universität wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Fremdwahrnehmungen in der frühmittelalterlichen Ethnographie“

Verfasser

Mag. phil. Gerald Krutzler

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 312
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Geschichte
Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Walter Pohl

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7
1. Vorstellung der Quellen 9
1.1. Liber Historiae Francorum 9
1.1.1. Das Werk und seine Quellen 9
1.1.2. Die Überlieferung des Textes 11
1.2. Continuationes Fredegarii 12
1.3. Die Briefsammlung des Bonifatius 16
1.3.1. Die ethnische und soziale Verortung der Autoren der Briefe 17
1.3.2. Die Entstehung der Briefsammlung 18
1.3.3. Die Überlieferung des Textes 18
1.4. Willibalds Vita Bonifatii 20
2. Die biographischen Hintergründe der Autoren 23
2.1. Liber Historiae Francorum 23
2.2. Continuationes Fredegarii 24
2.2.1. Childebrand 24
2.2.2. Nibelung 28
2.3. Bonifatiusbriefe 30
2.3.1. Bonifatius 30
2.3.2. Daniel von Winchester 35
2.3.3. Gregor II. 36
2.3.4. Gregor III. 40
2.3.5. Zacharias 45
2.4. Willibald 47
3. Geographische Begriffe und gentile Territorialisierung 48
3.1. Territoriale Bezeichnungen für Germanien 48
3.2. Bezeichnungen für die Bewohner Germaniens 48
3.3. Die Entwicklung des Germanenbegriffs bis in die Zeit des Bonifatius 49
3.4. Terminologische Unterschiede zwischen *gens* und *populus* 52
3.5. Gentile Gruppen innerhalb der Bewohner Germaniens 59
3.6. Gentilnamen und territoriale Begriffe 59
3.7. Territorien und *gentes* 63
3.7.1. *Alamannia* und *Suavia* 63
3.7.2. *Aquitania* und *Wasconia*/*Vasconia* 64
3.7.3. Bayern 65
3.7.4. Burgund und Burgunder 66
3.7.5. Dänen 67
3.7.6. Friesen 67
3.7.7. Goten 68
3.7.8. Hessen 69
3.7.9. Hunnen und Awaren 70
3.7.10. Griechen, Römer und Rom 71
3.7.11. Sachsen 72
3.7.12. Thüringer 73
3.7.13. *Scocia* 75
3.8. Zusammenfassung 76
4. Politische Strukturen 77
4.1. Franken 77
4.1.1. Politische Strukturen der Trojanerfranken in der Trojasage des Liber Historiae Francorum 77

4.1.2. Franken, Austrasier und merowingerzeitliche Burgunder im Liber Historiae Francorum 79
4.1.3. Merowingername, merowingisches Königtum und politische Partizipation der Franken im Liber Historiae Francorum 82
4.1.4. Politische Partizipation der Franken in den Continuationes Fredegarii 85
4.1.5. Merowinger in den Continuationes Fredegarii 87
4.1.6. Karolinger und neustrische *maiores domus* in den Continuationes Fredegarii 90
4.1.7. Unterscheidung zwischen *Francia* und *Gallia* in den Bonifatiusbriefen 95
4.1.8. Das fränkische Königtum und die Herrschaft der Karolinger in den Bonifatiusbriefen 96
4.2. Die Darstellung der politischen Strukturen der nichtfränkischen *gentes* 102
4.2.1. Alemannen und Sueben 102
4.2.2. Burgunder 103
4.2.3. Bretonen im Liber Historiae Francorum im Vergleich zu älteren fränkischen Quellen 105
4.2.4. Bayern in den Continuationes Fredegarii und den Bonifatiusquellen im Vergleich zu Paulus Diaconus' Historia Langobardorum 106
4.2.5. Friesen 109
4.2.6. Hessen 116
4.2.7. Sachsen 117
4.2.8. Angelsachsen 122
4.2.9. Thüringer 123
4.2.10. Dänen im Liber Historiae Francorum 133
4.2.11. Goten 133
4.2.12. Langobarden 135
4.2.13. Aquitanien und *Wascones* 137
4.2.14. Römer und Griechen, Rom und Byzanz 138
4.2.15 Wenden 144
4.2.16. Hunnen und Awaren 144
4.2.17. Sarazenen 145
4.2.18. *Borthari*, *Nistresi*, *Wedreci*, *Lognai*, *Suduodi*, *Graffelti* 145
4.3. Zusammenfassung 145
5. Vorstellungen von ethnogenetischen Prozessen und Wahrnehmung ethnischer Identitäten 147
5.1. Vorstellungen von ethnogenetischen Prozessen im Liber Historiae Francorum 147
5.1.1. Die Fränkische Trojasage im Liber Historiae Francorum 147
5.1.1.1. Inhalt 147
5.1.1.2. Vergleich mit Fredegar 148
5.1.1.3. Chronologische Probleme 150
5.1.1.4. Die Ursprünge der fränkischen Trojasage 152
5.1.1.4.1. Gallische und germanische Bezüge 152
5.1.1.4.2. Parallelen zwischen Franken und Burgundern 153
5.1.1.4.3. Die Münzlegende des Carausius und ihre Adressaten, die Franken 156
5.1.1.4.4. Verbindungen zwischen Franken in der römischen Historiographie und in der Trojasage 159
A) *Asia* und *Maeotis* 159
B) Pannonien und *Sicambria* 160
C) Libanios, Valentinian I. und die verschiedenen Etymologien des Frankennamens 166
D) Verweigerung der *tributa donaria*, Niederlage und Flucht der Franken nach Germanien 168
5.1.1.4.5. Valentinian und der *primus rex Francorum* bei Gregor von Tours 169
5.1.1.4.6. Exkurs: Die Funktion der Alanen in der Trojasage des Liber Historiae Francorum und ihre Interpretation 170
5.1.1.5. Bewertung der fränkischen Trojasage des Liber Historiae Francorum 178

5.1.1.6. Exkurs: Die fränkische Trojasage bei Dares Phrygius ... 181
5.1.2. Franken und Gallier in den Bonifatiusbriefen ... 183
5.2. Ethnische Identität des Bonifatius und ethnogenetische Prozesse bei den Angelsachsen ... 184
5.3. Die Wahrnehmung ethnischer Identitäten im Liber Historiae Francorum ... 193
5.3.1. Alemannen und Sueben ... 193
5.3.2. Burgunder ... 198
5.3.3. Dänen im Liber Historiae Francorum im Vergleich zu Beowulf ... 200
5.3.4. Sachsen und Angelsachsen ... 209
5.3.5. Hunnen und Awaren ... 209
5.3.6. Griechen und Römer ... 212
5.4. Ethnische Identitäten in den Continuationes Fredegarii ... 213
5.4.1. *Romani, Wascones , Vaceti* und *Arverni* ... 213
5.4.2. Sarazenen ... 215
5.5. Ethnische Identitäten in den Bonifatiusbriefen ... 215
5.5.1. Exkurs: Hessen, Chatten, Ostfranken und Thüringer ... 215
5.6. Ethnische Identitäten in Willibalds Vita Bonifatii ... 223
5.6.1. Friesen ... 223
5.7. Zusammenfassung ... 223
6. Barbarentopik und kulturelle Wertungen ... 225
6.1. Der Barbarenbegriff im Liber Historiae Francorum und in den Bonifatiusbriefen ... 225
6.2. Barbarentopik in den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii ... 225
6.2.1. Germanien und die *gentes Germaniae* ... 225
6.2.2. Altsachsen und Angelsachsen ... 229
6.2.3. Burgunder, Völker Spaniens und der Provence ... 230
6.2.4. Friesen ... 231
6.2.5. Langobarden ... 234
6.2.6. Sarazenen ... 234
6.2.7. Slawen und Wenden ... 234
6.3. Kriegsführung und Bewaffnung ... 237
6.3.1. Kriegsführung und Bewaffnung der Franken ... 237
6.3.1.1. Kriegsführung und Bewaffnung der Franken im Liber Historiae Francorum ... 237
6.3.1.2. Kriegsführung der Franken in den Continuationes Fredegarii ... 240
6.3.2. Kriegsführung, Bewaffnung und kriegerisches Verhalten anderer *gentes* ... 241
6.3.2.1. Alanen ... 241
6.3.2.2. Alemannen ... 241
6.3.2.3. Bayern ... 242
6.3.2.4. Burgunder ... 242
6.3.2.5. Dänen ... 243
6.3.2.6. Friesen ... 243
6.3.2.7. Goten ... 244
6.3.2.8. Hunnen und Awaren ... 244
6.3.2.9. Langobarden ... 245
6.3.2.10. Sachsen ... 246
6.3.2.11. Sarazenen ... 246
6.3.2.12. Thüringer ... 247
6.3.2.13. *Wascones* ... 248
7. Frauen ... 251
7.1. Frauen im Liber Historiae Francorum ... 251
7.2. Frauen in den Continuationes Fredegarii ... 257
7.3. Frauen bei Bonifatius ... 261
7.4. Bewertung ... 266

8. Religion 269
8.1. Arianismus und verwildertes Christentum 269
8.2. Heidentum 271
8.3. Heidentum im Liber Historiae Francorum 272
8.4. Heidentum in den Continuationes Fredegarii 273
8.5. Heidentum in den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii 274
8.5.1. Germanisches Heidentum bei Bonifatius und die damit verbundene Problematik 274
8.5.2. Heiden, heidnische *gentes* und heidnische Kulthandlungen in den Bonifatiusquellen 277
8.5.3 Idole in den Bonifatiusbriefen 280
8.5.3.1. Zusammenfassung 288
8.5.4. Heidnische Kulthandlungen an Hainen und Quellen 290
8.5.4.1. Moderne Theorien zur kultischen Verehrung von Bäumen und Quellen 291
8.5.4.2. Der Baumkult aus religionswissenschaftlicher Sicht 292
8.5.4.3. Der Quellkult aus religionswissenschaftlicher Sicht 294
8.5.4.4. Baumkult und Quellkult in der Antike 296
8.5.4.4.1. Baumkult in der Antike 296
8.5.4.4.2. Quellkult und Brunnenkult in der Antike 299
8.5.4.5. Kirchliche Vorstellungen über (germanisches) Heidentum 301
8.5.4.6. Biblische Abhängigkeiten der Vorstellung von Kult an Bäumen, Hainen und Quellen 306
8.5.4.7. Die Glaubwürdigkeit der Nachrichten über Baum- und Quellkulte bei den Germanen 307
8.5.4.8. Christliche Kontinuität heidnischer Baum- und Quellkulte 309
8.5.4.9. Andere literarische Quellen, die von Kultplätzen an Hainen, Bäumen und Quellen in Germanien berichten 320
Tacitus 320
Plutarch 322
Sulpicius Severus, Vita Martini 322
Prokop 323
Agathias 323
Gregor von Tours 323
Gregor der Große 324
Gallische Konzilien 324
Vita Barbati und Leges Liutprandi 325
Vita Amandi 326
Indiculus superstitionum et paganiarum und Ps.-Bonifatius Sermo 6 326
Exkurs: *Robur Iovis* bei Willibald, Vita Bonifatii c. 6 328
Alkuin, Vita Willibrordi 345
Karl der Große – Gesetzgebung 345
Irminsul 346
Adam von Bremen über Uppsala 348
Unwan von Bremen 349
8.5.4.10. Relevanz älterer literarischer Zeugnisse für den Brief Gregors III. (Ep. 43) 350
8.5.4.11. Archäologie 350
8.5.4.12. Sprachwissenschaftliche Belege für Kult an Bäumen, Hainen und Quellen in Germanien 357
8.5.4.13. Bewertung 366
8.5.5. Wahrsagepraktiken bei Bonifatius 369
8.5.5.1. *Sortilegus* und *sors*/*sortes* 375
8.5.5.2. *Auguria* und *auspicia* 390
8.5.5.3. *Aruspicia* 393
8.5.5.4. *Divinus* und *divinatio* 412

8.5.5.5. *Maleficus* und *maleficium*, *veneficus* und *veneficium*, *incantator* und *incantatio*, *phylacterium* 414
8.5.5.6. Die Bedeutung des Quinisextums für den Kampf gegen die Zukunftsdeutung 425
8.5.6. Menschenopfer in den Bonifatiusbriefen 428
8.5.7. Tieropfer und Heidengötter 432
8.5.7.1. Zusammenfassung 443
8.5.8. Daniel von Winchesters Ratschläge zur Bekehrung der Heiden 446
8.5.8.1. Abstammung der Götter, Entstehung der Welt 447
8.5.8.2. Nutzen der Götter für die Heiden 464
8.5.8.3. Allmacht der Götter und Freveltaten der Christen an ihnen 464
8.5.8.4. Triumph des Christentums 466
8.5.8.5. Zusammenfassung 467
8.6. Bewertung Heidentum 469
9. Speiseverbote in den Bonifatiusbriefen 481
9.1. Erklärungen für frühmittelalterliche Speiseverbote 482
9.2. Reinheit und Unreinheit von Tieren 486
9.3. Tiere, deren Konsum in den Bonifatiusbriefen verboten wird 490
9.3.1. Pferd 490
9.3.2. Biber 506
9.3.3. Hase 512
9.3.4. Vögel 519
9.3.4.1. Storch 520
9.3.4.2. Krähe und Dohle 521
9.4. Zusammenfassung 526
10. Ehehindernisse in den Bonifatiusbriefen 530
10.1. Anzahl der erlaubten Ehefrauen 530
10.2. Verwandtschaft als Ehehindernis 535
10.2.1. Moderne Erklärungen kirchlicher Verbote von Verwandtenehen 537
10.2.2. Biblische Verbote von Verwandtenehen 538
10.2.3. Synodale und juristische Verbote von Verwandtenehen im Westen vor Bonifatius . 539
10.2.4. Antik-juristische Verbote von Verwandtenehen 550
10.2.4.1. Die Berechnung der Verwandtschaft im römischen Recht 551
10.2.4.2. Die Entwicklung der Eheverbote im römischen Recht bis ins 8. Jahrhundert 553
10.2.5. Der Begriff *generatio* bei den Päpsten Gregor II., Gregor III. und Zacharias – „germanische“, kanonische oder doch römische Berechnung 557
10.2.6. Der Begriff *generatio* bei Bonifatius 589
10.3. Ehehindernis Verschwägerung 599
10.4. Ehehindernis geistige Verwandtschaft 602
10.5. Zusammenfassung 605
11. Bewertung 607
Quellen 624
Literatur 651
Lexika 666
Abstract englisch 674
Abstract deutsch 677
Lebenslauf 680

Vorwort

Die Dissertation „Fremdwahrnehmungen in der frühmittelalterlichen Ethnographie“ beschäftigt sich mit der Darstellung fremder gentiler Gruppen in historiographischen Quellen des Frühmittelalters und den dabei zutagetretenden Unterschieden zur Darstellung der gentilen Gruppe, der der Autor der jeweiligen Quelle selbst angehört.

Der Untersuchungszeitraum im engeren Sinn ist durch die zu untersuchenden Quellen, die fränkischen historiographischen Werke Liber Historiae Francorum und Continuationes Francorum, sowie der Briefsammlung des im östlichen Frankenreich wirkenden Angelsachsen Bonifatius, seiner v. a. römischen und angelsächsischen Korrespondenzpartner, und seiner von seinem angelsächsischen Landsmann Willibald im Frankenreich verfassten Vita, als das 8. Jahrhundert definiert. Zum Vergleich werden aber auch andere Quellen früherer und späterer Epochen des Frühmittelalters und, wenn es nötig erscheint, auch der Antike herangezogen.

Neben einer Vorstellung der verwendeten Quellen und ihrer Überlieferungsgeschichte werden die biographischen, gentilen, religiösen, sozialen und politischen Hintergründe ihrer Autoren beleuchtet. Sie sollen Aufschluss über die Motive und Intentionen der Darstellung geben. Denn über das Umfeld, in dem sich der Autor bewegt – ist er Kleriker oder Angehöriger der weltlichen Führungsschicht, gehört er der herrschenden *gens* seines Reiches an oder nicht, steht er politisch in Opposition zur Regierung oder ist er deren Sympathisant, hat er dieselbe Religion wie die herrschende *gens* und wie wirkt sich eine derartige Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit auf seine Darstellung aus –, lassen sich Schlüsse ziehen, die für derartige Problemstellungen hilfreich sein können.

Relevant ist dabei die Darstellung der fremden *gentes* im Unterschied zur eigenen *gens* in den einzelnen Quellen. Dabei wird vor allem auf das Vorkommen von Kategorien der antiken Ethnographie geachtet, wie

- Bewaffnung, Kampftechniken, und Kriegsführung
- Informationen über die ethnische Zusammensetzung/ethnische oder soziale Untergruppen
- Staatliche Strukturen, Verfassung, politisches System, Möglichkeiten politischer Partizipation des Volkes
- Rechtliche und soziale Strukturen (Gesetze, Stellung der Frau, Heiratssitten, etc.)
- Besondere gentile Merkmale (z. B. Kleidung, Haartracht, Ernährungsgewohnheiten)
- Religion

- Ursprungslegenden
- Klimatheorie
- Barbarenbegriff und Barbarentopik

Daraus soll abgeleitet werden, welche politischen, religiösen, sozialen und sonstigen Unterschiede in der Darstellung zwischen den fremden *gentes* und der eigenen *gens* wahrgenommen wurden, und ob sich daraus tatsächliche Unterschiede in der Lebensweise der diversen gentilen Gruppen ableiten lassen. Dabei ist zu unterscheiden, was realer Einblick in das Leben dieser gentilen Gruppen und was Stereotyp ist, denn auch Berichte, die traditionelle Motive enthalten, müssen nicht im ganzen erfunden sein[1].

Wichtig ist dabei, ob die verwendete Sprache oder die Darstellung an sich in der Tradition der antiken Barbarentopik steht. Dafür kann auch die Überprüfung von Personen oder Personengruppen, die als Mitglieder der betreffenden *gens* ausgewiesen werden, nützlich sein. Dabei ist zu hinterfragen, ob eine Verbindung zwischen dem Verhalten einer Person oder Personengruppe und der *gens*, der diese Person oder Personengruppe angehört, hergestellt wird. Interessant ist dabei, ob Personen und Personengruppen einer *gens* von den jeweiligen Quellen unterschiedlich behandelt werden, oder ob die Darstellung von Personen einer gentilen Gruppe die allgemeine Darstellung dieser Gruppe bestätigt, im positiven oder negativen Sinne verstärkt oder überhaupt erst konkretisiert. Auch der soziale Status einer beschriebenen Person – handelt es sich um einen Mann oder eine Frau, einen Kleriker, Angehörigen der Oberschicht, Krieger, usw. – ist dabei, sofern die Quellen darauf eingehen, zu berücksichtigen.

Besondere Aufmerksamkeit wird auch der Darstellung der Vergangenheit der jeweiligen *gens* gewidmet, sofern diese in der jeweiligen Quelle thematisiert wird, denn die Ursprungsgeschichten der einzelnen Völker reichen zeitlich in die Antike und somit zurück in die Zeit der Formierung der diversen gentilen Gruppen, weshalb ein Vergleich der retrospektiven Geschichtskonstruktionen des Frühmittelalters mit den Nachrichten antiker Zeitgenossen möglich ist. Tatsächlich finden sich die Namen von Gründungsheroen einzelner frühmittelalterlicher *gentes* in der antiken Literatur wieder, entweder als reale Personen im Dienst des Imperium Romanum oder in Gegnerschaft zu diesem, oder aber als literarische oder mythologische Figuren, die auf verschlungenen Wegen Eingang in eine *origo gentis* gefunden haben.

[1] Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit (Bern, Frankfurt/M. 1974), 36, Anm. 2.

1. Vorstellung der Quellen

1.1. Liber Historiae Francorum

1.1.1. Das Werk und seine Quellen

Der *Liber Historiae Francorum* schließt an Gregor von Tours und Fredegar an[1]. Er ist für viele Informationen über die fränkischen Königreiche des späten 7. und frühen 8. Jahrhunderts die einzige vorhandene Quelle; er ist kein karolingisches Werk und teilt deshalb auch nicht die negative karolingische Sicht der späten Merowingerzeit[2]. Für Ewig ist das Thema des neustrischen Autors die Königs- und „Volksgeschichte“[3]. Gerberding sieht sein Interesse darin, die Ursprünge und Taten der neustrischen Franken und ihrer merowingischen Könige darzustellen[4].

Tatsächlich berichtet der Autor meist von Geschehnissen aus dem neustrischen Bereich, kaum etwas von Austrasien[5]. Thema der Darstellung sind, soweit es das Wissen des Autors zulässt, die Beziehungen der Franken zu den Austrasiern und Burgundern, die für ihn nur durch das merowingische Königtum untereinander verbunden sind[6]. Über die Ereignisse etwa seit der Wende vom siebten zum achten Jahrhundert berichtet der Verfasser als Augenzeuge, was durch die Genauigkeit in der Schilderung bestätigt wird[7]. Für diesen Zeitraum ist der Quellenwert des *Liber Historiae Francorum* unbestritten, denn seine Angaben werden durch die gleichzeitigen hagiographischen und urkundlichen Zeugnisse bestätigt und ergänzt[8]. Bei der Darstellung der Ereignisse des 7. Jahrhunderts zeigt der Autor zahlreiche Abweichungen in der zeitlichen Abfolge der Geschehnisse im Vergleich zu anderen Quellen, die Haupt für Irrtümer aufgrund unzureichender Informationen hält[9]. Vergleiche mit dem vierten Buch des sogenannten Fredegar und mit zeitgenössischen Heiligenviten zeigen, dass sich die Informationen des Autors besonders für die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts offenbar auf mündliche, vielleicht epische Traditionen stützen und dementsprechend zu bewerten sind[10]. Für die Regentschaft König Chlodwigs II. (634-657) und seiner Gattin Balthilde (+ 680)

[1] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. I. Heft. Die Vorzeit von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger, bearbeitet von Wilhelm Levison (Weimar 1952), 114.
[2] Richard A. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum (Oxford 1987), 1.
[3] Eugen Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich“ (496/97) (Berlin/New York 1998), 15.
[4] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 1.
[5] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 329.
[6] Ebd.
[7] Ebd., 330.
[8] Ebd.; Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 115.
[9] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 330.
[10] Ebd.

benutzte der Verfasser nach eigenen Angaben verlorengegangene historiographische Texte, deren Herkunft eventuell im angelsächsischen Bereich vermutet wurde[11]. Ob sich mit einem unbedeutenden König wie Chlodwig II. allerdings mehrere Geschichtsschreiber beschäftigt haben, wurde bezweifelt; möglicherweise schrieb man aber in St. Denis über den Frevler, der dem dortigen Heiligen einen Arm abgenommen hatte[12]. Für die Schilderung des 6. Jahrhunderts standen dem Autor des *Liber Historiae Francorum* die ersten sechs Bücher der *Historiae* Gregors von Tours zur Verfügung[13]. Es handelt sich bei dieser Sechs-Buch-Version von Gregors Historiae um eine merowingische Umarbeitung, Kruschs Handschriftenklasse B, die wohl Mitte des 7. Jahrhunderts entstanden ist und von der sich auch eine Handschrift bereits aus dem 7. Jahrhundert erhalten hat[14]. Die wenigen Stellen, an denen der Verfasser eigene Berichte einschiebt, tragen meist epischen Charakter[15]. Neben Gregor verwendete der Verfasser den kürzeren *Prologus legis Salicae*, für das Jahr 613 stand ihm die Fortsetzung Isidors von 624 zur Verfügung[16]. Die Fredegarchronik war dem Verfasser des *Liber Historiae Francorum* nach verbreiteter Meinung unbekannt[17]. Wattenbach hält das Werk für um vieles dürftiger als Fredegar[18]. Tatsächlich ist das Werk quantitativ weniger umfangreich als die Fredegar-Chronik, die „inhaltliche Dürftigkeit", trotz der das Werk einige einzigartige Informationen bietet, lässt sich aber vielleicht auch als eine alternative Erzählung deuten, die bewusst andere Schwerpunkte setzte, als es der Fredegar-Autor tat. Haupt denkt an die Existenz mündlich tradierter merowingischer „Heldenlieder", die dem Liber Historiae Francorum als Quelle dienten[19]. Für sie sprechen demnach außer der Aufnahme epischer Elemente auch die Erzählung und Weiterentwicklung verschiedener Sagenmotive, scheinbar erfundene Kampfschilderungen, und die Dialoge, was natürlich nicht für jene Zeit gilt, die der Verfasser als Augenzeuge schildert[20]. Dem ist entgegenzuhalten, dass die europäische Literatur die direkte Rede und den Dialog seit den Zeiten Homers kennt und verwendet, dessen Werke zwar auch epische Dichtung, zugleich aber auch geschriebene Literatur sind.

[11] Ebd.
[12] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 114.
[13] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 330.
[14] Helmut Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, in: Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters, ed. Walter Pohl (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8, Wien 2004), 195, 195, Anm. 21, 198.
[15] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 330.
[16] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 115; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 332.
[17] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 115; Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 15; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 331.
[18] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 115.
[19] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 332.
[20] Ebd.

Als nichtepische Werke in Dialogform erwähnt seien etwa die Schriften Platons und Senecas[21].

1.1.2. Die Überlieferung des Textes

Der *Liber Historiae Francorum* zählt zu den meistverbreiteten Texten des Mittelalters[22]. Der Text ist in zwei Fassungen überliefert, die Krusch im Vorwort zu seiner Ausgabe in den *Monumenta* mit den Buchstaben A und B bezeichnete[23]. Davon ist A die ältere der beiden Fassungen und 726/727 entstanden, während B eine Überarbeitung von A darstellt[24]. Die Fassung B wurde zwischen 726 und 736[25], jedenfalls noch zu Lebzeiten Theuderichs IV. († 737), wahrscheinlich von einem Austrasier erstellt, der die Fassung A, wie Wattenbach meint, für ein Werk Gregors von Tours hielt und seinem Werk daher den Titel *Liber Sancti Gregorii Toronis episcopi, Gesta regum Francorum* gab[26]. Es ist aber auch möglich, dass die Fassung B stärker unter die Autorität Gregors von Tours gestellt wurde, weil die Kapitel 8-34 ein Exzerpt aus Gregors *Historiae* darstellen und auch schon die Kapitel 4-7 teilweise daraus schöpfen. Der Verfasser der Fassung B ergänzte einiges aus Gregors Geschichte und aus Isidor, und schon 736 wurde dazu eine Fortsetzung geschrieben, die nur in überarbeiteter Gestalt als erste Fortsetzung Fredegars bekannt ist[27].

Krusch unterscheidet bei A drei Klassen, die ihrerseits wieder mehrfach unterteilt sind[28]. Richard A. Gerberding und Helmut Reimitz haben anhand genauer Handschriftenanalysen gezeigt, dass das von Krusch aufgestellte Handschriftenstemma mit seiner Einteilung in die zwei Klassen A und B unzutreffend ist[29]. Während laut Krusch B eine austrasienfreundliche Version von A darstellt, die zur Zeit der Abfassung der Fredegar-Fortsetzungen um 736 schon abgeschlossen gewesen sein soll, haben Gerberding und Reimitz wahrscheinlich gemacht, dass der Text der sogenannten Klasse B erst in den 790er Jahren entstanden ist und es wohl mehrere Zwischenstufen gegeben hat – für Hartmann ein Indiz dafür, dass diese Quelle, vor allem aber die letzten zehn Kapitel, für die Karolinger im 8. und 9. Jahrhundert politisch

[21] Vgl. Platon, Sämtliche Werke in 10 Bänden. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl u. a. hg. von Karlheinz Hülser (Frankfurt am Main/Leipzig 1991); L. Annaeus Seneca, Die kleinen Dialoge, Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Gerhard Fink (München 1992).
[22] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 333.
[23] Ebd.
[24] Ebd.
[25] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 15, Anm. 55.
[26] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 115.
[27] Ebd., 116.
[28] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 333.
[29] Martina Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, in: Concilium medii aevi 7 (2004), 210.

brisant war[30]. Geberding hat dargelegt, dass die vielleicht in Lorsch für Alcuins Freund Abt Richbod entstandene Abschrift des Parisinus lat. 7906 vor der bislang als ältestem Textzeugen geltenden Handschrift Vatikan, Pal. lat. 966 (nach 786 geschrieben) kopiert wurde und von A nach B wechselt[31]. Reimitz legt anhand des für Karl den Kahlen zusammengestellten Vindobonensis palat. 473, in dem alle enthaltenen Geschichtswerke in legitimierender Absicht bearbeitet sind, dar, dass es mehrere Zwischenstufen gegeben hat[32].

1.2. Continuationes Fredegarii

In den Handschriften der Klassen 4 und 5 ist die Chronik Fredegars mit Fortsetzungen bis zum Jahre 768 kombiniert, die im Umkreis des karolingischen Hausmeiertums entstanden sind und nach Scheibelreiter stilistisch ein beträchtliches Schwanken zwischen antikisierender und realistisch-barbarischer Darstellung des Geschehens zeigen[33]. Die Bezeichnung *Continuationes* stammt von Thierry Ruinart (1657-1709), der 1699 die gelehrteste frühneuzeitliche Fredegar-Edition herausgab, die aufgrund des Vergleichs verschiedener Handschriften damals einem kritischen Text am nächsten kam[34]. Er erkannte die Abhängigkeit des ersten Teils der Continuatio Fredegars, der Continuationes c. 1 bis 10 in modernen Editionen, vom *Liber Historiae Francorum*, das er als anonyme *Gesta Regum Francorum* bezeichnete und ging von vier Continuationes aus[35].

Bruno Krusch, der Herausgeber der Fredegar-Edition der Monumenta Germaniae Historica, ging 1888 von drei Continuationes aus, die ihrerseits wieder signifikante Unterteilungen erkennen lassen[36]. Kruschs erste Fortsetzung, eigentlich eine Fortsetzung der austrasischen Rezension B des bis 727 reichenden Liber Historiae Francorum, übernimmt in den Kapiteln

[30] Ebd.

[31] Richard A. Gerberding, Paris, Bibliothèque Nationale Latin 7906: An unnoticed very early fragment of the „Liber Historiae Francorum“, in: Traditio 43 (1987), 381-386; Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, 210, Anm. 10.

[32] Helmut Reimitz, Ein karolingisches Geschichtsbuch aus Saint-Amand. Der Codex Vindobonensis palat. 473, in: Text – Schrift – Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung, hg. von Christoph Egger und Herwig Weigl (MIÖG-Ergänzungsband 2000), 34-90; Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, 210, Anm. 11.

[33] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 7; Georg Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.-8. Jahrhundert (Darmstadt 1999), 79.

[34] Roger Collins, Die Fredegar-Chroniken (Hannover 2007), 143. Das Werk hieß „Sancti Gregorii Florentii Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia necnon Fredegarii Scholastici epitome et chronicon cum eius continuatoribus (Paris 1699)“; ebd., Anm. 345.

[35] Für Ruinart bestand die erste Continuatio aus den Kapiteln, die die Zeit von der Heirat Chlodwigs II. bis zur Hinrichtung Bischof Leodegars (Continuationes 1 bis 3) darstellten, die zweite behandelte den Abschnitt bis zu Karl Martells Seekrieg gegen die Friesen (Continuationes 4 bis 17), die dritte den folgenden Bericht bis zur Königserhebung von Pippin III. (Continuationes 18 bis 24) und die vierte den Schlussabschnitt, der sich bis zum Herrschaftsantritt von Karl dem Großen und Karlmann im Jahre 768 erstreckt (Continuationes 25 bis 54); Collins, Die Fredegar-Chroniken, 143.

[36] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 86, 144.

1-10 inhaltlich die Kapitel 43-53 dieses ursprünglich neustrischen Werkes und setzt dieses in den Kapiteln 11-17 bis zum Jahr 736 fort[37]. Die Datierung der ersten Fortsetzung auf 736 ergibt sich für Krusch aus der Komputation des Kapitels 16 und der Formulierung des Endes von Kapitel 10, das noch zu Lebzeiten Theuderichs IV. geschrieben sein müsse[38]. Collins meint hingegen, die chronologischen Berechnungen in c. 16, die sich auf 735 beziehen, könnten direkt von einer anderen Handschrift, die der Kompilator benutzte, in die Continuationes inkorporiert worden sein[39]. Auch die Formulierung in c. 10, König Theuderich behaupte auch jetzt noch den Thron des Reiches und habe noch viele Jahre vor sich, könnte aus einer Quelle des Werkes entnommen und nicht an die Realität zur Zeit der Zusammenstellung des Werkes angepasst worden sein.

Interessant ist Kruschs erste Fortsetzung vor allem deshalb, weil der ursprünglich neustrische Liber Historiae Francorum vom austrasischen Standpunkt aus überarbeitet wurde, was nicht ohne Missverständnisse geschah, die besonders bei der Gleichgültigkeit des Verfassers zu den chronologischen Angaben seiner Vorlage deutlich werden[40]. Die Kapitel 11-17, die Krusch zufolge vom ersten Fortsetzer selbst stammen und die Erzählung bis 735 hinaufführten, enthalten wichtige Informationen, die das Haus der Karolinger hervorheben, während manches, was die Merowinger betraf, weggelassen wurde[41].

Kruschs zweite und dritte Fortsetzung Fredegars entstanden im Auftrag von Angehörigen des karolingischen Hauses[42]. Die Chronik der Franken erhielt dadurch den Charakter einer karolingischen Hauschronik, die Nachrichten über diese Familie in den Vordergrund rückt, während die Merowinger nun ganz in den Hintergrund treten und aus der Darstellung verschwinden[43].

---

[37] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 7 f.; Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. II. Heft. Die Karolinger vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis zum Tode Karls des Großen bearbeitet von Wilhelm Levison + und Heinz Löwe (Weimar 1953), 162; Walter Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Studien zur Sachsenforschung 12 (Oldenburg 1999), 201.

[38] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 7.

[39] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 88.

[40] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 7.

[41] Ebd., 8; Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162; Collins, Die Fredegar-Chroniken, 87.

[42] Karolinger wird die Familie nach Karl dem Großen genannt, diese Bezeichnung auf seine Ahnen anzuwenden ist eigentlich ein Anachronismus, dient aber der Vereinfachung. Denn Karls Vorfahren wären nach dem Spitzenahn Arnulf von Metz eigentlich als Arnulfinger zu bezeichnen. Durch die Eheschließung von Arnulfs Sohn Ansegisel mit Begga, der Tochter seines Verbündeten Pippin I. wurde die Verwandtschaft mit der politisch einflussreichen Familie der Pippiniden begründet, deren Leitname, Pippin, nach dem Untergang der männlichen Linie der Pippiniden mit Pippins I. Sohn, dem austrasischen Maiordomus Grimoald I. und seines Sohnes, des angeblich von Sigibert III. adoptierten König Childebert (III.), auf die Nachfahren von Grimoalds Schwester Begga überging, weshalb diese Dynastie in der Literatur auch Arnulfinger, Pippiniden oder Arnulfinger-Pippiniden genannt wird.

[43] Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8.

Kruschs zweite Fortsetzung umfasst die Kapitel 18-33 und wurde von Childebrand, einem Bruder oder Halbbruder Karl Martells, in Auftrag gegeben und von zwei Schreibern, die anhand von stilistischen Kriterien unterschieden werden können – die Grenze liegt am Ende von Kapitel 21 – ausgeführt und reicht, für Wattenbach recht mangelhaft gearbeitet, bis zum Jahr 751[44]. Childebrand ließ die Chronik Fredegars wahrscheinlich in Metz abschreiben und dabei einige Veränderungen an diesem Werk vornehmen, was für seinen Einfluss auf Inhalt und Ausführung des Werkes spricht[45].

Childebrands Loyalität zu seinem Bruder Karl Martell, auf den und dessen Sohn Pippin III./I. die Darstellung fokussiert ist, nicht Informationsmangel der auf Anweisung arbeitenden Schreiber, sind wohl dafür verantwortlich, dass einige für das karolingische Haus ungünstige, peinliche oder unwichtige Begebenheiten, wie der im Liber Historiae Francorum c. 43 überlieferte „Staatsstreich" Grimoalds oder das Wirken des Bonifatius verschwiegen, oder, wie die in beiden Versionen der Reichsannalen ausführlicher geschilderten Differenzen zwischen Karl Martells Söhnen Pippin III./I. und Grifo, auf die Todesnachricht Grifos reduziert werden[46].

Die vierte Fortsetzung wurde von Childebrands Sohn Nibelung in Auftrag gegeben und reicht von Kapitel 34, das nur in der am besten erhaltenen Handschrift 4a überliefert ist und die Verantwortlichkeit von Childebrand und Nibelung für die Aufzeichnung sowie die Ablösung des Vaters durch den Sohn berichtet, bis Kapitel 54, das mit der Krönung von Karl dem Großen und Karlmann im Jahr 768 endet[47]. Das Datum der Thronerhebung wird mit dem 18. September 768 allerdings falsch angegeben[48]. Für Wattenbach zeichnet sich diese in noch schlechterem Latein als die vorherigen abgefasste Fortsetzung dadurch aus, dass sie einen schon ausführlicheren, nach Jahren genau geordneten und wohl teilweise gleichzeitig aufgezeichneten Bericht über die königliche Herrschaft Pippins bietet[49].

