieder zu Konflikten zwischen der römischen und der griechischen Kirche. Durch eine aktive Ostpolitik Ottos III. konnte nicht nur der Einfluss des Reiches im Osten, sondern parallel dazu der Einfluss der römischen Kirche gestärkt werden. Viele dieser Aspekte spiegeln sich in gewisser Weise in der *Vita prior* wider. Adalbert besucht im Zuge der *Vita* kurz Ungarn, wodurch der westliche Einfluss auf Ungarn unterstrichen wird und wird in Polen herzlich empfangen, was ebenfalls diesem Zwecke dienen soll.

Auf einer anderen Ebene bestand die Sicherung des römischen Einflusses nicht nur aus großen Staatsakten, sondern auch aus der Planung und Durchführung von Missionsreisen.⁵¹⁹ In diesem Sinne kann Adalberts *Vita* auch als Aufforderung gesehen werden, die Heiden Osteuropas zu missionieren. Die Darstellung der Heiden wirkt legitimierend, um die Mission und somit die Machtausweitung der römischen Kirche, zu fördern.

Während diese Instrumentalisierung der *Vita prior* für die Ottonische Ost- und Missionspolitik sehr wahrscheinlich ist, finden sich zur Zeit der Entstehung von Brunns *Passio* veränderte Rahmenbedingungen vor. Als Brun seine *Passio* verfasste war Otto III. bereits tot, was zu einer Verschiebung des Machtgleichgewichts führte. Zwischen dem neuen Kaiser Heinrich II. und dem Polenherzog Boleslaw Chrobry gab es Konflikte, die auch umliegende Gebiete wie Böhmen und die Gebiete der Lutizen miteinband. Dieser Krieg war Brun von Querfurt ein Dorn im Auge. Ihm zufolge wäre es schlecht, wenn Christen andere Christen bekriegten, während sie gleichzeitig keine Anstalten machten, die Heiden zu bekehren oder zu bekämpfen. Noch

⁵¹⁸ S. Kapitel: Mission zwischen Rom und Konstantinopel.

⁵¹⁹ S. Kapitel: Otto III., Missionspolitik.

verschlimmert wurde sein Bild dadurch, dass sich Heinrich II. mit den heidnischen Lutizen verbündete. In diesem Kontext erscheint die *Passio* relativ eindeutig als Aufruf an die christlichen Herrscher ihre Zwistigkeiten zu beenden und gemeinsam gegen die Heiden vorzugehen, wie es ihnen sein Held und Protagonist Adalbert von Prag vorgemacht hatte. Das würde in den Werkkontext Bruns passen, der immerhin auch einen Brief an Heinrich schrieb, in welchem er ihn relativ explizit auffordert, den Krieg gegen Mitchristen zu beenden und gegen die Heiden zu ziehen.⁵²⁰

Die *Vita prior* wäre demnach in starker Zusammenarbeit mit dem Kaiser und somit auch Papst verfasst worden, um die Ost- und Missionspolitik zu bewerben. Bruns *Passio* verfolgt dasselbe Ziel, nämlich die Missionierung im Osten. Dadurch, dass der mächtige Kaiser als Protegé nicht mehr auftritt, könnte die *Passio* eine andere Konnotation tragen. Es könnte nicht Staatsinteresse im Zentrum liegen, sondern Bruns eigenes Interesse, die Mission zu stärken. Auch ein Fortleben der Missionspolitik Ottos III. in Bruns Werk zu einer Zeit, in der der regierende Kaiser andere Wege geht, ist möglich.

Im Konflikt zwischen Rom und Byzanz würde sich Bruns Werk nicht so eindeutig einordnen lassen. Die Zusammenarbeit zwischen Papst und Kaiser bei der Stärkung des beiderseitigen Einflusses existiert in dieser Form nicht mehr. Primäres Interesse scheint bei Brun wohl eher die Missionierung der Heiden gewesen zu sein. Immerhin arbeitete er bei seinen Missionsreisen sowohl mit Boleslaw Chrobry zusammen, der dem römischen Ritus folgte, als auch mit den Fürsten von Kiew, die sich nach Konstantinopel wandten. Einfluss der Zusammenarbeit zwischen Reich und Kirche, der sich bei Brun möglicherweise widerspiegelt ist allerdings nicht ganz auszuschließen.