Collins geht hingegen davon aus, dass es nur zwei Fortsetzungen der Fredegar-Chronik gab. Die erste, bis 751 reichende, wurde im Rahmen eines Geschichtswerkes *Historia vel Gesta Francorum* erstellt, das Childebrand wohl anlässlich der Thronbesteigung Pippins III./I. zu

[44] Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8.
[45] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8.
[46] Annales regni Francorum a. 747, a. 748, a. 753; vgl. Annales qui dicuntur Einhardi a. 741, a. 747, a. 748, a. 753. Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8. Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162.
[47] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8. Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162.
[48] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8.
[49] Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162.

dessen Verherrlichung in Auftrag gab[50]. Diese *Historia vel Gesta Francorum*, nach Krusch die Fredegar-Handschriften der Klasse 4, unterscheidet sich deutlich von der ursprünglichen Fredegar-Kompilation[51]: Fredegars Buch I, der *Liber Generationis* und darauf bezogene Verzeichnisse wurden vollständig ausgelassen, stattdessen beginnt das Werk mit *De cursu temporum* von Quintus Iulius Hilarianus; eine Ergänzung zum ‚Original-Fredegar', die sich zuerst in Handschriften der Klasse 3 findet, dort aber zwischen dem Ende der Geschichten über Justinian und Belisar und dem Beginn der Epitome der Historien Gregors von Tours eingeschoben ist[52]. Der Kompilator der *Historia vel Gesta Francorum* hatte demnach eine Fredegar-Handschrift der Klasse 3 zur Verfügung und beschloss, diesen Traktat zu verschieben und ihn anstelle des *Liber Generationis* an den neuen Anfang zu setzen[53]. Die zweite große Änderung war der Einschub der *Historia Daretis Frigii de Origine Francorum* in die Chronik des Eusebius-Hieronymus, und zwar zwischen Kapitel 3 und 4 von Buch II in Fredegars Einteilung der Chronik[54]. Dieser Dares der Phrygier, dem das Werk zugeschrieben wird, könnte unter Umständen derselbe pseudonyme Autor sein, der die *Historia de Excidio Troiae* geschrieben hat, denn die *Historia Daretis Frigii de Origine Francorum* ist nicht identisch mit der *Historia de Excidio Troiae* von ‚Dares dem Phrygier', steht aber mit dieser in klarer Beziehung[55]. Der dritte größere Zusatz zu den von Fredegar übernommenen Materialien besteht in den neuen Nachrichten des Schlussteils, die die Erzählung von 642, dem Endpunkt Fredegars, bis zunächst 751 und dann 768 fortführen[56]. Childebrands Schreiber übernahm hier die Kapitel 43-53 des *Liber Historiae Francorum* in der austrasischen Rezension B, in denen über die Ereignisse seit 639/43 berichtet wird, und setzte sie bis auf seine eigene Zeit fort[57]. Collins geht davon aus, dass das Werk ursprünglich mit der Erhebung Pippins III. zum König aufhören sollte, und sein eigentlicher Zweck darin bestand, die Inauguration des neuen *Rex Francorum* zu rühmen[58]. In der Verantwortung Nibelungs sei es dann aber noch bis zum Jahr 768, dem Zeitpunkt der Konsekration von Pippins Söhnen Karl d. Gr. und Karlmann, fortgeführt worden, wobei diese schließlich erreichte Form aber wohl nicht in diesem oder einem der unmittelbaren Folgejahre entstand, da das Todesdatum Pippins falsch überliefert ist, über Tassilo III. hingegen aber völlig neutral berichtet wird, was

[50] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 91.
[51] Ebd., 83.
[52] Ebd.
[53] Ebd.
[54] Ebd.; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8; Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162.
[55] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 83 f.
[56] Ebd., 85.
[57] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8.
[58] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 91.

eine Entstehung des Werkes vor den Ereignissen von 787/88, die in Tassilos Absetzung endeten, nach Collins um 787, wahrscheinlich macht[59].

Dass die Meinung der aufstrebenden Karolinger über sich selbst wiedergegeben wird, macht den außerordentlichen Wert der Continuationes Fredegarii aus[60]. Durch die Transformation der Chronik der Franken zu einer karolingischen Hausgeschichte gewinnt diese einen offiziellen Charakter und damit eine gewisse Glaubwürdigkeit, sie leidet aber auch an den Mängeln solcher amtlicher Aufzeichnungen, wie sich am Mangel an schlechten Nachrichten über die Karolinger ablesen lässt[61]. Kirchlichen Angelegenheiten fehlen, weltliche, vor allem kriegerische Ereignisse werden aufgezeichnet[62]. Deshalb sind die Fortsetzungen des Fredegar für eine vollständige und unparteiische Übersicht der Begebenheiten nicht heranzuziehen[63].

1.3. Die Briefsammlung des Bonifatius

Die Briefsammlung des Bonifatius unterscheidet sich von den anderen in dieser Arbeit untersuchten Quellen in mehrerer Hinsicht. Ein wichtiger Punkt, der Briefe von anderen Quellen unterscheidet, liegt in ihrer Intention begründet. Briefe sind zeitgenössische Dokumente, die sich an einen oder mehrere Adressaten richten. Sie behandeln aktuelle Sachverhalte und ermöglichen somit Momentaufnahmen historischer Abläufe. Ihr primäres Ziel ist also nicht die Versorgung der Nachwelt mit historischen Informationen und deshalb ist ihr Inhalt – im Idealfall[64] – nicht in späterer Zeit aus ideologischen Gründen verändert worden, um historische Ereignisse zu verfälschen.

Außerdem birgt die Gattung „Brief“ an sich schon eine soziale Komponente, nämlich die Vergegenwärtigung eines Abwesenden[65]. Der Brief ermöglicht so die Kommunikation mit dem Abwesenden, als ob man mit ihm selbst spräche[66].

Bei der Briefsammlung des Bonifatius handelt es sich also nicht um ein Werk der Historiographie, das sich primär mit der Vergangenheit einer bestimmten Gruppe beschäftigt oder diese verherrlichen will, sondern um zeitgenössische Texte im Kontext der Missionsarbeit des Bonifatius, die ihre Entstehung den dabei zutage tretenden Problemen

[59] Ebd., 91 f.
[60] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 9.
[61] Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162.
[62] Ebd.
[63] Ebd.
[64] Natürlich ist es möglich, dass die ursprünglichen Briefe bei der zu ihrer Entstehung zeitnahen Redaktion der Briefsammlung verändert wurden, ebenso wie es durchaus wahrscheinlich ist, dass nicht alle Briefe überliefert wurden.
[65] Stefan Schipperges, Bonifatius ac socii eius. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winifred-Bonifatius und seines Umfeldes (= Isnard Wilhelm Frank (Hg.), Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte Bd. 79) (Mainz 1996), 9.
[66] Ebd., 9, Anm. 44.

verdanken und über den gesamten Zeitraum seines Wirkens hindurch über mehrere Jahrzehnte bis zu seinem Tod 754 entstanden sind.

1.3.1. Die ethnische und soziale Verortung der Autoren der Briefe

Die Briefsammlung enthält nicht nur Briefe, die Bonifatius selbst verfasst hat, sondern auch solche, die er erhalten hat oder die an die Bevölkerung in seinen Missionsgebieten gerichtet sind. Aus diesem Grund ergibt sich für die einzelnen Briefe eine Vielzahl von zumeist geistlichen Autoren und aufgrund deren unterschiedlicher Herkunft und Wirkungsgebiet eine Vielzahl von Entstehungsorten, wenn auch die Sammlung von Bischof Lul von Mainz in Auftrag gegeben wurde und dabei eine Selektion nach Kriterien vorgenommen wurde, die dem Auftraggeber wichtig erschienen.

Fast allen Autoren gemeinsam ist, dass sie geistlichen Standes sind[67].

Trotz der Vielzahl von Autoren bleibt Bonifatius der Hauptautor der Briefsammlung. Er ist ein Fremdling, der sich zwar hauptsächlich im östlichen Teil des Frankenreiches aufhält, selbst aber Angelsachse ist und sich somit von der ostfränkisch-germanischen Umgebung, über die er schreibt, unterscheidet.

Auch die anderen Autoren der Briefe, die in der Briefsammlung des Bonifatius enthalten sind, sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen[68], keine Franken, sondern Angelsachsen oder Römer, wovon letztere zum Teil griechischer oder syrischer Herkunft sind.

Innerhalb der Briefsammlung des Bonifatius lassen sich zwei Gruppen von Briefen unterscheiden: Briefe, die Bonifatius selbst zum Autor haben, und solche, die von anderen Autoren an ihn oder andere im Frankenreich situierte Personen gerichtet wurden. Innerhalb der Gruppe der Briefe, die nicht von Bonifatius selbst, sondern von seinen Korrespondenzpartnern stammen, sind hinsichtlich der darin zutage tretendenden Wahrnehmungen gentiler oder religiöser Gruppen wiederum zwei Gruppen zu unterscheiden: Solche, in denen Wahrnehmungen des jeweiligen Autors transportiert werden, und solche, die Wahrnehmungen des Bonifatius reflektieren. In letztere Gruppe fallen die meisten Papstbriefe, da diese als Antwortschreiben auf zum Teil verlorene Briefe des Bonifatius konzipiert sind und die darin enthaltenen Antworten auf, hier zum Teil wiedergegebenen, Anfragen basieren, die Wahrnehmungen des Bonifatius transportieren.

[67] Ausnahmen bilden die angelsächsischen Könige Aelbwald von Ostanglien und Aethelbert II. von Kent sowie der fränkische Hausmeier Karl Martell.
[68] Karl Martell

1.3.2. Die Entstehung der Briefsammlung

Lul, Bonifatius' Nachfolger als Bischof von Mainz, der auf Bitten angelsächsischer Geistlicher wie des Bischofs Milret von Worchester die Abfassung einer Biographie des Märtyrers veranlasste, regte auch eine Sammlung seiner Briefe an[69]. Der unbekannte Sammler, vielleicht auch der Biograph Willibald, teilte das in Abschriften auf Einzelblättern gesammelte Material in zwei Gruppen, in den Briefwechsel mit der Kurie und den übrigen Briefwechsel[70]. Da die Briefe im allgemeinen undatiert sind, kam eine chronologische Ordnung für die privaten Briefe nicht in Frage, der Briefwechsel mit Rom wurde hingegen chronologisch geordnet, soweit der Sammler dafür Anhaltspunkte hatte[71].

1.3.3. Die Überlieferung des Textes

Die Briefsammlung des Bonifatius ist in 6 Handschriftenklassen überliefert. Die Handschriftenklasse 1 (Cod. lat. Monacensis 8112) vertritt die älteste Sammlung, Klasse 2 (Landesbibl. Karlsruhe, Rastatt 22) und 3 (Cod. lat. Vindobonensis 751) spätere erweiternde Sammlungen, 4 und 6 bilden zusammen eine weitere Form der Bearbeitung, 5 ist das Werk Otlohs[72].

Vom Briefwechsel mit Rom sind nur die Antworten der Päpste erhalten, die Briefe des Bonifatius an die Päpste fehlen mit wenigen Ausnahmen[73]. Entweder wurden die ausgehenden Schreiben des Bonifatius nach Rom nicht kopiert, obwohl die Briefe an andere Empfänger auf derartige Unterlagen zurückgehen, oder dieses Material ist früh in Mainz verlorengegangen, wofür der Umstand spricht, dass der Biograph Willibald einen Brief des Bonifatius an den Papst zitiert, den die Briefsammlung nicht kennt[74]. Bei der Übertragung der auf Einzelblättern gesammelten Briefabschriften in einen Codex fehlten bereits die meisten an den Papst gerichteten Briefe, nur zwei Briefe an Papst Zacharias konnten in die Sammlung aufgenommen und der Briefwechsel mit Rom durch einen Anhang vermehrt werden, der zwei Briefe an Papst Stephan II., zwei Briefe an Bonifatius und das Capitulare Karlmanns über die beiden Synoden von 742 und 743 umfasst[75]. Diese Form bildet die Handschriftenklasse 1, in der die erste Sammlung der Bonifatiusbriefe in Mainz unter der Aufsicht des Bischofs Lul in einen Codex übertragen wurde; eine fehlerhafte Abschrift dieses Codex liegt in der noch vor

[69] Bonifatii Epistula 112 (Bitte Milrets um Informationen). Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 9, 452.
[70] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 9.
[71] Ebd., 9 f.
[72] Ebd., 9, Anm. 3.
[73] Ebd., 10.
[74] Ebd., 10 f.
[75] Briefe an Zacharias: Bonifatii Epistula 50, 86; Briefe an Stephan II.: Bonifatii Epistula 108, 109; Briefe an Bonifatius: Bonifatii Epistula 11, 22; Capitulare Karlmanns über die Synoden von 742 und 743: Bonifatii Epistula 56; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 11.

dem Ende des 8. Jahrhunderts in Mainz entstandenen Münchener Handschrift 8112 vor[76]. Lul war mit dieser ersten Sammlung offenbar nicht zufrieden und regte eine Erweiterung an, die ebenfalls in Mainz entstandene Handschriftenklasse 2, die noch zu Luls Lebzeiten abgeschlossen bzw. nach seinem Tod 786 nicht mehr fortgeführt und von Mainz aus handschriftlich verbreitet wurde[77].

Die Handschriftenklasse 3, um 850 entstanden, wurde wohl vom Mainzer Erzbischof Hrabanus Maurus (847-856) angeregt, der den Briefcorpus in der zweiten Fassung aus seiner Zeit als Abt von Fulda kannte und nun um den brieflichen Nachlass von Lul und um die Briefe von dessen Nachfolgern bis hin zu seinem unmittelbaren Amtsvorgänger, vielleicht von seinem Nachfolger als Abt, Rudolf von Fulda, erweitern ließ, während der Briefwechsel mit Rom weggelassen wurde[78].

Die Handschriftenklasse 5, eine Zusammenstellung von 29 Briefen, wurde von Otloh von St. Emmeram in Regensburg während eines längeren Aufenthalts in Fulda 1062-1066 als zweites Buch seiner Vita Bonifatii in zwei Büchern zusammengestellt; er übernahm damit ein Projekt, für das sich Papst Leo IX. Mitte des 11. Jahrhunderts von Abt Egbert von Fulda eine Abschrift der Briefe des Bonifatius und eine Abschrift der Vita Bonifatii des Willibald senden lassen hatte, um diese stilistisch zu modernisieren und vielleicht auch durch Beifügung von Dokumenten aus der Briefsammlung zu bereichern, wozu er jedoch durch seinen Tod 1054 nicht mehr gekommen war[79].

Eine zweite selbständig weiterverbreitete Sammlung von 28 ausgewählten Briefen, die als Handschriftenklasse 4 bezeichnet wird, und die Sammlung der davon ausgeschlossenen Briefe, als Handschriftenklasse 6 bezeichnet, wurde von Tangl ohne weiteren Beweis ebenfalls auf Otloh und seine Arbeit in Fulda zurückgeführt, während Rau meint, diese beiden Sammlungen seien nicht Otlohs Werk, sondern in Mainz noch vor der Handschriftenklasse 3, mindestens 250 Jahre vor Otloh, entstanden und von dort aus verbreitet worden[80].

In Canterbury besaß man um 1300 eine heute verschollene Handschrift: *Epistolae Bonefacii et Sergii ad Anglorum reges et archiepiscopos*, auf die vielleicht die Sonderüberlieferung für das Mahnschreiben an König Aethelbald und den Bericht über die synodale Tätigkeit an Erzbischof Cuthberht von Canterbury zurückgehen[81]. Diese Handschrift könnte identisch sein

[76] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 11.
[77] Ebd., 13 f.
[78] Ebd., 14 f.
[79] Ebd., 15.
[80] Abschriften des verlorenen Archetypus von 4 sind im Vaticanus 1340 s. XIII/XIV aus Deutschland, in Reims Stadtbibliothek 672 (G 166), in Montpellier H 3 s. XII, und in Venedig Marcianus Zenetti CLXIX s. XV; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 16, 20.
[81] Bonifatii Epistula 73 (Mahnschreiben an Aethelbald), 78 (Bericht an Cuthberht); Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 20 f.

mit jener 1666 verbrannten Handschrift (Cod. Londin. Cottonianus Otho A I), die Spelman für seine Concilia orbis Britannici, London 1639 Bd. 1 S. 237 verwendet und in der er die Synodalakten von Cloveshoe, sowie Brief 78 und 73 in dieser Reihenfolge vorgefunden hatte[82]. Eine Sonderüberlieferung von Brief 73 kennt auch der Verfasser des Chronicon abbatiae de Evesham[83]. Außerhalb des in Mainz entstandenen Briefcorpus und dieser Empfängerüberlieferung gibt es keine weitere Überlieferung von Bonifatius-Briefen[84]. Die Briefe des Bonifatius in der frühen Kanonistik beschränken sich auf die Sammlungen von Benedictus Levita, um 850 in der Kirchenprovinz Reims entstanden, Pseudo-Isidor, Burchard von Worms' (+ 1025) Decretorum libri viginti, die Collectio Britannica, eine ungedruckte, um 1090 entstandene Sammlung in einer Handschrift des Britischen Museums (Additionel 8873), Collectio trium partium, ungedruckt (Cod. Berol. lat. fol. 197), um 1095 entstanden, und Ivo von Chartres' (+ 1117) Decretum[85].

1.4. Willibalds Vita Bonifatii

Erzbischof Cuthbert von Canterbury (740-758) teilte nicht lange nach dem Tod des Bonifatius am 5. Juni 754 dessen Nachfolger als Bischof von Mainz, Lul, in einem Schreiben mit, dass eine angelsächsische Generalsynode beschlossen habe, den Todestag des Bonifatius und seiner Gefährten feierlich zu begehen[86]. Etwa zur selben Zeit bat Bischof Milret von Worcester um eine Darstellung vom Leben und Sterben des Märtyrers[87]. Lul übertrug diese Aufgabe dem angelsächsischen Priester Willibald in Mainz[88]. Seine Vita Bonifatii ist in zahlreichen Handschriften erhalten, von denen die älteste und beste zu Anfang des 9. Jahrhunderts geschrieben wurde und ursprünglich dem Stift Freising gehörte (heute Monacensis 1086)[89]. Fast ebenso alt sind die Handschriften von St. Gallen (Nr. 552) und Reichenau (Karlsruhe Augiensis 136)[90].

Wood datiert die Entstehung der Vita Bonifatii auf 763-768 und nimmt eine Niederschrift in Mainz an[91]. Das ergibt sich aus der Nennung des *episcopus* Megingoz, dem das Werk neben Lul gewidmet ist[92]. Megingoz ist in der Zeit von 763-769 als Bischof von Würzburg bezeugt

[82] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 21.
[83] Ebd.
[84] Ebd.
[85] Ebd., 22.
[86] Bonifatii Epistula 111. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452.
[87] Bonifatii Epistula 112. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452.
[88] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452.
[89] Ebd.
[90] Ebd., Anm. *.
[91] Ian Wood, The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050 (Harlow u. a. 2001), 52. Vgl. Ian Wood, The Merovingian Kingdoms. 450-751 (London/New York 1994), 306.
[92] Willibald, Vita Bonifatii, Praefatio.

und hatte gemeinsam mit Lul (754-785) Willibald beauftragt, die Vita zu schreiben[93]. Megingoz' Tod ist die untere Grenze für die Zeit der Abfassung[94]. Neben Megingoz' Episkopat, das den besten chronologischen Hinweis für die Zusammenstellung der Vita Bonifatii liefert, wird diese Datierung auch durch das hagiographische Werk des bayerischen Bischofs Arbeo von Freising gestützt, der 769 eine Vita des heiligen Corbinian und 772 eine des heiligen Emmeram schrieb[95]. Arbeo dürfte Corbinian bewusst als eine Figur nach dem Muster des Bonifatius entworfen haben, denn auch Corbinian geht wie Bonifatius nach Rom und wird dort von Gregor II. zum Bischof erhoben und erhält das Pallium[96]. Ansonsten scheint Arbeo bemüht, die Bedeutung des Bonifatius für die kirchliche Struktur und seinen Einfluss bei Personalentscheidungen in Bayern im Gegensatz zu Willibald herunterzuspielen, was angesichts der Entstehung von Arbeos hagiographischen Arbeiten unmittelbar nach der Abfassung der Vita Bonifatii nahelegt, dass sie auch als Polemik gegen Willibalds Darstellungen gedacht waren[97]. Es scheint, dass Willibald Bonifatius nicht näher gestanden hat, seine Quellen sind Mitteilungen der Freunde des Bonifatius und die Briefe von und an Bonifatius, deren Sammlung ja bereits veranlasst war[98]. Im Gegensatz zu Woods Ansicht, Arbeo von Freising habe Willibalds Vita Bonifatii für seine eigenen Heiligenleben verwendet, sieht Rau die ersten Spuren einer Benützung erst in der 778 abgeschlossenen Vita Willibaldi, die von einer unbekannten Nonne in Heidenheim verfasst wurde[99].

Willibalds literarisch an den Aldhelmschülern und einigen Kirchenschriftstellern orientierte Vita Bonifatii, die trotzdem nicht wenige und z. T. auffallende Verstöße gegen die Grammatik enthält, ist in 9 Kapitel gegliedert, jedes beginnt mit einem Proömium und schließt mit einem Zitat aus dem Neuen Testament, nur das 8. Kapitel, das vom Märtyrertod und der Beisetzung des Heiligen handelt, schließt mit einer Doxologie, und das 9. Kapitel, eine Wundergeschichte ohne Proömium und Schlusswort, wie sie sonst in der Vita nicht vorkommt, wurde nachträglich angefügt[100]. Willibald erwähnt Papst Zacharias nicht und datiert auch mehrfach falsch[101]. Über die Umstände der Entstehung von Willibalds Vita Bonifatii berichtet die Vita

[93] Wood, The Missionary Life, 61. Ian Wood, Willibalds vita Bonifatii, in: Christina Lutter, Helmut Reimitz (Hg.), Römer und Barbaren. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte von der Spätantike bis 800 (München 1997), 236.
[94] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452.
[95] Wood, The Missionary Life, 52, 61. Wood, Willibalds vita Bonifatii, 237.
[96] Arbeo von Freising, Vita Corbiniani c. 8-9. Wood, Willibalds vita Bonifatii, 238. Wood, The Merovingian Kingdoms, 308.
[97] Wood, Willibalds vita Bonifatii, 238. Wood, The Merovingian Kingdoms, 307 f.
[98] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452.
[99] Vita Willibaldi, ed. O. Holder-Egger, MGH SS XV/1 (Hannover 1887), 81; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452.
[100] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452 f.
[101] Ebd., 453.

Quarta Bonifatii, dass der Text zuerst auf Wachstäfelchen geschrieben wurde, deren Inhalt von Lul und Megingoz kontrolliert und erst danach auf Pergament übertragen wurde[102].

[102] Vita Bonifatii IV, c. 13, ed. Wilhelm Levison, Vitae Sancti Bonifatii Archepiscopi Moguntini, MGH SRM in usum Scholarum (Hannover/Leipzig 1905), S. 104 f.: *Postea igitur Willibaldus vitam conversationemque viri Dei necnon et passionem, quia adhuc multi superant, qui eidem passioni interfuerunt, conscripsit in loco, qui dicitur sancti Victoris ecclesia, in conclavi unius cubiculi, primitus in ceratis tabulis ad probationem domni Lulli et Megingaudi et post eorum examinationem in pergamenis rescribendam, ne quid incaute vel superfluum exaratum appareret*. – „Danach also [schrieb] Willibald die Vita und den Lebenswandel des heiligen Mannes und außerdem die Leidensgeschichte; weil sie bis jetzt viele überwinden, die an derselben Leidensgeschichte teilgenommen haben, hat er sie zuerst an dem Ort, der die Kirche des heiligen Victor genannt wird, im Gemach eines Zimmers auf Wachstafeln aufgeschrieben, der Prüfung des Herrn Lul und Megingoz [unterzogen], damit nicht jemand unvorsichtig oder überschwänglich erscheine, und nach deren Prüfung musste sie auf Pergament abgeschrieben werden."

2. Die biographischen Hintergründe der Autoren

2.1. Liber Historiae Francorum

Der *Liber Historiae Francorum* wurde im 6. Regierungsjahr Theuderichs IV.[1], das ist 726/727, verfasst. Der anonyme Autor, ein neustrischer Franke[2], verfasste sein Werk irgendwo in der nördlichen Umgebung von Paris[3]. E. Cauer glaubte wegen der besonderen Verehrung des Autors des *Liber Historiae Francorum* für den heiligen Bischof Audoin (641-684), dass er der Kirche von Rouen angehört habe, und dieser Ansicht hat sich auch Krusch früher angeschlossen[4]. Doch ist diese Vermutung argumentativ nicht zu stützen[5]. Auch die von G. Monod aufgestellte Vermutung, dass der Verfasser ein aus Spanien geflüchteter westgotischer Mönch in Paris gewesen sei, ist unhaltbar[6]. Kurth und Krusch hielten den Autor aufgrund seiner Beziehungen zu Paris für einen Mönch von St. Denis[7]. Doch auch das lässt sich aus den Beziehungen zu Paris nicht beweisen[8]. Kurth vermutete die Heimat des Autors in der Gegend von Laon und Soissons, was auch die Vorliebe für den von dort stammenden Audoin erklären würde[9]. Auch Haupt sieht in der Gegend von Laon den geographischen Raum für die Abfassung des *Liber Historiae Francorum*[10]. Gerberding schließt aus den Änderungen in der geographischen Terminologie, die der Autor bei der Überarbeitung des Werkes Gregors von Tours' vornahm[11], dass er nördlich der Loire, genauer nördlich von Paris, schrieb[12]. Für Martina Hartmann deuten einige inhaltliche Aspekte auf eine Autorin hin; sie verweist auf „weibliche Themen", die im Liber Historiae Francorum behandelt werden[13].

---

[1] Liber Historiae Francorum c. 53.

[2] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 114; Hans Hubert Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5. bis 8. Jahrhunderts, in: MIÖG 108 (2000), 2; Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 15; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 329 (Text aus der Sicht eines Neustriers geschrieben); Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 2 (Autor höchstwahrscheinlich Franke).

[3] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 1.

[4] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 114.

[5] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 329.

[6] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 114; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 329.

[7] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 114.

[8] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 329.

[9] Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I. Heft, 114 f.

[10] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 329.

[11] Liber Historiae Francorum c. 32: *ultra Ligere* statt Gregor von Tours, Historiae IV 50: *citra Legere*; Liber Historiae Francorum c. 32: *ultra Parisius* statt Gregor von Tours, Historiae IV 51: *citra Parisius*.

[12] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 40.

[13] Martina Hartmann untermauert ihre These damit, dass alle Frauen Chlothars I. und Chariberts I. nach Gregor von Tours genannt, aber andere Kapitel dieser Vorlage ausgelassen werden. Außerdem werden alle Kinder Chrodechildes und Fredegundes, selbst die jung verstorbenen, mit Angabe des Bestattungsortes genannt; es wird berichtet und beklagt, dass Bilichild, die Gemahlin Childerichs II., bei ihrer Ermordung 675 schwanger war. Den

2.2. Continuationes Fredegarii

Auch die beiden nach Krusch anhand stilistischer Kriterien unterscheidbaren Schreiber der Continuationes Fredegarii sind namentlich unbekannt[14]. Bekannt sind jedoch einige wenige Details über die beiden Auftraggeber und Betreuer dieser in ein größeres Werk eingebunden Quelle, Childebrand und Nibelung, wobei insbesondere ihre, wenn auch nicht genau bestimmbare, Zugehörigkeit zur karolingischen Familie Rückschlüsse auf die Motive zulässt, unter denen bestimmte Inhalte aufgezeichnet oder verschwiegen wurden.

2.2.1. Childebrand

Childebrand war für die Abfassung der Continuationes Fredegarii bis zur Darstellung der Königserhebung Pippins III./I. im Jahr 751 und nach Collins darüber hinaus auch für die Zusammenstellung des gesamten, aus *De cursu temporum* von Quintus Iulius Hilarianus, der *Historia Daretis Frigii de Origine Francorum*, einer Überarbeitung der Fredegar-Chronik auf Basis einer Handschrift der Klasse 3, und den Continuationes Fredegarii bestehenden Werkes *Historia vel Gesta Francorum* verantwortlich[15]. Das ergibt sich aus c. 34 der Continuationes Fredegarii, dem nur in der ins späte 9. oder frühe 10. Jahrhundert datierten Handschrift Codex Vat. Reg. lat. 213 enthaltenen Kolophon, in dem Childebrand und Nibelung als Betreuer des Werkes genannt werden, wobei letzterer ab hier das Werk von seinem Vater übernahm[16]. Das Kolophon weist Childebrand und somit auch seinen Sohn und Nachfolger Nibelung, der für die Darstellung des Abschnittes von ca. 753-768 verantwortlich war, als enge Verwandte Pippins III./I. aus, Childebrand wird als Onkel (*avunculus*) Pippins bezeichnet, woraus sich

Einfall, dass Fredegunde sich gerade die Haare wäscht, als Chilperich sich ihr von hinten nähert, traut Hartmann eher einer Autorin zu. Das gilt auch dafür, dass die Frage, ob eine „königliche Beziehung" Ehebruch (Basina, Fredegunde), Konkubinat (Mütter Theuderichs I. und des austrischen Hausmeiers Theudoald), Ehe (z. B. Karl Martell) oder gar eine von der Kirche verbotene Verbindung war (Audovera und Chilperich nach Taufe der Tochter; Theuderich II. und die Tochter Theudeberts II.), besondere Beachtung findet. Dass die Begräbnisorte der Könige, Königinnen und königlichen Kinder meistens genannt werden, sofern es sich nicht um austrasische Herrscher und Königinnen handelt, berührt nach Hartmann noch einen anderen Aspekt, der von der Forschung verschiedentlich eher Frauen zugeordnet worden ist, nämlich den der *memoria*; Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, 230, 236.

[14] Zu den beiden Schreibern vgl. Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8.

[15] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 82-84.

[16] Continuationes Fredegarii, c. 34: *Usque nunc inluster vir Childebrandus comes, avunculus praedicto rege Pippino, hanc historam vel gesta Francorum diligentissime scribere procuravit. Abhinc ab inlustre viro Nibelungo, filium ipsius Childebrando, itemque comite, succedat auctoritas*. – „Bis hierher ließ der *vir inluster* Graf Childebrand, der Onkel des genannten Königs Pippin, diese Geschichte oder die Taten der Franken sorgfältig aufzeichnen. Von hier an stand die Aufzeichnung unter der Aufsicht des *vir inluster* Nibelung, des Sohnes Childebrands, der ebenfalls ein Graf war."
Zur Überlieferung des Kolophons: Collins, Die Fredegar-Chroniken, 87, 132 (Datierung von Codex Vat. Reg. lat. 213).

auch die prokarolingische Tendenz der Continuationes Fredegarii ergibt[17]. Childebrand und Nibelung tragen im Kolophon beide die Titel *comes* und *vir inluster*[18]. Während Nibelung aber sonst nicht erwähnt wird, erscheint Childebrand auch in der Darstellung der Continuationes Fredegarii, wobei abermals auf seine enge verwandtschaftliche Bindung zu den herrschenden Karolingern bezug genommen wird: Childebrand wird Bruder (*germanus*) Karl Martells und Onkel (*avunculus*) Pippins genannt[19]. Dabei fungiert Childebrand als fränkischer Heerführer mit dem Titel *dux* im Auftrag Karl Martells, der für seinen Bruder das von den Sarazenen besetzte Avignon belagert und auch im nächsten Jahr den Vorstoß in die Provence anführt[20]. In beiden Fällen wird betont, dass Karl Martell erst später zu den fränkischen Truppen stieß, und dass viele andere *duces* und *comites* an den Kriegszügen teilnahmen. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass Karl Martell seinem Bruder großes Vertrauen entgegenbrachte und der zuerst und einzig namentlich genannte Childebrand das Kommando über die anderen *duces* und *comites* innehatte und in Abwesenheit seines Bruders als stellvertretender Oberkommandierender der fränkischen Armee fungierte. Als *dux* zieht Pippin mit seinem Onkel *dux* Childebrand nach Burgund und besetzt das Gebiet[21]. Dass Pippin bei seinem ersten in der Darstellung erwähnten Feldzug mit seinem Onkel nach Burgund zieht, könnte möglicherweise darauf hindeuten, dass Karl Martell seinem Sohn sicherheitshalber seinen kriegserfahrenen Bruder mitgegeben hatte. Da die Darstellung Pippin anlässlich seiner Thronbesteigung gewidmet war, ist wohl nicht davon auszugehen, dass Childebrand dabei seine Rolle als militärischer Anführer übertrieben hat.

Obwohl Childebrand in den Berichten über seine Feldzüge als *dux* bezeichnet wird, war die Nennung als *inluster vir Childebrandus comes* in c. 34 der Continuationes Fredegarii Nonn zufolge seine offizielle Titulatur[22]. Dass ein Bruder des *maior domus* in Friedenszeiten „nur" *comes* und *vir inluster*, nicht aber *dux* gewesen sein soll, erscheint seltsam, ist aber vielleicht durch sein Verwandtschaftsverhältnis zu Karl Martell zu erklären. Denn obwohl Childebrand als Bruder Karl Martells und Onkel Pippins III./I. bezeichnet wird, ist seine genealogische Zuordnung zu Karl Martell unsicher[23]. Zumeist wird angenommen, dass er ein Sohn Pippins II. war, aber weder seiner rechtmäßigen Ehe mit Plektrud, noch, wie Karl Martell selbst, der Friedelehe mit Chalpaida entstammte, sondern einem Konkubinat mit einer weiteren Frau[24].

[17] Continuationes Fredegarii c. 34. Collins, Die Fredegar-Chroniken, 94.
[18] Continuationes Fredegarii c. 34.
[19] Continuationes Fredegarii c. 20, 21 (*germanus*), c. 24 (*avunculus*).
[20] Continuationes Fredegarii c. 20, 21.
[21] Continuationes Fredegarii c. 24.
[22] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 1817 s. v. Childebrand (U. Nonn).
[23] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 289, Anm. 85
[24] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 1817 s. v. Childebrand (U. Nonn).

Levellain hielt ihn hingegen für einen Sohn Chalpaidas aus einer früheren Ehe[25]. Dem dürfte jedoch Hlawitschka zufolge der Gebrauch des Wortes *germanus* in der Continuatio Fredegarii widersprechen[26]. Im Gegensatz zu *frater*, das auch den geistlichen Bruder meinen kann, soll die Verwendung von *germanus* die familiäre Bindung zweier leiblicher Brüder ausdrücken[27]. Im klassischen Sinn bedeutet *germanus* Vollbruder, in der Continuatio Fredegarii werde das Wort jedoch in der Bedeutung von „Bruder lediglich durch denselben Vater" verwendet, deshalb könne Childebrand nur der Sohn einer Konkubine Pippins des Mittleren sein[28]. Dem entspricht für Hlawitschka, dass Childebrand weder von Pippin dem Mittleren selbst nach dem Tode Drogos und Grimoalds II. zur Nachfolge in der Herrschaft ausersehen worden ist, noch dass er von Karl Martell – was nahegelegen hätte, wenn er dessen Vollbruder gewesen wäre – einen Anteil an der Herrschaft forderte[29]. Für den Fall, dass Childebrand tatsächlich der Sohn Pippins II. und einer Konkubine war, müsste er durch diese Abstammung für die Ausübung der Herrschaft disqualifiziert gewesen sein, denn sonst wäre es von Karl Martell überaus unvorsichtig gewesen, einem potentiellen Rivalen um das Hausmeieramt mehrmals die Führung eines nicht unbeträchtlichen Teils der fränkischen Armee anzuvertrauen. Das würde bedeuten, dass das von Gregor von Tours in Bezug auf die Merowinger überlieferte Nachfolgerecht eines Königssohnes unabhängig vom rechtlichen und ehelichen Status der Mutter für die karolingischen *maiores domus* im 7./8. Jahrhundert keine Gültigkeit mehr gehabt hätte[30]. Trotz der Verwendung des Begriffes *germanus* könnten für die Ansicht einer Abstammung Childebrands von Chalpaida m. E. einerseits Childebrands „zivile" Titel *comes* und *vir inluster* sprechen, andererseits aber gerade die hervorragende Rolle, die er sich als *dux* in den Kriegszügen in die Provence und nach Burgund zuschreiben ließ. Im Gegensatz zu den Söhnen seiner toten Halbbrüder aus der Ehe Pippins II. mit Plektrud hätte Karl Martell ein Halbbruder aus einer früheren Ehe seiner Mutter politisch nicht gefährlich werden können, da er kein Karolinger gewesen wäre, trotzdem hätte er als älterer Bruder des Herrschers genug Autorität ausstrahlen können, um diesen auf einem Kriegszug zu vertreten und das Heer in dessen Sinne zu führen[31]. Dass die Abstammung aus einem Konkubinat des Vaters für die

[25] Ebd.
[26] Eduard Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, in: Wolfgang Braunfels (Hg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. Band I (Düsseldorf ²1966), 78.
[27] Vgl. Hubert Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, in: Jörg Jarnut/Ulrich Nonn/Michael Richter (Hg.), Karl Martell in seiner Zeit (Sigmaringen 1994), 361; 361, Anm. 92.
[28] Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, 78.
[29] Ebd.
[30] Vgl. Gregor von Tours, Historiae V 20.
[31] Dass die Enkel Plektruds Karl Martell gefährlich werden konnten, beweist der Fall der Söhne seines Halbbruders Drogo: Annales Petaviani a. 723; Annales Nazariani a. 723, Annales Laureshamenses a. 723; Annales Alamannici a. 723. Die einzelnen Nachrichten in den Annalen unterscheiden sich z. T. sehr stark voneinander: In den meisten wird *duo filii Dragoni ligati* durch *et unus mortuus* ergänzt, dazwischen nennen

Karolinger kein Ausschließungsgrund von der Herrschaft war, zeigt das Beispiel von Karl Martells Neffen Theudoald, der trotz einer derartigen Herkunft und seines kindlichen Alters im Amt des *maior domus* die Nachfolge seines Vaters Grimoald II. antrat, wenn auch noch zu Lebzeiten und auf Anweisung seines Großvaters Pippin II.[32] Es könnte aber auch sein, dass die Nachfolge des Sohnes einer Konkubine für die Karolinger damals nur dann in Betracht kam, wenn kein legitimer Erbe vorhanden war, oder wenn er direkt von seinem Vater bzw., wie in Theudoalds Fall, von seinem Großvater Pippin II., als neuer Herrscher designiert wurde. Für Childebrand könnte das bedeuten, dass er aufgrund seiner Herkunft von einer Konkubine Pippins II. neben Karl Martell zu dessen Lebzeiten keine Chance gehabt hätte, die Herrschaft zu erringen.

Childebrand war in Burgund reich begütert[33]. Von einem Waldgebiet namens *Mons Alradus* in der Grafschaft Melun heißt es 791, es habe früher einem „Graf Hildebrandus und seinem Sohn Nevelongus“ gehört[34]. Neben diesem Gebiet bei Melun hatte Childebrand auch um Autun Besitzungen[35]. Der burgundische Grundbesitz könnte auf die in den Continuationes Fredegarii erwähnten Feldzüge nach Südfrankreich zurückgehen[36]. Darüber hinaus weiß man ziemlich wenig über den Grundbesitz und die regionale Machtbasis der Familie Childebrands[37]. Deshalb ist es nicht möglich, Klöster oder andere kirchliche Einrichtungen zu identifizieren, über die sie die Schutzherrschaft ausübten, die ihnen gehörten oder bei denen sie das Amt eines Laienabts versahen, obwohl Collins die Entstehung der *Historia vel Gesta Francorum* unter Childebrands und Nibelungs Leitung in einer solchen Einrichtung annimmt[38]. Kusternig geht von einer Entstehung des Werkes wahrscheinlich in Metz aus[39].

Da die von ihm betreute Fredegar-Fortsetzung bis 751 reicht, ergibt sich daraus, dass Childebrand irgendwann nach 751 starb[40].

---

einige Quellen einen oder zwei Namen (Arnoldus bzw. Arnold und Druogo). Unklar bleibt, ob einer der beiden starb, oder ob es noch einen dritten Sohn gab, der starb bzw. getötet wurde, während seine beiden Brüder Arnold und Drogo nur inhaftiert wurden. Einmal werden statt der Söhne Drogos die Söhne Karls genannt. Richter geht davon aus, dass Karl Martell selbst gegen seine Neffen vorging, denn Drogos Söhne hofften angesichts einer Erkrankung Karl Martells, in den oben genannten Annalen zum Jahr 723 durch *et Karolus* (bzw. *Karlus, Carolus*) *infirmatus* angedeutet, möglicherweise auf seinen Tod, um selbst an die Macht zu kommen; in diesem Kontext steht vielleicht auch Raganfreds Empörung im Jahr 724; Gustav Richter, Annalen des Fränkischen Reichs im Zeitalter der Merowinger. Vom ersten Auftreten der Franken bis zur Krönung Pippins. Mit fortlaufenden Quellenauszügen und Literaturangaben (Halle 1873), 190, Anm. b zu 723.

[32] Liber Historiae Francorum c. 49-51; Continuationes Fredegarii c. 6-8.

[33] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 289, Anm. 85.

[34] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 90, Anm. 235.

[35] Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 162; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8.

[36] Continuationes Fredegarii c. 20, 21, 24.

[37] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 90.

[38] Ebd.

[39] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8.

[40] Vgl. Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 1817 s. v. Childebrand (U. Nonn).

2.2.2. Nibelung

Nibelung beaufsichtigte die Abfassung der Fredegar-Fortsetzung für die Jahre 753 bis 768[41]. Das bezeugt das nur in der Handschrift Codex Vat. Reg. lat. 213 überlieferte Kolophon, das Nibelung als *comes* und *vir inluster* und Sohn des *comes* und *vir inluster* Childebrand ausweist, der die Aufzeichnung vorher betreut hatte[42]. Da Childebrand aber der Bruder (*germanus*) Karl Martells und Onkel (*avunculus*) Pippins III./I. war, ergibt sich daraus, dass Nibelung der Cousin des ersten karolingischen Frankenkönigs war[43]. Im Gegensatz zu Childebrand erscheint Nibelung ansonsten nicht in der Darstellung der Continuationes Fredegarii, und auch sonst ist wenig über ihn bekannt. Nonn vermutet, dass Nibelung wie sein Vater Graf in Burgund war[44]. Von einem Waldgebiet namens *Mons Alradus* in der Grafschaft Melun heißt es 791 jedenfalls, es habe früher einem „Graf Hildebrandus und seinem Sohn Nevelongus" gehört[45]. Aufgrund der fehlerhaften Datierung von Pippins III./I. Tod vermutet Collins, dass Nibelung, dessen Darstellung mit dem Regierungsantritt Karls d. Gr. und Karlmanns endet, das von ihm betreute Werk nicht 768 oder bald danach abschließen ließ, sondern geht aufgrund der neutralen Darstellung Tassilos III. davon aus, dass die Fertigstellung der Continuationes Fredegarii und der Historia vel Gesta Francorum insgesamt um 787, jedenfalls aber vor der Absetzung Tassilos 788, erfolgte[46]. Eine Urkunde von St. Germain-des-Prés scheint indirekt die Nachricht zu enthalten, dass Graf Nibelung 791 gestorben sei; aber das ist lediglich eine Schlussfolgerung[47]. Möglicherweise nahm er in diesem Jahr aber noch an einem Feldzug Karls d. Gr. gegen die Awaren teil, denn am 20. September 791 erscheint ein „Nibulunc" anlässlich der Schlichtung eines Erbstreits unter den Huosi, einer der fünf angesehensten Familien Bayerns, durch Bischof Atto als Zeuge in einer in Lorch ausgestellten Urkunde[48]. Zumeist werden sowohl die Streitparteien als auch die

[41] Vgl. Collins, Die Fredegar-Chroniken, 87.
[42] Conituationes Fredegarii c. 34. Zur Überlieferung des Kolophons vgl. Collins, Die Fredegar-Chroniken, 87.
[43] Childebrand *germanus* Karl Martells: Continuationes Fredegarii c. 20 f.; *avunculus* Pippins III./I.: c. 24; 34.
[44] Lexikon des Mittelalters Bd. 6, Sp. 1120 s. v. Nibelung (U. Nonn).
[45] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 90, Anm. 235.
[46] Ebd., 91 f.
[47] Ebd., 92.
[48] Theodor Bitterauf (Hrsg.), Die Traditionen des Hochstifts Freising. I. Band (744-926) (= Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte N. F., 4) (München 1905), Nr. 142, S. 146 f.: ... *Et tunc congregati fuerunt Hosi et fecerunt concilium inter illos et non potuerunt se pro ipsam ecclesiam coadunare vel reconciliari et dicebant Eioni presbitero Oadalker et Reginhart vel Nibulunc, ut veniret ad suum episcopum et nuntiaret illi. ... Et haec testes sunt qui hoc ad Loraha viderunt in praesentia cunctorum ibidem congregatorum*: Oadalker. Reginhart. Nibulunc. … – „... Und damals sind die Hosi versammelt gewesen und haben eine Zusammenkunft zwischen jenen gemacht und diese konnten sich nicht für die eigene Kirche gemeinsam verbinden oder wiederherstellen und es sagten Oadalker und Reginhart und Nibulunc dem Presbyter Eionus, dass er zu seinem Bischof kommen und jenes melden könne. ... Und diese sind die Zeugen, die dieses bei Lorch gesehen haben in Gegenwart aller ebenda versammelten: Oadalker. Reginhart. Nibulunc. …"; Walter Pohl, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822 n. Chr. (München 1988), 316.

Häupter oder einflussreichen Ratgeber der dem Entscheid des königlichen Gerichtstages von Lorch vorangegangenen, aber ergebnislos gebliebenen, Versammlung der Huosi, Oadalker, Reginhart und Nibulunc, als Mitglieder dieser bayerischen Genealogie angesehen[49]. Nibulunc erscheint ansonsten in Urkunden in Bayern nur zweimal, letztmals 802, und zwar für Mitis und Störmer immer in Zusammenhang mit den Huosi, 802 im Huosigau als Spitzenzeuge zusammen mit Kaganhart und zwischen 791 und 802 als Mitglied der Zeugenreihe „Reginhart Nipulunc Kaganhart Oadalker Hitto“[50]. Die Namen Oadalker (in der Form Adalgar), Reginhart und Nibulunc begegnen auch in Urkunden der Abtei Lorsch in Rheinhessen[51]. Nibulunc stiftet um 773-774 dem Kloster Lorsch Besitz zu Bretzenheim bei Mainz, wo 771-772 bereits Reginhard begegnet war[52]. Zöllner scheint die Identifizierung der Lorscher mit den bayrischen Trägern gleicher Namen nicht voll beweisbar[53]. Mitis hingegen gelangt zu der überraschenden, doch unabweisbaren Erkenntnis, dass die am Prozess von 791 beteiligten Huosi als Grundherren in Rheinhessen in den Urkunden des Klosters Lorsch wiederholt entgegentreten[54]. Auch für Ploss hat die genealogische Forschung gesichert, dass der älteste bairische *Nibulunc* um 800 einem im Wormsgau begüterten Geschlecht angehörte, das mit Karl Martell, also mit den Pippiniden und den späteren Karolingern, eng verwandt war[55]. Graf hingegen kritisiert, dass die Wahrscheinlichkeit von zufälligen Übereinstimmungen von der

[49] Wilhelm Störmer, Die Herkunft Bischof Pilgrims von Passau (971-991) und die Nibelungen-Überlieferung, in: Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde 16 (1974), 65. Oskar Mitis, Sippen im Traungau um 800, in: Neues Jahrbuch der heraldisch-genealogischen Gesellschaft „Adler“ 3. Folge 1. Band 1945/46 (1947), 47.
Gutmann meint hingegen, dass diese Versammlung ein *placitum* im Huosi-Gau ist, bei der nur Oadalker, Reginhart und Nibulunc als einflussreichste Leute des Gerichts Huosi gewesen sein mögen, nicht aber die Kläger; Franz Gutmann, Die soziale Gliederung der Bayern zur Zeit des Volksrechtes (= Abhandlungen aus dem Staatswissenschaftlichen Seminar zu Strassburg i. E. 20) (Straßburg 1906), 311.
Zöllner zufolge ergibt sich aus dem Wortlaut der Urkunde, dass zumindest die als Sippenälteste fungierenden Oadalker, Reginhart und Nibulunc dem Geschlecht der Huosi angehören, diesem aber auch die Kläger zuzurechnen sein dürften; Erich Zöllner, Die Bedeutung der älteren Otakare für Salzburg, St. Pölten und Wien, in: Neues Jahrbuch der heraldisch-genealogischen Gesellschaft „Adler“ 3. Folge 1. Band 1945/46 (1947), 19, Anm. 91.
Graf sieht in diesem Nibelung einen Angehörigen der äußerst vornehmen *genealogia* der Huosi; Klaus Graf, Literatur als adelige Hausüberlieferung?, in: Literarische Interessenbildung im Mittelalter, hrsg. von Joachim Heinzle (Stuttgart-Weimar 1993), 136.
Für Krahwinkler ist hingegen die Zugehörigkeit bestimmter namentlich genannter Personen zu den Huosi nicht eindeutig auszumachen; RGA Bd. 15, S. 273 s. v. Huosi (H. Krahwinkler).
[50] Bitterauf (Hrsg.), Die Traditionen des Hochstifts Freising I, Nr. 145, S. 151; Nr. 182, S. 173; Mitis, Sippen im Traungau um 800, 74, Anm. 177, 76, Anm. 190; Störmer, Die Herkunft Bischof Pilgrims von Passau, 65.
[51] Zöllner, Die Bedeutung der älteren Otakare für Salzburg, St. Pölten und Wien, 19, 19, Anm. 91; Mitis, Sippen im Traungau um 800, 47.
[52] Codex Laureshamensis. Zweiter Band. Kopialbuch, I. Teil: Oberrhein-, Lobden, Worms-, Nahe- und Speiergau. Bearbeitet und neu herausgegeben von Karl Glöckner (Darmstadt 1933), Nr. 1822, S. 467. Zöllner, Die Bedeutung der älteren Otakare für Salzburg, St. Pölten und Wien, 19, Anm. 91; Mitis, Sippen im Traungau um 800, 74, Anm. 178.
[53] Zöllner, Die Bedeutung der älteren Otakare für Salzburg, St. Pölten und Wien, 19, Anm. 91.
[54] Mitis, Sippen im Traungau um 800, 47.
[55] Emil Ploss, Das 9. Jahrhundert und die Heldensage. Eine kritische Betrachtung der Zeugnisse, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 89 (1970), 15.

personengeschichtlichen Forschung im allgemeinen erheblich zu gering veranschlagt wird, weshalb er sich gegen eine Gleichsetzung des Huosi Nibelung aus der Freisinger Tradition von 791 mit dem gleichnamigen Zeugen von 802 ausspricht, da es dafür außer der Namensgleichheit keine zusätzlichen Argumente gibt und auch der Nachweis einer Verbindung zwischen bayerischen und Wormsgauer Namensträgern gilt für ihn nicht als erbracht[56].

Trotz dieser durchaus nachvollziehbaren Einwände wäre es chronologisch durchaus möglich, dass der zwischen 791 und 802 in bayerischen Urkunden erscheinende Nibulunc/Nipulunc mit dem Nibulunc, der 772 an Lorsch schenkte, identisch ist, und dass diese urkundlichen Zeugnisse Aktivitäten des *comes* Nibelung, der für den zweiten Teil der Continuationes Fredegarii verantwortlich war, wiedergeben. Gerade bei einem Mitglied der Dynastie der Karolinger wären über das ganze Frankenreich verteilte Besitzungen, etwa in Burgund, im Wormsgau und in Bayern, nicht überraschend. Problematisch an einer Identifizierung des bayerischen Nibulunc von 791 mit dem für die Continuationes Fredegarii verantwortlichen *comes* Nibelung ist allerdings seine dann gegebene Doppelidentität als fränkischer Arnulfinger und Angehöriger der bayerischen *genealogia* der Huosi[57].

2.3. Bonifatiusbriefe

2.3.1. Bonifatius

Bonifatius stammte aus dem angelsächsischen Königreich Wessex in Südwestengland und wurde als Wynfreth um 672/675 geboren; nach einer späten Überlieferung aus dem 14. Jahrhundert in Crediton in Devonshire im äußersten Westen von Wessex[58]. Dass sich Wynfreth in seiner Grammatik als aus schlichten Verhältnissen stammend bezeichnet, ist eine demütige Feststellung, die nicht der Wahrheit entsprach[59]. Denn seine Eltern verfügten, wie die Vita Bonifatii nahelegt, über einigen Grundbesitz, seine Familie gehörte zwar nicht zum Hochadel, aber vermutlich zum niederen Adel der großbäuerlichen *coerls*, angesehenen

[56] Graf, Literatur als adelige Hausüberlieferung?, 132, Anm. 26, 136, 139.

[57] Für diese etwaige Zugehörigkeit des *comes* Nibelung zu den Huosi sind mehrere Erklärungen denkbar: 1. Nibelung könnte eine Angehörige der Huosi geheiratet haben und so selbst Angehöriger dieser *genealogia* geworden sein. 2. Nibelung war der Sohn einer Huosi. Sein Vater Childebrand könnte eine Angehörige der Huosi, die mit der Agilolfingerin Swanahild als Folge von Karl Martells Kriegszug gegen Bayern 725 ins Frankenreich gekommen war, geheiratet haben. 3. Childebrand war nicht Karl Martells Halbbruder väterlicherseits über Pippin II., sondern mütterlicherseits über Chalpaida, die vor ihrer Beziehung zum Frankenherrscher mit einem Angehörigen der Huosi liiert gewesen war.

[58] Lutz E. von Padberg, Bonifatius. Missionar und Reformer (München 2003), 16.

[59] Bonifatius, Ars Grammatica, ed. Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 362, ... *ignobili stirpe procreatum veluti agrestem patorem* ...; v. Padberg, Bonifatius, 16.

Landbesitzern, die über sich keinen Herren als nur den König hatten[60]. Durch seine angelsächsische Herkunft war er ein Fremder im Frankenreich, in dessen rechtsrheinischen Gebieten er in der zweiten Hälfte seines Lebens als Missionar tätig war.

Bereits als Kind trat er ins Kloster Ad-Escancastre (Exeter) ein[61]. Willibald betont seine Gelehrsamkeit und seinen Wissensdurst, die ihn ins Kloster Nhutscelle (Nursling) wechseln ließen, und hebt seine Fähigkeiten auf dem Gebieten der Grammatik, Metrik, theologischer Auslegung und als Schriftsteller hervor[62]. Erhalten sind neben seinen Briefen seine Werke zur Grammatik und zur Metrik. Auf der Synode von Brentford an der Themse am 15. Oktober 705 in der Regierungszeit des westsächsischen Königs Ine wurde Wynfreth zum Sprecher für eine Gesandtschaft an den Erzbischof Berhtwald von Canterbury wegen einer von diesem geforderten Teilung des westsächsischen Landesbistums gewählt[63]. Im Frühjahr 716 reiste er erstmals nach Friesland, doch aufgrund des Krieges zwischen Karl Martell und dem friesischen Herrscher Radbod musste er seine Missionspläne aufgeben und kehrte im Herbst desselben Jahres nach Nursling zurück, wo er von seinen Mitbrüdern als Nachfolger des verstorbenen Wynberht zum Abt gewählt wurde, seinen Bischof Daniel von Winchester jedoch dazu bewegen konnte, ihn von diesem Amt zu entbinden, woraufhin Stephan neuer Abt wurde[64]. Im Spätherbst 718 reiste er, ausgestattet mit einem Empfehlungsschreiben Daniels von Winchester, von London aus nach Rom und verließ endgültig seine Heimat[65]. In Rom traf Wynfreth mit Papst Gregor II. zusammen und wurde von diesem am 15. Mai 719 zum Heidenmissionar in Germanien bestellt, wobei ihm nach dem Heiligen des Vortages der Name Bonifatius verliehen wurde[66]. Über Pavia, wo er den Hof des Langobardenkönigs Liutprand aufsuchte, und Bayern ging Bonifatius entsprechend seiner päpstlichen Instruktionen nach Thüringen, wandte sich aber schon nach kurzer Zeit nach Francien, von wo er, als er vom Tod Radbods und der Wiederherstellung der fränkischen Herrschaft über die Friesen erfahren hatte, nach Friesland zurückkehrte und drei Jahre lang als Gehilfe des Friesenmissionars Willibrord tätig war, der ihn angeblich sogar zu seinem Chorbischof machen wollte, was Bonifatius aber Willibald zufolge unter Hinweis auf seinen päpstlichen

[60] V. Padberg, Bonifatius, 16; vgl. Willibald, Vita Bonifatii c. 1.
[61] Willibald, Vita Bonifatii c. 1; Rau (Hg.), Willibalds Leben des Bonifatius, 462, Anm. 2.
[62] Willibald, Vita Bonifatii c. 2.
[63] Willibald, Vita Bonifatii c. 4; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 3; 473, Anm. 2.
[64] Willibald, Vita Bonifatii c. 4 (Reise nach Friesland); c. 5 (Abt von Nursling). Datierung: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 4.
[65] Willibald, Vita Bonifatii c. 5. Datierung: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 4.
[66] Bonifatii Epistula 12. Willibald, Vita Bonifatii c. 5. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, , Willibalds Leben des Bonifatius 4; 45, Anm. 1 zu Brief 12.

Auftrag ablehnte[67]. 721 verließ er Willibrord und begab sich über Pfalzel bei Trier, wo sich ihm der Enkel der Äbtissin, der spätere Abt Gregor von Utrecht, anschloss, in den oberen Lahngau mit dem Mittelpunkt Amöneburg, deren Befehlshaber, die Zwillingsbrüder Dettic und Deorulf er bekehrt haben soll, und weiter nach Osten bis zur sächsischen Grenze[68].

Im Frühsommer schickte Bonifatius Bynnan zur Berichterstattung nach Rom und begab sich daraufhin auf Einladung des Papstes über Francien und Burgund zum zweiten Mal nach Rom[69]. Am 30. November 722 wurde Bonifatius von Papst Gregor II. zum Missionsbischof ohne festen Sitz geweiht und leistete ihm den Bischofseid[70]. Ausgestattet mit der bischöflichen Vollmacht, einem Schreiben des Papstes an thüringische Edle, einem Brief an die Christen Germaniens und einem Brief an Karl Martell verließ Bonifatius Rom, wurde von Karl Martell mit einem Schutzbrief ausgestattet und kehrte im Frühjahr 723 in sein Missionsgebiet zurück, wo er in Geismar in Hessen angeblich die *robor Iobis* genannte heilige Eiche fällte[71]. 725 wurde die Mission nach Thüringen ausgedehnt, wobei das Kloster Ohrdruf und Sülzenbrücken bei Arnstadt als Stützpunkte fungierten[72]. Papst Gregor III. verlieh Bonifatius das Pallium und erhob ihn damit zum Missionserzbischof mit dem Recht Bischöfe zu weihen[73]. Da sich Bonifatius nun vermehrt angelsächsische Missionare anschlossen, wurden neue Klostergründungen ermöglicht: 732/33 wurde Fritzlar gegründet, im Maingebiet entstanden Tauberbischofsheim, Ochsenfurt und Kitzingen[74]. Noch während der Regierungszeit des *dux* Hucbert (725-736) kam Bonifatius nach Bayern[75]. Nach der Rückkehr von seiner dritten Romreise, wo er 738 mit Papst Gregor III. zusammengetroffen war, der Briefe an Thüringer, Hessen, Bayern, Alemannen und andere *gentes* mit der Aufforderung, Bonifatius zu unterstützen, verfasste, reorganisierte er mit Unterstützung von Hucberts Nachfolger Odilo (736-748) und der *optimates* des Landes die bayerische Kirche[76].

[67] Willibald, Vita Bonifatii c. 5.
[68] Willibald, Vita Bonifatii c. 5 f. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 4.
[69] Willibald, Vita Bonifatii c. 6. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 4.
[70] Bonifatii Epistula 16. Willibald, Vita Bonifatii c. 4. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 4.
[71] Bonifatii Epistula 17 (Gregor II. an die Christen Germaniens); 18 (Gregors II. bischöfliche Vollmacht für Bonifatius); 19 (Gregor II. an thüringische Große); 20 (Gregor II. an Karl Martell; Echtheit bezweifelt); 22 (Schutzbrief Karl Martells). Willibald, Vita Bonifatii c. 6 (*robor Iobis*).
[72] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 4.
[73] Bonifatii Epistula 28. Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[74] Willibald, Vita Bonifatii c. 6. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 5.
[75] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[76] Bonifatii Epistula 42 (3. Romreise, Treffen mit Gregor III.); 43 (Brief an Thüringer, Hessen und andere *gentes*); 44 (Brief an die Bischöfe Bayerns und Alemanniens); 45 (Reorganisation der Kirche Bayern). Willibald, Vita Bonifatii c. 7 (3. Romreise, Reorganisation der Kirche Bayerns).

Während des dritten Romaufenthaltes scheint es zu einer formellen Ernennung des Bonifatius zum päpstlichen Legaten für Germanien durch Gregor III. gekommen zu sein[77].

Nach dem Tod von Karl Martell am 22. Juli 741 bat Bonifatius dessen Söhne um Unterstützung für seine Mission; nur der Brief an den von seinen Halbbrüdern Pippin III./I. und Karlmann von der Herrschaft ausgeschlossenen Grifo ist erhalten[78]. Im von Bonifatius im Auftrag Karlmanns organisierten Concilium Germanicum wurde am 21. April 742 an einem unbekannten Ort die austrasische Kirche ohne Bayern und Alemannien zu einem Metropolitanverband unter dem Erzbischof Bonifatius zusammengefasst[79]. Am 1. März 743 folgte eine weitere austrasische Synode in L'Estinnes[80]. Am 1. April 743 bestätigte Papst Zacharias, wie bereits 742 zugesichert, die von Bonifatius gegründeten Bistümer Büraburg und Würzburg, gegen Erfurt hatte er jedoch Bedenken[81]. Schon 741 hatte Bonifatius Witta zum Bischof von Büraburg und Burkhard zum Bischof von Würzburg geweiht, am 21. Oktober 742 war Willibald in Sülzenbrücken zum Bischof von Erfurt geweiht worden; durch die mit der Bestätigung erfolgte Bestellung von Sergius zum Legaten des Papstes wurde die bairische Kirche jedoch aus der austrasischen herausgenommen und der Zuständigkeit des Bonifatius entzogen[82]. Am 3. März 744 wurde mit der Synode von Soissons in Neustrien auch im Herrschaftsbereich Pippins ein Reformkonzil abgehalten[83]. Am 22. Juni 744 wurden von Papst Zacharias an die drei neubestellten neustrischen Erzbischöfe von Rouen, Reims und Sens Pallien übersandt[84]. In einem Brief an Bonifatius vom 5. November 744 äußert der Papst sein Befremden darüber, warum man im Frankenreich nun die Pallienverleihung auf Grimo von Reims beschränken wolle, was mit den Widerständen des fränkischen Episkopats gegen die Reformen des Bonifatius und v. a. die angelsächsischen Erzbischöfe Abel und Harbert zu erklären ist; gleichzeitig dehnte der Papst Bonifatius' Legatenamt auch auf Bayern und Gallien und somit auf die gesamte fränkische Kirche aus[85]. Vor dem Feldzug Pippins und Karlmanns gegen Aquitanien 745 wurde eine gesamtfränkische Synode in Anwesenheit des Bonifatius, dem Köln zum Sitz bestimmt wurde, abgehalten, auf der Bischof Gewilip von

[77] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 5. In Bonifatii Epistula 46 aus dem Jahr 738 bezeichnete sich Bonifatius erstmals als *universalis ecclesiae legatus Germanicus*.
[78] Bonifatii Epistula 48. Briefe auch Pippin und Karlmann: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 138, Anm. 1 zu Brief 48.
[79] Concilium Germanicum a. 742. Bonifatii Epistula 51 (Auftrag Karlmanns).
[80] De alio synodali conventu a. 743 (= Synode von L'Estinnes).
[81] Bonifatii Epistula 50 (Zusicherung für Büraburg und Würzburg, Zweifel an Erfurt); 52 (Bestätigungsurkunde für Büraburg); 53 (Bestätigungsurkunde für Würzburg).
[82] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 6.
[83] Concilium Suessionense a. 744.
[84] Bonifatii Epistula 57 (Pallienverleihung an Grimo, Abel und Hartbert).
[85] Bonifatii Epistula 58 (Päpstliches Befremden über Beschränkung auf Grimo von Reims, Ausdehnung des Legatenamts des Bonifatius auf die gesamte fränkische Kirche); 87 (Antwort des Bonifatius). Widerstand des fränkischen Episkopats: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 7.

Mainz abgesetzt wurde; was am 31. Oktober 745 die Zustimmung des Papstes fand[86]. Allerdings erscheint 748 das durch Gewilips Absetzung freigewordene Mainz als Erzbischofssitz des Bonifatius, nicht Köln, weil die Franken ihre diesbezüglichen Versprechungen nicht gehalten hatten, wie Papst Zacharias schreibt, und Bonifatius gleichzeitig auch untersagte, von seinem Amt als Erzbischof zurückzutreten, hingegen die Bestellung eines Chorbischofs mit Nachfolgereicht gestattete[87]. Die auf Mainz umgeschriebene und von 745 auf 751 umdatierte Erhebung Kölns zum Erzbistum ist erhalten[88]. Bereits 746 hatte Bonifatius acht angelsächsische Bischöfe des Frankenreichs zu einer außerordentlichen Synode versammelt, auf der ein Mahnschreiben an König Aethelbald (716-757) von Mercia beschlossen wurde[89]. 747 sandte Bonifatius einen Bericht über die im Frankenreich abgehaltenen Synoden und ihre Bestimmungen nach Britannien[90]. Die in den *Annales regni Francorum* und den *Annales qui dicuntur Einhardi* überlieferte Nachricht, Bonifatius habe Pippin 751 zum König gesalbt, wird weder in der Korrespondenz noch in der Vita Bonifatii bestätigt und ist in der Forschung umstritten[91]. Ende des Jahres 751 erhielt Bonifatius das Exemtionsprivileg des Papstes für das Kloster Fulda[92]. Lul wurde 752 von Bonifatius zum Chorbischof in Mainz geweiht[93]. 753 begab sich Bonifatius wegen der Utrechter Kirche und der Friesenmission an den Hof Pippins, der ihm am 23. Mai in der Pfalz Verberie bei Senlis eine Urkunde über die Immunität des Bistums ausstellte[94]. Daraufhin begab sich Bonifatius von Mainz aus nach Friesland, wo er Eoban zum Bischof von Utrecht bestellte und dann selbst eine Missionsreise durch Friesland unternahm, und, nachdem er den Winter 753/4 in Utrecht zugebracht hatte, am 5. Juni 754 in der Nähe von Dokkum im Norden Frieslands mit seinen Begleitern ermordet wurde[95].

[86] Bonifatii Epistula 60. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 7.
[87] Bonifatii Epistula 80.
[88] Bonifatii Epistula 88. Zur Umschreibung und Umdatierung: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 8.
[89] Bonifatii Epistula 73.
[90] Bonifatii Epistula 78.
[91] Annales regni Francorum a. 750; Annales qui dicuntur Einhardi a. 751. Für Rosamond McKitterick, Die Anfänge des karolingischen Königtums und die Annales regni Francorum, in: Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (Hg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (Wien 2002), 164 ist die Nachricht unglaubwürdig, da Bonifatius mit Pippin nur begrenzten Kontakt hatte und dieser sich wahrscheinlich von seinem kirchlichen Berater Chrodegang von Metz und dessen fränkischen Bischofskollegen salben ließ. Wood, Willibalds vita Bonifatii, 235 hält es hingegen durchaus für möglich, dass Bonifatius die Salbung vornahm, da seine Rolle in der Reform der fränkischen Kirche in den 40er Jahren des 8. Jahrhunderts immer wichtiger wurde. Zur Übernahme des Königtums durch Pippin III./I. siehe außerdem Josef Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung (= Studia humaniora. Series minor 6) (Düsseldorf 2003); und Matthias Becher/Jörg Jarnut (Hg.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung (Münster 2004).
[92] Bonifatii Epistula 89.
[93] Bonifatii Epistula 93; Willibald, Vita Bonifatii c. 7.
[94] Bonifatii Epistula 60. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, 8.
[95] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.

2.3.2. Daniel von Winchester

Bischof Daniel von Winchester war Bonifatius' heimatlicher Oberhirte und Freund[96]. Ehe er 705 von Erzbischof Berchtwald von Canterbury zum Bischof von Winchester geweiht wurde, war Daniel angeblich Mönch im Kloster Malmesbury[97]. In seiner Regierungszeit wurde Sussex von der Diözese Winchester abgetrennt, allerdings kam auch die neu christianisierte Insel Wight zu Daniels Bistum[98]. Daniel wird in zahlreichen Urkunden zwischen 705 und 745 erwähnt, er erscheint bei den Synoden an der Nidd 705, bei einer Synode um 711, auf der Sussex zum Bistum ernannt wurde, sowie bei einer Synode 736/37 unter den Teilnehmern[99]. Nachdem Wynfreth von seiner erfolglosen Missionsreise nach Friesland 716 ins Kloster Nursling zurückgekehrt und zum Abt gewählt worden war, ersetzte ihn Daniel, der somit als sein zuständiger Bischof erscheint, auf eigenen Wunsch um 717 durch Stephan, da Wynfreth sich anstelle der Leitung eines Klosters der Mission widmen wollte[100]. Daniel stellte ihm 718 ein Empfehlungsschreiben aus, mit dem Wynfreth sich nach Rom begab[101]. 721 reiste Daniel selbst nach Rom[102]. Beda informierte er brieflich über die Kirchengeschichte von Wessex, Sussex und der Insel Wight[103]. Um 723/24 gab er Bonifatius brieflich Ratschläge zur Bekehrung der Heiden[104]. Obwohl er keine praktischen Erfahrungen hatte, kannte sich in der angelsächsischen Missionsgeschichte aus[105]. Für Schipperges erweist er sich durch seine detaillierten Ratschläge für die praktische Vorgehensweise in der Mission als ausgezeichneter Kenner heidnischen Denkens und heidnischer Riten[106]. Für v. Padberg stellen seine ausführlichen Hinweise eines der ganz wenigen Beispiele für Überlegungen zur Predigttheorie aus dieser Zeit dar und lassen sich auf die zwei Kernpunkte Religionsvergleich und Nützlichkeitsbeweis reduzieren[107]. Am 10. 6. 731 war Daniel einer jener Bischöfe, die Tatwin als Nachfolger des verstorbenen Berchtwald zum Erzbischof von Canterbury

[96] Theodor Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (Freiburg 1954), 147.
[97] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 55.
[98] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum IV 16(14) (Insel Wight); V 18 (Abtrennung von Sussex) V 23 (Insel Wight).
[99] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 55.
[100] Willibald, Vita Bonifatii c. 5. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 4. Datierung 717: Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 55.
[101] Bonifatii Epistula 11 (Empfehlungsschreiben); Willibald, Vita Bonifatii c. 5 (Empfehlungsschreiben für Romreise).
[102] Florentii Wigorniensis monachi chronicon ex chronicis, ed. B. Thorpe, Bd. 1 (London 1848, ND Vaduz 1964), S. 50: *Daniel … civitatis Romam ivit*. Ebenso The Anglo Saxon Chronicle, According to the Several Original Authorities, ed. B. Thorpe, Bd. 1: Original Texts (London 1861, ND 1964 (RS 23)), S. 72/73; zit. n. Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 56, Anm 424.
[103] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum, Praefatio.
[104] Bonifatii Epistula 23.
[105] V. Padberg, Bonifatius, 45.
[106] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 216.
[107] V. Padberg, Bonifatius, 45.

weihten[108]. Zwischen 709 und 738 korrespondierte Daniel mit Bischof Forthere von Sherborne[109]. Bonifatius beklagte sich zwischen 742 und 746 bei Daniel über die Schwierigkeiten der Missionsarbeit und bat um die Übersendung einer schönen Unzialhandschrift, was Daniel mit einem Trostschreiben beantwortete[110]. Zahlreiche Kinder scheinen während seiner Amtszeit ungetauft verstorben zu sein[111]. Daniel trat freiwillig von seinem Bischofsamt zurück und zog sich 744 nach Malmesbury zurück, wo er 745 oder 746 starb[112]. Da Daniel blind war, könnte seine Erkrankung der Grund für seinen Rückzug gewesen sein[113].