7.7. Schlussbetrachtung

In der nun folgenden Schlussbetrachtung soll auf die Arbeit zurückgeblickt werden und noch einmal die wichtigsten Aspekte in aller Kürze zusammengefasst werden.

Im Zuge der Fragestellung wurden die Fragen gestellt, anhand welcher Faktoren das Fremde in den Quellen konstruiert wird. Auch wenn sich die Quellen in gewissen Bereichen sehr deutlich unterscheiden, kann hier eine relativ kompakte Antwort gegeben werden. Fremdheit wird nie nur durch den Faktor *Heidentum* bestimmt. Vielmehr gibt es in den Quellen immer eine Verbindung mehrerer Fremdeheitsfaktoren. Die Heiden, vor allem die Prussen, werden

⁵²⁰ Lotter, Das Bild des hl. Adalbert 107.

nicht nur als Fremde in Bezug auf die Religion dargestellt. Auch in ihrem Kulturniveau unterscheiden sie sich. Hier kommt es zu einer Verbindung des Bildes der *Heiden* und des Bildes der *Barbaren*. Auch in Bezug auf die Böhmen spielen beide Faktoren eine Rolle. Selbst wenn die Böhmen, wie argumentiert wurde, in keinem der Werke wirklich lupenreife Heiden sind, ist die Grenze zum Heidentum mitunter fließend. So werden Praktiken der Böhmen bei Brun als heidnisch bezeichnet, während die *Vita prior* die Böhmen insgesamt recht nahe ans Heidentum rückt. Aber auch diese Nähe zum Heidentum ist nicht allein der entscheidende Faktor. Wiederum spielen kulturelle Faktoren eine Rolle. Auch die Böhmen werden in gewisser Weise als *Barbaren* bezeichnet. Die kulturelle Überlegenheit, die in Bezug auf die Christen in den Quellen dargestellt wird, wird demnach hauptsächlich von mangelnden christlichen Werten bestimmt. Hier schließt sich der Kreis in gewisser Weise wieder. Ob nun religiöse Fremdheit oder kulturelle Fremdheit, die Fremdheit hat ihre Wurzeln in den vorliegenden Quellen wohl relativ eindeutig in der mangelnden Durchsetzung des Christentums.

Eine weitere Fragestellung fragte nach Sprachmustern, die das Fremde konstruieren, welche in der Analyse und im Fazit ausführlich analysiert wurden. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich Fremdheit in den vorliegenden Quellen hauptsächlich aus negativen Zügen (Götzenverehrung, barbarische Sitten, Sünden etc.) konstituiert. Daraus resultiert ohne große Überraschung, dass Fremde hauptsächlich negativ dargestellt werden. Es gibt zwar Vorkommnisse, dass Heiden besser als Christen beschrieben werden, diese halten sich jedoch in Grenzen.

Dieses negative Bild spiegelt sich auch in den vorgeschlagenen Handlungsstrategien wieder, wobei in Bezug auf die Heiden nur eine Handlungsstrategie vorgeschlagen wird: die Mission. Dadurch, dass die Anderen als negativ und kulturell unterlegen beschrieben werden, ist der Schluss, diese Menschen müssten missioniert werden, sehr nahe.

8. Bibliographie

8.1. Primärquellen

8.1.1. Hauptquellen

S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior, Redactio ottoniana: ed. Jadwiga *Karwasinska*, MPH s. n. IV, 1. (Warschau 1962) 3-47. In: Lorenz *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe XXIII) (Darmstadt 2005) 27-69.

S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi, Redactio brevior. ed. Jadwiga *Karwasinska*, MPH s.n. IV, 2. (Warschau 1969) 45-69. In: Lorenz *Weinrich*, Heiligenleben zur deutsch slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe XXIII) (Darmstadt 2005) 70-117.

Vita Auctore Brunone Querfurtensi (=Vita Quinque Fratrum) ed. Reinhard *Kade* MGH SS 15 (1888). In: Marina *Miladinov*, Life of the five Bretheren by Bruno of Querfurt. In: Gábor *Klaniczay* (Hg.), Vitae Sanctorum Aetatis Conversionis Europae Centralis (Saec. X-XI) (Central European Medieval Texts 6) (Budapest, New York 2013)185-313.

8.1.2. andere Primärquellen

Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. Herausgegeben von Bernhard *Schmeidler* (MGH SSrG 2) (Hannover ³1917).

Alkuin, Vita Willibrordi. Herausgegeben von Wilhelm *Levison*, Bruno *Krusch* (MGH, Scriptores rerum Merowingicarum 7) (Hannover, Leipzig 1920) 116-141.

Annales Hildesheimenses. In usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis recusi. Herausgegeben von Georg *Waitz* (MGH SS 7) (Hannover 1878).

Helmoldus Bosoviensis, Chronica Slavorum (Chronik der Slawen). Übersetzt von Joseph M. *Laurent*, herausgegeben von Alexander *Heine* (Essen 1986).

Eigil, Vita Sturmi. Herausgegeben von Pius *Engelbert*: Die ‚Vita Sturmi‘ des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 29) (Marburg 1968).

Einhard, Vita Karoli. Ediert von Oswald *Holder-Egger*, (MGH SSrG 1911).

Galli Anonymi cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum. Herausgegeben von Carolus *Maleczynski* (MPH, NS. 2.) (Krakau 1952).

Hieronymus, Epistula 60. In: Ders., Epistulae, Teil 1: I-LXX. Herausgegeben von Isidor *Hilberg* (CSEL 54) (Wien 1910).

Liudger, Vita Gregorii. Herausgegeben von Oswald *Holder-Egger* (MGH SS 15,1). (Hannover 1887), 66-79.

Thietmar von Merseburg, Chronik. Neu übertragen und erläutert von Werner *Trillmich* (Freiherr von Stein Gedächtnisausgabe IX) (Darmstadt ⁴1970).

Paulus Orosius, Historiae adversum paganos. Herausgegeben von Karl *Zangenmeister* (Wien 1882).

Vita Rimberti. Herausgegeben von Georg *Waitz* (MGH SSrG) (Hannover 1884), 80-100.

Rimbert, Vita Anskarii. In: Werner *Trillmich*, Rudolf *Buchner* (Hg.), Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11) (Darmstadt ⁷2000).

Vita Willehadi. Herausgegeben von Georg Heinrich *Pertz* (MGH Scriptorum 2) (Hannover 1829) 379-384.

8.2. Sekundärquellen

Herbert *Achterberg*, Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden. Eine Quellenschau nach den Berichten der Merowinger- und Karolingerzeit (Form und Geist 19) (Eisleben 1930).

Gerd *Althoff*, Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat (Dritte, durchgesehene Auflage 2013) (Stuttgart, Berlin Köln 2000).

Gerd *Althoff*, Otto III. (Darmstadt 1996).

Arnold *Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (Darmstadt ³2005).

David S. *Bachrach*, The Military Organization of Ottonian Germany, c. 900-1018: The Views of Bishop Thietmar of Merseburg. In: The Journal of Military History 72/4 (2008) 1061-1088.

Dániel *Bagi*, Die Christianisierung Ungarns im 10. bis 11. Jahrhundert. Der Versuch einer Zusammenfassung. In: Christoph *Stiegemann*, Martin *Kroker*, Wolfgang *Walter* (Hg.) Credo. Christianisierung im Mittelalter Band I: Essays (Paderborn 2013) 370-379.

Darius *Baronas*, The year 1009: St. Bruno of Querfurt between Poland and Rus'. In: *Journal of Medieval History* 34.1 (2008) 1-22.

Carlrichard *Brühl*, Die Kaiserpfalz bei St. Peter und die Pfalz Ottos III. auf dem Palatin. In: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* (Tübingen, 1954) 1-30.

Margret *Bündig-Naujoks*, Das Imperium Christianum und die deutschen Ostkriege vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert. In: Helmut *Beumann* (Hg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (Darmstadt 1963) 65-120.

Stephanie *Coué*, Hagiographie im Kontext: Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts (*Arbeiten zur Frühmittelalterforschung* 24) (Berlin 1997).

Ekkehard *Eikhoff*, Kaiser Otto III. Die erste Jahrtausendwende und die Entfaltung Europas (Stuttgart 1999).

Ekkehard *Eickhoff*, Otto III. in Pereum. Konzepte und Verwirklichung seiner Missionspolitik. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 83(1) (2001) 25-36.

David *Fraesdorff*, Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau (*Orbis mediaevalis – Vorstellungswelten des Mittelalters* Band 5) (Berlin 2005).