2.3.3. Gregor II.

Gregor II. (19. 5. 715 – 11. 2. 731) wurde 669 in Rom geboren[114]. Er war Römer (*natione Romanus*), sein Vater hieß Marcellus, seine Jugend verbrachte er im *patriarchium*[115]. Unter Papst Sergius I. wurde Gregor *subdiaconus* und *sacellarius* und erhielt die Aufsicht (*cura*) über die päpstliche Bibliothek[116]. Gregor II. ist der erste überlieferte Inhaber des Amtes des *sacellarius* am päpstlichen Hof[117]. Der *sacellarius* war er mit der Verwaltung der Finanzen befasst[118]. Gregor II. wäre außerdem der erste bekannte päpstliche Bibliothekar, falls es sich dabei tatsächlich um einen separaten Posten handelte, während Noble meint, dass der erste, der mit der Bibliothek auf Vollzeitbasis betraut war, Zacharias im Jahre 773 war und andere nicht damit rechnen, dass ein solches Amt vor 829 existierte[119]. In den Stand des Diakonats

[108] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 23. Datierung: Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 56.
[109] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 56.
[110] Bonifatii Epistulae 63-64.
[111] Bonifatii Epistula 115, ed. Tangl, MGH Ep. sel. 1, S. 249, Z. 3 ff.
[112] Todesjahr 745: Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 56. Todesjahr 746: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 195, Anm. 1 zu Brief 64.
[113] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 202 f., Anm. 25 zu Brief 64. Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 56, Anm. 431.
[114] Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4, Sp. 1181 s. v. Gregor II. (L. Spätling). Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 2, Sp. 304 s. v. Gregor II.
[115] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 396. Der Begriff *patriarchium* ersetzt *episcopium* seit dem Ende des 7. Jahrhunderts und wird im 9. Jahrhundert vom *palatium* abgelöst; möglicherweise existierte dort eine Schule; The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817. Translated with an Introduction and Commentary by Raymond Davis (Liverpool 1992), 3, Anm. 1.
[116] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 396.
[117] Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 3, Anm. 2.
[118] Die Bezeichnung *sacellarius* entspricht dem σακ(κ)ελλάριος in Byzanz, der seit dem 7. Jahrhundert den Kronschatz, σακ(κ)έλλιον, verwaltete und die Kontrolle über die gesamte Finanzverwaltung hatte. Das Amt entspricht dem westgotischen *comes thesaurorum*, dem merowingischen *thesaurarius* oder *thesauri regis custos* sowie dem *thesaurarius* am Hof der langobardischen Herzöge von Spoleto und Benevent. Ein *sacellarius* gehörte auch zu den sieben römischen Pfalzrichtern und begegnet auch im Exarchat Ravenna. Im Karolingerreich war der *sacellarius* Untergebener des *camerarius*; Thomas Gross/Rudolf Schieffer (Hg.), Hinkmar von Reims, De ordine palatii (Hannover 1980), 65, Anm. 143 f.
[119] Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 3, Anm. 3. Thomas F. X. Noble, The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825 (Philadelphia 1984), 221.

aufgerückt, reiste Gregor mit Papst Konstantin I. nach Konstantinopel, wo er von Kaiser (*princeps*) Justinian II. über diverse Kapitel befragt wurde und löste, nach dem Bericht des Liber Pontificalis, „durch seine exzellente Antwort jede einzelne Frage, denn er war in der heiligen Schrift gebildet, eloquent, von standhaftem Geist, ein Verteidiger der Sache der Kirche und tapferer Kämpfer“[120]. Auf dieser im Oktober 710 beginnenden Reise sammelte Gregor zu seiner pastoralen und bürokratischen auch diplomatische Erfahrung, denn gegenwärtige oder frühere *sacellarii* waren geeignete Gesandte, da ihnen als Finanzbeamten vertraut wurde[121]. Bei den angesprochenen Kapiteln handelt es sich um die Canones des Concilium Quinisextum, das 691/92 unter dem Vorsitz Kaiser Justinians II. in Konstantinopel stattgefunden hatte[122]. Die Päpste Sergius I. und Johannes VII. hatten die Beschlüsse dieses ökumenische Gültigkeit beanspruchenden Konzils abgelehnt, erst Konstantin I. erkannte sie 711 an[123]. Am 19. Mai 715 wurde Gregor II. Nachfolger Konstantins I.[124] Zu Beginn seines Pontifikats erneuerte er die Stadtmauer Roms und ließ auch viele Kirchen und Klöster renovieren[125]. 715/16 besuchte der bayerische *dux* Theodo Rom, die Legateninstruktion Gregors II. für Bayern datiert vom 15. Mai 716[126]. 716/17 eroberten die Langobarden Cumae und kamen der Aufforderung des Papstes, die Festung wieder herauszugeben, nicht nach, woraufhin Gregor II. dem *dux* von Neapel täglich Anweisungen zur Rückeroberung schrieb, die, dem Liber Pontificalis zufolge, aufgrund des daraus entwickelten Planes auch glückte[127]. Am 15. Mai 719 bestellte Gregor II. den Angelsachsen Wynfreth zum Missionar unter den Heiden und verlieh ihm den Namen Bonifatius nach dem Kalenderheiligen des 14. Mai[128]. 721 trat unter Gregors II. Vorsitz in Rom eine Synode zusammen, die sich hauptsächlich mit eherechtlichen Fragen aber auch mit Wahrsagerei beschäftigte[129]. Am 30. November 722

[120] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 396.
[121] Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis) 3, Anm. 4.
[122] Ebd., 3, Anm. 5. Papst Konstantin I. hatte mit der Paraphierung dieser Beschlüsse von 692 nachträglich einer rein orientalischen Synode die von dieser angestrebte ökumenische Sanktion orientalischer Kirchendisziplin erteilt und damit das Recht Roms auf allgemeine kanonische Vorschriften fallengelassen; Frank Thiess, Die griechischen Kaiser. Die Geburt Europas (Hamburg, Wien 1959), 774.
[123] Liber Pontificalis 86. Vita Sergii II. c. 6 f., ed. Duchesne Bd. I, S. 373. Liber Pontificalis 88. Vita Iohanni VII. c. 5., ed. Duchesne Bd. I, S. 385 f. In zwei seiner Canones wird das Quinisextum als „heilige und ökumenische Synode“ bezeichnet: Concilium Quinisextum can. 3; 51. Zum Selbstverständnis des Quinisextums als ökumenisches Konzil vgl. Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 9 f., 22-27, 29.
[124] Datierung: Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis) 3.
[125] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 2-3., ed. Duchesne Bd. I, S. 396 f.
[126] Besuch Theodos: Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 4., ed. Duchesne Bd. I, S. 398; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI 44. Legateninstruktion: Litterae Gregorii II Papae Decretales (= Leges Baiuwariorum, Additio Secunda), in: MGH Leges III., ed. Johannes Merkel (Hannover 1863, ND Stuttgart/Vaduz 1965), S. 451-454. Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis) 5 f., Anm. 17 meint allerdings, Theodo sei erst mit den zurückkehrenden Missionaren nach Rom gekommen.
[127] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 7, ed. Duchesne Bd. I, S. 400.
[128] Bonifatii Epistula 12. Zur Namenswahl: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 4; 45, Anm. 1 zu Brief 12.
[129] Concilium Romanum a. 721, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 261-268.

weihte Gregor II. den zum zweiten Mal in Rom weilenden Bonifatius zum Missionsbischof[130]. Unter Berufung auf Arbeo von Freising beschäftigte sich Mansi zufolge eine weitere Synode unter dem Vorsitz Gregors II. 724 mit dem Rücktrittsgesuch des Corbinian von Freising[131]. Weil er 722/23 die Zahlung der Steuerforderungen verweigerte, noch nicht wegen des Bilderstreits, sollte Gregor II. 725 auf Befehl Kaiser Leons III. ermordet werden, doch rebellierten die Römer und auch die Langobarden verteidigten den Papst[132]. Als Leon III. in seinem ersten ikonoklastische Edikt von 726 die Entfernung der Bilder aller Heiligen, Märtyrer und Engel verfügte, erklärte Gregor II. das für häretisch und die Truppen in Ravenna, der Pentapolis und in Venetien erhoben sich daraufhin gegen den Kaiser, wählten in ganz Italien ihre eigenen *duces* und wollten auch einen Gegenkaiser wählen, was Gregor jedoch verhinderte[133]. Ein um 791 entstandener Brief Papst Hadrians I. an Karl d. Gr. berichtet von einem Konzil, auf dem *Gregorius papa secundus iunior* den Ikonoklasmus verurteilte[134]. Mansi identifiziert diesen Papst als Gregor II., der 726 ein diesbezügliches Konzil abhielt[135]. Auf diesem Konzil wäre dann die im Liber Pontificalis erwähnte Verurteilung der kaiserlichen Position als häretisch erfolgt, die den Aufstand in Italien auslöste. Hampe zufolge bezieht sich die Nachricht im Brief Hadrians I. jedoch auf das Konzil von 731 unter Vorsitz Gregors III.[136] Für eine Zuordnung zu Gregor II. spricht die ausdrückliche Bezeichnung als *Gregorius secundus*. Weiters wird Gregor II. auch in anderen Quellen als *Gregorius iunior* bezeichnet, etwa von seinem zweiten Nachfolger Papst Zacharias auf dem römischen Konzil von 743 und in der *Epistola de gradibus*

[130] Bonifatii Epistula 16.

[131] Concilium Romanum a. 724, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 267-268. Der Text, den Mansi als Beleg für die Existenz der Synode heranzieht, entspricht eher Kruschs Version B der Vita Corbiniani, obwohl er auch damit nicht vollständig übereinstimmt. Beide Versionen der Vita Corbiniani stimmen jedoch darin überein, dass der Papst eine Synode einberief: Arbeo, Vita Corbiniani A, c. 19., ed. Franz Brunhölzl, Das Leben des heiligen Korbinian. Lateinisch/deutsch, in: Hubert Glaser, Franz Brunhölzl, Sigmund Benker, Vita Corbiniani. Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian (München/Zürich 1983), 122: *papa ... sinodum fecit*; Arbeo, Vita Corbiniani B, c. XIIII., ed. Brunhölzl, Das Leben des heiligen Korbinian. Lateinisch/deutsch, 122: *papa ... synodum congregavit.*

[132] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 14-16., ed. Duchesne Bd. I, S. 403 f.; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI 49. Datierung, kein Zusammenhang mit Bilderstreit: Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis) 10, Anm. 40, 44.

[133] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 17, ed. Duchesne Bd. I, S. 404; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI 49. Für Noble, The Republic of St. Peter, 30 erklärten die Römer damit offen das Ende der byzantinischen Herrschaft. Den Grund für die Hinwendung Leons III. zu ikonoklastischen Ideen vermutet Haldon im Vulkanausbruch auf Thera/Santorin von 726; John Haldon, Das Byzantinische Reich. Geschichte und Kultur eines Jahrtausends (Düsseldorf und Zürich 2002), 227.

[134] Epistolae selectae Pontificum Romanorum 2, ed. K. Hampe, MGH EE 5 (München 1978), S. 15.

[135] Concilium Romanum a. 726, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 267-270.

[136] Hampe (Ed.), MGH EE 5, S. 15, Anm. 13 (Gregor III.); Anm. 15 (Concilium Romanum a. 731) zu Epistolae selectae Pontificum Romanorum 2.

consanguinitatis, deren Entstehung Machielsen auf 726-731 datiert[137]. Für eine Zuschreibung an Gregor III. könnte die Erklärung des Sammlers der Bonifatiusbriefe sprechen, der Schwierigkeiten mit der Zuordnung der Briefe von Gregor II. und Gregor III. hatte und *secundus* auf Gregor II., *iunior* aber auf Gregor III. bezog, denn noch in der Handschriftenklasse 4 ist hinter Brief 26 vermerkt: *hucusque Gregorius a primo secundus, hinc Gregorius a secundo iunior*[138] – „Bis jetzt Gregorius, nach dem Ersten der Zweite [genannt], von hier Gregorius, nach dem Zweiten der jüngere [genannt]". Da jedoch im Brief Hadrians I. *secundus* und *iunior* beide im Nominativ Singular stehen, müsste *Gregorius papa secundus iunior* m. E. mit „Papst Gregor der Zweite, der jüngere" zu übersetzen sein und sich somit eindeutig auf Gregor II. beziehen. Hadrian I. schrieb die Abhaltung des Konzils zur Verteidigung der Bilderverehrung also Gregor II. zu. Allerdings könnte er das Konzil, das bei der Entstehung seines Briefes 791 zumindest 60 Jahre zurücklag, auch dem falschen Papst zugeordnet und trotz der eindeutigen Nennung von Gregor II. Gregor III. und das Concilium Romanum a. 731 gemeint haben. Da jedoch Kaiser Leon III. sowohl 726 als auch 730 Gesetze gegen die Bilderverehrung erließ, kann sowohl von Gregor II. 726 als auch von Gregor III. 731 dagegen ein Konzilsbeschluss erwirkt worden sein. Eine Zuordnung zu Gregor III. trotz der eindeutigen Nennung von Gregor II. ist also nicht gerechtfertigt, nur weil sich zur Synode von 731 Dokumente erhalten haben, zu jener von 726 aber nicht. Denn die heftigen Reaktionen des Kaisers auf die päpstliche Opposition und die Haltung der Armee bzw. der Bevölkerung Italiens in diesem Konflikt legen nahe, dass es irgendeine Grundlage gab, auf deren Basis die beiden Parteien ihre Standpunkte vertraten. Für Leon III. ist das sein Edikt gegen die Bilderverehrung, für die Papsttreuen wäre ein Konzilsbeschluss naheliegend, denn es ist angesichts der Geschichte der theologischen Konflikte zwischen Rom und Konstantinopel im 7. und 8. Jahrhundert kaum vorstellbar, dass der Papst nur und gerade in diesem einen Fall ohne Rückendeckung durch seine Bischofskollegen derartig weitreichende Beschlüsse gegen die Position des Kaisers gefasst hätte.

Unabhängig von der Existenz eines Konzils gegen den Ikonoklasmus 726 scheiterte ein weiterer kaiserlicher Auftrag zur Beseitigung Gregors II. durch den *patricius* und *exarchus* Eutyches, denn obwohl die Langobarden bestochen wurden, um ihre Unterstützung für den

[137] Concilium Romanum a. 743, c. XV; Epistola de gradibus consanguinitatis, ed. Lambertus Machielsen, L'origine anglo-saxonne du supplément canonique à l'Histoire ecclésiastique de Bède, in: Revue bénédictine 73 (1963), 38 f.; 47 (Datierung); Karl Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie. Christliche Inzestgesetzgebung im ersten Jahrtausend (unveröffentl. Habilitationsschrift 2007), 207, Anm. 132.

[138] Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 10.

Papst aufzugeben, standen sie mit den Römern wie Glaubensbrüder zu ihm[139]. 726 kam auch Ine, König des angelsächsischen Reiches Wessex nach Rom, wurde von Gregor II. in ein römisches Kloster aufgenommen und stiftete in Rom die *Schola Saxona*, zu deren Finanzierung er in seinem Reich den „Peterspfennig" einführte[140]. 727/28 gelang es Gregor II., den Langobardenkönig Liutprand davon zu überzeugen, das kürzlich besetzte Sutri zurückzugeben[141]. 729 vermittelte der vor Rom stehende Liutprand nach Aussprache mit Gregor II. einen Frieden zwischen diesem und seinem Verbündeten, dem *patricius* und *exarchus* Eutyches, der seinen Befehl zur Beseitigung des Papstes ausführen wollte, nun aber mit dessen Unterstützung den Gegenkaiser Tiberius Petasius besiegte[142]. Auch einem weiterem ikonoklastischen Edikt Leons III. vom 17. Januar 730 nach der Absetzung des Patriarchen Germanos von Konstantinopel verweigerte Gregor II. die Anerkennung und protestierte brieflich scharf dagegen[143]. Ob es sich dabei um die beiden Briefe handelt, die den Akten des 7. ökumenischen Konzils, das 787 in Nicäa stattfand, vorangehen und angeblich von Gregor II. an Leon III. gesandt wurden, ist in der Forschung umstritten[144]. Inhaltlich wird in den beiden grundsätzlichen Schreiben der kaiserliche Übergriff in die geistliche Sphäre zurückgewiesen, weshalb sie Schieffer zumindest in der Substanz für echt hält[145]. Für Spätling geben sie die Stimmung des papsttreuen Abendlandes wieder[146]. Gregor II. starb am 11. Februar 731[147].

2.3.4. Gregor III.

Papst Gregor III. (18. 3. 731 – 28. 11. 741) trat am 18. 3. 731 die Nachfolge Gregors II. an[148]. Er wurde anscheinend erst nach Bestätigung durch den kaiserlichen Exarchen geweiht[149].

[139] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 19, ed. Duchesne Bd. I, S. 406.
[140] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 7. Datierung 726: Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 2. Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 2, Sp. 305 s. v. Gregor II. Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4, Sp. 1181 s. v. Gregor II. (L. Spätling).
[141] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 21, ed. Duchesne Bd. I, S. 407.
[142] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 22 f., ed. Duchesne Bd. I, S. 407 f.
[143] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 24, ed. Duchesne Bd. I, S. 409 f. Datierung: Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 16, Anm. 70. Haldon, Das Byzantinische Reich 227 vermutet in den Ereignissen von 730 den Beginn der offiziellen ikonoklastischen Politik.
[144] Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 16, Anm. 72. Es handelt sich um Concilium Nicaenum II. a. 787. Sancti patris nostri Gregorii papae Romani de sacris imaginibus ad Leonem Isaurum imperatorem. Epistola prima, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 959-974 und Concilium Nicaenum II. a. 787. Sancti patris nostri Gregorii papae Romani de sacris imaginibus ad Leonem Isaurum imperatorem. Epistola secunda, in: Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12, Sp. 975-982.
[145] Lexikon des Mittelalters Bd. 4, Sp. 1666 s. v. Gregor II. (R. Schieffer).
[146] Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4, Sp. 1181 s. v. Gregor II. (L. Spätling).
[147] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 25, ed. Duchesne Bd. I, S. 410.
[148] Die Datierung ergibt sich aus der Angabe in Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 25., ed. Duchesne Bd. I, S. 410, dass der heilige Stuhl 35 Tage vakant war.
[149] Lexikon des Mittelalters Bd. 4, Sp. 1667 s. v. Gregor III. (R. Schieffer).

Gregor III. war syrischer Herkunft (*natione Syrus*), sein Vater hieß Johannes[150]. Nach dem Liber Pontificalis war er „ein sehr milder und sehr weiser Mann, in den heiligen Schriften ausreichend unterwiesen, in der griechischen und lateinischen Sprache gebildet, kannte alle Psalmen in ihrer Reihenfolge und war zurückhaltend und in diesem Sinne feinst an ihrer Auslegung feilend, seine Sprache war durch das Lesen geschliffen, ...“[151]. Er entfaltete eine umfangreiche Bautätigkeit und ließ Kirchen und Klöster errichten, renovieren oder ausstatten[152].

Wie sein Vorgänger Gregor II. wandte sich auch Gregor III. brieflich gegen den Ikonoklasmus Kaiser Leons III., doch scheiterte die Übergabe, zuerst angeblich weil der Bote es nicht wagte, dem Kaiser die Schriftstücke auszuhändigen, dann weil ihm die Überfahrt nach Konstantinopel verweigert wurde[153] Am 1. November 731 trat daraufhin in Rom ein Konzil unter Gregors III. Vorsitz zusammen, das die Bilderfeinde exkommunizierte[154]. Während der Papst weitere Briefe an Leon III. und seinen Sohn Konstantin schrieb, entsandte der Kaiser eine Flotte unter dem *strategos* Manes nach Italien, die aber in der Adria unterging[155]. Der Kaiser entzog dem Papst daraufhin einen großen Teil seiner Einkünfte,

[150] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 415. Gregor III. gehörte zu einer Reihe von Päpsten in den letzten Jahren des 7. und in der erste Hälfte des 8. Jahrhunderts, unter denen von Johannes V. bis Zacharias nur Gregor II. Römer war; während der Rest entweder Syrer oder Griechen waren. Die numerische Zunahme der Orientalen im römischen Klerus korrespondiert damit, dass Personen östlicher Abstammung im späten 7. Jahrhundert einen etwas größeren Prozentsatz der Bevölkerung des byzantinischen Italien ausmachten als früher. Die Familien einiger dieser Päpste mögen deshalb griechischer oder syrischer Herkunft gewesen sein, aber sie waren oft schon seit langer Zeit in Italien. Die höheren Ränge des Klerus waren in einem politischen Sinn gut romanisiert, ehe sie in einem ethnischen Sinn romanisiert waren; Noble, The Republic of St. Peter, 185 f., 192. Die Bezeichnung einer Person als *natione Syrus* oder *natione Grecus* muss deshalb nicht bedeuten, dass diese Person selbst aus Syrien oder Griechenland nach Italien eingewandert war; auch die Erinnerung an die Herkunft ihrer Vorfahren kann sich dahinter verbergen, während die Person selbst bereits in Italien geboren und aufgewachsen sein kann, ihr orientalischer ethnischer Hintergrund von ihrer Umwelt aber noch wahrgenommen wurde.

[151] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 415: *Vir mitissimus et valde sapiens, in divinis Scripturis sufficienter instructus, greca latinaque lingua eruditus, psalmos omnes per ordinem memoriter retinens et in eorum sensibus subtilissima exercitatione limatus; lingua quoque in lectione polita; … .* Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 19, Anm. 1 weist allerdings darauf hin, dass diese Lobrede eine erweiterte Version der Eulogie auf Leo II. ist, die ihrerseits auf zwei Passagen in Gennadius, de viris illustribus 70, 81 basiert.

[152] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 5-13., ed. Duchesne Bd. I, S. 417-420.

[153] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 2., ed. Duchesne Bd. I, S. 415 f.

[154] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 3., ed. Duchesne Bd. I, S. 416; Epistolae Langobardicae collectae, Epistula 13-14; ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 703-707; Das Datum findet sich im Brief Gregors III. an den Erzbischof Antoninus von Grado (Epistolae Langobardicae collectae, Epistula 13, ed. Gundlach, MGH Ep III, S. 703); Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 20, Anm. 7.

[155] Weitere Briefe: Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 4., ed. Duchesne Bd. I, S. 416 f.; Flotte: Theophanes, Chronicon AM 6224, AD 732/33. Die Flotte des Manes könnte allerdings auch gegen die Langobarden, die 732 Ravenna besetzt hatten, ausgesandt worden sein; die Ansicht von Mango und Scott, dass sich die Expedition nicht gegen den Papst gerichtet haben könnte, wird aufgrund der militärischen Aktionen der Kaiser Konstans II. und Justinian II. gegen opponierende Päpste in Frage gestellt, und auch das Vorgehen Leons III. gegen Gregor II. in der Darstellung des Liber Pontificalis macht eine weitere Militäraktion, die den Seetransport weiterer Truppen nach Italien beinhaltet haben könnte, nicht unwahrscheinlich; vgl The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813 ed. Cyril Mango/Roger Scott (Oxford 1997), 568, Anm. 2.

indem er die Diözesen in Unteritalien, Sizilien und Illyrien, die bisher Rom unterstanden waren, dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellte und die päpstlichen Patrimonien in Sizilien und Kalabrien für den Staat beanspruchte[156]. Ein weiteres Konzil hielt Gregor III. am 12. April 732 ab[157]. Mit der Übersendung des Palliums um 732 erhob Gregor III. Bonifatius zum Erzbischof[158].

Die Erhebung des Bonifatius zum Erzbischof erfolgte also nur kurze Zeit, nachdem der Kaiser dem Papst die unteritalienischen Diözesen und ihre Einkünfte entzogen hatte. Es stellt sich nun die Frage, ob zwischen den beiden Ereignissen ein Zusammenhang besteht, d. h. ob sich Gregor III. durch die Erhebung des Bonifatius Zugriff auf die diesem nun unterstehenden Diözesen in Germanien verschaffen wollte, um die unteritalienischen Verluste zu kompensieren. Meines Erachtens ist diese These problematisch, denn einerseits waren die Klöster und Diözesen in Germanien wirtschaftlich wohl kaum in der Lage, die verlorenen Einkünfte aus Unteritalien auszugleichen, da sie ja, von den Bischofssitzen in den alten rheinischen Römerstädten abgesehen, von Bonifatius ja erst im Laufe der folgenden Jahre gegründet wurden und sich somit im Aufbau befanden und er zwischenzeitlich sogar nach Bayern auswich, um dort im Auftrag der *duces* Hucbert und Odilo die Kirche zu reorganisieren, was nicht für eine prosperierende Tätigkeit im engeren fränkischen Machtbereich östlich des Rheins spricht[159]. Andererseits zeigt das Beispiel der unteritalienischen Diözesen auch, dass der Papst nicht einfach die Einkünfte aus diesen Bistümern beanspruchen konnte, sondern darauf angewiesen war, dass der weltliche Herrschers ihm die Einkünfte überließ. Zwar war die spirituelle Autorität des Papstes in kirchlichen und moralischen Fragen von den Franken des 8. Jahrhunderts in hohem Maße akzeptiert, doch das politische Bündnis zwischen den Franken und den Päpsten wurde erst von Pippin III. mit Stephan II. geschlossen[160]. Es ist also fraglich, ob die Karolinger es zugelassen hätten, dass die ökonomischen Erträge der germanischen Diözesen, sofern solche Einkünfte schon vorhanden waren, nun plötzlich nach Rom gegangen wären, während sie vorher den lokalen Adelsgruppen zugute gekommen waren, von denen die vorhandenen Bistümer bisher besetzt gewesen waren. Wahrscheinlicher ist es, dass die Karolinger selbst an

[156] Theophanes, Chronicon AM 6224, AD 732/33. Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 21, Anm. 13. Lexikon des Mittelalters Bd. 4, Sp. 1667 s. v. Gregor III. (R. Schieffer). Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4, Sp. 1181 s. v. Gregor III. (Th. Schieffer). Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 2, Sp. 306 s. v. Gregor III.

[157] Concilium Romanum a. 732, ed. Duchesne, Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire. Tome I (Paris 1981), 422 f.; Datierung: Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 23, Anm. 23.

[158] Bonifatii Epistula 28.

[159] Zur Chronologie der Bistums- und Klostergründungen durch Bonifatius vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 5 f.

[160] McKitterick, Die Anfänge des karolingischen Königtums und die Annales regni Francorum, 160, 163.

der Reform des Bonifatius ökonomisch profitieren und die Einkünfte der neuen oder mit Bonifatius-Getreuen neu besetzten Bistümer für ihre eigenen Zwecke nutzen wollten. Gerade der damalige Hausmeier Karl Martell wurde später ja dafür kritisiert, Kirchengut für Rüstungszwecke entfremdet zu haben, indem er die eingezogenen Güter an seine Gefolgsleute als Lehen weitergegeben und so die ökonomische Grundlagen für die Entstehung eines fränkischen Reiterkriegertums auf Basis schwerbewaffneter Panzerreiter gelegt hatte, sodass ihn Hinkmar von Reims auf dem Konzil von Quierzy 858 in seiner Vision des Bischofs Eucherius dafür sogar in der Hölle schmoren sah[161].

Obwohl Karl Martells Söhne Karlmann und Pippin im Concilium Germanicum 742 bzw. auf der Synode von Soissons 744 die Rückgabe des entfremdeten Kirchengutes bzw. dessen Nutzung zur Unterstützung von Mönchen und Nonnen verfügt hatten, wurde auf der Synode von L'Estinnes 743 ausdrücklich die Möglichkeit der Nutzung des Kirchengutes für Verteidigungszwecke festgeschrieben[162].

Die Kirchenreform des Bonifatius bot den Karolingern somit Gelegenheit, andere Adelsgruppen ökonomisch zu schwächen, da diese ihre Bischofssitze verloren. Sie mussten dabei jedoch behutsam vorgehen, um die Unterstützung dieser Gruppen nicht zu verlieren, wie ja die spätere Reduktion von ursprünglich drei neu zu ernennenden Erzbischöfen auf letztlich einen beweist, die 744 an den Widerständen des fränkischen Episkopats, der aus fränkischen Adeligen bestand, scheiterte[163].

Um 731/34 richtete Gregor III. ein Mahnschreiben an die angelsächsischen Bischöfe (*Episcopi Angliae*)[164]. 735 erhielt auch Ekbert von York das Pallium[165]. Außerdem kreierte Gregor III. Wilchar zum Erzbischof von Vienne[166]. Nachdem die Oströmer 735 Ravenna verloren hatten, bat Gregor III. brieflich Ursus, den *dux* von Venedig, und Antonius, den Patriarchen von Grado, dem nach Venedig geflohenen Exarchen Eutyches bei der Rückgewinnung Ravennas für „den heiligen Staat und den kaiserlichen Dienst unserer Söhne

[161] Konzil von Quierzy a. 858, c. 7, in: MGH Concilia III. Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843-859, ed. Wilfried Hartmann (Hannover 1984), Nr. 41, S. 414 ff.
Das von Hinkmar gezeichnete Bild Karl Martells als Kirchenräuber wird heute jedoch dahingehend revidiert, dass er durch die Besetzung von Kirchenämtern mit seinen Getreuen und der Verleihung von Kirchengut an sie nicht anders handelte als seine Vorgänger oder Nachfolger; auch werden seine Maßnahmen nun als nicht so bedeutend für die Entwicklung des Lehenswesens bewertet wie früher angenommen; vgl. RGA Bd. 16, S. 271 s. v. Karl Martell (J. Jarnut); Lexikon des Mittelalters Bd. 5, Sp. 955 s. v. Karl Martell (U. Nonn).
[162] Concilium Germanicum a. 742 c. Ic (Rückgabe); Concilum Suessionese a. 744 c. IIIc (Unterstützung von Mönchen und Gottesmägden); De alio synodali conventu a. 743 (= Synode von L'Estinnes) c. II (Verwendung für Rüstungszwecke).
[163] Bonifatii Epistula 57 f.; vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 7.
[164] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 83.
[165] Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4, Sp. 1182 s. v. Gregor III. (Th. Schieffer).
[166] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 18., ed. Duchesne Bd. I, S. 421.

Leon und Konstantin“ zu helfen, was auch geschah[167]. 738 wurde Bonifatius während seines dritten Aufenthalts in Rom persönlich von Gregor III. empfangen[168]. Dabei scheint es zu einer formellen Ernennung des Bonifatius zu päpstlichen Legaten für Germanien gekommen zu sein[169]. Als Liutprand 739 Rom bedrohte und die vier römischen Städte Amélia, Orte, Bomarzo und Blera besetzte, weil der Papst den aufständischen *dux* Transamund nicht ausliefern wollte, wandte sich Gregor III. an den fränkischen *maior domus* Karl Martell um Hilfe[170]. Zwei Briefe Gregors III an Karl Martell, den er *subregulus* nennt, aus den Jahren 739 und 740 sind erhalten[171]. Die Continuationes Fredegarii deuten die beiden päpstlichen Gesandtschaften nicht als Hilferuf gegen die Langobarden, sondern als Versuch des Papstes, die kaiserliche Partei zu verlassen und Karl Martell das römische Konsulat zu übertragen[172]. Da Liutprand Karl Martell aber mit langobardischen Truppen gegen die Sarazenen in der Provence zu Hilfe gekommen war, lehnte der eine Hilfeleistung für den Papst ab[173]. Im zweiten Brief an Karl Martell erwähnt Gregor III. seine Allianz mit den langobardischen *duces* Transamund von Spoleto und Godescalc von Benevent gegen Liutprand und seinen Mitkönig Hildeprand[174]. Gregor III. hatte Transamund von Spoleto durch Geldgeschenke dazu gebracht, das umstrittene *castrum* Gallense zu räumen[175]. Möglicherweise ist darin der Ursprung der Allianz Gregors III. mit Transamund und dem um 738 zum *dux* von Benevent gewählten Godescalc zu sehen, die beide separatistische Pläne gegenüber dem Langobardenkönig Liutprand verfolgten, was diesen zu Feindseligkeiten gegenüber Rom veranlasst haben könnte[176]. Im Kontext der Konflikte mit den Langobarden wird auch Gregor

[167] Epistulae Langobardicae Collectae 11; 12, ed. W. Gundlach, MGH Ep. III, S. 702. Gundlach datiert die Briefe allerdings 726-735 und hält somit auch Gregor II. als Autor für möglich. Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 17.
[168] Bonifatii Epistula 41.
[169] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 5. In Bonifatii Epistula 46 aus dem Jahr 738 bezeichnete sich Bonifatius erstmals als *universalis ecclesiae legatus Germanicus*.
[170] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 14., ed. Duchesne Bd. I, S. 420. Das Kapitel wurde interpoliert, doch ist sein Inhalt nicht zu bezweifeln, die Chronologie der damit zusammenhängenden Ereignisse (langobardische Hilfe für die Franken gegen die Sarazenen in der Provence) ist jedoch umstritten; Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 26 f., Anm. 46. Dass die Weigerung Gregors III. und der Römer, Transamund auszuliefern, der Grund für die Belagerung war, und daraufhin die Langobarden die vier Städte besetzten, findet sich in Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 2., ed. Duchesne Bd. I, S. 426.
[171] Codex Carolinus, Epistula 1 (a. 739), ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 476 f.; Codex Carolinus, Epistula 2 (a. 740), ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 477-479.
[172] Continuationes Fredegarii c. 22.
[173] Hilfe Liutprands für Karl Martell: Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI 54. Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 26 f., Anm. 46.
[174] Codex Carolinus, Epistula 2 (a. 740), ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 477 f.
[175] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 15., ed. Duchesne Bd. I, S. 420.
[176] Dann wäre allerdings Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 14 an der falschen Stelle interpoliert und müsste erst nach c. 15 eingefügt werden; vgl. Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 27, Anm. 49.

III. als Erneuerer der Stadtmauern von Rom und auch von Centumcellae (Civitavecchia) genannt[177]. Gregor III. starb am 28. 11. 741[178].

2.3.5. Zacharias

Papst Zacharias (741-752) war griechischer Herkunft (*natione Grecus*)[179]. Er war der letzte „griechische Papst", über seine vorherige Karriere ist nichts bekannt, doch wurde er wahrscheinlich 679 in Kalabrien in Süditalien geboren und kann mit jenem Diakon Zacharias identifiziert werden, der am römischen Konzil von 732 teilnahm[180]. Somit wird klar, dass die Bezeichnung *natione Grecus* nicht unbedingt einen Menschen charakterisieren muss, der aus Griechenland nach Rom kam, sondern auch einen Bewohner Süditaliens oder Siziliens meinen kann[181]. 738 traf Zacharias mit Bonifatius auf dessen dritter Romreise zusammen, da dieser den Papst in einem Brief erinnert, dass ein Gespräch zwischen ihm und Papst Gregor III. *in praesentia vestra* stattgefunden hatte[182].

Papst geworden, gab Zacharias 741/42 gegen die Rückgabe der vier von Liutprand besetzten römischen Städte Amélia, Orte, Bomarzo und Blera die von Gregor III. geschlossene Allianz mit dem *dux* Transamund auf und unterstützte stattdessen den Langobardenkönig, mit dem er in Narni zusammentraf, und die Rückgabe weiterer langobardisch besetzter Gebiete, die Freilassung von Gefangenen, sowie einen 20jährigen Friedensvertrag erreichte[183]. 742/43 erfuhr Zacharias von Übergriffen Liutprands auf das Gebiet von Ravenna und dessen Plan, die Stadt zu belagern, begab sich selbst zuerst nach Ravenna und dann an den Hof des Langobardenkönigs, den er von weiteren Angriffen auf Ravenna abhalten und die Rückgabe besetzter Gebiete erreichen konnte[184]. Auch mit dem neuen Langobardenkönig Ratchis (744-749) schloss Zacharias einen Friedensvertrag für 20 Jahre[185]. 743 und 745 traten in Rom Synoden unter Zacharias' Vorsitz zusammen[186].

[177] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 15-16, ed. Duchesne Bd. I, S. 420 f.
[178] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 83.
[179] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 426.
[180] Noble, The Republic of St. Peter, 186. Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 35, Anm. 1.
[181] Süditalien und Sizilien sind Gebiete, die seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. im Zuge der griechischen Kolonisation von Griechen besiedelt wurden, bis ins 11. Jahrhundert unter byzantinischer Herrschaft standen und bis heute eine griechischsprachige Minderheit beherbergen. Noch zur Zeit Neros war etwa Neapel sprachlich eine griechische Stadt.
[182] Bonifatii Epistula 50. Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 179; 179, Anm. 1843.
[183] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 5-9, ed. Duchesne Bd. I, S. 427 f.
[184] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 12-15, ed. Duchesne Bd. I, S. 429-431.
[185] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 17, ed. Duchesne Bd. I, S. 431.
[186] Concilium Romanum a. 743; Concilium Romanum a. 745.

Aus einem Brief an Bonifatius aus dem Jahr 743 geht hervor, dass Zacharias Karlmann gebeten hatte, diesen zu unterstützen[187].

Zacharias sandte einen orthodoxen Synodalbrief an die Kirche von Konstantinopel und einen weiteren Brief an Kaiser Konstantin V.[188] Die päpstlichen Gesandten trafen im Kaiserpalast von Konstantinopel jedoch den Usurpator Artavasdus an[189]. Die Rebellion des Bilderfreundes Artavasdus gegen seinen ikonoklastischen Schwager Konstantin V. begann im Juni 742 in Phrygien, er konnte Konstantinopel einnehmen und wurde zum Kaiser gekrönt, doch Konstantin V. konnte die Rebellion niederschlagen[190]. Konstantin V. ließ den besiegten Artavasdus und seine Söhne blenden, er überließ dem Papst aber die beiden staatlichen Besitzungen Ninfa und Norma[191]. Obwohl der Liber Pontificalis den orthodoxen Artavasdus als *invasor* und *rebellis* bezeichnet, datierte Zacharias Briefe vom 22. Juni und vom 5. November 744 an Bonifatius nach ihm[192]. Am 22. Juni 744 sagte er die Übersendung des Palliums an die drei von Pippin auf Vorschlag des Bonifatius eingesetzten Erzbischöfe Grimo von Rouen, Abel von Reims und Hartbert von Sens zu[193]. In dem Brief vom 5. November 744 dehnte Zacharias das Legatenamt des Bonifatius auch auf Bayern und Gallien aus und äußerte gleichzeitig sein Befremden darüber, dass nun auf Wunsch der Franken nur Grimo von Rouen das Pallium erhalten sollte, nicht aber Abel von Reims und Hartbert von Sens[194].

Als Karlmann, der im Liber Pontificalis fälschlich als Sohn des fränkischen Königs Karl bezeichnet wird, nach Rom kam, wurde er von Zacharias in den Klerikerstand aufgenommen[195]. Karlmann zog sich als Mönch zuerst in ein von ihm erbautes Kloster auf dem Monte Soracte und dann nach Monte Cassinio zurück[196]. Zacharias verhinderte die

[187] Bonifatii Epistula 51.
[188] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 20, ed. Duchesne Bd. I, S. 432.
[189] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 20, ed. Duchesne Bd. I, S. 432 f.
[190] Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 45 f., Anm. 75 datiert den Sturz Artavasdus' auf 2. November 744, Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 6 hingegen auf 2. November 743. Rau stimmt mit Theophanes überein, der die Niederlage des Gegenkaisers ins Jahr 742/743 datiert; Theophanes, Chronicon AM 6235, AD 742/43.
[191] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 20, ed. Duchesne Bd. I, S. 432 f. Zum Schicksal des Atravasdus: Theophanes Chronicon AM 6235, AD 742/43.
[192] Bonifatii Epistula 57; 58. Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 45 f., Anm. 75. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 169, Anm. 7 zu Brief 57 schließt unter der Voraussetzung des Sieges Konstantins V. am 2. November 743 aus Zacharias' Datierung von Bonifatii Epistula 57 und 58, dass sich die römische Kurie damals noch nicht entschließen hatte können, den bilderstürmerischen Kaiser Konstantinos anzuerkennen. Wenn aber Davis' Datierung richtig ist, konnte Zacharias aufgrund der Distanz zwischen Rom und Konstantinopel am 5. November 744 gar noch nicht wissen, dass Artavasdus am 2. November gestürzt worden war.
[193] Bonifatii Epistula 57. Concilium Suessionense a. 744, c. IIIa (Einsetzung der Erzbischöfe Abel und Hartbert durch Pippin III. „auf Rat der Geistlichen und meiner Edlen").
[194] Bonifatii Epistula 58.
[195] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 21, ed. Duchesne Bd. I, S. 433; vgl. Continuationes Fredegarii c. 30.
[196] Annales regni Francorum a. 746, Annales qui dicuntur Einhardi a. 746. Karlmann verließ Monte Cassino jedoch und kehrte nach *Francia* zurück, um 753 bei seinem mittlerweile zum Frankenkönig aufgestiegenen Bruder Pippin gegen das von Papst Stephan II. angestrebte Bündnis zwischen Papsttum und Frankenreich zu

Eroberung Perugias durch den Langobardenkönig Ratchis, der daraufhin sein Königtum aufgab, mit Frau und Kindern zu Zacharias kam und ebenfalls Mönch wurde[197]. Dieser Papst übersetzte zudem die vier Bücher der *Dialogi* Gregors I. ins Griechische[198]. Auch Zacharias renovierte Kirchen, erneuerte ihre Ausstattung und reorganisierte den kirchlichen Landbesitz[199].

2.4. Willibald

Willibald war ein angelsächsischer Priester in Mainz, der von den Bischöfen Lul von Mainz und Megingoz von Würzburg, denen das Werk gewidmet ist, mit der Abfassung einer Vita des Märtyrers Bonifatius beauftragt wurde[200]. Da Megingoz von 763-769 als Bischof von Würzburg bezeugt ist, datiert Wood die Entstehung der Vita Bonifatii auf 763-768 und nimmt eine Niederschrift in Mainz an[201]. Nach der Vita Quarta Bonifatii zog sich Willibald zur Abfassung seiner Vita Bonifatii ins Kloster zurück und schrieb den Text zuerst auf Wachstäfelchen, deren Inhalt von Lul und Megingoz kontrolliert und erst danach auf Pergament übertragen wurde[202]. Willibald hat Bonifatius wohl nicht näher gestanden, da seine Quellen Mitteilungen der Freunde des Bonifatius und die Briefe von und an Bonifatius sind, deren Sammlung ja bereits veranlasst war[203]. Möglicherweise war Willibald selbst der unbekannte Sammler der Bonifatiusbriefe[204].

intervenieren, angeblich auf Befehl seines Abtes, der wiederum im Auftrag des Langobardenkönigs, gegen den sich dieses Bündnis richtete, handelte; Annales regni Francorum a. 753, Annales qui dicuntur Einhardi a. 753. Der so zum Spielball langobardischer Interessen gewordene ehemalige fränkische *maior domus* konnte das Bündnis jedoch nicht verhindern und starb 755 krank in Vienne; Annales regni Francorum a. 755, Annales qui dicuntur Einhardi a. 755.