Johannes *Fried*, Gnesen – Aachen – Rom. Otto III. und der Kult des hl. Adalbert. Beobachtungen zum älteren Adalbertsleben. In: Michael *Borgolte* (Hg.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“* (*Europa im Mittelalter* 5) (Berlin 2002) 235-279.

Slawomir *Gawlas*, Der hl. Adalbert als Landespatron und die frühe Nationenbildung bei den Polen. In: Michael *Borgolte* (Hg.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“* (*Europa im Mittelalter* 5) (Berlin 2002) 193-234.

Hans-Werner *Goetz*, Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5 - 12. Jahrhundert) (Berlin 2013).

Hans-Werner *Goetz*, Gentes et linguae. Völker und Sprachen im Ostfränkisch-deutschen Reich. In: Wolfgang *Haubrichs* et al. (Hg.), *Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters* (Berlin, New York 2000) 291-312.

Hans-Werner *Goetz*, *Bele Freudenberg*, The Christian Perception of Heathens in the Early Middle Ages. In: *Millennium* 10(1) (2013) 281-292.

Knut *Görich*, Eine Wende im Osten: Heinrich II. und Boleslaw Chrobry. In: Bernd *Schneidmüller*, Stefan *Weinfurter* (Hg.), *Otto III. – Heinrich II. Eine Wende?* (Sigmaringen 1997) 95-168.

Stephanie *Haarländer*, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 47) (Stuttgart 2000).

Wilfried *Hartmann*, Heidenkrieg bei Karl den Großen? In: Gerhard *Beestermöller* (Hg.) *Friedensethik im Frühen Mittelalter. Theologie zwischen Kritik und Legitimation von Gewalt* (Studien zur Friedensethik, 46), (Münster, Aschendorff, 2014). 149-174.

Hans Hermann *Henrix*, Adalbert von Prag (um 956-23.April 997) – ein europäischer Heiliger. In: Hans Hermann *Henrix* (Hg.), *Adalbert von Prag – Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas* (Schriften der Adalbert-Stiftung 4) (Baden-Baden 1997).

Prudence *Jones*, Nigel *Pennick*, *A History of Pagan Europe* (London, New York 1995).

Hans-Dietrich *Kahl*, Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts. In: Helmut *Beumann* (Hg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (Darmstadt 1963) 177-274.

Friedrich *Lotter*, Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita. In: Hans Hermann *Henrix* (Hg.), *Adalbert von Prag – Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas* (Schriften der Adalbert-Stiftung 4) (Baden-Baden 1997) 77-108.

Christian *Lübke*, Machtfaktoren im Osten des Ottonischen Reiches in der Zeit Boleslavs II. In: Petr *Sommer* (Hg.), *Boleslav II. Der tschechische Staat um das Jahr 1000* (*Colloquia mediaevalia Pragensia* 2) (Prag 2001) 385-396

Marina *Miladinov*, Hermits Murdered by Robbers: The Construction of Martyrdom in Ottonian Hagiography. In: Annual of the Department of Medieval Studies at Central European University 6 (2000) 9-12.

Peter von *Moos*, Heiden im Himmel? Geschichte einer Aporie zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit (Heidelberg 2014).

Friedrich *Ohly*, Typologie als Denkform. In: Universitätsvorträge Münster 1982/83.

Lutz von *Padberg*, Christianisierung im Mittelalter (Darmstadt 2006).

Lutz von *Padberg*, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert Stuttgart 1995, 29, 32ff.

Steffen *Patzold*, Wahrnehmen und Wissen. Christen und ‚Heiden‘ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert, in H. *Bleumer* and S. *Patzold* (Hg.), Wahrnehmungsmuster und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter (Das Mittelalter 8) (Berlin 2004), 83–106.

Jürgen *Petersohn*, König Otto III. und die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe um das Jahr 955. Mecklenburgzug – Slavnikidenmassaker – Meißenprivileg. In: Frühmittelalterliche Studien 37 (2004) 99-139.

Götz *Pochat*, Das Fremde im Mittelalter: Darstellung in Kunst und Literatur (Würzburg 1997).

Georg *Scheibelreiter*, Der Bischof in merowingischer Zeit (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Band XXVII) (Wien, Köln, Graz 1983).

Rudolf *Schieffer*, Christianisierung Europas. In: Christoph *Stiegemann*, Martin *Kroker*, Wolfgang *Walter* (Hg.), Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter. Band1: Essays (Petersberg 2013) 44-52.

Rainer Christoph *Schwinges*, Wider Heiden und Dämonen – Mission im Mittelalter. In: Hubert *Herkommer* (Hg.), Engel, Teufel und Dämonen: Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters (Basel 2006) 9-32.

Volker *Scior*, Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck (Orbis Mediaevalis 4) (Berlin 2002).

Rudolf *Simek*, Monster im Mittelalter: die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen (Köln, Wien 2015).

Milosz *Sosnowski*, 'Prussians as Bees, Prussians as Dogs': Metaphors and the Depiction of Pagan Society in the Early Hagiography of St. Adalbert of Prague. In: *Reading medieval studies* 39 (2013) 25-48.

Ralph *Tuchtenhagen*, *Geschichte der baltischen Länder* (C.H. Beck Wissen 2355) (München, 3. aktualisierte Ausgabe 2016).

Walter *Veit*, Toposforschung. Ein Forschungsbericht. In: *DVjs* 37 (1963) 120-163.

A. P. *Vlasto*, *The Entry of Slavs into Christendom* (Cambridge 1970).

Hannah *Vollrath*, Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften. In: *HZ* 233 (1981) 571-594.

Stefan *Weinfurter*, Heinrich II. (1002-1024). In: In: Bernd *Schneidmüller*, Stefan *Weinfurter* (Hg.), *Die deutschen Herrscher des Mittelalters. Historische Portraits von Heinrich I. bis Maximilian I. (919-1519)* (München 2003) 97-118.

Stefan *Weinfurter*, Otto III. (983-1002). In: Bernd *Schneidmüller*, Stefan *Weinfurter* (Hg.), *Die deutschen Herrscher des Mittelalters. Historische Portraits von Heinrich I. bis Maximilian I. (919-1519)* (München 2003) 73-96.

Gunther G. *Wolf*, Kaiser Otto II. (973–983) und die Schlacht von Cotrone am 13. Juli 982. In: Ders. (Hg.): *Kaiserin Theophanu* (Köln 1991), 155–161.

Gunther G. *Wolf*, Nochmals zur Geschichte der Heiligen Lanze bis zum Ende des Mittelalters. In: Franz *Kirchweger* (Hg.), *Die Heilige Lanze in Wien. Insignie – Reliquie – „Schicksalspeer“* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 9) (Wien 2005) 23-52.

Gunther G. *Wolf*: *Theophanu und Adelheid*. In: Ders. (Hg.): *Kaiserin Theophanu*. (Köln 1991), 79–96.

Lukas *Wolfinger*, Politisches Handeln mit dem hl. Adalbert von Prag. Mittelalterliche Vorstellungen von der *civitas sancta*. In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 114 (2006) 219-250.

Jerzy *Wyrozumski*, Der Akt von Gnesen und seine Bedeutung für die polnische Geschichte. In: Michael Borgolte (Hg.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“* (Europa im Mittelalter 5) (Berlin 2002) 281-292.

Josef *Zemlicka*, Das Premysliden-Geschlecht an der Wende vom 10. Zum 11. Jahrhundert. In: Petr Sommer (Hg.), Boleslav II. Der tschechische Staat um das Jahr 1000 (Colloquia mediaevalia Pragensia 2) (Prag 2001) 93-138.

8.3. Lexika

8.3.1. Lexikon des Mittelalters:

Ch. *Daxelmüller*, Magie. In: Lexikon des Mittelalters 4 (München 1993) 82f.

Ch. *Daxelmüller*, Wahrsagerei. In: Lexikon des Mittelalters 8 (München 1997) 1921f.

C. *Leonardi*, Hagiografie. In: Lexikon des Mittelalters 6 (München, Zürich 1989) 1840-1845.

8.3.2. Lexikon für Theologie und Kirche

Cyprianus von Karthago. In: Lexikon für Theologie und Kirche 2. Barclay-Damodus (Freiburg, Basel, Rom, Wien 1994) 1364-1366.

Felicitas & Perpetua. In: Lexikon für Theologie und Kirche 3. Dämon-Fragmentenstreit (Freiburg, Basel, Berlin, Wien 1995) 1217.