[197] Auch er ging nach Monte Cassino und auch seine Frau und Kinder kamen ins Kloster; Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 23, ed. Duchesne Bd. I, S. 433 f.; Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis), 48, Anm. 89.

[198] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 29, ed. Duchesne Bd. I, S. 435.

[199] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 18 f., 25 f., ed. Duchesne Bd. I, S. 432, 434 f.

[200] Willibald, Vita Bonifatii, Praefatio; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452; Wood, The Missionary Life, 61. Wood, Willibalds vita Bonifatii, 236.

[201] Wood, The Missionary Life, 52, 61; Wood, Willibalds vita Bonifatii, 236; Vgl. Wood, The Merovingian Kingdoms, 306.

[202] Vita Bonifatii IV, c. 13, ed. Wilhelm Levison, Vitae Sancti Bonifatii Archepiscopi Moguntini, MGH SRM in usum Scholarum (Hannover/Leipzig 1905), S. 104 f.

[203] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 452.

[204] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 9.

3. Geographische Begriffe und gentile Territorialisierung

3.1. Territoriale Bezeichnungen für Germanien

Im Liber Historiae Francorum wird Germanien in der fränkischen Trojasage als Station nach dem Verlassen Sicambrias erwähnt[1]. Der Autor bezieht *Germania* dabei immer auf Gebiete jenseits des Rheins[2].

Die Kurie unterscheidet in den Bonifatiusbriefen *Gallia* und *Germania* als die beiden Hauptteile des Frankenreiches[3]. Germanien bezeichnet in den Bonifatiusbriefen die rechtsrheinischen Gebiete[4]: Papst Gregor II. schreibt von *gentes in Germaniae partibus vel plaga orientali Reni fluminis*[5], und Bonifatius solle den Leuten des Volkes Germaniens und den verschiedenen Bewohnern des Gebiets ostwärts des Rheins predigen[6]. Gregor III. schreibt *omnibus in orientali plaga Rheni constitutis*[7].

Wenn das Territorium gemeint ist, ist von *Germania*, *provincia Germania*, *Germania provincia*, *Germanicum* oder den *partes Germaniae* bzw. *Germaniae partes* die Rede[8]. Durch die Umschreibung mit *partes Esperiarum*, *partes Sperii* bzw. *Sperii partes* wird Germanien von Rom aus als Teil des Abendlandes (*Hesperia*) definiert[9].

Oft wird der *Germania*-Begriff auch zur näheren Bestimmung anderer Begriffe verwendet, etwa beim Titel des Bonifatius als *legatus Germanicus* oder wenn er, um seine Schwierigkeiten zu umschreiben, vom germanischen Meer (*Germanicum mare*) berichtet oder darum fleht, „nicht in den Fluten der germanischen Stürme unterzugehen“[10].

3.2. Bezeichnungen für die Bewohner Germaniens

Die Bewohner Germaniens werden in den Bonifatiusbriefen als *gentes Germaniae*, *Germaniae gentes*, *Germaniae gens*, *gens Germaniae*, *Germaniae populus*, *Germaniae populi*, *gentes in Germaniae partibus*, *plebes Germaniae gentis*, *Germanicum gentes*,

[1] Liber Historiae Francorum c. 4 f.
[2] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 38.
[3] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 66, Anm. 3 zu Bonifatii Epistula 17.
[4] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 250, Anm. 2651.
[5] Bonifatii Epistula 17.
[6] Bonifatii Epistula 20: ... *ad predicandum plebibus Germaniae gentis ac diversis in orientali Reni fluminis parte* ... . Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 72, Anm. 1 zu Bonifatii Epistula 20 hält diesen Brief, der nur durch Otloh überliefert ist, allerdings für unecht, da in der Lücke der Handschrift 2 für diesen Brief kein Platz war; er habe also dort gefehlt und könne demnach nur von Otloh selbst stammen, dem auch andere Fälschungen nachgewiesen wurden.
[7] Bonifatii Epistula 43.
[8] *Germania*: Bonifatii Epistula 50; 63; *provincia Germania*: Bonifatii Epistula 54; *Germania provincia*: Bonifatii Epistula 88. *Germanicum*: Bonifatii Epistula 30; *Germaniae partes*: Bonifatii Epistula 17; 52; 87.
[9] Bonifatii Epistula 24 (*partes Esperiarum*); Bonifatii Epistula 45 (*partes Sperii*, *Sperii partes*).
[10] *Legatus Germanicus*: Bonifatii Epistula 46; 73; 75; 78; 86; 91; 109. *Germanicum mare*: Bonifatii Epistula 32; 34. *Germanicarum tempestates*: Bonifatii Epistula 38 (*ne fluctibus Germanicarum tempestatum submergatur*).

Germanicum gens oder *populus provinciarum Germaniae* bezeichnet, niemals aber wird der antike Begriff *Germani* verwendet[11]. Die Terminologie für die Bezeichnung der Bewohner Germaniens schwankt also zwischen einem und mehreren Völkern, aber auch wenn über oder an das „Volk Germaniens" geschrieben wurde, ergibt sich aus der Verwendung von eigenen Bezeichnungen für ethnische Gruppen innerhalb der *Germaniae gentes*, dass die Bewohner des Landes sowohl in Rom als auch von den Angelsachsen als ethnische Vielfalt aufgefasst wurden.

3.3. Die Entwicklung des Germanenbegriffs bis in die Zeit des Bonifatius

Der Germanenbegriff wurde von Caesar geprägt, um die rechtsrheinischen Völker von den Galliern abzugrenzen, weil er eine Ausdehnung des Imperiums auf germanisches Gebiet aus materiellen, militärischen und psychologischen Gründen ablehnte[12]. Die griechische Ethnographie hatte in der frühen Kaiserzeit die Entwicklung des Germanenbegriffes kaum mitvollzogen, hier unterschied man auch in der Spätantike weiterhin zwischen Kelten im Westen und Skythen im Osten, sodass auch in der oströmisch-byzantinischen Historiographie Germanen weiterhin, wie die Gallier, als *Keltoi* bezeichnet werden konnten[13]. Wo Germanen genannt wurden, wurden sie als keltisches Volk aufgefasst, etwa bei Zosimos[14]. Die Goten gehörten für griechische wie lateinische Autoren hingegen zu den Skythen und wurden nur ausnahmsweise auch als Germanen aufgefasst[15]. In der Spätantike wurde der Germanenbegriff besonders dann zur Bezeichnung der Feinde am Rhein, eventuell auch an der Donau, verwendet, wenn der affektive Aspekt des Namens betont werden sollte, etwa in den Nachrichten des Orosius über die jüngere Vergangenheit[16]. Durch einen derartigen Gebrauch für Ereignisse in der entfernteren Vergangenheit wurde der Germanenname

[11] *Gentes Germaniae*: Bonifatii Epistula 76. *Germaniae gentes*: Bonifatii Epistula 45; 75; 88. *Germaniae gens*: Bonifatii Epistula 24; *gens Germaniae*: Bonifatii Epistula 28; *Germaniae populus*: Bonifatii Epistula 24; *Germaniae populi*: Bonifatii Epistula 50; *gentes in Germaniae partibus*: Bonifatii Epistula 17; *plebes Germaniae gentis*: Bonifatii Epistula 20. *Germanicum gentes*: Bonifatii Epistula 30; 33; 60; 86; *Germanicum gens*: Bonifatii Epistula 38; *populus provinciarum Germaniae*: Bonifatii Epistula 43.

[12] Walter Pohl, Die Germanen (=Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 57) (München 2000), 1, 3; W. M. Zeitler, Zum Germanenbegriff Caesars: Der Germanenexkurs im sechsten Buch von Caesars Bellum Gallicum, in: Heinrich Beck (Hrsg.), Germanenprobleme in heutiger Sicht, (Berlin/New York 1986) 51.

[13] Walter Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert – Identifikationen und Abgrenzungen, in: Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer, Dietrich Hakelberg (Hg.), Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch". Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen (= RGA-Ergänzungsband 34) (Berlin, New York 2004), 170.

[14] Zosimos 2, 15, 1: „Germanen und andere keltische Ethne"; Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 170.

[15] Zosimos 4, 34, 2 spricht von zwei Abteilungen der über dem Rhein lebenden germanischen *ethne*, die eine von Fritigern, einem Gotenfürsten, befehligt, die andere von Allotheus und Safrax; Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 172.

[16] Orosius 29, 15; 35, 4; 41, 2.; Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert – Identifikationen und Abgrenzungen, 173.

allmählich zum historisierenden Bildungsbegriff, was dazu führte, dass er in der Historiographie des Frühmittelalters fast nur mehr dazu diente, Ereignisse der frühen Kaiserzeit zu beschreiben[17]. Durch die Einschränkung des Begriffes auf den affektiven Horizont der Germaneneinfälle wurde sein deskriptiver Wert weiter herabgesetzt, sodass er im Lauf der Zeit entbehrlich wurde[18]. Denn schon ab dem 3. Jahrhundert wurde der Germanenbegriff im lateinischen Westen als Bezeichnung für die ethnischen Gruppen jenseits des Nieder- und Oberrheins zunehmend durch die einer tieferen Abstraktionsstufe angehörenden Namen der Franken und Alemannen ersetzt, gleichfalls klassifizierende Pauschalbezeichnungen, die jedoch aufgrund ihrer besseren regionalen Abgrenzung unvergleichlich identitätswirksamer werden konnten[19]. Die Gleichsetzung von Germanen und Alemannen findet sich vereinzelt in der Spätantike, zum Teil implizit, wenn Franken und Germanen nebeneinandergestellt werden, etwa bei Claudian[20]. Rhetorisch konnten Germanen in Katalogen von Barbarenvölkern nun auch als einer unter anderen Völkernamen aufgezählt werden, z. B. *Franci, Suevae, Vandali, Germani* in der Historia Augusta[21]. Die öfters bezeugte Gleichsetzung der Franken mit Germanen, die sich schon bei Hieronymus und später bei Jordanes findet, wurde bis ins frühe 8. Jahrhundert gebraucht und setzte sich auch in Byzanz durch[22]. Der Oströmer Prokop kennt sogar zwei Bedeutungen des Germanenbegriffs[23]: In alter Zeit hätten die Warnen, Franken und alle anderen beiderseits des Rheins beheimateten Völkerschaften jeweils einen eigenen Namen gehabt, gemeinsam (*koinés*) aber Germanen (*Germanoî*) geheißen[24]. Für seine Zeit setzt er die Franken mit den Germanen gleich und verwendet beide Begriffe synonym[25]. Auch bei Agathias werden die zeitgenössischen Franken mit den alten Germanen identifiziert[26].

[17] Paulus Diaconus, Historia Romana 6, 17, S. 53 definierte seinen Germanenbegriff nach Orosius, durch eine Aufzählung der Völker, denen Caesar in Gallien begegnet war. In der Historia Langobardorum (Paulus Diaconus, Historia Langobardorum 1, 1) stellt er zwar fest, dass die Langobarden von den wilden Völkern der *Germania* abstammten, aber nach den Einleitungskapiteln ist von Germanen keine Rede mehr. Kurze Berichte über einzelne Germaneneinfälle der Spätantike, etwa unter Gallienus, werden von Autor zu Autor weitergegeben: Eutropius 9, S. 154; Iordanes, Romana n. 287, p. 37; Fredegar 2, 40; Paulus Diaconus, Historia Romana 9, 8; Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 173.
[18] Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 174.
[19] Ebd., 170-174.
[20] Claudian, De consulatu Stilichonis 2, 243: *Qui mihi Germanos solus Francosque subegit* – „Der mir die Germanen allein und die Franken bezwungen hat"; Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 173.
[21] Scriptores Historiae Augusta, Aurelian 33, 4; Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 173.
[22] Hieronymus, Vita Hilarionis 22: *Apud historicos Germania, nunc Francia vocatur*: Hieronymus; Jordanes, Getica XI, 67, p. 73. Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 172.
[23] Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 170 f.
[24] Procopius, Bellum Gothicum IV 20, 2.
[25] Gleichsetzung von Franken und Germanen: Procopius, Bellum Gothicum I 11, 29; I 12, 8; Procopius, Bellum Vandalicum I 3, 1. Synonymer Gebrauch von Franken und Germanen: Procopius, Bellum Gothicum I 12; I 13; III 33.
[26] Agathias, Historiae I 2.

Obwohl der Germanenbegriff also zusehends zum historisierenden Bildungsbegriff wurde, der durch seine Austauschbarkeit mit dem Frankennamen immer mehr außer Gebrauch kam, gibt es auf den Britischen Inseln einen Hinweis auf seinen volkstümlichen Gebrauch[27]. Beda schreibt, dass die Briten die Angeln und Sachsen, die von den vielen Völkern in Germanien abstammten, fälschlich, *corrupte*, *Garmani* nennen würden[28]. Die Briten nannten offenbar die ethnisch ja uneinheitliche Bevölkerung, die sich von Einwanderern aus Germanien herleitete, *Garmani*, was Beda, der den Germanennamen nur im Zusammenhang mit Julius Caesar verwendet, für falsch hält, denn er bezog den Germanennamen nur auf die Bewohner Germaniens und hielt ihn deshalb als Name für die Bewohner Britanniens für völlig unangemessen[29]. Bedas Liste der Völker der *Germania* enthält die *Fresones*, *Rugini*, *Danai*, *Hunni*, *Antiqui Saxones* und die *Boructuari*[30]. Die Nennung der Hunnen, also der Awaren, zeigt deutlich, dass Beda ein philologischer Germanenbegriff fremd war[31]. Dennoch scheint das Bewusstsein einer Herkunft aus der *Germania* und der sprachlichen Gemeinsamkeiten für die angelsächsischen Missionare von Bedeutung gewesen zu sein[32]. Offenbar kam der Germanenbegriff, zumindest in seiner territorialen Ausprägung, gerade im Zusammenhang mit angelsächsischen Missionaren wieder auf den Kontinent, wie die Briefe des Bonifatius zeigen[33]. Möglicherweise ist sogar Bonifatius selbst für diese Rückkehr des Germanenbegriffs auf den Kontinent verantwortlich, denn in seiner Schrift „Zur Grammatik“ bezeichnet er sich noch vor Beginn seiner Karriere als Missionar als „ein Mensch von geringer Herkunft fast vom Ende der Völker Germaniens“[34]. Er drückt also sein Selbstverständnis als Angehöriger einer der *gentes Germaniae* aus. Interessant ist dabei die Beda widersprechende Selbstwahrnehmung, in Britannien ein Angehöriger einer germanischen *gens* zu sein. Möglicherweise verwendete Bonifatius in seiner Zeit als Gelehrter in einem britannischen Kloster einen Germanenbegriff, der nicht geographisch, sondern sprachlich oder ethnisch konstituiert war, was vielleicht durch die Nähe seiner Heimat Exeter im äußersten Westen von Wessex, das dem keltischen Sprachgebiet benachbart war, zu erklären ist, denn dann kann sich diese Selbstwahrnehmung von der nach Beda falschen Fremdbezeichnung der Briten für

[27] Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 174.
[28] Beda, Historica Ecclesiastica V 9.
[29] Beda, Historica Ecclesiastica I 2 (Caesar); V 9 (Liste der Völker Germaniens); Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 174 f.
[30] Beda, Historica Ecclesiastica V 9.
[31] Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 175.
[32] Ebd.
[33] Ebd.
[34] Bonifatius, Ars Grammatica, ed. Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 362, ... *me pene de extremis Germaniae gentibus ignobili stirpe procreatum veluti agrestem patorem* ...

die ursprünglich aus Germanien stammenden Einwanderer als *Garmani* herleiten[35]. Auffällig ist, dass die germanischen Völker in den Bonifatiusbriefen immer mit Heidentum oder zumindest Häresie konnotiert sind[36]. Fraglich ist, ob auch die päpstliche Kanzlei den Germanenbegriff von Bonifatius übernahm. Gregor II., Gregor III. und Zacharias verwenden ihn jedenfalls in ihren Briefen[37]. Das einzige Vorkommen des Namens *Germania* im gesamten Liber Pontificalis findet sich ebenfalls in direktem Zusammenhang mit Bonifatius, denn in der Vita Gregors II. heißt es, durch Bischof Bonifatius habe dieser Papst die Heilsbotschaft in Germanien verbreitet[38]. Die Terminologie der Mission und der Kirchenorganisation des 8. Jahrhunderts trug also dazu bei, den territorialen Begriff der *Germania*, und den davon abgeleiteten der *gentes Germani(c)ae*, wieder vertraut zu machen[39]. Daneben erscheint es möglich, dass er auch noch bei kirchlichen Kreisen in Rom als Bezeichnung für die Nichtfranken rechts des Rheins überdauert hatte, wobei jedoch nicht auszuschließen ist, dass er Gregor II. durch Bonifatius anlässlich dessen erster Romreise, die zeitlich vor seiner Bestellung zum Missionar in Germanien liegt, vermittelt wurde.

3.4. Terminologische Unterschiede zwischen *gens* und *populus*

Die Uneinheitlichkeit der Terminologie zur Bezeichnung der Bewohner Germaniens lässt sich nicht mit besonderen Vorlieben der einzelnen Autoren der Briefe erklären, denn auch sie verwenden unterschiedliche Bezeichnungen:

Gregor II. nennt die Bewohner Germaniens *gentes in Germaniae partibus*, *plebes Germaniae gentis*, *Germaniae populus* und *Germaniae gens*[40]. Im Gebrauch von *gens* wechselt er zwischen Singular und Plural, wobei er die *gentes* mit den *partes Germaniae* kombiniert, also eine territoriale und gentile Gliederung des Gebietes voraussetzt.

Gregor III. verwendet *gens Germaniae*, *populus provinciarum Germaniae* und *Germaniae gentes*[41].

[35] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 9. Zur geographischen Herkunft des Bonifatius vgl. v. Padberg, Bonifatius, 16.
[36] Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 175.
[37] Bonifatii Epistula 17, 20, 24 (Gregor II.); 28, 43, 45 (Gregor III.); 52, 60, 87, 88 (Zacharias); 54 (Kardinaldiakon Gemmulus).
[38] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 3., ed. Duchesne Bd. I, S. 397. Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 175.
[39] Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 175.
[40] Bonifatii Epistula 17: *gentes in Germaniae partibus*; Bonifatii Epistula 20: *plebes Germaniae gentis*; Bonifatii Epistula 24: *Germaniae populus*, *Germaniae gens*.
[41] Bonifatii Epistula 28: *gens Germaniae*; Bonifatii Epistula 43: *populus provinciarum Germaniae*; Bonifatii Epistula 45: *Germaniae gentes*.

Zacharias bezeichnet die Germanen als *Germanicum gentes* und als *Germaniae gentes*[42]. Er geht offenbar von einer ethnischen Pluralität in Germanien aus, für das er neben dem Landesnamen *Germania* auch *Germanicum* verwendet.

Auch Bonifatius gebraucht zur allgemeinen Bezeichnung der Bewohner der von ihm betreuten Gebiete verschiedene Termini. Er verwendet *Germanicum gens*, *Germanicum gentes*, *Gentes Germaniae* bzw. *Germaniae gentes* und *Germaniae populi*[43]. Neben der schon bei Zacharias feststellbaren Variation zwischen *Germania* und *Germanicum* fällt bei Bonifatius auf, dass er, von einer Ausnahme, wo er *gens* benutzt, abgesehen, Plural-Formen verwendet, zumeist *gentes*, einmal *populi*.

Auffällig ist, dass zu Bezeichnung der Bewohner Germaniens mit *gens*, *populus* und *plebs* gleich drei lateinische Begriffe mit der Bedeutung „Volk" verwendet werden. Es soll nun untersucht werden, in welchen Zusammenhängen diese drei Begriffe von den jeweiligen Autoren verwendet werden, und ob sich ein inhaltlicher Bedeutungsunterschied feststellen lässt. Dazu ist es sinnvoll, zuerst die Unterschiede dieser Volksbegriffe im antiken Sprachgebrauch zu untersuchen.

Eine ***gens*** war ein Volk, das sich durch gemeinsame Herkunft definierte[44]. Isidor von Sevilla definiert *gens* als Abstammungsgemeinschaft, er leitet das Wort etymologisch von *gignendo* ab, einer Form von *gignere* – „zeugen", es hat also einen biologischen Hintergrund[45]. Ursprünglich war *gens* der römische Begriff für die agnatische Verwandtschaft der Patrizier, die Bezeichnung der Sippe, des Geschlechts[46]. *Gens* bezeichnet also etymologisch eine Abstammungsgemeinschaft bzw. eine Gruppe, die vom jeweiligen Autor als Abstammungsgemeinschaft, also als biologische Nachkommenschaft eines Stammelternpaares, betrachtet wurde[47]. Das ist eine Vorstellung, die antike Ethnographie und Altes Testament ebenso wie größere Gruppen auf der ganzen Welt teilen und die sich somit als uralt und global erweist[48]. Die Zugehörigkeit zu einer *gens*, einem Volk, das sich durch

[42] Bonifatii Epistula 60: *Germanicum gentes*; Bonifatii Epistula 88: *Germaniae gentes.*

[43] *Germanicum gens*: Bonifatii Epistula 38; *Germanicum gentes*: Bonifatii Epistula 30; 33; 86; *Gentes Germaniae*: Bonifatii Epistula 76; *Germaniae gentes*: Bonifatii Epistula 75; *Germaniae populi*: Bonifatii Epistula 50.

[44] Walter Pohl, Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration (Stuttgart, Berlin, Köln 2002), 22.

[45] Isidor, Etymologiae 9, 2, 1: *Gens est multitudo ab uno principio orta, sive ab alia natione secundum propriam collectionem distincta, ut Graeciae, Asiae. Hinc et gentilitas dicitur. Gens autem appellata propter generationes familiarum, id est a gignendo, sicut natio a nascendo.* … – „*Gens* ist eine Menge [von Menschen], durch einen Anfang entstanden, oder von einem anderen Volk (*natio*) durch ihren eigenen Zusammenschluss unterschieden, wie Griechen [und] Asiaten. Davon ist *gentilitas* (Verwandtschaft) abgeleitet. *Gens* aber wird sie genannt wegen der Generationen der Familien, es [das Wort *gens*] stammt von *gignendo* so wie *natio* von *nascendo*. ..."

[46] Alexander Demandt, Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt (Berlin 1995), 389.

[47] Reinhard Wenskus, Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes (Köln, Graz 1961), 14.

[48] AT, Genesis, 10; Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 14 f.

gemeinsame Herkunft definierte, war für die Römer ein Merkmal der Barbaren, dieser abwertende Nebensinn verstärkte sich, als er aus christlicher Sicht die Bedeutung „Heide" erhielt[49].

Im Unterschied zur *gens* ist ***populus*** ein verfasstes Volk, dessen Identität sich vor allem in gemeinsamer politischer Kultur manifestierte und das Menschen anderer Herkunft offen stand, sofern sie bereit waren, dessen Lebensordnungen zu respektieren[50]. Cicero definiert *populus* als Zusammenschluss einer Menschenmenge unter gemeinsamem Recht und zum gemeinsamen Nutzen[51]. Im antiken Rom beinhaltete der Begriff *populus* einen engen Zusammenhang zwischen Staatsordnung und Wehrverfassung, denn *populus* ist etymologisch mit griechisch *polemos* verwandt und bezeichnete das „Kriegsvolk" und damit alle römischen Bürger, patrizischen wie plebejischen Ursprungs[52]. Die Zugehörigkeit zu einem *populus* war immer eine Frage des konstitutionellen Rechts, nicht des Naturrechts, weil es nicht um Stammväter, Geographie, Kultur, Sprache oder Tradition ging, sie konnte theoretisch von jedem erworben werden[53]. Für Isidor von Sevilla ist *populus* deshalb die *civitas*, „das Gemeinwesen", „der Staat", ein im Gegensatz zu ***plebs*** auch die Herrschenden (*seniores*) umfassender Volksbegriff, wenn er auch nicht verschweigt, dass im volkstümlichen Sprachgebrauch *populus* und *plebs* synonym verwendet wurden[54]. In der christlichen Terminologie dient *populus* zur Bezeichnung des legitimen Nachfolgers des Gottesvolkes, der Christenheit, des *populus Christianus*[55].

Waren schon bei Herodot die Unterschiede zwischen *genos*, dem „Stamm" und griechischen Äquivalent zu *gens*, und *ethnos*, dem „Volk", fließend, so beginnt sich die scharfe Trennung

[49] Pohl, Die Völkerwanderung, 22 f.

[50] Patrick J. Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen (Frankfurt am Main, 2002), 62 f., 77; Pohl, Die Völkerwanderung, 22 f.

[51] Cicero, De re publica I, c. 25: *'Est igitur', inquit Africanus, 'res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. …'* – „Es ist also", sagt Africanus, „das Gemeinwesen die Sache des Volkes (*populus*), ein Volk (*populus*) aber nicht jede irgendwie zusammengewürfelte Ansammlung von Menschen, sondern die Ansammlung einer Menge, die in der Anerkennung des Rechtes und der Gemeinsamkeit des Nutzens vereinigt ist. ..."

[52] Demandt, Antike Staatsformen, 395; vgl. Erich Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 13) (Wien 1950), 36.

[53] Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter, 62.

[54] Isidor, Etymologiae 9, 4, 5: *Populus est humanae multitudinis, iuris consensu et concordi communione sociatus. Populus autem eo distat a plebibus, quod populus universi cives sunt, connumeratis senioribus civitatis*. [*Plebs autem reliquum vulgus sine senioribus civitatis.*] – „*Populus* ist die Menge der Menschen, durch Übereinstimmung des Rechts und durch einträchtige Gemeinschaft verbunden. Dadurch unterscheidet sich *populus* aber von den *plebes*, weil *populus* alle Bürger sind, die Herrschenden des Staates mitgezählt. [*Plebs* jedoch ist der Rest des Volkes, ohne die Herrschenden des Staates.]"
Isidor, Etymologiae 9, 4, 6: *Populus ergo tota civitas est; vulgus vero plebs est. …* – „*Populus* ist also der ganze Staat; volkstümlich bedeutet es aber die *plebs*."

[55] Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 38.

zwischen *gens* und *populus* in der Spätantike zu relativieren[56]. Orosius verwendet die Begriffe *gentes* und *populi* in Bezug auf die germanischen Völker offenbar ohne Unterschied in der Bedeutung[57]. Bei Orosius hat *gens* auch eine politische Konnotation, er nahm die *gentes* als Teil von Ländern und Provinzen wahr, oder aber als Völker außerhalb des Römischen Imperiums mit eigenem König und Königtum[58]. Zu untersuchen ist nun, wie Gregor II., Gregor III., Zacharias und Bonifatius diese Begriffe handhaben.

Germaniae populus findet sich in einem Brief Gregors II. an Bonifatius in Verbindung mit den Thüringern (*Thuringi et Germaniae populus*) in einem Zusammenhang, der wohl auf einen anderen Brief dieses Papstes verweist, der jedoch nur an den *universus populus Thuringeorum* gerichtet ist[59]. In einem weiteren Brief richtet sich Gregor II. an den *universus populus provinciae Altsaxonum*[60]. Sowohl in dem Brief an den *populus* der Altsachsen als auch in dem an den *populus* der Thüringer fordert der Papst diese Gruppen auf, sich zum Christentum zu bekehren und heidnische Sitten zu unterlassen. Gregor verwendet *populus* also, um ein Volk, ausdrücklich das „ganze Volk", offiziell anzusprechen und verbindet diese Anrede im Fall der Altsachsen mit dem administrativ-territorialen Terminus *provincia*. Gregor II. verwendet *populus* somit, wenn er ein Volk als eine politisch handlungsberechtigte Gemeinschaft ansprechen will, also durchaus im Sinne Ciceros und Isidors. Dass er im Brief an Bonifatius den *Germaniae populus* von den *Thuringi* begrifflich abhebt, fasst die übrigen ethnischen Gruppen Germaniens unterschiedslos unter diesem Oberbegriff zusammen. Es zeigt sich aber auch, dass der Papst diesen *Germaniae populus* als politisch handlungsfähiges Subjekt auffasst. Neben diesem politischen Verständnis von *populus* findet sich bei Gregor II. aber auch die religiöse Konnotation des Begriffes. Im selben Brief, in dem er den *Germaniae populus* erwähnt, verbindet er den Begriff mit Unglauben und (heidnischer) Dunkelheit, indem er vom *populus infidelis* schreibt, und diesen *populus* solle Bonifatius vom Dunkel zum Licht führen[61]. Gregor II. verbindet *populus* somit mit Thematiken, für die er an anderen Stellen seiner Korrespondenz *gens* verwendet. Zwar kombiniert Gregor II. *gens* auch mit Adjektiven, die auf das Barbarentum oder die Rohheit Bezug nehmen, er verwendet das Wort

[56] Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter, 56, 61.
[57] *Gentes*: Orosius, Historiarum adversum paganos 5 16 1; 6 19 1; 6 21 12; 7 15 8; 7 22 6 ff.; 7 28 29; 7 32 9 ff.; 7 38 1. *Populi*: Orosius, Historiarum adversum paganos 7 41 8; 7 37 8. Hans-Werner Goetz, Gens. Terminology and Perception of the 'Germanic' Peoples from Late Antiquity to the Early Middle Ages, in: Richard Corradini/Max Diesenberger/Helmut Reimitz (Hg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts (Leiden, Boston 2003), 47.
[58] Orosius, Historiarum adversum paganos 7 3 10 f. Goetz, Gens, 45 f.
[59] Bonifatii Epistula 24 (… *Thuringis et Germaniae populo* …), 25 (*Gregorius servus servorum Dei universo populo Thuringeorum*); zum Bezug von Brief 24 auf Brief 25 vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 87, Anm. 13 zu Brief 24; ebd., Anm. 1 zu Brief 25.
[60] Bonifatii Epistula 21.
[61] Bonifatii Epistula 24.

aber bevorzugt, um ein Volk als heidnisch zu charakterisieren[62]. Er nennt „ungläubige Völker“ (*gentes incredulae*) und „Völker, die im Irrtum des Unglaubens befangen“ sind[63]. Gregor II. kombiniert den *gens*-Begriff gleichzeitig mit dem Tiervergleich und der religiösen Verfehlung, denn einige *gentes in Germaniae partibus* würden im Schatten des Todes (*in umbra mortis*) umherirren, sich unter dem Schein des christlichen Glaubens der *cultura idolorum* hingeben und wie rohe Tiere den Schöpfer nicht erkennen[64]. Zur Erleuchtung dieser *gentes* (*ad inluminationem gentium*) habe er Bonifatius ausgeschickt[65]. Auch der als unecht betrachtete Brief Gregors II. an Karl Martell, in dem von den *plebes Germaniae gentis*, vielleicht im Sinne von „Stämme des Volkes Germaniens“ zu interpretieren, die Rede ist, schreibt diesen zu, im heidnischen Irrtum befangen, unwissend und durch die Finsternis der Unkenntnis behindert zu sein; Bonifatius aber solle diesen *gentes* das Licht bringen[66]. Gregor II. verwendet *populus* also, wenn er ein Volk als politisches Subjekt anspricht, *gens* hingegen, wenn er es mit dem Barbarentum oder mit Barbarentopoi wie Rohheit oder tierischem Verhalten in Verbindung bringt. Darüber hinaus gebraucht er aber sowohl *gens* als auch *populus*, um religiösen Defizite mit einem, namentlich oft nicht näher bestimmten, Volk in Zusammenhang zu bringen, das jedoch aufgrund der geographischen Situierung des Bonifatius als die Bewohner Germaniens zu verstehen ist.

Gregor III. wendet sich an *optimates et populus provinciarum Germaniae*[67]. Er verwendet den *populus*-Begriff also im Schreiben an die „Angehörigen der Oberschicht und das Volk der Provinzen Germaniens“, eine Anrede, die auf den offiziellen Charakter des Briefes hinweist, weshalb *populus* hier, wie schon bei Gregor II., im Sinne des politisch handelnden Staatsvolkes aufzufassen ist. Dieser *populus provinciarum Germaniae* besteht aus den *Thuringi et Hessi*, *Borthari et Nistresi*, *Wedreci et Lognai*, *Suduodi et Graffelti* und allen anderen jenseits des Rheins lebenden, wobei mit der Aufzählung dieser in den Provinzen Germaniens siedelnden Völker wieder der *populus* der jeweiligen ethnischen Gruppe angesprochen wird[68]. Neben dieser Verwendung des Begriffes im Sinne der römischen Staatsterminologie gebraucht Gregor III. *populus* aber auch, um eine Beziehung zwischen einem Volk und Gott herzustellen. In seinem Brief an die Bischöfe Bayerns und Alamanniens mahnt er diese, „das euch von Gott anvertraute Volk“ (*populum vobis a Deo comissum*) zu

[62] Bonifatii Epistula 26 (*barbara gens*), Gregor II an Austrobertus von Vienne, Epistolae Viennensis Spuriae 13, ed. W. Gundlach, in: MGH Ep. III, Epistolae Merowingici et Karolini. Tomus I, (Berlin ²1957), S. 93 (*rudes gentes*).
[63] Bonifatii Epistula 12: … *gentes quascumque infidelitatis errore detentas* …
[64] Bonifatii Epistula 17.
[65] Bonifatii Epistula 17.
[66] Bonifatii Epistula 20.
[67] Bonifatii Epistula 43.
[68] Bonifatii Epistula 43.

belehren und von Totenopfern fernzuhalten[69]. *Gens* verwendet Gregor III. hingegen, wenn er ein Volk als noch nicht christlich oder irrgläubig charakterisieren will: Bonifatius sei ausgesandt worden „zur Erleuchtung des Volkes Germaniens“ (*ad inluminationem gentis Germaniae*) und der ringsum in *umbra mortis* wohnenden *gentes in errore*, der „im Schatten des Todes“ und „im Irrtum“ verharrenden Völker[70]. Wenn er schreibt, Bonifatius habe die Bayern außerhalb der kirchlichen Ordnung lebend gefunden, nennt er sie *gens Baioariorum*[71]. Bei Gregor III. lässt sich also ein differenzierterer Gebrauch der beiden Begriffe feststellen als bei Gregor II. *Populus* ist für Gregor III. entweder das politisch handlungsfähige Staatsvolk, das namentlich näher bestimmt sein kann, oder das mit Gott verbundene Volk. *Gens* ist hingegen das heidnische oder irrgläubige, also das mit Gott nicht verbundene Volk, das ebenfalls namentlich näher bestimmt sein kann. Inhaltliche Überschneidungen von *populus* und *gens* wie bei Gregor II. gibt es in den Briefen Gregors III. nicht.

Zacharias verwendet *populus* ausschließlich, um ein Volk zu bezeichnen, das einem christlichen Bischof oder Priester untergeordnet ist[72].Während die politische Dimension des *populus*-Begriffes bei Zacharias also völlig fehlt, überschneidet sich seine religiös-administrative Dimension mit dem Begriff *plebs*, den er ebenfalls zur Bezeichnung des Bonifatius unterstehenden Kirchenvolkes verwendet[73]. Bei der Beschreibung der Lage des Klosters Fulda und der Erhebung von Mainz zum Erzbistum werden die Völker, denen Bonifatius gepredigt habe, von Zacharias jedoch als *gentes* bzw. *Germaniae gentes* bezeichnet[74]. Der Brief mit der Bezugnahme auf die Klostergründung stellt eine Anfragebeantwortung des Papstes dar und könnte deshalb die von Bonifatius verwendete Terminologie wiedergeben, interessanterweise schreibt Bonifatius aber von *quattuor populi*[75]. Wenn Zacharias ein Volk als heidnisch kennzeichnen will, nennt er es *gens*[76]. Auch bei ihm findet sich die in eine religiöse Sphäre verweisende Metapher der zu erleuchtenden *gentes*, während die Verbindung des *gens*-Begriffes mit dem Adjektiv „hart“ (*dura gens*) und mit der Bezeichnung „Einfall“ für einen militärischen Angriff (*incursio gentium*) an die antike Barbarentopik erinnern[77]. Zacharias verwendet den *gens*-Begriff zudem zumeist auch, um

[69] Bonifatii Epistula 44.
[70] Bonifatii Epistula 28.
[71] Bonifatii Epistula 45.
[72] Bonifatii Epistula 51, 60, 61, 80.
[73] Bonifatii Epistula 51, 60.
[74] Bonifatii Epistula 87 (*gentes*), 88 (*Germaniae gentes*).
[75] Bonifatii Epistula 87; vgl Bonifatii Epistula 86 (*quattuor… populi*).
[76] Bonifatii Epistula 61 (*paganae gentes, pagane gentes*), 87 (*gentes illae pagani*).
[77] Bonifatii Epistula 57, 60.

eine ethnische Zugehörigkeit auszudrücken[78]. Einmal gebraucht er dafür *genus*[79]. Den *populus*-Begriff benutzt er dazu im Gegensatz zu seinen beiden Vorgängern nicht.