Polykarp, Bischof von Smyrna. In: Lexikon für Theologie und Kirche 8. Pearson-Samuel (Freiburg, Basel, Rom, Wien 1999) 404.

8.3.3. Andere

Hans Werner *Gensichen*, Heidentum. In: Gerhard Müller (Hg.) Theologische Realenzyklopädie VIV (Berlin, New York 1985).

Christentum und Islam: Die Hypothek der Geschichte-Ein Überblick. In: Adel Theodor *Khoury*, Ludwig *Hagemann*, Peter *Heine*, Islamlexikon A-Z. Geschichten – Ideen – Gestalten (Freiburg, Basel, Wien 2006) 119-124.

8.3.4. Lexikon des Mittelalters online

G. *Althoff*, Thietmar v. Merseburg. In: Lexikon des Mittelalters 8 (Stuttgart 1999) 694-696 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

G. *Althoff*, Wichmann I., II., sächs. Gf.en. In: Lexikon des Mittelalters 9 (Stuttgart 1999) 60 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

H. *Beumann*, Gero I., Mgf. der sächs. Ostmark. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 1349 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

G. *Binding*, Bernhard v. Clairvaux, I. Leben und Wirken. In: Lexikon des Mittelalters 1 (Stuttgart 1999) 1992-1994 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

E. *Bohm*, Heveller. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 2198-2199. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

M. *Blahova*, Wenzel I. d. Hl., Fs. v. Böhmen. In: Lexikon des Mittelalters 8 (Stuttgart 1999) 2185-2187. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

M.-A. *Dell'Omo*, Neilos v. Rossano. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1085 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

L. *Dralle*, Daleminzen, Daleminzien. In: Lexikon des Mittelalters 3 (Stuttgart 1999) 439-440. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

J. *Fontaine*, Isidor v. Sevilla. In: Lexikon des Mittelalters 5 (Stuttgart 1999) 677-680 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

H.-W. *Goetz*, Orosius. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1474-1475 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

J. *Gruber*, G. *Vismara*, Barbaren. In: Lexikon des Mittelalters 1 (Stuttgart 1999) 1434-1436 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

P. *Hilsch*, Jaromir, Fs. v. Böhmen. In: Lexikon des Mittelalters 5, (Stuttgart 1999) 304-305 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

K. *Jordan*, Billunger. In: Lexikon des Mittelalters 2 (Stuttgart 1999) 192-193 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

E. *Karpf*, Dietrich, 8. D., Mgf. der sächs. Nordmark. In: Lexikon des Mittelalters 3 (Stuttgart 1999) 1024-1025 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

E. *Karpf*, Heinrich I., Kg. des ostfrk.-dt. Reiches. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 2036-2037. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online.)

E. *Karpf*, Lechfeld, Schlacht auf dem. In: Lexikon des Mittelalters 5 (Stuttgart 1999) 1786 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

H.-H. *Kortüm*, Gerbert v. Aurillac I. Leben und Wirken. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 1300-1301 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

W. *Lammers*, Ansgar. In: Lexikon des Mittelalters 1, (Stuttgart 1999) 690-691. (Online unter: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

Chr. *Lübke*, Mieszko I., Fs. v. Polen. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 616-617 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

Chr. *Lübke*, Slavenaufstand. In: Lexikon des Mittelalters 7 (Stuttgart 1999) 2003-2004 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

Chr. *Lübke*, Mstislav, Fs. der Abodriten. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart, 1999) 882-883 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

Chr. *Lübke*, Mstivoj. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 884 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

Chr. *Lübke*, Nakon. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1009 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

U. *Nonn*, Karl Martell, frk. Hausmeier. In: Lexikon des Mittelalters 5 (Stuttgart 1999) 954-956 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online)

G. *Rotter*, Araber, II. Ausbreitung im 7. und 8. Jh. In: Lexikon des Mittelalters 1 (Stuttgart 1999) 835-838 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

H. *Schmid*, Hieronymus, Kirchenlehrer. In: Lexikon des Mittelalters 5 (Stuttgart 1999) 2-4 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

W. *Seegrün*, Unni. In: Lexikon des Mittelalters 8 (Stuttgart 1999) 1257 (Online; Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

J. *Semmler*, Bonifatius (Wifrid), I. Leben und Wirken. In: Lexikon des Mittelalters 2 (Stuttgart 1999), 417-420 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