Bonifatius gebraucht *populus* zumeist, um ein Volk als christlich bzw. einer christlichen Struktur untergeordnet auszuweisen[80]. Auch die *Germaniae populi* erscheinen in einem solchen Zusammenhang, denn Bonifatius erwähnt sie, als er über die Einteilung ihrer Provinz in drei Sprengel, die Weihe dreier Bischöfe und die Gründung dreier Bischofssitze berichtet, also im Kontext der Errichtung einer Kirchenstruktur[81]. Einmal spricht Bonifatius ausdrücklich von *populi et gentes*, was einen Gegensatz zwischen beiden Begriffen andeutet und im Sinne von christlichen und heidnischen Völkern aufgefasst werden kann[82]. Zur Bezeichnung der Heiden findet sich *gentes* in zwei weiteren Briefen[83]. Auch bei Bonifatius findet sich *populus* nicht nur zur Bezeichnung eines gläubigen, sondern auch eines irrgläubigen oder der Ausübung heidnischer Praktiken verdächtigen Volkes[84]. *Populus* im Sinne eines politisch handlungsfähigen Subjekts verwendet Bonifatius, obwohl auch hier auf den christlichen Charakter verwiesen wird, wenn er von den ethnisch nicht näher bestimmten *quattuor populi* berichtet, in deren Mitte er ein Kloster gegründet habe und die er synonym auch als *nationes* bezeichnet[85]. Synonym mit *gens* verwendet er *populus*, wenn er über die den Sarazenen zum Opfer gefallenen *gentes Hispaniae et Provinciae et Burgundionum populus* schreibt[86]. Auch wenn Bonifatius seiner Befürchtung Ausdruck verleiht, die Angelsachsen könnten aufgrund des Lebenswandels König Aethelbalds von Mercia samt ihres *princeps* untergehen, verwendet er *populus* und *gens* synonym[87]. Beide Stellen sprechen für eine Verwendung von *gens* und *populus* im Sinne des politisch handlungsfähigen Staatsvolkes. *Populus* als ethnographischen Volksbegriff verwendet Bonifatius, wenn er schreibt, er sei von Gregor II. beauftragt worden, dem Papst über Lebensführung und Sitten der von ihm besuchten *populi* zu berichten[88]. Werden Völker mit heidnischer Ritualen in Verbindung gebracht, verwendet Bonifatius *gens*[89]. Ebenso, wenn er sie mit Eigenschaften wie Wildheit und Unwissenheit in Verbindung bringt[90]. Auch wenn er den Volksbegriff mit

[78] Bonifatii Epistula 60 (*Germanicarum gentes*), 77 (*Pippinus excellentissimus maior domus gentis Francorum*), 80 (*gens Anglorum et Saxonum in Brittania insula*), 88 (*Germaniae gentes*).
[79] Bonifatii Epistula 80 (*presbiter genere Scottum nomine Samson*).
[80] Bonifatii Epistula 50, 73, 75, 78, 86, 93, 106.
[81] Bonifatii Epistula 50.
[82] Bonifatii Epistula 106.
[83] Bonifatii Epistula 31, 33.
[84] Bonifatii Epistula 75, 78, 91.
[85] Bonifatii Epistula 86.
[86] Bonifatii Epistula 73.
[87] Bonifatii Epistula 74.
[88] Bonifatii Epistula 74.
[89] Bonifatii Epistula 38, 73, 74, 75.
[90] Bonifatii Epistula 76.

einem Volksnamen verbindet, etwa um ethnische Zugehörigkeiten zu beschreiben, gebraucht Bonifatius üblicherweise *gens*[91]. Gelegentlich verwendet er dafür aber auch *genus*, einmal *stirps et prosapia*[92].

Der Vergleich ihres Sprachgebrauches ergibt somit, dass die vier Autoren *populus* und *gens* nicht streng im Sinne einer differenzierten antiken Terminologie unterscheiden. Dennoch lassen sich Tendenzen ablesen. Im Sinne einer religiösen Unterscheidung wird *populus* zumeist für ein bereits christliches Volk verwendet bzw. für ein Volk, das einer christlichen Struktur untergeordnet ist. Seltener bezeichnet *populus* ein heidnisches oder mit heidnischen Aktivitäten verbundenes Volk, für das üblicherweise *gens* gebraucht wird, ein Begriff, der auch Assoziationen zum Barbarentum aufweist und üblicherweise zur Beschreibung ethnischer Identitäten benutzt wird. Wird eine ethnische Identität mit dem Begriff *populus* umschrieben, wird das so bezeichnete Volk als politisch handlungsfähiges Staatsvolk im antiken Sinne zumeist direkt angesprochen, da von ihm eine Aktion, die Durchsetzung des Christentums, erwartet wird. Sehr selten und nur bei Bonifatius findet sich die synonyme Verwendung von *gens* und *populus*, und zwar auch hier im Sinne des Staatsvolkes.

3.5. Gentile Gruppen innerhalb der Bewohner Germaniens

Als gentile Gruppen innerhalb der Bewohner Germaniens erscheinen in den Bonifatiusbriefen die Thüringer, Hessen, (Alt)Sachsen, Friesen, Bayern, *Borthari*, *Nistresi*, *Wedreci*, *Lognai*, *Suduodi* und *Graffelti*[93].

3.6. Gentilnamen und territoriale Begriffe

Auffällig ist die Verbindung von Gentilnamen mit den Begriffen *provincia*, *partes*, *fines*, *confines* und *marca*.

Gregor II. schreibt an „das gesamte Volk in der Provinz der Altsachsen“[94]. Gregor III. schreibt den *episcopis in provincia Baioariorum et Alamannia*[95]. Papst Zacharias erwähnt die

[91] Bonifatii Epistula 30 (*Germanicarum gentes*), 33 (*Germanicarum gentes*; *gens Anglorum*), 38 (*Germanici gentes*), 73 (*gens Anglorum*; *gentes Hispaniae et Provinciae*; *Sodomitane gens*), 74 (*Anglorum gens*; *gens Anglorum*), 75 (*Germaniae gentes*), 76 (*gentes Germaniae*), 78 (*gens Anglorum*), 86 (*Germanici gentes*; *Germanicae gentes*), 109 (*gens Fresorum*).

[92] Bonifatii Epistula 46 (*de stirpe et prosapia Anglorum procreatis … eiusdem generis vernaculus*), 50 (*genus Francorum*), 109 (*genus Saxonum*).

[93] Thüringer, Hessen, *Bortharis*, *Nistresis*, *Wedreciis*, *Lognais*, *Suduodis* und *Graffeltis*: Bonifatii Epistula 43.

[94] Bonifatii Epistula 21: *universo populo provinciae Altsaxonum.*

[95] Bonifatii Epistula 44.

„Provinz der Franken“, die *Baioariae provincia* und die *Galliarum provincia*, die *Gallias et Francorum provincias* und die *Baioariorum provincia*[96].

Bonifatius schreibt über die Untaten der Könige Ceolred und Orsed in den *provinciae Anglorum*[97].

Ein anonymer Autor beklagt sich, warum Andhunus nicht die Kleider aus der *Fraesarum provincia* übersandt habe und fragt, ob Bonifatius „zur Synode des *dux* der westlichen Provinzen“ abgereist sei oder zu Karlmanns Sohn[98]. Damit erweisen sich die *occidentalium provinciae* als ein Synonym für den westlichen Teil des Frankenreiches und deren *dux* als Pippin III./I.

Wiehtberht berichtet über seine Reise „in diese Provinzen, d. h. in das Grenzgebiet der heidnischen Hessen und Sachsen“[99].

Bonifatius fürchtet um die Rechtgläubigkeit der *populi prope marcam paganorum* und sagt, dass seine Priester *prope marcam paganorum* ein armseliges Leben haben[100].

Willibald stellt die *provincia Hessorum* und *Thyringea* gegenüber und nennt die *Baguariorum provincia*[101].

Über Bonifatius’ Reise durch das Frankenreich, Burgund, die Alpen, Italien und die Grenzen der Krieger, es handelt sich dabei um die italischen Klausen, nach Rom formuliert Willibald: *Franchorum ac Burgundionum Italiaeque iam collibus Alpium transcensis limitum fines militumque terminos transmigravit*[102]. Die Formulierung „die Grenzwälle der Grenzen der Höhen der Alpen hat er überstiegen und die Grenzsteine der Krieger überquert“ ist überdeterminiert und verweist wohl auf den beeindruckenden Charakter des Gebirges, das als natürliche Grenze Italiens, als „Mauern Italiens“, wie der ältere Cato einst gesagt hatte, wahrgenommen wurde, die zugleich aber auch militärisch gesichert wurde[103].

Oft werden bei Willibald mehrere Namen zusammengezogen, wobei antike Territorialbezeichnungen und Gentilnamen unterschiedslos gemischt sind, wie *Bagoariorum*

[96] *Francorum provintia*: Bonifatii Epistula 57; *Francorum provincia*: Bonifatii Epistula 60; *provincia Francorum*: Bonifatii Epistula 60; 88; *Baioariae provincia, Galliarum provincia*: Bonifatii Epistula 58; *Gallias et Francorum provincias*: Bonifatii Epistula 61; *Baioariorum provincia*: Bonifatii Epistula 68.
[97] Bonifatii Epistula 73.
[98] Bonifatii Epistula 79: … *ad synodum ducis occidentalium provinciarum.*
[99] Bonifatii Epistula 101: … *in has provincias id est in confinia paganorum Haessonum ac Saxonum.*
[100] Bonifatii Epistula 93.
[101] Willibald, Vita Bonifatii, c. 6 (*provincia Hessorum*, *Thyringea*); c. 7 (*Baguariorum provincia*).
[102] Willibald, Vita Bonifatii, c. 6.
[103] Cato or. IV fr. 85 P. Zur Sicherung der Alpengrenze und ihrer Terminologie unter den Langobardenkönigen Ratchis und Aistulf vgl. Walter Pohl, Frontiers in Lombard Italy: The laws of Ratchis and Aistulf, in: Walter Pohl/Ian Wood/Helmut Reimitz (Ed.), The Transformation of Frontiers. From Late Antiquity to the Carolingians (= The Transformation of the Roman World 10) (Leiden, Boston, Köln 2001), 117-141.

et confines Germaniae terminos adgrediens in Thyringeam ... progressus est; oder *iuxta fines Saxonum Hessorum*[104].

Es stellt sich nun die Frage, was die Territorialbezeichnungen *provincia*, *pars*, *fines*, *confines* und *marca* bedeuten, ob ihnen beispielsweise auch eine politische Bedeutung zukommt. Isidor von Sevilla definiert *provincia* sowohl politisch als auch geographisch. Politisch ist eine *provincia* eine entfernt gelegene *regio*, die von den Römern besiegt und dem römischen Recht unterworfen wurde[105]. Für die geographische Definition von *provincia* bietet Isidor mehrere Versionen. Einmal ist eine *provincia* ist ein Teil eines Landes wie *Asia*, *Italia*, *Gallia* oder *Hispania*, das als *terra* oder *locus* bezeichnet wird, wobei er als Beispiele für Provinzen in Ländern *Phrygia* in *Asia*, *Raetia* in *Gallia* und *Baetica* in *Hispania* nennt[106]. Im folgenden Kapitel differenziert er die geographische Gliederung eines Landes weiter, wobei er *Phrygia* als *provincia* des *locus Asia* nennt, *Troia* aber *regio Phrygiae*[107]. In einer weiteren Definition gliedert er die Welt (*orbis*) in *partes*, die *partes* ihrerseits in *provinciae*, die *provinciae* in *regiones*[108]. Der Begriff *regio* hat also in Isidors politischer Definition von *provincia*, wo er das mit dieser gleichbedeutende Gebiet meint, eine andere Bedeutung als in seiner geographischen Definition, wo *regio* einen Teil der Provinz bezeichnet. Eine Provinz kann Isidor zufolge also sowohl ein Teil eines auch als *pars* bezeichneten größeren Landes, als auch ein erobertes Gebiet sein, wobei das Eine das Andere nicht ausschließen muss. Eine politische Bedeutung im Sinne einer Bezugnahme auf herrschaftliche Strukturen durch seine Verwendung kommt dem *provincia*-Begriff also nicht automatisch zu, gleiches gilt für den dafür weniger verdächtigen *pars*-Begriff.

Marca kann in der Karolingerzeit sowohl eine Region innerhalb des Königreiches als auch ein kürzlich unterworfenes Gebiet sein, das noch nicht ausreichend organisiert ist, oder aber irgendetwas dazwischen[109]. Oft wurde eine *marca* als eine „tiefe Zone nach vorwärts gerichteter Kontrolle" wahrgenommen, wie der römische *limes* im frühen Imperium[110]. In ähnlicher Weise sah die merowingische Historiographie eine *marca* auf beiden Seiten der Grenze[111]. Bei Marius von Avenches flieht der *patricius* Mummolus nach Avignon, *in marca*

[104] *Bagoariorum et confines Germaniae terminos adgrediens in Thyringeam ... progressus est*: Willibald, Vita Bonifatii, c. 5; *iuxta fines Saxonum Hessorum*: Willibald, Vita Bonifatii, c. 6. Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 200.
[105] Isidor, Etymologiae 14, 5, 19.
[106] Isidor, Etymologiae 14, 5, 20.
[107] Isidor, Etymologiae 14, 5, 21.
[108] Isidor, Etymologiae 15, 15, 1.
[109] Pohl, Frontiers in Lombard Italy, 128.
[110] Ebd.
[111] Ebd.

Childeberti regis[112]. Die Fredegar-Chronik berichtet, wie eine Gruppe aus Bayern fliehender Bulgaren *in marca Vinedorum salvatus est*, – in der (Grenz)region der *Vinedi*, der Slawen der Ostalpen, in Sicherheit ist[113]. Hier bedeutet *marca* eindeutig einen Landstrich außerhalb der Kontrolle der Bayern[114]. In beiden Fällen bezeichnet *marca*, mit einem Genitiv zur Identifikation, ein Territorium, in das Flüchtlinge entkamen[115]. Die Autoren hätten die übliche lateinische Form *fines* + Genetiv verwenden können, aber sie müssen das seltenere *marca* für ausdrucksvoller in Verbindung mit der dramatischen Flucht über die Grenze empfunden haben[116]. Daraus ergibt sich, dass mit den Begriffen *marca*, *fines* bzw. *confines* und *limes* eine Grenzzone gemeint ist, d. h. dass die Grenze in merowingischer Zeit durch keine fixierte Linie definiert war, sondern über eine gewisse Ausdehnung verfügte, die sicherlich variieren konnte, und in der keine so effektive staatliche Kontrolle möglich war wie in weniger exponierten Teilen des Frankenreiches, die als *provinciae* bezeichnet werden konnten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das Frankenreich diese Grenzgebiete zur Gänze für sich beanspruchte und in ihnen, wie die Quellen nahelegen, auch immer wieder militärische Präsenz zeigte (bzw. zeigen musste), doch war eine funktionierende Struktur zur permanenten Sicherung der fränkischen Herrschaft, ebenso wie der christlichen Religion, oftmals noch nicht etabliert, sondern erst, wie die Aktivitäten des Bonifatius zeigen, im Aufbau begriffen.

Neben diesen Provinzen, „Teilen“ und Grenzen, die mit einer jeweiligen *gens* verbunden sind, werden auch konventionelle Territorialbezeichnungen wie *Germania*, *Francia*, *Gallia*, *Italia*, *Langobardia*, *Cantia*, *Alamannia*, *Brittania*, *transmarina Saxonia*, *antiqua Saxonia*, *Thuringia*/*Thyringea* oder *Fresia* in den Bonifatiusbriefe und bei Willibald verwendet. Diese Territorialnamen sind, ungeachtet des Status der benennenden *gens*, nach der Formel Name der *gens* plus Suffix *–ia* gebildet[117]. Dennoch sind diese Namen keineswegs einheitlich. Es handelt sich sowohl um alte römische Provinzbezeichnungen wie *Italia*, *Gallia*, *Germania* und *Brittania*, als auch um auf gleiche Art erst in späterer Zeit neu gebildeten Namen, wie *Francia*, *Alamannia*, *Fresia*, *Langobardia*, *antiqua Saxonia* und *transmarina Saxonia*, *Thuringia*/*Thyringea*, und um Namen, denen römische *civitates*, wie bei *Canita*, zugrunde liegen. Diese neuen Namen können dabei durchaus Gebiete bezeichnen, die nach der klassischen römischen Geographie Teile von *Italia*, *Gallia*, *Germania* und *Brittania* waren[118].

[112] Marius von Avenches, Chronica a. 581.
[113] Fredegar IV 72.
[114] Pohl, Frontiers in Lombard Italy, 128.
[115] Ebd., 128 f.
[116] Ebd., 129.
[117] Ebd., 122.
[118] *Langobardia* liegt im klassischen *Italia*, *Alamannia*, *Fresia*, *antiqua Saxonia*, *Thuringia*/*Thyringea* befinden sich im alten *Germania*, *Cantia* und *transmarina Saxonia* in *Brittania*, und *Franci* in *Gallia*.

Chrysos zufolge sind Namen, die aus einem Ethnikon plus dem Suffix *–ia* gebildet sind, römische Bezeichnungen für Länder oder staatliche Gebilde, deren namengebende Bewohner vom römischen Imperium als unangefochtene Besitzer des betreffenden Territoriums, etwa aufgrund einer vertraglichen Regelung, anerkannt wurden[119].

Weil der *provincia*-Begriff auch auf heidnische Territorien angewandt wird, in denen noch keine Kirchenorganisation vorhanden war, etwa im Falle der *provincia Altsaxonum*, scheint eine Deutung als Kirchenprovinz nicht richtig zu sein. Eher ist an eine geographische Verwendung des *provincia*-Begriffs im Sinne Isidors zu denken, d. h. dass etwa *provincia Altsaxonum* jenes Gebiet Germaniens bezeichnet, das von den *Altsaxones* bewohnt wurde.

Geographische Hilfsbegriffe, die sich auf Grenzen beziehen, wie *marca paganorum* oder *confinia paganorum Haessonum ac Saxonum* können jedoch auch im Falle der Bonifatiusbriefe möglicherweise Rückschlüsse auf den Fortschritt der fränkischen Expansion zulassen. Während der Liber Historiae Francorum und der erste Fortsetzer des Fredegar nur Hilfsbegriffe wie *fines* oder *insulae* in Kombination mit einem Gentilnamen verwenden, dienten in den späteren Fredegar-Fortsetzungen die Volksnamen östlich des Rheins zugleich als Raumbezeichnungen[120]. Man könnte diese terminologische Veränderung im Sinne Ewigs mit einer Territorialisierung der *gentes* in Zusammenhang bringen, oder aber auch vermuten, dass die Fixierung gentil-territorialer Begriffspaare weniger mit Veränderungen bei Bayern, Alemannen oder Sachsen selbst als mit der fränkischen Expansion zu tun hat, denn der offensive Zugriff auf die den Franken unterworfenen *gentes* verfestigte zumindest aus fränkischer Sicht deren gentile wie territoriale Identität[121].

3.7. Territorien und *gentes*

3.7.1. *Alamannia* und *Suavia*

Alemannen und Sueben leben in den Continuationes Fredegarii jenseits des Rheins und in den Alpen[122]. Geuenich hält es allerdings für möglich, dass *Alpes* hier auf die Vogesen zu beziehen ist[123].

[119] Evangelos Chrysos, Von der Räumung der Dacia Traiana zur Entstehung der Gothia, in: Bonner Jahrbücher 192 (1992), 187.
[120] Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 201.
[121] Ebd.
[122] Continuationes Fredegarii c. 12, 25 (Rhein), 27 (Alpen).
[123] Dieter Geuenich, Geschichte der Alemannen (Stuttgart ^{2}2005), 107. Zu den linksrheinischen Alemannen im Frankenreich vgl. Hans J. Hummer, Politics and power in early medieval Europe. Alsace and the Frankish Realm, 600-1000 (Cambridge studies in medieval life and thought. Fourth series, 65) (Cambridge 2005).

Anlässlich der Reichsteilung zwischen Karl Martells Söhnen erhält Karlmann die *Suavia*, ein Gebiet, von dem die Quelle berichtet, dass es nun *Alamannia* genannt werde[124].

Mit der Gleichsetzung der beiden Landesnamen steht der Autor in der langen Tradition der Gleichsetzung von Alemannen und Sueben, die sich im fränkischen Bereich schon bei Gregor von Tours findet[125].

Auch Papst Gregor III. bedient sich eines vom Gentilnamen abgeleiteten Territorialbegriffes und schreibt an die Bischöfe *in Alamannia*[126].

3.7.2. *Aquitania* und *Wasconia*/*Vasconia*[127]

Die Continuationes Fredegarii verwenden den Begriff *Wascones*/*Vascones* für die Bewohner Aquitaniens (*Wascones in regione Aquitania*), während er bei Gregor von Tours und Fredegar Bezeichnung für die Basken, die als barbarische Bergbewohner geschildert werden, ist[128]. Das Gebiet der *Vascones* liegt jenseits der Loire und war offenbar schon in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts so unabhängig vom Frankenreich, dass es als Exil für von Ebroin Verfolgte diente[129]. Wie zu Ebroins Zeiten ist Waifars *Vasconia* Exil für König Pippins I. Bruder Grifo und andere Franken[130]. Die Begriffe *Aquitania* und *Wasconia* sind also austauschbar. Die *Wascones*, die jenseits der Garonne leben, wurden in alten Zeiten *Vaceti* genannt[131].

Aquitanien war die Region mit der stärksten römischen Kontinuität in Kultur und Gesellschaft und die reichste Region des Frankenreiches[132]. Das Land hatte hohe strategische Bedeutung, doch Aquitanien war auch weit genug von den etablierten Machtzentren entfernt, um als Ausgangspunkt für eine Rebellion zu dienen[133]. Der Name *Wasconia* bezeichnet den von Theudebert II. und Theuderich II. nach Kämpfen gegen die Basken 602 eingerichtete Dukat; der Terminus verdrängte die römische Provinzbezeichnung *Novempopulana*[134]. Fredegar bezeichnet mit *Wasconia* bzw. *partes Wasconiae* die Region der *provincia Aquitania*, die Dagobert I. seinem Bruder Charibert II. überließ: Er definiert den Herrschaftsbereich Chariberts II. als Gebiet zwischen der Loire und den die Grenze Spaniens bildenden Pyrenäen, bestehend aus den *pagi* von Toulouse, Cahors, Périgueux und Saintes sowie dem

[124] Continuationes Fredegarii c. 23: *Suavia, que nunc Alamannia dicitur*.
[125] Gregor von Tours, Historiae II 2.
[126] Bonifatii Epistula 44.
[127] Zu Aquitanien vgl. Michel Rouche, L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabs 418-781. Naissance d'une région (Paris 1979).
[128] Continuationes Fredegarii c. 25; vgl. Gregor von Tours, Historiae IX 7, Fredegar IV 21, IV 78.
[129] Continuationes Fredegarii c. 2.
[130] Continuationes Ferdegarii c. 35 (Grifo), 41 (Franken).
[131] Continuationes Fredegarii c. 47.
[132] Patrick J. Geary, Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen (München 1996), 202.
[133] Ebd.; Wood, The Merovingian Kingdoms, 100.
[134] Fredegar IV 21. Eugen Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich (Stuttgart, Berlin, Köln ^{4}2001), 122.

Land zwischen diesen und den Pyrenäen, der teilweise erst in dreijährigen Kämpfen, bis 631/32, unterworfen werden musste[135]. Fredegar nennt das Gebiet auch *terra Wasconia*[136]. Etwa zur Zeit Chariberts II. setzen die Gesta Dagoberti einen *dux* Sadregisel an[137]. Ungefähr dasselbe Gebiet wie Chariberts Unterkönigtum befand sich zur Zeit Ebroins nach einer vereinzelten Nachricht unter der Verwaltung oder Regierung eines vornehmen Tolosaners Felix[138]. Felix' Nachfolger Lupus führte vermutlich den Titel *dux* und gehörte zu Ebroins Gegnern[139]. Er unterstützte im Einverständnis mit den Franken den Aufstand der Septimanier gegen den Westgotenkönig Wamba[140]. *Dux* wird Lupus auch als Einberufer eines Konzils von Bordeaux genannt[141]. Ewig geht von der Entwicklung eines aquitanischen Sonderbewusstseins aus, das sich in den Ländern des einstigen Unterkönigreichs Chariberts II. entwickelte und in diesem, von ihm auf 673 datierten, aquitanischen Sonderkonzil, das ohne Beispiel in älterer Zeit ist, seinen Ausdruck fand[142]. Von 674 bis 718, als Eudo als *dux* des Landes auftritt, bleibt Aquitanien völlig im Dunkeln[143].

3.7.3. Bayern

Das Gebiet der Bayern liegt den Continuationes Fredegarii zufolge hinter dem der Alamannen und Sueben, jenseits der Donau, in ihrem Gebiet fließen der Lech und der Inn[144]. Für das Gebiet der Bayern wird im Continuationes Fredegarii-Abschnitt bis 736 der Hilfsbegriff *fines Baguarinsis* verwendet[145]. In späteren Abschnitten der Fredegar-Fortsetzung dienten östlich des Rheins die Volksnamen zugleich als Raumbezeichnungen und das Gebiet der Bayern wird *Bagoaria* genannt[146].

---

[135] Fredegar IV 57. Datierung: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 222, Anm. 25. Die von Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 122 auf 626 datierte Erstnennung der *Wasconia* ist aufgrund der fehlenden Quellenbelege für mich nicht nachvollziehbar und lässt sich auch nicht aus Fredegar IV 57 ableiten, da die Zuweisung des Herrschaftsgebietes an Charibert II. durch Dagobert I. erst in der Zeit seiner Alleinherrschaft (629-639), also nach dem Tod Chlothars II., erfolgt ist.

[136] Fredegar IV 78.

[137] Gesta Dagoberti, MGH SSRM II, c. 35, S. 413; Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 96, Anm. 77.

[138] Miracula Sancti Martialis, MGH SS XV/1, S. 281; Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 96.

[139] Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 96.

[140] Julian von Toledo, Historia Wambae regis, MGH SSRM 5, c. 27, S. 523: *unus e ducibus Franciae*; Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 96, Anm. 79.

[141] Concilium Burdegalense a. 663-675, ed Friedrich Maassen, MGH Concilia I (Hannover 1893), S. 216: *Unde mediante viro inlustri Lupone duce per iussonem supra fati gloriosi principis Childerici haec omnia, que superius abentur inserta, in omnibus conservari convenit.* Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 96, Anm. 79.

[142] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 164.

[143] Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 96.

[144] Continuationes Fredegarii c. 12 (Donau), 26 (Lech, Inn).

[145] Continuationes Fredegarii c. 12.

[146] Continuationes Fredegarii c. 26. Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 201.

In Papstbriefen lässt sich eine Mischform feststellen, denn neben der vom Gentilnamen abgeleiteten Territorialbezeichnung findet sich auch die Verbindung des Gentilnamens mit dem *provincia*-Begriff, der vielleicht im Sinne von Isidors politischer Definition des Begriffes die Zugehörigkeit Bayerns zum fränkischen Machtbereich und somit fränkische Terminologie widerspiegelt[147]: Papst Gregor III. schreibt an die Bischöfe in der *provincia Baioariorum* und in *Alamannia*[148]. Papst Zacharias verwendet im selben Brief die Bezeichnungen *Baioaria* und *Baioariae provincia*, in einem anderen Brief schreibt er *Baioariorum provincia*[149]. Allerdings ist *provincia* auch die Bezeichnung für angelsächsischen Königreiche[150]. Somit wäre auch die Deutung möglich, dass der Gebrauch von *provincia* in Verbindung mit einem Gentilnamen nicht ausschließlich auf die Abhängigkeit vom Frankenreich, sondern auch auf politische Selbständigkeit hinweisen könnte.

3.7.4. Burgund und Burgunder

Der Liber Historiae Francorum siedelt die Burgunder zur Zeit Chlodios an der Rhône nahe der Stadt Lyon an[151]. Nach der Königserhebung Chlothars II. erscheint Burgund nur noch als Land, in dem Ebroins Verbannungsort Luxeuil liegt und als Heimat des Bischofs Leodegar von Autun und seines Bruders Gaerin[152].

In den Continuationes Fredegarii ist Burgund nur noch ein Landesname, die Burgunder kommen nicht vor[153]. Durch wohl bewusst unpräzise Formulierungen sind die *Burgundia* und die *Gallia Lugdunensis* miteinander verknüpft[154]. Dem Liber Historiae Francorum entnommen ist die Nachricht, dass Luxeuil, der Verbannungsort Ebroins, in Burgund liegt[155]. Die starke burgundische Prägung der Opposition gegen den neustrischen Hausmeier Ebroin um Leodegar von Autun wird in den Continuationes Fredegarii, ebenso wie im Liber Historiae Francorum, im Gegensatz zu anderen Quellen nicht deutlich[156]. Die Continuationes Fredegarii erwähnen eine ganze Reihe von Städten, die in Burgund liegen: So befindet sich

[147] Isidor, Etymologiae 14, 5, 19.
[148] Bonifatii Epistula 44.
[149] *Baioariae provincia*, *Baioaria*: Bonifatii Epistula 58; *Baioariorum provincia*: Bonifatii Epistula 68.
[150] König Aelbwald von East Anglia nennt sein Reich in einem Brief an Bonifatius *nostra provincia*: Bonifatii Epistula 81.
[151] Liber Historiae Francorum c. 5.
[152] Liber Historiae Francorum c. 45.
[153] Continuationes Fredegarii c. 2, 14, 18, 23, 24, 35, 38, 45, 50, 51, 53.
[154] Continuationes Fredegarii c. 18: *Idcirco sagacissimus vir Carlus dux, commoto exercitu, partibus Burgundiae dirigit, Lugdunum Gallie urbem, ...* – „So bot der überaus umsichtige *dux* Karl ein Heer auf und führte es in die Gegend von Burgund, zur Stadt Lyon in Gallien; ...“; Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 200.
[155] Continuationes Fredegarii c. 2.
[156] Passio Leudegarii I c. 4 (Keiner aus dem burgundischen Reich darf den Palast ohne Ebroins Erlaubnis betreten), c. 6 (Wegen Ebroins Tyrannei fällt Childerich II. das neustrische und das burgundische *regnum* zu).

die gallische Stadt Lugdunum (Lyon) in Burgund, ebenso Marseille, Arles, Chalon, Genf und Maurienne[157].

3.7.5. Dänen

Der Liber Historiae Francorum berichtet von einem Angriff der Dänen (*Dani*) unter ihrem *rex* Chochilaicus auf Gallien, wobei sie, mit Schiffen über das Meer kommend, den zum Reich Theuderichs I. gehörenden *pagus* der *Attoarii* angreifen, das Land verwüsten und ihre Schiffe mit Gefangenen füllen[158].

Durch die Hinzufügung des Namens *Attoarii* nennt der Autor des Liber Historiae Francorum die Opfer des Raubzuges, die Gerberding mit den chattuarischen Franken identifiziert[159].

3.7.6. Friesen

Die Friesen erscheinen in den Continuationes Fredegarii als Seevolk[160]. Für die Bezeichnung des Landes der Friesen verwendet der erste Fortsetzer Fredegars, der bis 736 schrieb, den Hilfsbegriff *insulas Frigionum*[161]. Aus dem Volksnamen wurde in diesem Fall nicht der Name der Region abgeleitet. Erwähnt wird in den Continuationes Fredegarii Dorestad als Ort des Kampfes zwischen Radbod und Pippin II., sowie die friesischen Inseln Westergo und Ostergo, zu denen Karl Martell, der sein Lager am Fluss Bordinus hat, in seinem Seekrieg vordringt[162].

In der Bonifatius-Korrespondenz fragt im Frühjahr 748 der namentlich ungenannte Absender bei Andhunus nach, warum dieser nicht die Kleider übersandt habe, die er aus der *Fraesarum provincia* hätte senden sollen[163].

Dass das Gebiet *Fraesarum provincia* „Provinz der Friesen“ genannt wird, könnte, ebenso wie die Möglichkeit einer gefahrlosen Mission, auf eine wieder stärker ausgeprägte fränkische Kontrolle über die Region hindeuten, wobei Friesland von dem unbekannten Autor des Briefes als eine fränkische Provinz wahrgenommen worden sein könnte.

Auch Willibald überliefert einige geographische und ethnographische Details zu den Friesen. Die Friesen leben in einem wasserreichen Gebiet, in das Bonifatius über den Rhein gelangt,

[157] Continuationes Fredegarii c. 14 (Lyon), 18 (Lyon, Marseille, Arles), 38 (Chalon, Genf, Maurienne), 45 (Lyon).
[158] Liber Historiae Francorum c. 19.
[159] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 39 f.
[160] Continuationes Fredegarii c. 17.
[161] Continuationes Fredegarii c. 17. Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 201.
[162] Continuationes Fredegarii c. 6 (Dorestad), c. 17 (Boom, Ostergo, Westergo).
[163] Bonifatii Epistula 79. Die Zuweisung des Briefes an einen Aldhelm-Schüler ergibt sich nach Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 256, Anm. 3 zu Bonifatii Epistula 79 aus der Formulierung *Valete, o flores aecclesiae* („Lebt wohl, Ihr Blüten der Kirche!“) am Ende des Briefes.

zu den Heiden kommt er, nachdem er einen See überquert, der in ihrer Sprache Aelmere genannt wird[164]. Dieser See wurde später durch Sturmfluten zur Zuidersee erweitert[165]. In der Mitte des 8. Jahrhunderts waren im Gebiet nordöstlich der Zuidersee weder fränkische Herrschaft noch Christentum fest verankert[166]. Das ist auch der Grund dafür, warum Bonifatius nun in Gefahr gerät, als er sich in diesem Gebiet aufhält. Auch bei der Beschreibung des Gebietes, an dem Bonifatius ermordet wird, nennt Willibald einheimische Namen, denn als er mit seinen Gefährten überfallen wird, lagert Bonifatius am Ufer des Bordneflusses, der die beiden Grenzgebiete, die sie in ihrer Landessprache Ostor- und Westeraeche nennen, trennt[167]. Dabei handelt es sich wohl um die Inseln Westergo (*Wistrachia*) und Ostergo (*Austrachia*), bis zu denen Karl Martell nach den Continuationes Fredegarii 734 vordrang, wobei auch er am Fluss Bordinus lagerte[168].

Nach Willibald wird das Land des heidnischen Volkes der Friesen durch die dazwischen liegenden Gewässer in viele Gaue geschieden, doch zeigen sie, obwohl mit verschiedenen Namen benannt, nur die Eigenart eines einzigen Volkes[169]. Eine weitere Besonderheit des Landes ist das Fehlen von Süßwasser, denn der Mangel einer Süßwasserquelle bereitet den Menschen und Tieren in ganz Friesland große Unannehmlichkeiten, ein Problem, das durch das Wunder einer von einem Pferd freigelegten Quelle gelöst wird[170].

3.7.7. Goten

Zur Zeit Chlodios siedeln die Goten nach dem Liber Historiae Francorum jenseits der Loire, Chlodwig will sie aus Gallien vertreiben, danach werden sie in Spanien lokalisiert[171].

Vor Orléans besiegen Römer und Goten unter ihrem König Thorismund die Hunnen[172].

Bei der Schilderung von Chlodwigs Kampf gegen die Goten Alarichs II. ist Gregor von Tours Bericht um eine genauere Beschreibung der Lage des Schlachtfeldes und die Anekdote über Chlodwigs in der Basilika des heiligen Martin in Tours zurückgelassenes Pferd, das ihm erst wieder folgt, als er seine Spende an die Armen verdoppelt, ergänzt[173]. Für Gerberding könnten einige Worte, die der Autor zu Gregors Text hinzugefügt hatte, zu einer Änderung der Lokalisierung des Ortes, an dem Chlodwig seinen Sieg über Alarich II. und die Goten 507

[164] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[165] Rau (Hg.), Willibalds Vita des Bonifatius, 511, Anm. 13.
[166] V. Padberg, Bonifatius, 7.
[167] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[168] Continuationes Fredegarii c. 17; vgl. Rau (Hg.), Willibalds Vita des Bonifatius, 513, Anm. 18.
[169] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[170] Willibald, Vita Bonifatii c. 9.
[171] Liber Historiae Francorum c. 5 (jenseits der Loire); 17 (Gallien); 23, 26, 31 (Spanien).
[172] Liber Historiae Francorum c. 5.
[173] Liber Historiae Francorum c. 17; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 37.

errang, führen[174]. Der Ort der Schlacht, bei beiden Autoren *campo Vogladense* genannt und am 10. Meilenstein von Poitiers gelegen, wird seit Longnons Erklärung mit der modernen Stadt Vouillé identifiziert, die ungefähr 10 Meilen von Poitiers entfernt ist und nach der die berühmte Schlacht auch benannt ist[175]. Da der Autor des Liber Historiae Francorum, als er Gregors Angaben übernahm, aber hinzufügte, dass *campo Vogladense* am Fluss Clain liege, dieser Fluss aber nie näher als 9 Meilen an Vouillé vorbeifließt, meint Gerberding, Gregors *campo Vogladense* könnte die Stadt Voulon am Clain gewesen sein, die exakt 10 gallische Ligen (Leagues) von Poitiers entfernt ist[176].

Toledo und Saragossa erscheinen als gotische Städte in Spanien[177].

Das Gebiet der Goten in Gallien befindet sich den Continuationes Fredegarii zur Zeit Karl Martells unter der Kontrolle der Sarazenen[178]. Pohl meint, dass durch wohl bewusst unpräzise Formulierungen die *regio Gotica* bzw. *die fines Gotorum* und die *Gallia Narbonensis* miteinander verknüpft waren[179].

In den Bonifatiusbriefen werden die Goten nicht namentlich genannt, allerdings erscheinen die *gentes Hispaniae* als Opfer der Sarazenen, was in Anbetracht der Lokalisierung der Westgoten in Spanien in erster Linie auf diese zu beziehen sein wird[180].