T. *Struve*, Otto II., Ks., dt. Kg. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1567-1568. (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

G. *Tabacco*, Romuald v. Camaldoli. In: Lexikon des Mittelalters 7 (Stuttgart 1999) 1019-1020 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

R. *Turek*, Boleslav II., Fs. v. Böhmen. In: Lexikon des Mittelalters 2 (Stuttgart 1999) 358-359 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

T. *Struve*, Otto III., Ks., dt. Kg. In: Lexikon des Mittelalters 6 (Stuttgart 1999) 1568-1570 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

A. *Wendehorst*, Heinrich II., hl., Ks., dt. Kg., 1. Leben und Regierung. In: Lexikon des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999) 2037-2039 (Online: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

8.4. Onlinequellen

Phil 3,19, Online verfügbar unter: <https://www.bibleserver.com/text/LUT/Philipper3>. (21.4.2018).

Matthäus 6,24: Online verfügbar unter:

<https://www.bibleserver.com/text/EU/Matth%C3%A4us6> (20.4.2018).

Anhang:

Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit Fremdbildern gegenüber sogenannten *Heiden* im mittelalterlichen Kontext. Im Zuge der Arbeit wurde beforscht, welche Faktoren bei der Fremdmachung eine Rolle spielen, welche literarischen und rhetorischen Strategien zur Fremdmachung verwendet und welche Strategien im Umgang mit den sogenannten *Heiden* vorgeschlagen werden. Neben einer breiten Kontextualisierung, die die zeitlichen Umstände, Textsorten und Vorstellung bezüglich *Heiden* bespricht, liegt das Hauptaugenmerk auf der Quellenanalyse. Als Quellenbasis wurden drei Viten ausgewählt, welche um das Jahr 1000 erschienen sind.

Im Zuge der Analyse der Quellen und des Vergleichs der Ergebnisse wurde herausgefunden, dass sich die konstruierte Fremdheit bezüglich der *Heiden* nicht nur auf religiöse Fremdheit stützt, sondern auch andere Aspekte von Bedeutung sind. Neben der Meinung, es handle sich bei den *Heiden* um Götzendiener, die in puncto Religion unterlegen seien, spielte in den Quellen auch eine kulturelle Überlegenheit der Christen im Vergleich zu den Heiden eine Rolle. Parallel dazu fanden sich auch bei Christen, die negativ und schlecht beschrieben wurden, Elemente des Heidentums, die bei der Konstituierung eines Fremdbilds eine Rolle spielten. Etwaige Unterschiede in den Ausprägungen der Fremdbilder wurden im Zuge der Arbeit analysiert und interpretiert. Weiters wurden die ermittelten Fremdbilder in der Arbeit in einen größeren Kontext der Fremdbilder der betrachteten Zeit eingeordnet.

Die Hauptstrategie, die von den Quellen für den Umgang mit Heiden vorgeschlagen wird, ist die Missionierung, weshalb die Missionierung als eine Hauptintention der Quellen vorgeschlagen wurde. Diesbezüglich wurden die Quellen in den jeweiligen Kontext in die Missionspolitik zeitgenössischer Herrscher eingeordnet.

Abstract (English)

This thesis discusses images of the others concerning so called *pagans* in the medieval context. The research had the goal to show which factors were important in making *pagans* strange, which rhetoric and literary strategies were used to do that and which strategies are shown when dealing with the *pagans*. Next to the contextualisation which discusses the historical circumstances, genres of the sources and perceptions concerning *pagans*, the main focus of the paper is the analysis of primary sources. These sources are three *vitae* which were written around the year 1000.

Through the process of analysing the sources and comparing the results, it was pointed out that the constructed image of the others concerning *pagans* doesn't only involve religious strangeness but also other factors. Next to the opinion that *pagans* would be idolators, which would be inferior concerning religious aspects, the opinion *pagans* were also culturally inferior becomes evident in the sources. Concerning Christians who are portrayed negatively some elements of paganism are included in the construction of images of the other. Differences between the sources in the manifestation of images of the other were also discussed in the paper. The knowledge concerning the images of the others used in the sources were compared to a greater context of images of the other in that time.

The main strategy in coping with the *pagans* is regarding those sources to proselytize them. Proselytization can be seen as a main intention of the *vitae*. This factor was integrated in the missionary policy in the time of the origin of the sources.