3.7.8. Hessen

Der Priester Wiehtberht berichtet den Mönchen von Glastonbury über seine Reise zu Bonifatius über das Meer „in diese Provinzen, d. h. in das Grenzgebiet der heidnischen Hessen und Sachsen“[181]. Wiethbert teilt seinen Mitbrüdern einerseits mit, dass ihn seine Reise über das Meer, also von Britannien auf den Kontinent, geführt habe, andererseits verbindet er die „Grenzen der heidnischen Hessen und Sachsen“ mit dem *provincia*-Begriff. Wie die *marca paganorum* könnten die *confinia paganorum Haessonum ac Saxonum*, beides von Missionaren gebrauchte Begriffe, das Ende der fränkischen Einflußsphäre beschreiben, die Außengrenze bzw. Grenzzone des Frankenreiches gegenüber den Heiden bzw. den heidnischen Sachsen. Hessen gehörte hingegen zum fränkischen Reich[182]. Die gleichfalls als heidnisch bezeichneten Hessen sind deshalb wohl noch als innerhalb der fränkischen Grenzen

[174] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 41.
[175] Ebd.
[176] Ebd.
[177] Liber Historiae Francorum c. 23 (Toledo); c. 26 (Saragossa).
[178] Continuationes Fredegarii c. 20.
[179] Continuationes Fredegarii c. 20. Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 200.
[180] Bonifatii Epistula 73.
[181] Bonifatii Epistula 101: ... *in has provincias id est in confinia paganorum Haessonum ac Saxonum* ...
[182] V. Padberg, Bonifatius, 37.

befindlich zu verstehen. Diese fränkische Außengrenze war schon allein deshalb fest im Bewusstsein der Missionare verankert, weil sie zugleich die Linie, besser Zone, darstellte, innerhalb der sie relativ gefahrlos tätig sein konnten[183]. Der Begriff *marca* kann, analog zur Evidenz bei Marius von Avenches und Fredegar, eine derartige Sicherheit andeuten. Die *marca paganorum* wäre dann eine Zone, in der die Missionare aufgrund der Sicherung durch die Franken relativ gefahrlos tätig sein konnten. Die Hessen wären dann als innerhalb, die Sachsen als außerhalb dieser Zone befindlich zu verstehen. Eine derartige Interpretation legt die Vita Bonifatii nahe, denn dort befreit Bonifatius „bei den Grenzen der Sachsen das Volk der Hessen" vom Heidentum[184]. Da Hessen trotz seiner Grenznähe zu den Sachsen teilweise bereits von der fränkischen Ordnung durchdrungen war, war das dortige Heidentum, jedenfalls in der Zeit, als Brief 101 entstand (732-754), nur noch inoffizielles, im Privaten ausgeübtes Heidentum bzw. mit heidnischen Ritualen durchsetztes, synkretistisches und somit häretisches Christentum[185]. Wiehtberht nahm die Menschen jedoch beiderseits der Grenze als heidnisch wahr. Er macht, wie die Missionare um Bonifatius generell, keinen terminologischen Unterschied zwischen den oberflächlich christianisierten und abergläubischen Ritualen anhängenden Hessen und den tatsächlich heidnischen Sachsen[186].

In Hessen zu lokalisieren, wenn auch nicht explizit als dort gelegen genannt, ist auch die Gründung des Klosters Fulda, über die Bonifatius schreibt, er habe ein Kloster in einem Waldgebiet in einer Einöde von ungeheurer Weltverlassenheit inmitten der Völker seines Missionsgebietes errichtet, und im Umkreis um diesen Ort wohnten die vier Völker, denen er das Wort Christi verkündet hätte[187]. Während diese vier *populi* von Tangl mit den Bayern, Thüringer, Hessen und Sachsen identifiziert werden, handelt es sich nach Niemeyer um die Bewohner des Hessengaus, des Grabfeldes, des Saalegaus und der Wettereiba[188].

3.7.9. Hunnen und Awaren

Zur Zeit Chlodios überschreiten die Hunnen (*Chuni*) im Liber Historiae Francorum den Rhein, zünden Metz an, verwüsten Trier und ziehen durch das Gebiet der Tungrer (*Tuncri*) nach Orléans, wo sie mit ihrem König Attila vom römischen *patricius* Egecius und dem

[183] Vgl. Wood, The Missionary Life, 4.
[184] Willibald, Vita Bonifatii c. 6: … *iuxta fines Saxonum Hessorum populum ...*
[185] V. Padberg, Bonifatius, 37. Wood, The Missionary Life, 4.
[186] Vgl. James Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, in: Early Medieval Europe. Volume 15 (2007), 408.
[187] Bonifatii Epistula 86 (*Est preterea locus silvaticus in heremo vastissimae solitudinis in medio nationum predicationis nostrae, in quo monasterium construentes … Quattuor etenim populi, quibus verbum Christi … diximus, in circuitu loci huius habitare dinoscuntur,* …).
[188] Tangl (Hg.), Die Briefe des heiligen Bonifatius, 190, Anm. 2; W. Niemeyer, Fuldaer Geschichtsblätter 40, 1964, Nr. 3; zit. n. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten, 290, Anm. 5 zu Bonifatii Epistula 86.

Gotenkönig Thorismund vernichtet werden[189]. Als die Hunnen, gemeint sind eigentlich die Awaren, nach dem Tod Chlothars I. erneut nach Gallien kommen und von Sigibert I. besiegt werden, wird hingegen nicht mehr angegeben wo genau sie ins Frankenreich eingedrungen und welche Gebiete sie eventuell verwüstet hatten[190].

3.7.10. Griechen, Römer und Rom

Die Griechen erscheinen bei ihrer einzigen Erwähnung im Liber Historiae Francorum als Feinde der Trojaner, die in der Stadt Ilium den *tyrannus* Aeneas 10 Jahre lang belagern[191]. Die Griechen sind also aufgrund ihrer Verbindung zu Troja/Ilium geographisch richtig lokalisiert, allerdings ist unklar, wieviel der Autor des Liber Historiae Francorum mit dieser Lokalisierung anfangen konnte.

Zur Zeit Chlodios siedelt der Liber Historiae Francorum die Römer zwischen Rhein und Loire an; Tournai und Cambrai sind Städte die von *Romani* besiedelt sind[192]. Bei Orléans werden die Hunnen vom römischen *patricius* Egecius und dem Gotenkönig Thorismund besiegt[193]. Die geographische Zugehörigkeit eines Teiles Galliens zum Römischen Reich zur Zeit Childerichs I. belegt die Herrschaft des vom Kaiser geschickten *rex* Egidius über die Römer[194].

Mit *fines Romanorum* ist in den Continuationes Fredegarii die Umgebung von Rom gemeint[195]. Römer (*Romani*) erscheinen in den Continuationes Fredegarii aber auch als Bewohner des Gebietes südlich der Loire, der aquitanischen *Wasconia*, die von den Franken niedergeworfen werden[196]. Der Begriff *Romani* ist hier aufgrund seiner geographischen Lokalisierung somit als Synonym für Aquitanier oder *Wascones* gebraucht. Innerhalb des von diesen *Romani* bewohnten Aquitanien bildete die Garonne die Grenzscheide zwischen Aquitanien im engeren Sinn und der als *Wasconia* bezeichneten Landschaft zu den Pyrenäen hin[197].

[189] Liber Historiae Francorum c. 5.
[190] Liber Historiae Francorum c. 30.
[191] Liber Historiae Francorum c. 1.
[192] Liber Historiae Francorum c. 5.
[193] Liber Historiae Francorum c. 5. Egecius wird mit Aetius identifiziert; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 347, Anm. 22.
[194] Liber Historiae Francorum c. 6.
[195] Continuationes Fredegarii c. 38.
[196] Continuationes Fredegarii c. 25.
[197] Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 187 f.

3.7.11. Sachsen

Als Sachsen werden im Liber Historiae Francorum drei Gruppen bezeichnet, die Krieger des Adovacrius in Gallien[198], die rebellischen heidnische Bewohner der *Germania*, deren Gebiet jenseits des Rheins liegt, von der Weser durchflossen wird und an jenes der Thüringer angrenzt[199], und die Angelsachsen, die terminologisch jedoch nicht von den anderen Sachsen unterschieden werden[200]. Die Sachsen von Bayeux werden hingegen nicht mehr erwähnt.

Die Geschichte um den Kampf zwischen Adovacrius und Childerich I. ist aus Gregor von Tours übernommen, auch Fredegar kennt sie[201]. Der Liber Historiae Francorum fügt hinzu, dass Adovacrius und seine Sachsen mit dem Schiff über das Meer gekommen waren, eine für Gerberding glaubhafte Ergänzung, denn Angers liegt an einem schiffbaren Abschnitt der Loire und es sei bekannt, dass die Sachsen Seeräuber waren[202].

Der Zug Chlothars I. anlässlich seiner Thronfolge im Reich Theudebalds gegen rebellierende Sachsen und Thüringer ist Gregor von Tours entnommen, ergänzt ist das Vordringen des Frankenkönigs bis zur Weser[203]. Krusch zweifelt die Glaubwürdigkeit dieses Zusatzes an[204]. Gerberding hingegen sieht keinen Grund, den Zusatz zu bezweifeln, denn für ihn war Chlothars I. Sachsenkrieg ein populäres Thema, dessen geographische Dimension der Autor des Liber Historiae Francorum durch eine anderen Quelle als Gregor von Tours vermittelt bekommen haben könnte[205]. Auch der Kampf Chlothars II. mit dem sächsischen *dux* Bertoald wird an der Weser lokalisiert[206].

Beim gemeinsamen Zug Chilperichs und Sigiberts gegen die Sachsen[207] scheint nach Krusch eine Verwechslung zwischen Sachsen und Soissons vorzuliegen, das in Codices oft ‚*Sexonas*' genannt wird[208], und in einem Kriegszug einmal Sigibert von Chilperich abgenommen wurde[209].

In den Continuationes Fredegarii werden die Sachsen jenseits des Rheins lokalisiert[210]. In Gallien siedelnde Sachsen werden nicht mehr erwähnt.

[198] Liber Historiae Francorum c. 8.
[199] Liber Historiae Francorum c. 27 (Weser, Thüringer); c. 41 (Rhein, Weser, Heiden); c. 31.
[200] Liber Historiae Francorum c. 42 f.
[201] Liber Historiae Francorum c. 8; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 18 f.; Fredegar III 12.
[202] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 44.
[203] Liber Historiae Francorum c. 27; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 10.
[204] Krusch, MGH SSRM 2, 311, Anm. 3.
[205] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 34.
[206] Liber Historiae Francorum c. 41.
[207] Liber Historiae Francorum c. 31.
[208] Krusch, SSRM II, 292, Anm. 3.
[209] Gregor von Tours, Historiae IV 23.
[210] Continuationes Fredegarii c. 19.

Mit Sachsen (*Saxones*) werden in der Korrespondenz des Bonifatius sowohl die kontinentalen Sachsen als auch die nach Britannien ausgewanderten Angelsachsen bezeichnet, sofern diese nicht Angeln (*Angli*) genannt werden.

Zur näheren Bestimmung werden Territorialbezeichnungen verwendet: Papst Gregor II. wendet sich an den *universus populus provinciae Altsaxonum*[211]. Bonifatius unterscheidet zwischen *antiqua Saxonia* und *transmarina Saxonia*, das Britannien bezeichnet[212]. Die *Altsaxones* bzw. *antiqui Saxones* sind somit die kontinentalen Sachsen, was nicht nur durch die geographische Unterscheidung deutlich wird, sondern auch durch ihre Charakterisierung als Heiden bei Gregor II. und Bonifatius[213]. Die heidnischen Sachsen werden aber auch nur als *Saxones* bezeichnet[214]. Der Mönch Wiethberht aus Glastonbury berichtet an seine Brüder von seiner Reise zu Bonifatius in diese Provinzen, d. h. in das Grenzgebiet der heidnischen Hessen und Sachsen, über das Meer hinüber, was die heidnischen Sachsen neben den Hessen und aus der Sicht eines Angelsachsen jenseits des Meeres, also auf dem Kontinent, lokalisiert[215].

3.7.12. Thüringer

Die Erwähnungen der Thüringer im Liber Historiae Francorum orientieren sich stark an Gregor von Tours. Ihre chronologisch erste Nennung ist umstritten: Unter Chlodio erkunden die Franken im Liber Historiae Francorum das Gebiet der *Toringi* und lassen sich dort nieder, als Residenz dient dem Frankenkönig das Kastell Dispargum in Germanien, im Siedlungsgebiet der *Toringi*[216]. Bei Gregor von Tours überschreiten die aus Pannonien gekommenen Franken den Rhein, ehe sie nach *Thoringia* ziehen[217]. *Thoringia* ist demnach eine unbekannte linksrheinischen Gegend, deren Name sich laut Krusch von den Tungrern (*Tungri*), deren Namen in Tongern erhalten ist, herleitet, was Buchner bezweifelt, während

[211] Bonifatii Epistulae 21. Der Begriff *provincia Altsaxonum* legt nahe, dass der Brief zwar von einem Römer verfasst wurde, dieser aber die Terminologie eines Angelsachsen, wahrscheinlich von Bonifatius selbst, übernommen hat; vgl. Michael Tangl, Bonifatiusfragen (Berlin 1919), 4, Anm. 2.

[212] Bonifatii Epistulae 50 (*transmarina Saxonia*); 73 (*antiqua Saxonia*). Die Synonymität zwischen *transmarina Saxonia* und *Brittania* wird dadurch deutlich, dass Bonifatius in Bonifatii Epistula 73 die Synode und die Kirche, in der er geboren und aufgewachsen ist, nämlich die Londoner Synode in *transmarina Saxonia* lokalisiert, während Papst Zacharias die Synode und Kirche, zu der Bonifatius durch Geburt und Erziehung gehört, als beim Volk der Angeln und Sachsen auf der Insel Britannien (*in gente Anglorum et Saxonum in Brittania insula*) bezeichnet; vgl. Bonifatii Epistulae 80.

[213] Bonifatii Epistulae 21; 73.

[214] Bonifatii Epistulae 46 (Bonifatius: *paganorum Saxones*); 47 (Torthelm von Leicester: *paganorum Saxones*); 60 (Zacharias: *Saxones*).

[215] Bonifatii Epistulae 101 (*in has provincias id est in confinia paganorum Haessonum ac Saxonum*).

[216] Liber Historiae Francorum c. 5; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 9.

[217] Gregor von Tours, Historiae II 9.

auch Demandt *Thoringia* mit Tongern identifiziert[218]. Haupt hält die Ableitung des Namens von den Tungrern für eher zweifelhaft und lokalisiert die *Toringi* in einem linksrheinischen Gebiet unbekannter Lage[219]. Der linksrheinische geographische Kontext bei Gregor von Tours erscheint unpassend für die Thüringer. Dennoch basiert auf Gregors Text die Meinung, dass die Thüringer, oder zumindest einige von ihnen, Dispargum und Chlodio alle am westlichen Ufer des Rheins zu lokalisieren seien, während die im Widerspruch dazu stehenden Zusätze im Liber Historiae Francorum trotz der Komplikation, die sich aus Gregors Thüringern auf der falschen Seite des Rheins ergibt, allgemein zurückgewiesen wurden[220]. Gerberding hingegen weist darauf hin, dass der Autor des Liber Historiae Francorum *Germania* immer auf Gebiete jenseits des Rheins bezieht, und weil er ausdrücklich sagt, dass Chlodio den Rhein überquerte, um die Römer von Cambrai zu schlagen, ergibt für ihn daraus, dass die *Thoringi*/*Thuringi*, Dispargum und Chlodio alle östlich des Flusses waren[221]. Gerberding meint, es gäbe viel mehr etymologische Belege dafür, dass Dispargum der lateinische Name von Duisburg am Ostufer des Rheins sei, als für irgendeine der besser akzeptierten Möglichkeiten auf dem westlichen Ufer[222]. Er weist darauf hin, dass Gregor von Tours ausdrücklich den Plural *litora Rheni* verwendet[223]. Das bedeutet, dass die Franken nach der Einwanderung aus Pannonien an beiden Ufern des Rheins siedelten, weshalb er einen fränkischen Zug von Westen über den Rhein nach Osten ins Gebiet der *Thuringi* für wahrscheinlicher als in die entgegengesetzte Richtung hält[224]. Diese Reinterpretation mit Hilfe des Liber Historiae Francorum eliminiert für Gerberding die Notwendigkeit, ein zweites thüringisches Königtum am linken Rheinufer zu postulieren oder Gregors Text zu ändern[225].
Auch der Bericht, wonach der Frankenkönig Childerich vor den Franken nach *Toringia* zu König Bisunus und seiner Gattin flieht, wo er sich versteckt hält, entstammt Gregor von Tours[226]. Nähere Angaben zu *Toringia* werden diesmal nicht gemacht, als Basina ihren Gemahl Bisinus verlässt, um ihrem Liebhaber Childerich ins Frankenreich zu folgen, wird sie, ebenfalls auf Gregor basierend, nur gefragt, warum sie aus einer so „entlegenen Gegend" (*longinqua regio*) käme[227].

[218] Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1, 88, Anm. 5. Demandt, Antike Staatsformen, 628.
[219] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 345, Anm. 14.
[220] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 38 f.
[221] Ebd., 38 f.
[222] Ebd., 39.
[223] Gregor von Tours, Historiae II 9. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 39.
[224] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 39.
[225] Ebd.
[226] Liber Historiae Francorum c. 6; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 12.
[227] Liber Historiae Francorum c. 7; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 12 (hier findet sich *tanta regio*).

Der Bericht über die Vernichtung des Thüringerreiches 531 entspricht sehr stark dem Gregors von Tours[228]: Theuderich I., sein Sohn Theudebert I. und Chlothar I. überqueren mit dem fränkischen Heer den Rhein, um in Thüringen gegen den Thüringerkönig Hermenefred (Ermenfredus) zu kämpfen; die Thüringer ziehen sich an die Unstrut zurück, dort werden sie von den Franken besiegt[229]. Zu Gregor hinzugefügt wurde der Rheinübergang, bei dem für Gerberding feststeht, dass er an das östliche Ufer ging, da die Thüringer zu diesem Zeitpunkt zweifellos östlich des Flusses lebten[230].

Ohne einen direkten Bezug zu Thüringen herzustellen, berichtet Bonifatius, dass *Erphesfurt* (Erfurt) vor der Bistumsgründung eine „Stadt ackerbautreibender Heiden" war[231].

3.7.13. *Scocia*

Der Liber Historiae Francorum berichtet, dass der *maior domus* Grimoald nach dem Tod König Sigiberts III. dessen Sohn Dagobert scheren und von Bischof Dido von Poitiers nach *Scocia* bringen ließ[232].

Die zwischen 710 und 720[233] entstandene Vita Wilfridi des Eddius Stephanus, die den Bericht des Liber Historiae Francorum bestätigt, berichtet allerdings, dass Dagobert II. in seiner Jugend von seinen Feinden ins Exil vertrieben wurde und mit Gottes Hilfe per Schiff die Insel *Hibernia* erreichte; als aber nach Jahren seine Freunde und Verwandten von Seeleuten hörten, dass er noch am Leben sei, schickten sie Boten zum Bischof Wilfrid, dass er ihn von *Scottia et Hibernia* zu sich rufe und zu ihnen sende, damit sie ihn zum König machen könnten[234].

Hibernia und *Scottia*/*Scotia* sind beides antike Bezeichnungen für Irland[235]. Allerdings sind die *Scotti*/*Scoti,* ein Volksstamm der goidelischen (Q-)Kelten, der ursprünglich im nördlichen Irland beheimatet war[236]. Nach Beda wanderten die *Scoti* schon vor der Römerzeit von Irland nach Britannien ein[237]. Tatsächlich sind sie wohl seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. auch im nördlichen Teil Britanniens ansässig; die Bezeichnung Schottland für den nördlichen Teil Britanniens ist allerdings erst seit dem 11. Jahrhundert nachweisbar[238].

---

[228] Gregor von Tours, Historiae III 7.
[229] Liber Historiae Francorum c. 22.
[230] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 39.
[231] Bonifatii Epistula 50: *urbs paganorum rusticorum.*
[232] Liber Historiae Francorum c. 43.
[233] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 57, Anm. 35.
[234] Vita Wilfridi I Episcopi Eboracensis Autore Stephano, c. 28, in: SSRM VI, S. 221.
[235] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2, Sp. 1127, s. v. Hibernia (Franz Horak – R. J. Maybee); Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5, Sp. 52, s. v. Scotti (Karlhans Abel). Haupt übersetzt *Scocia* mit „Irland"; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 365.
[236] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5, Sp. 52, s. v. Scotti (Karlhans Abel).
[237] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica I, 1.
[238] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5, Sp. 52, s. v. Scotti (Karlhans Abel).

Wenn dem so ist, stellt sich die Frage, warum die Vita Wilfridi die Gebiete *Scottia et Hibernia* nennt und sich nicht mit der Nennung eines Gebietes begnügt. Möglich ist, dass es sich hierbei doch um eine Bezeichnung des nördlichen Teils Britanniens handelt[239], hervorgerufen durch die Unkenntnis darüber, auf welcher Insel sich Dagobert II. nun tatsächlich befunden hatte, was dann die älteste Bezeichnung dieses Gebietes mit dem Namen *Scottia* wäre, oder aber dass ein Gebiet auf *Hibernia*, in diesem Fall Nordirland bzw. Ulster, damit genauer bestimmt werden sollte.
Jedenfalls ist die Bezeichnung *Scocia* ein Beleg dafür, wie geographische Bezeichnungen, die an eine *gens* gebunden sind, mit dieser wandern können.

3.8. Zusammenfassung

Im Kontext seiner geographischen Angaben zeichnet sich der Liber Historiae Francorum vor allem durch die Ergänzung seiner Vorlage Gregor von Tours um geographische Details aus, die zu einer Neubewertung der Lokalisierung einzelner Ereignisse der fränkischen Geschichte beitragen können. Die Continuationes Fredegarii sowie die Briefe und die Vita des Bonifatius zeigen eine Vermischung antiker und gentiler Bezeichnungen, wobei die Gentilnamen oftmals mit Begriffen wie *fines*, *confines*, *marca*, *pars* oder *provincia* kombiniert werden, was vielleicht einen Hinweis auf den Status der Abhängigkeit der betreffenden *gens* vom Frankenreich geben kann. In den Continuationes Fredegarii lässt sich eine terminologische Entwicklung hin zur Bildung von Territorialbezeichnungen nach antikem Muster aus Gentilnamen ablesen. Wie weit diese Territorialisierung der *gentes* mit ihrer Durchdringung durch die fränkische Herrschaft einhergeht, ist im jeweiligen Fall unterschiedlich. Es ist aber möglich, dass die Verwendung derartiger Territorialbezeichnungen in der fränkischen Quelle den fränkischen Herrschaftsanspruch auf dieses Gebiet, unabhängig von den realen Herrschaftsverhältnissen, betonen soll. Die Bonifatiusbriefe zeichnen sich durch einen intensiven Gebrauch des Germanenbegriffes in Verbindung mit territorialer Terminologie und den Bewohnern des Landes aus. In den frühen Papstbriefen kann dieser Rückgriff auf einen übergeordneten Begriff vielleicht durch die Unkenntnis der gentilen Situation in Bonifatius' Missionsgebiet begründet sein. In späteren Briefen ist die Verwendung des Germanenbegriffs verallgemeinernd für alle Bewohner des Landes zu verstehen. In Kombination mit anderen Gentilnamen kann der Germanenbegriff aber auch dazu dienen, nicht separat aufgezählte Bewohner des Landes als Adressaten anzusprechen.

[239] Gerberding verwendet in seiner Übersetzung der Passage für *Scottia et Hibernia* „Scotland and Ireland"; Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 57.

4. Politische Strukturen

Die Wahrnehmung der politischen Struktur einer *gens* ist oftmals jene Fremdwahrnehmung, die in den Quellen am klarsten zutage tritt. Interessant ist dabei vor allem, wenn sich im Vergleich verschiedener Quellen unterschiedliche politische Strukturen für dieselbe ethnische Gruppe ergeben. Dieses Evidenzen sind dann als Ausdruck des politischen Standpunktes des jeweiligen Autors bzw. des Verhältnisses seiner *gens* zu der beschriebenen zu interpretieren und entsprechend zu bewerten.

4.1. Franken

Die Behandlung der Franken in einem Kapitel über die Wahrnehmung der politischen Strukturen fremder *gentes* ergibt sich aus dem Umstand, dass die Franken für Bonifatius und die mit ihm korrespondierenden Päpste eine fremde *gens* waren. Der Vergleich mit der Evidenz zum politischen System der Franken in den fränkischen Quellen Liber Historiae Francorum und Continuationes Fredegarii ermöglicht es, Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Fremdwahrnehmung und Eigenwahrnehmung darzustellen.

4.1.1. Politische Strukturen der Trojanerfranken in der Trojasage des Liber Historiae Francorum

In der Version der fränkischen Trojasage des Liber Historiae Francorum werden die Trojaner vom *tyrannus* Aeneas beherrscht[1]. Seine Bezeichnung als *tyrannus*, die in der austrasischen Fassung B durchgehend in *rex* korrigiert wurde[2], deutet, ebenso wie die Erhebung der ihm offenbar untergeordneten *reges Grecorum*, auf die Unrechtmäßigkeit seiner Herrschaft hin. Warum Aeneas von ihm als unrechtmäßiger Tyrann angesehen wurde, wird vom Autor des Liber Historiae Francorum jedoch nicht thematisiert. Neben dem *tyrannus* Aeneas existieren mit den *principes* Priamus und Antenor noch andere trojanische Fürsten, die 12000 Trojaner nach Pannonien führen und unter deren Herrschaft die *gens* von Kaiser Valentinian ihren neuen Namen *Franci* erhält[3]. Nach ihrer Niederlage gegen die Römer, bei der Priamus den Tod findet, stehen die nun in die Städte Germaniens am äußersten Rhein ausgewanderten *Franci* unter der Regentschaft von Marchomir, dem Sohn Priamus', und Sunno, dem Sohn Antenors, ehe sie nach dem Tod Sunnos auf den Rat Marchomirs hin dessen Sohn Faramund zum *rex* mit dem gelockten Haar wählen, um dem Beispiel der übrigen Völker zu folgen;

[1] Liber Historiae Francorum c. 1.
[2] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 16, Anm. 65.
[3] Liber Historiae Francorum c. 1 (*principes* Priamus und Antenor, Wanderung nach Pannonien), c. 2 (*Franci*).

damals geben sie sich auch erstmals Gesetze[4]. Als Gesetzgeber erscheint aber nicht der neugewählte König Faramund, sondern die vier Stammesältesten (*priores gentiles*) Wisowast, Wisogast, Arogast und Salegast, die die Gesetze in den Orten Bothagm, Salechagm und Widechagm jenseits des Rheins verhandelten[5]. Der Text zu den Gesetzgebern ist eine wörtliche Übernahme aus der kürzeren Fassung des Prologs zur *Lex Salica*[6].

Die Verfassung der *Franci* wechselt also nach zwei Generationen mit zwei *principes* an der Spitze zu einem Einkönigtum. Anton betont die Parallelen der Prinzipatsverfassung des Liber Historiae Francorum zu den Verfassungen der Langobarden, Wandalen und Goten in anderen zeitgenössischen *origines gentium*[7]. Ewig interpretiert die Prinzipatsverfassung der Trojaner des Liber Historiae Francorum als Doppelkönigtum, das von Priamus und Antenor auf deren Söhne Marcomer und Sunno übergeht, und das mit der Dukatsverfassung der beiden Fredegarversionen nichts gemein hat[8]. Dennoch bleibt der auffällige Wechsel in der Titulatur des Herrschers. Dass Priamus und Antenor den Titel *princeps* tragen, könnte daran liegen, dass sie in Troja dem *tyrannus* bzw. *rex* Aeneas untergeordnet waren oder aber dieser Titel soll ihre und ihrer Söhne anfängliche Stellung innerhalb der Trojaner bzw. Franken ausdrücken. Diese Stellung beinhaltete zwar die politische und militärische Führung, sollte aber vielleicht in der Vorstellung des Autors, analog zum Gebrauch des Titels *princeps* bei Kaiser Augustus, die Fiktion einer Gleichstellung der Anführer mit den übrigen Angehörigen der *gens* aufrechterhalten, in der die *principes* gegenüber dem Volk nur eine Art Ehrenvorrang genossen. Das würde gut zu der Hervorhebung der Franken gegenüber ihren Königen in späteren Kapiteln des Liber Historiae Francorum passen. Faramund, der nach dem Tod Sunnos von den Franken zum König erhoben wird, den jedoch keine ältere Quelle kennt, ist über Marcomer genealogisch mit Priamus verbunden[9]. Der sagenhafte Königsname tritt im späten 7. und frühen 8. Jahrhundert bei Bischöfen von Maastricht (675/76-682/83) und Köln (ca. 715-720) auf[10]. Die Erhebung eines Königs durch die Franken *sicut ceterae gentes* ist eine Anspielung auf die Begründung des Königtums im alttestamentarischen Israel[11]. Mit dem Königtum verbunden ist die Rechtsordnung, damit sind die Franken in den Kreis der

[4] Liber Historiae Francorum c. 3-4.
[5] Liber Historiae Francorum c. 4.
[6] Pactus Legis Salicae, ed. Karl August Eckhardt, MGH Leges Natonum Germanicarum, IV/1 (Hannover, 1952), kürzerer Prolog, 2; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 346, Anm. 12; Ian Wood, Defining the Franks: Frankish Origins in Early Medieval History, in: Simon Forde, Lesley Johnson, Alan V. Murray (Ed.), Concepts of National Identity in the Middle Ages (= Leeds Texts ans Monographs. New Series 14) (Leeds 1995), 48.
[7] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 25.
[8] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 17.
[9] Liber Historiae Francorum c. 4; Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 22.
[10] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 23.
[11] Liber Historiae Francorum c. 4; vgl. AT 1 Kg. 8, 5; Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 23; Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 25.

Kulturvölker eingetreten[12]. Nach dem Tod des gelockten Faramund erheben die Franken dessen gelockten Sohn Chlodio zum König, und seit dieser Zeit wurden gelockte Könige die Regel[13]. Die Betonung, dass von nun an die gelockten Könige die Regel wurden, könnte ein Hinweis darauf sein, dass von nun an nur mehr Merowinger das fränkische Königtum innehatten. Die Berichte über die Ursprünge des Königtums bei Gregor von Tours, Fredegar und dem Autor des Liber Historiae Francorum würden sich dann nicht auf die Ursprünge des fränkischen Königtums selbst beziehen, sondern auf die Ursprünge der spezifischen Dynastie der *reges criniti*, der Merowinger[14]. Dass der Titel ‚langhaarige Könige' etwas besonderes war, wird dadurch deutlich, dass der Begriff *crinitus* nicht nur bei Gregor von Tours und seinen Nachfolgern verwendet wird, sondern auch vom Pactus Legis Salicae, wo er ein offizieller Begriff für das Königtum zu sein scheint[15]. Die weitere Darstellung der fränkischen Frühgeschichte basiert auf Gregor von Tours.

4.1.2. Franken, Austrasier und merowingerzeitliche Burgunder im Liber Historiae Francorum

Für den Verfasser des *Liber Historiae Francorum* sind die Neustrier die Franken schlechthin[16]. Wenn er *Franci* schreibt, meint er im Allgemeinen die Neustrier, die Bewohner des westfränkischen Königreiches um das Pariser Becken und die Île de France bzw. deren Aristokratie, die Eliten an Seine und Oise, während er den Begriff *Neustrii* selbst nicht verwendet[17]. *Franci* ist für den Autor des Liber Historiae Francorum also kein Begriff, der auf biologischer Abstammung basiert, sondern geographisch und sozial konstituiert[18]. Analog dazu verfolgt die Lex Ribuaria Personen nicht nach einem Recht, das auf ihrer gentilen Herkunft beruht, sondern unterstellt sie dem Gesetz ihres Geburtsortes[19]. Die Lex Ribuaria definiert somit Ethnizität territorial, die Nationalität einer Person scheint hier eine Frage des Geburtsortes und nicht des Blutes zu sein[20].

[12] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 23.
[13] Liber Historiae Francorum c. 5.
[14] Wood, Defining the Franks, 49.
[15] Pactus Legis Salicae, c. 24. 2. 4; 41. 18; Wood, Defining the Franks, 49.
[16] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 329.
[17] Wood, Defining the Franks, 47; Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, 198.
[18] Wood, Defining the Franks, 47 f.
[19] Lex Ribvaria c. 35.3, ed. Franz Beyerle/Rudolf Buchner, MGH, Leges Germanicarum, III/2 (Hannover, 1954), S. 87: *Hoc autem constituimus, ut infra pago Ribvario tam Franci, Burgundiones, Alamanni seu de quacumque natione commoratus fuerit, in iudicio interpellatus sicut lex loci contenet, ubi natus fuerit, sic respondeat* – „Dieses aber beschließen wir, dass innerhalb des ripuarischen *pagus* Franken, Burgunder, Alemannen oder Männer von welcher Nation auch immer durch das Gericht nach dem Gesetz des Ortes verfolgt werden sollen, an dem sie geboren wurden, und sie sollen entsprechend antworten".
[20] Wood, Defining the Franks, 47.

Spezielle Termini für die fränkische Oberschicht wie *Franci utiliores* und *Franci seniores* belegen den Gebrauch des Begriffes *Francus* durch den Autor des Liber Historiae Francorum zur Beschreibung des Kriteriums der Klasse[21]. Die nur zusammen mit den Austrasiern vorkommenden *Franci superiores* können keine geographische Bezeichnung darstellen, sondern ebenfalls ein spezieller Terminus für die fränkische Oberschicht sein, ihr Fehlen im neustrischen Kontext Zufall[22]. Die Verwendung der Adjektive *senior, utilior* und *superior* deutet an, dass Franken auch aus anderen Klassen kommen konnten, was auch durch die Lex Ribuaria unterstützt wird, wo das Wort *francus* auch als Synonym für *ingenuus* – „freier Mann" verwendet wird[23].

Den Königen des östlichen Teilreiches gesteht der Verfasser des Liber Historiae Francorum nicht den Titel *rex Francorum* zu, sondern bezeichnet sie durch den Titel *rex Auster* als austrasische Könige[24]. Dennoch sind die Austrasier für ihn Franken[25]. Einmal werden die Franken von Köln als Ripuarier (*Riboarii*) bezeichnet, ohne dabei auf die Austrasier Bezug zu nehmen[26]. Ebenso sind die Burgunder für ihn Franken, deren merowingischer König sogar als *rex Burgundiae*[27] – König von Burgund – bezeichnet wird, wie sich bei der Übernahme der Herrschaft Chlothars II. in allen 3 Reichen zeigt, denn damals schlossen die Burgunder und Austrasier mit den übrigen Franken Frieden – *Burgundiones et Austrasii, cum reliquis Francis pace facta*[28]. Ewig schränkt allerdings ein, dass *reliquis* vielleicht vom austrasischen Bearbeiter hinzugefügt wurde[29]. Diese Gleichsetzung der Burgunder mit den Franken ist jedoch nicht mit einer „Frankisierung" der früher eigenständigen und von den Franken unterschiedenen *gens* der Burgunder durch den Autor des Liber Historiae Francorum zu verwechseln, denn der Kontext – die Erhebung des Königs – zeigt, dass hier mit *Burgundiones*, *Austrasii* und *Franci* wieder die Oberschicht der drei fränkischen Reiche gemeint ist. Zwar kann nicht ausgeschlossen werden, dass sich hier möglicherweise auch eine fränkische Identität der „Burgunder" zur Zeit der Niederschrift des Werkes wiederspiegelt, doch handelt es sich dabei nicht um die fränkische Identität der ganzen *gens*, sondern nur um

[21] Liber Historiae Francorum c. 29 (*Franci utiliores*), c. 38 (*Franci seniores*); Wood, Defining the Franks, 48.
[22] Liber Historiae Francorum c. 27 (*Franci superiores in Auster*), c. 41 (*Austrasii vero Franci superiores*). Wood, Defining the Franks, 48. Dazu würde auch die Evidenz in c. 36 (*Austrasii superiores Franci*) passen, was mit „die Großen unter den austrasischen Franken" übersetzt wird; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 353.
[23] Lex Ribvaria. c. 19. 3; 61. 8; Wood, Defining the Franks, 48.
[24] *Childebertus rex Auster*: Liber Historiae Francorum c. 35, 36, 37.
[25] Liber Historiae Francorum, c 40 Capitula (*Austrasii et reliqui Franci*), c. 27 (*Franci superiores in Auster*), c. 36 (*Austrasii superiores Franci*), c. 41 (*Austrasii vero Franci superiores*).
[26] Liber Historiae Francorum c. 38.
[27] Theudericus *rex Burgundiae*: Liber Historiae Francorum c. 37.
[28] Liber Historiae Francorum c. 40.
[29] Eugen Ewig, Volkstum und Volksbewußtsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts (Darmstadt 1969), 41, Anm. 118c.

die fränkische Identität der Oberschicht der Burgunder. Diese Oberschicht der Burgunder stellt jedoch nur einen Teil der Oberschicht des Reiches Burgund dar, da das fränkische Teilreich Burgund um Orléans territorial über das Burgunderreich vor der merowingischen Eroberung 534 hinausreichte und seine Oberschicht, die *Burgundiones*, somit gentil sowohl burgundischer als auch romanischer und fränkischer Herkunft sein konnte. Gleichzeitig kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass jene Mitglieder der burgundischen Oberschicht, die fränkischer Herkunft waren, durch die Identifizierung mit ihrem Teilreich auch eine burgundische Identität entwickelten und diese mit dem Begriff *Burgundiones* verbanden. Ein derartiger Prozess lässt sich m. E. jedoch nicht aus diesem Satz des Liber Historiae Francorum ableiten. Einerseits ist fraglich, ob der Autor einen derart genauen Einblick in die ethnogenetischen Verhältnisse in Burgund hatte und andererseits bleibt die Frage, ob *reliquis* im Text ursprünglich schon vorhanden war oder erst vom austrasischen Überarbeiter hinzugefügt wurde, spekulativ. Der Passus *Burgundiones et Austrasii, cum reliquis Francis pace facta* besagt somit, dass die *Burgundiones* staatsrechtlich und zum Teil auch der Herkunft nach Franken waren[30]. Der Begriff *Burgundiones* selbst hatte jedoch einen Bedeutungswandel durchgemacht. Gregor von Tours meinte mit *Burgundiones* noch die Angehörigen der burgundischen *gens*, bei Fredegar, der den Begriff *Burgundiones* ebenfalls nur als Abstammungsterminus kannte, heißen die Großen des burgundischen Teilreiches ohne Unterschied ihrer nationalen Herkunft *Burgundaefarones*[31]. Die im Liber Historiae Francorum erscheinende Bezeichnung der Großen des Teilreiches Burgund als *Burgundiones* findet sich erstmals in der Vita Balthildis[32]. Die Gleichsetzung der „Burgunder“ mit den „Franken“ im Liber Historiae Francorum beruht somit nicht auf gentiler burgundischer und fränkischer Abstammung, sondern auf der rechtlichen Stellung der als *Burgundiones* bezeichneten Oberschicht des Reiches Burgund als Franken, die von ihrer gentilen fränkischen, burgundischen oder anderen Herkunft unabhängig war.

Über die Oberschicht hinausgehende Bevölkerungsgruppen werden als *Franci*, *Austrasii* und *Burgundiones* bezeichnet, wenn es um die Aufstellung von Heeren geht. In der Unterscheidung von Austrasiern und Burgundern unter einem gemeinsamen Herrscher ist der Liber Historiae Francorum dabei ungenau, denn ein aus Burgundern und Austrasiern aufgestelltes Heer Childeberts II. wird auch als *exercitus Austrasiorum* bezeichnet[33].

[30] Ebd.
[31] *Burgundiones*: Gregor von Tours, Historiae II 33, IV 42, VIII 30; *Burgundaefarones*: Fredegar IV 41, IV 44, IV 55; Ewig, Volkstum und Volksbewußtsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts, 40 f.; 40, Anm. 116, 118b; 41, Anm. 118c.
[32] Vita Balthildis c. 5, ed. Krusch, MGH SSRM II, S. 487 f.: *Burgundiones vero et Franci facti sunt uniti.*; Ewig, Volkstum und Volksbewußtsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts, 41.
[33] Liber Historiae Francorum c. 36.

Bei der Vereinigung der Heere anlässlich der Übernahme der Herrschaft durch Chlothar II. in allen drei Reichen werden nur die Burgunder und Franken genannt, nicht aber die beim Friedensschluss noch erwähnten Austrasier[34]. Wenn sich hier tatsächlich nur das burgundische und das neustrische Heer vereinigten, würde der Liber Historiae Francorum eine Nachricht Fredegars bestätigen, nach dem das austrasische Heer schon vor der Verurteilung Brunhildes in die Heimat zurückkehrte[35]. Falls das aber nicht der Fall ist, ist das Fehlen der Austrasier möglicherweise darauf zurückzuführen, dass Theuderich II., dessen Heer sich mit dem Chlothars II. vereinigte, zuerst Burgund beherrscht hatte und dann erst Austrasien, während die Terminologie bei Childebert II., die Bezeichnung seines Heeres als austrasisch unter Weglassung der Burgunder, deren Teilnahme zuvor explizit erwähnt wurde, wohl auf die in diesem Fall entgegengesetzt stattgefundenen Herrschaftsantritte in beiden Reichen zurückzuführen wäre[36].

4.1.3. Merowingername, merowingisches Königtum und politische Partizipation der Franken im Liber Historiae Francorum

Der *Liber Historiae Francorum* leitet den Namen Merowinger für die fränkischen Könige von Merowech ab, Chlodios Nachfolger, der aus dem gleichen Geschlecht stammte wie dieser[37]. Diese Deutung entspricht jener Fredegars, wobei der Liber Historiae Francorum allerdings die mögliche Abkunft Merowechs vom Meeresungeheuer Quinotaurus nicht überliefert[38]. Über seinen Vater Faramund und seinen Großvater Marcomer ist Chlodio im Liber Historiae Francorum der Urenkel des trojanischen *princeps* Priamus[39].

Ein zentrales Thema des Werkes ist die Frage einer ausgewogenen Machtbalance zwischen den fränkischen Königen und den *Franci*[40]. Den Franken werden im *Liber Historiae Francorum* große politische Mitspracherechte eingeräumt, was darauf hindeutet, dass sich der Frankenbegriff hier nur auf die fränkische Oberschicht bezieht. Neben der schon bei Gregor von Tours berichteten Episode, in der ein Krieger sich durch den Wunsch des Königs nach einem liturgischen Gefäß in seinen Rechten verletzt sieht und dieses deshalb zerschlägt, erscheint die königliche Nachfolge nicht als merowingisches Erbrecht, sondern als eine

[34] Liber Historiae Francorum c. 40.
[35] Fredegar IV 42.
[36] Liber Historiae Francorum c. 36, c. 40.
[37] Liber Historiae Francorum c. 5.
[38] Fredegar III 9.
[39] Liber Historiae Francorum c. 1-5.
[40] Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, 199.

Übereinkunft der Franken, einen König über sich einzusetzen[41]. Auch die Hausmeier werden nicht nur vom König ernannt[42], sondern auch von den Franken eingesetzt[43]. Erstmals geschieht das nach dem Tod Erchonoalds[44] bei der Wahl Ebroins, wobei die Kindheit des Königs Chlothar III.[45] eine Rolle gespielt haben kann. Später kann aus dieser ursprünglichen Notlösung vielleicht ein Recht der fränkischen Aristokratie geworden sein. Schon bei Fredegar will Chlothar II. den Burgundern ein Mitspracherecht bei der Einsetzung ihres Hausmeiers zugestehen, diese aber lehnen die Hausmeierwürde gänzlich ab und wollen ohne diese Zwischenstufe selbst mit dem König verhandeln[46].

Es sind auch die Franken, die einen König[47] oder Hausmeier[48] wieder absetzen können, aber auch Hausmeier setzen Könige ein[49]. Hinsichtlich der königlichen Stellung der Merowinger lässt sich ein Wandel feststellen: Der König steht nicht über dem Gesetz, als Gesetzgeber erscheinen nicht die Könige, sondern Stammesälteste jenseits des Rhein[50]. Bricht ein König das Gesetz, muss er damit rechnen, vertrieben oder ermordet zu werden[51]. Das Königtum ist nicht mehr ausschließlich an eine reale oder behauptete biologische merowingische Abstammung gebunden[52]. Die Tatsache, dass sich Childebertus adoptivus[53] offensichtlich

[41] Liber Historiae Francorum c. 4 (Faramund), c. 5 (Chlodio), c. 7 (Egidius), c. 35 (Chlothar II.), c. 40 (Chlothar II.), c. 41 (Dagobert I. in Austrasien), c. 43 (Chlodwig II.), c. 44 (Chlothar III.), c. 45 (Theuderich III., Childerich II.), c. 49 (Childebert III.), c. 52 (Chilperich II.), c. 53 (Theuderich IV.).

[42] Liber Historiae Francorum c. 42 (Erchonold).

[43] Liber Historiae Francorum c. 35 (Landerich), c. 45 (Ebroin, Leudesius), c. 47 (Waratto - mit dem Willen des Königs), c. 48 (Berchar), c. 51 (Raganfred).

[44] Landerich wird schon vor seiner Wahl als Hausmeier genannt (Liber Historiae Francorum c. 35); vielleicht bestätigte die Wahl ihn nach dem Tod Chilperichs I. in seiner Position.

[45] Liber Historiae Francorum c. 45.

[46] Fredegar IV 54.

[47] Liber Historiae Francorum c. 6 (Childerich I.), c. 7 (Egidius), c. 43 (Verbannung Dagoberts II., bei dem unklar bleibt, ob er zur Zeit seiner Verbannung schon König war oder es erst nach seiner Rückkehr wurde), c. 45 (Theuderich III.).

[48] Liber Historiae Francorum c. 45 (Ebroin).

[49] Liber Historiae Francorum c. 43 (Grimoald setzt seinen Sohn zum König ein), c. 53 (Karl Martell setzt Chlothar zum König ein).

[50] Liber Historiae Francorum c. 4.

[51] Liber Historiae Francorum c. 6 (Childerich I. vertrieben), c. 45 (Childerich II. ermordet).

[52] Die Umstände des sogenannten „Staatsstreichs“ des austrasischen Hausmeiers Grimoald I. liegen im Dunkeln, die Datierung der Vorgänge ist ebenso umstritten wie die Frage, ob Dagobert II. vor seiner Exilierung ein erstes mal regierte oder erst nach seiner Rückkehr den Thron bestieg. Unklar ist auch, ob Grimoald vor oder nach dem Tod seines Sohnes hingerichtet wurde und ob zu dieser Zeit Chlodwig II., wie der Liber Historiae Francorum berichtet, oder schon dessen Sohn Chlothar III., wie die moderne Geschichtswissenschaft zumeist annimmt, König von Neustrien war: Haupt setzt den Tod Sigiberts III. auf 656 an und hält die Nennung Chlodwigs II. als Richter Grimoalds für falsch, da dieser schon 657 starb und Grimoald seiner Meinung nach wohl erst nach dem Tod seines Sohnes Childebert 661/62 hingerichtet wurde: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 365, Anm. 95, 98. Geary datiert Sigiberts III. Tod auf 656 und referiert, Grimoald habe aufgrund eines urkundlichen Beleges 661 noch gelebt, Chlodwig II. sei aber 657 gestorben, also müsse der Hausmeier 661 oder 662 von Chlothar III. exekutiert worden sein; „Chlodoveo“ statt „Chlothario“ sei möglicherweise ein Schreibfehler gewesen. Aufgrund einer ins „sechste Jahr des Königs Childebert“ datierten Urkunde habe Childebert von Austrasiern und Neustriern als rechtmäßiger König anerkannt in Austrasien bis zu seinem Tod 661 regiert, erst dann wurde sein Vater verraten und hingerichtet; dessen Staatsstreich war vielleicht auch gar keine Usurpation im eigentlichen Sinne, falls Grimoald selbst Nachkomme einer Tochter der Merowingerfamilie gewesen war und daher mit einem gewissen Recht seinem Sohn einen Merowingernamen

mehrere Jahre lang auf dem Thron halten konnte, machen den Kontrast zu den angeblichen Merowingern Munderich, Gundowald und Rauching sowie zur Frage nach der Abstammung Chlothars II. bei Gregor von Tours deutlich[54].

Verfassungsgeschichtlich interessant ist auch, dass das Reich trotz des Vorhandenseins von drei Söhnen Chlodwigs II. – vorerst – ungeteilt bleibt[55]. Dass sie noch Knaben (*pueri*) gewesen seien, als der älteste von ihnen die Herrschaft antrat, ist kein Argument gegen ihre Inthronisation, denn auch Childebert II., Chlothar II., Sigibert II., Dagobert I. und Sigibert III. waren, als sie die Herrschaft in ihrem jeweiligen Teilreich antraten, noch nicht erwachsen.

Trotz seines neustrischen Standpunktes steht der Autor den austrasischen Arnulfinger-Pippiniden ausgesprochen positiv gegenüber, sodass für Hartmann als sein politisches Ideal das Zusammenwirken des legitimistisch begründeten Königtums der Merowinger mit den *Franci*, an deren Spitze in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts die Pippiniden traten, gut erkennbar ist[56].

gegeben und ihn zum Nachfolger Sigiberts III. gemacht habe: Geary, Die Merowinger, 192 f. Schulze geht von einer ersten Regierungszeit Dagoberts II. aus, der dann von Grimoald gestürzt und nach Irland ins Exil geschickt wurde, und setzt Childeberts Regierungszeit auf etwa 660-662 an; Grimoald starb für ihn während der Regentschaft Chlothars III. (657-673), wohl 662, während über das Schicksal seines Sohnes, an dessen Stelle Childerich II. (662-675) trat, nichts bekannt ist: Hans K. Schulze, Vom Reich der Franken zum Land der Deutschen. Merowinger und Karolinger (Berlin 1998), 84. Gerberding geht von einem früher erfolgten Tod Sigiberts III. aus, da es nach 651 keinen Beweis dafür gäbe, dass er noch am Leben war. Childebert regierte Austrasien nach Gerberding 5 Jahre, bis zum Sommer 657, als die Neustrier Austrasien angriffen, Grimoald absetzten und hinrichteten; Chlothar III. folgte seinem bald darauf verstorbenen Vater Chlodwig II. als Herrscher des gesamten Frankenreiches: Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 50 f., 60. Für Ewig liegen zwischen dem Tod Sigiberts III. (1. Februar 656 oder 657) und dem Tod seines neustroburgundischen Bruders Chlodwig II. (ca. 11. Oktober 657) mindestens 9, maximal 21 Monate; Grimoald könnte demnach zwischen Februar und Oktober 657 oder zwischen Februar 656 und Oktober 657 in Paris hingerichtet worden sein. Da Chlodwig II. bald danach starb, könnte die neustroburgundische Regentschaft von weiteren Maßnahmen gegen Childebertus adoptivus abgesehen haben: Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich. Nachwort zur 4. Auflage, 237. Thomas glaubt nicht, daß Childebert nach der Hinrichtung Grimoalds durch Chlodwig II. noch von 657-662 von den Neustriern unbehelligt regieren hätte können und setzt den Tod seines Vaters, den er im Zusammenhang mit dem Ende der Regierung Childeberts stehend sieht, auf 662 an: Heinz Thomas, Die Namenliste des Diptychon Barberini und der Sturz des Hausmeiers Grimoald, in: Deutsches Archiv 25 (1969), 25-28.

[53] Der Merowingername Childebert, der Grimoalds I. Sohn zugewiesen wird, ist aus dem Liber Historiae Francorum nicht abzuleiten, sondern findet sich in den fränkischen Königskatalogen aus der Karolingerzeit und auf einem elfenbeinernen Altardiptychon als Name des Nachfolgers Sigiberts III.: Catalogus II, III, ed. Bruno Krusch, Chronologica regum Francorum stirpis Merowingicae, in: MGH SSRM VII (Hannover Leipzig 1920), S. 480 f.; Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 52, 55. Thomas, Die Namenliste des Diptychon Barberini und der Sturz des Hausmeiers Grimoald, 21 f.

[54] Das Beispiel Chlothars II., dessen Mutter Fredegunde der Untreue bezichtigt wurde, zeigt, dass es darauf ankam, von der Aristokratie als Merowinger anerkannt zu werden; Ian N. Wood, Deconstructing the Merovingian Family, in: Richard Corradini/Max Diesenberger/Helmut Reimitz (Hg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts (Leiden, Boston 2003), 164.

[55] Zur Reichsteilung nach Chlothars III. Tod vgl. Liber Historiae Francorum c. 45.

[56] Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, 211.

4.1.4. Politische Partizipation der Franken in den Continuationes Fredegarii

Franci bezeichnet in den Continuationes Fredegarii eine politisch einflussreiche und durch materiellen Besitz gekennzeichnete Gruppe, die Könige und Hausmeier einsetzt und absetzt, durch das Gesetz vor der Willkür des Königs oder Hausmeiers geschützt ist und sich bei der Verletzung ihrer Rechte durch die Verbannung oder Ermordung der Unterdrücker zur Wehr setzt[57]. Ihre Mitwirkung an der Regierung in Form von Beratung des Hausmeiers oder Königs ist den Franken wichtig. Warattos Sohn Gislemar ist in Beratung so gewandt, dass er seinen Vater zeitweilig aus dem Hausmeieramt verdrängt[58]. Warattos Nachfolger Berchar bezahlt seine Geringschätzung der Ratschläge der Franken mit dem Leben[59]. Dagegen berät sich Karl Martell mit den vornehmen Franken[60]. Wie beim Tod Karl Martells wird auch beim Tod Pippins III./I. die Zustimmung der Franken zur Reichsteilung zwischen Karl d. Gr. und Karlmann betont[61]. Bei der Teilung anlässlich des Todes Pippins III./I. werden Karlmann und Karl d. Gr. von ihren Vornehmsten (*proceres eorum*) und durch die Weihe der Bischöfe an die Spitze des Reiches erhoben[62]. Auch die Hausmeier haben die Macht, Könige einzusetzen[63]. Bei der Machtübernahme einiger Könige bleibt jedoch die Rolle von Franken oder Hausmeiern unklar, sie folgen ihren Vorgängern einfach in der Herrschaft, ohne dass auf die spezifischen Umstände genauer eingegangen wird[64].

Francia wird in den Continuationes Fredegarii nur einmal als Bezeichnung für Neustrien vom Liber Historiae Francorum übernommen[65]. Ein weiteres mal findet sich, wohl als Resultat einer Verschreibung, *Frantia* für das Reich Pippins III.[66] Daneben wird das Gebiet der Franken für die Zeit nach der Machtübernahme der Karolinger im Gesamtreich je einmal als *terra Francorum* und *regio Francorum* bezeichnet, ansonsten dominiert der politische Begriff *regnum Francorum*[67]. Während Burgund, ursprünglich noch Verbannungsort Ebroins, nach einer im Dunkeln bleibenden Phase fränkischen Einflussverlustes erst von Karl Martell

[57] Materieller Besitz: Continuationes Fredegarii c. 4 (Ermenfred); Einsetzung von Königen: c. 1 (Chlothar III.), c. 2 (Childerich II. in Auster und im Gesamtreich), c. 6 (Chlodwig III.), c. 9 (Chilperich II.), c. 10 (Theuderich IV.), c. 33 (Pippin III./I.); Einsetzung von Hausmeiern: c. 2 (Ebroin, Leudesius), c. 4 (Waratto), c. 6 (Grimoald II.), c. 8 (Raganfred); Absetzung von Königen: c. 2 (Theuderich III.); Absetzung von Hausmeiern: c. 2 (Ebroin); Schutz durch das Gesetz: c. 2; Mord an Unterdrückern: c. 2 (Childerich II.), c. 4 (Ebroin).
[58] Continuationes Fredegarii c. 4.
[59] Continuationes Fredegarii c. 5.
[60] Continuationes Fredegarii c. 15.
[61] Continuationes Fredegarii c. 23 (Reichsteilung Karl Martells), 53 (Reichsteilung Pippins III./I.).
[62] Continuationes Fredegarii c. 54.
[63] Continuationes Fredegarii c. 2 (Ebroin setzt Theuderich III. wieder ein), c. 10 (Karl Martell setzt Chlothar IV. ein).
[64] Continuationes Fredegarii c. 2 (Theuderich III.), c. 6 (Childebert III.), c. 7 (Dagobert III.).
[65] Continuationes Fredegarii c. 2; vgl. Liber Historiae Francorum c. 45.
[66] Continuationes Fredegarii c. 32.
[67] *Regnum Francorum*: Continuationes Fredegarii c. 17, 18, 41, 53; *terra Francorum*: Continuationes Fredegarii c. 20; *regio Francorum*: Continuationes Fredegarii c. 21.

zurückgewonnen werden muss und sogar als nicht zum Reich der Franken gehörig betrachtet wird, sind Franken in *Auster* die politisch bestimmende Gruppe[68]. „*Auster*" ist in den vom Liber Historiae Francorum abhängigen Kapiteln als Gegenbegriff zum eigentlichen Frankenreich dieser Vorlage, Neustrien, zu sehen, obwohl *regnum Francorum* und *Neustria* in diesem Abschnitt der Continuationes Fredegarii nicht verwendet werden[69]. Anlässlich der Reichsteilung unter Karl Martells Söhne bezeichnet der im Liber Historiae Francorum nicht verwendete Begriff *Neuster* einmal ein Gebiet, das Pippin erhält, während Karlmann *Auster* bekommt[70]. Für *Auster* wird nach dem Tod des *dux* Wulfoald und der Könige die Herrschaft des *dux* Martin und Pippins II. gemeldet[71]. Konflikte zwischen beiden Reichsteilen werden als Konflikte zwischen den neustrischen *maiores domus* und den austrasischen Pippiniden personalisiert[72]. Bei der Teilung des *regnum Francorum* unter die Söhne Pippins III./I. erscheinen, neben anderen Gebieten, das *Austrasiorum regnum* und das *regnum Burgundia*[73].

Die Entstehung der neuen territorialen Einheiten im engeren Bereich der Franken, Neustrien, Austrasien, aber auch Ripuarien, führte im frühen 8. Jahrhundert dazu, dass diese ursprünglichen fränkischen Teilreiche zum Ausgangspunkt ethnogenetischer Prozesse wurden, in denen die *Austrasii* oder auch *Osterliudi*, wie die Annales Mettenses priores sie einmal nennen, sich von den neustrischen Franken abzuheben begannen, ohne dabei aber ihre fränkische Identität zu verlieren[74]. Die politische Entwicklung, vor allem aber das unersetzbare Prestige des Frankennamens verhinderten eine Entfrankisierung, wie sie später im ‚deutschen' Ostreich einsetzte, in dem der Zugriff auf das *Imperium Romanum* wohl die Preisgabe der fränkischen politischen Identität erleichterte[75]. Im 8. Jahrhundert war die

[68] Continuationes Fredegarii c. 2 (Franken in Auster, Ebroin nach Luxeuil in Burgund verbannt), 14 (Burgund in der Hand Aufständischer und fremder Völker, zu deren Bekämpfung es der tapfersten Gefolgsleute Karl Martells bedarf), 18 (Karl Martell kehrt nach der Unterwerfung der Großen Burgunds von dort ins Frankenreich zurück).

[69] *Auster*: Continuationes Fredegarii c. 2, 3, 4, 5. Die Abhängigkeit des Textes vom Liber Historiae Francorum reicht bis zum Ende des 10. Kapitels der Continuationes Fredegarii; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 285, Anm. 66.

[70] Continuationes Fredegarii c. 23.

[71] Continuationes Fredegarii c. 3. Bei diesen *reges* muss es sich um den aus Austrasien kommenden Gesamtkönig Childerich II. und seine Vorgänger handeln, deren genaue Abfolge und Anzahl aufgrund der kontroversiellen Diskussion um den sogenannten „Staatsstreich Grimoalds" in Austrasien umstritten ist, da in Neustrien mit Theuderich III. noch ein König vorhanden ist. Neben den gesicherten austrasischen Königen Childebertus adoptivus und Dagobert II. hält Gerberding auch noch die neustrischen Könige Chlodwig II. und Chlothar III. für Herrscher des gesamten Frankenreiches, die auch Austrasien unter ihrer Kontrolle hatten: Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 66. Auch Bonnell geht von einer Vereinigung der drei Reiche nach dem Tod Grimoalds unter Chlodwig II. und Chlothar III. aus, die 660 endete, als Childerich II. auf Veranlassung Balthilds austrasischer König wurde: Heinrich Eduard Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses (Berlin 1975), 113 f.

[72] Continuationes Fredegarii c. 3 (Ebroin gegen Martin und Pippin II.), c. 4 (Gislemar gegen Pippin II.), c. 5 (Berchar gegen Pippin II.), c. 8-11 (Raganfred gegen Karl Martell).

[73] Continuationes Fredegarii c. 53.

[74] Annales Mettenses priores a. 689. Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 200.

[75] Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 200 f.

Terminologie für den fränkischen Osten äußerst schwankend, der Auster-Begriff wanderte ostwärts und konkurrierte hier mit dem Ripuarier-Begriff[76]. Das Bedürfnis nach regionalen Scheidungen innerhalb des Bereiches direkter fränkischer Herrschaft, für die kein gentiler Ansatzpunkt bestand, ist auffällig[77].

4.1.5. Merowinger in den Continuationes Fredegarii

Merowingische Könige finden sich in den Continuationes Fredegarii nur, solange das Werk vom Liber Historiae Francorum abhängig ist, danach erscheint erst wieder der Karolinger Pippin III./I. als Frankenkönig.

Die Darstellung der merowingischen Könige ist negativ: Weil sein Hausmeier Erchonoald tatkräftig und klug ist, hat Chlodwig II. in seinem Reich Frieden und es gibt keine Kriege[78]. Chlodwig II. ist also ein fremdbestimmter König. Nach den Continuationes Fredegarii wird er in seinen letzten Lebensjahren wahnsinnig, eine Beurteilung, die sich vielleicht auf die Nachricht des Liber Historiae Francorum bezieht, dieser königliche Wüstling, der mit Essen und Trinken zufrieden war, habe auf Antrieb des Teufels den Arm des heiligen Märtyrers Dionysius abschneiden lassen[79]. Auffällig ist die unterschiedliche Beurteilung der Regierungszeit Chlothars II. in beiden Quellen. In den Continuationes Fredegarii herrscht dank Erchonoald Friede und es gibt keine Kriege, während im Liber Historiae Francorum damals unheilbringende Schicksalsschläge über das Reich der Franken hereinbrechen und in der Praefatio zu diesem Kapitel die Ära Chlodwigs II. sogar als „Zeit des Zusammenbruchs des Frankenreichs“ bezeichnet wird[80].

Nach dem Tod von Chlodwigs II. Sohn Chlothar III., der gemeinsam mit seiner Mutter Balthild geherrscht hatte, werden seinem Bruder und Nachfolger Theuderich III. und dem *maior domus* Ebroin die Haare geschoren und beide ins Kloster geschickt, die Herrschaft übernimmt der dritte Bruder, Childerich II., den die Franken aus seinem Reich Austrasien zu sich holen[81]. Die Absetzung Theuderichs III. war nur eine Nebensache, das eigentliche Ziel war die Absetzung Ebroins, mit dem gleichzeitig auch sein König gestürzt wurde[82]. Das Scheren innerfamiliärer Konkurrenten und deren Einweisung ins Kloster hatte bei den

[76] Ebd., 201.
[77] Ebd.
[78] Continuationes Fredegarii c. 1.
[79] Continuationes Fredegarii c. 1; vgl. Liber Historiae Francorum c. 44.
[80] Continuationes Fredegarii c. 1; vgl. Liber Historiae Francorum c. 44, Praefatio zu c. 44: *Quo tempore regnum Francorum concidit.*
[81] Continuationes Fredegarii c. 2; vgl. Liber Historiae Francorum c. 45.
[82] Die Vita des Leodegar von Autun stellt den Ablauf der Ereignisse anders dar: Demnach riefen die von Ebroin unterdrückten Großen Neustriens und Burgund zuerst Childerich II. aus Austrasien, schoren dann Theuderich III. und führten ihn vor seinen Bruder, der ihn ins Kloster St. Denis einwies; Passio I Leudegarii c. 6.

Merowingern lange Tradition, war aber in früheren Zeiten zumeist nur eine temporäre Angelegenheit, auf die schlussendlich der gewaltsame Tod des geschorenen Prätendenten folgte[83]. Für Kaufmann waren es politische Motive, aber auch der Glaube an die magische Kraft des Königshaares in einer von krassem Aberglauben erfüllten Zeit, die dazu führten, abgesetzte Merowinger zu scheren und ins Kloster einzuweisen[84]. Überwog bei einem Merowinger der persönliche Hass oder politische Erwägung die abergläubigen Vorstellungen, wurde der Nebenbuhler ermordet[85]. Kaufmanns „Aberglaube" ist für Ewig und Schäferdiek ein formales Verständnis der christlichen Religion, das zur Überbetonung von Kultus und Ritus gegenüber dem Ethos führte[86]. Für diesen religiösen Formalismus sei nichts kennzeichnender als die Schonung, die Merowinger in ihren Familienfehden ausnahmslos ihren Patenkindern zuteil werden ließen, denn das durch die Patenschaft gewobene kultische Band war unverletzbar, stärker als alle Bande des Blutes[87].

Childerich II. ist haltlos und sehr jähzornig, er bringt das Volk der Franken dazu, sich gegen ihn aufzulehnen, ihn zu verspotten und zu verachten, bis ihr Hass auf ihn zu offenem Aufruhr und seinem Sturz führt, indem er mit seiner schwangeren Frau von Bodilo ermordet wird, den er zuvor gegen das Gesetz an einen Pfahl binden und auspeitschen lassen hatte, wohl um ein Exempel zu statuieren und seine Macht zu demonstrieren, doch schürt diese Aktion den Hass der Franken nur noch mehr[88]. Da in diesem Zusammenhang auch die Flucht des *dux* Wulfoald erwähnt wird, der zusammen mit dem König aus Austrasien gekommen war und als dortiger Regent bezeugt ist, ist anzunehmen, dass der Aufstand der neustrischen Franken gegen Childerich II. auch aus Opposition gegen den austrasischen Hausmeier motiviert war[89]. Die Vita des Leodegar von Autun sieht in der ungerechten Behandlung des Heiligen durch Childerich II. den Grund für dessen Tod, der als Strafe Gottes zu verstehen ist[90].

[83] Gregor von Tours, Historiae II 41 (Chararich und sein Sohn); III 18 (Söhne Chlodomers); V 14; V 18 (Merowech).
[84] Ekkehard Kaufmann, Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige, 184 f. denkt an die tiefverwurzelte Scheu, Sippenblut zu vergießen und damit ein die Sakralordnung verletzendes Delikt zu begehen. In diesem Dilemma bot sich der Ausweg, den abgesetzten König als Kleriker in ein Kloster zu schicken, das unter der Kontrolle seines Gegners stand. Ablehnend zu Vorstellungen magischer Kraft des Königshaares: Diesenberger, Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms , in: Corradini/Diesenberger/Reimitz (Hg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages, 173-212.
[85] Kaufmann, Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige, 185.
[86] Eugen Ewig/Knut Schäferdiek, Christliche Expansion im Merowingerreich, in: Knut Schäferdiek (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. II. Die Kirche des frühen Mittelalters, 1. Halbband (München 1978), 143.
[87] Ebd.
[88] Continuationes Fredegarii c. 2; vgl. Liber Historiae Francorum c. 45.
[89] Continuationes Fredegarii c. 2 f.; vgl. Liber Historiae Francorum c. 45 f.
[90] Passio I Leudegarii c. 13.

Nach dem Tod Childerichs II. setzt Ebroin Theuderich III. wieder ein[91]. Die Continuationes Fredegarii verschweigen, dass Ebroin zuerst den austrasischen Gegenkönig Chlodwig (III.), einen angeblichen Sohn Chlothars III., unterstützte, dem Wulfoald den legitimen austrasischen Thronfolger Dagobert II. gegenüberstellte, der später noch gegen Theuderich III. kämpfte und einer Verschwörung der austrasischen Großen, an der wohl auch Ebroin beteiligt war, zum Opfer fiel[92]. Die Initiative zur Wiedereinsetzung Theuderichs III. geht vom Hausmeier aus, der im Namen seines Königs herrschen will. Der König selbst bleibt passiv, im Gegensatz zu seinen älteren Verwandten wie Chararich und sein Sohn, Munderich oder Gundowald kämpft er nicht um die Macht[93]. Martin und Pippin II. rufen zwar zum Krieg gegen König Theuderich auf, ihr eigentlicher Gegner ist aber Ebroin[94]. Nach dem Sieg von Tertry und dem Tod Berchars nimmt Pippin II. Theuderich III., der zuvor gemeinsam mit Berchar als sein Gegner genannt wird, samt seinen Schätzen mit sich nach Austrasien, um die Regierung zu führen. Diese beiden Geschehnisse zeigen, dass Theuderich III. nur vorgeschoben wird; obwohl er im Machtkampf keine Rolle spielt, braucht ihn ein potentieller Regent, Ebroin, Berchar oder Pippin II., um jemanden zu haben, für den er regieren kann.

Chlodwig III., Childebert III. und Dagobert III. stehen karolingische *maiores domus* zur Seite, außer über ihren Regierungsantritt, ihren Tod und ihre verwandtschaftlichen Beziehungen erfährt man nichts von ihnen[95].

Erst Chilperich II. und Chlothar IV. erscheinen wieder als Figuren im Kampf der Karolinger und ihrer Gegner um die Macht: Chilperich II., ursprünglich König der antikarolingischen Partei um Raganfred, wird nach dessen Niederlage von seinem flüchtenden neuen Verbündeten Eudo nach Aquitanien mitgenommen und dann an seinen ursprünglichen Gegner Karl Martell übergeben, der ihn als König übernimmt, weil sein Gegenkönig Chlothar IV. bereits verstorben ist[96]. Auf Chilperich II. folgt Theuderich IV.[97] Mit der Einsetzung Theuderichs IV. (721-737) endet die Abhängigkeit des Textes der Continuationes Fredegarii vom Liber Historiae Francorum[98]. Theuderich IV. ist der letzte Merowinger, der in den

[91] Continuationes Fredegarii c. 2.
[92] Vita Wilfridi c. 33 (Ermordung Dagoberts II.); Passio Leudegarii I c. 18 f. (Ebroin verbündet sich mit Austrasiern, Chlodwig zum König von Austrasien erhoben); Vita Sadalbergae c. 13 (*civile bellum* zwischen Theuderich III. und Dagobert II.).
[93] Gregor von Tours, Historiae II 41 (Chararich und sein Sohn); III 14 (Munderich); VII 10, VII 26, VII 36-37 (Gundowald).
[94] Continuationes Fredegarii c. 3.
[95] Continuationes Fredegarii c. 6-9.
[96] Continuationes Fredegarii c. 8-10.
[97] Continuationes Fredegarii c. 10.
[98] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 285, Anm. 66.

Continuationes Fredegarii erwähnt wird. Die Regierung und Absetzung des letzten Merowingers Childerich III. wird bei der Wahl Pippins III./I. zum König verschwiegen[99].

Die Merowinger erscheinen in den Continuationes Fredegarii als fremdbestimmte Scheinkönige. Die beiden letzten Merowingerkönige, die nach Geary aktiv zu herrschen versuchten und deshalb Mordanschlägen des Adels zum Opfer fielen[100], bleiben mit Dagobert II. entweder ungenannt oder werden wie Childerich II. als verhasste, charakterlich ungeeignete und das Recht brechende Tyrannen dargestellt.

4.1.6. Karolinger und neustrische *maiores domus* in den Continuationes Fredegarii

Die Continuationes Fredegarii wurden als eine „Hausgeschichte" des pippinidisch-karolingischen Hauses interpretiert[101]. Für die Aufzeichnung waren die Karolinger Childebrand, der Bruder Karl Martells, und Childebrands Sohn Nibelung verantwortlich[102]. Trotzdem werden einige Nachrichten über die Vergangenheit der eigenen Familie unterdrückt. Die zeitgleich mit dem Beginn der Continuationes Fredegarii erfolgte Machtergreifung ihres Verwandten Grimoald in Austrasien durch die Einsetzung seines Sohnes Childebert als Adoptivsohn Sigiberts III. zum König wird im Gegensatz zum Liber Historiae Francorum verschwiegen, wohl deswegen, weil die Aktion scheiterte[103]. Auch fehlen Pippin I. und Arnulf von Metz in der Darstellung[104]. Als Spitzenahn der Familie erscheint Arnulfs Sohn Ansegisel[105], ohne dass dessen Verbindung zu seinem Vater hergestellt wäre, die auch in der dem Werk in den Handschriften vorangestellten Fredegar-Chronik nicht erwähnt ist[106]. Auch in späteren Generationen ist vieles lückenhaft. Von

[99] Continuationes Fredegarii c. 33.
[100] Geary, Die Merowinger, 195.
[101] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 8 f.
[102] Continuationes Fredegarii c. 34.
[103] Liber Historiae Francorum c. 43.
[104] Die Kirche des heiligen Bekenners Arnulf in Metz erscheint als Grabstätte Drogos, ohne dass ein genealogischer Zusammenhang zwischen beiden hergestellt würde: Continuationes Fredegarii c. 6.
[105] Continuationes Fredegarii c. 3.
[106] Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses, 102, Anm. 2 setzt den bei Fredegar genannten *dux* Adalgisel, der in dieser Quelle ebenfalls nirgends ausdrücklich als Sohn Arnulfs bezeichnet wird, mit dem Ansegisel des Liber Historiae Francorum und der Continuationes Fredegarii gleich und geht davon aus, dass es sich um zwei Formen desselben Namens handelt; vgl. Fredegar IV 75, IV 77, IV 87. Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, 58 bezeichnet die Identifikation von Adalgisel mit Ansegisel hingegen als „grundlos". Jedenfalls war Adalgisel ein *dux* in Austrasien, nachweisbar 633-670, der den Arnulfingern nahe stand; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 247, Anm. 30. Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses, 123 hält auch Martin für einen Karolinger. Er soll ein Sohn Chlodulfs gewesen sein, des älteren Bruders Ansegisels, der von 656-696 wie sein Vater Arnulf Bischof von Metz war; ebd., 113. Diese Nachricht findet sich in der angeblich zur Zeit König Pippins entstandenen, in Wahrheit jedoch von J. Vignier gefälschten Genealogia Arnulfi, MG. SS. 13, S. 245, Nr. 1, die auf der unglaubwürdigen, seit der Zeit Ludwigs des Frommen verbreiteten, Domus Carolingicae genealogia in der Erweiterung von St. Wandrille, MG. SS. 2, S. 309, beruht, wo Martin interpoliert ist; Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, 53, 74. In einem Kalendar der Kirche von Vienne (MG. SS. rer. Merov. 2, S, 579) wird Martin als Bruder Ansegisels bezeichnet, und wäre somit auch ein Bruder Chlodulfs; da diese Stelle jedoch nur eine Erweiterung von Liber

Pippins II. Sohn Drogo wird nur seine Einsetzung zum *dux* der Champagne und sein Tod gemeldet[107]. Seine Ehe mit Ansefledis und Warattos Tochter Adaltrudis wird ebenso nicht erwähnt, wie die Tatsache, dass er Nachkommen gehabt hat, während mehrere Annalen vom Schicksal seiner Söhne – alle stimmen darin überein, dass zwei gefesselt, also festgenommen, wurden – berichten[108]. Vom Sohn von Drogos Bruder Grimoald II. und einer Konkubine, dem Hausmeier Theudoald, berichten die Continuationes Fredegarii nur, dass er nach verlorener Schlacht gegen die aufständischen Franken entkommen sei[109]. Sein weiteres Schicksal bleibt unklar. Dafür kommt Childebrand selbst in der Darstellung eine wichtige Rolle zu: Er belagert im Auftrag Karl Martells Avignon, zieht als Heerführer Karls in die Provence und ist bei der Besetzung Burgunds durch seinen Neffen Pippin III./I. dabei, wobei immer seine nahe Verwandtschaft zum jeweiligen karolingischen Herrscher betont wird[110]. Die Berichterstattung ist also ganz auf Karl Martell und seine Nachkommen hin ausgerichtet, während die Linien seiner Halbbrüder Drogo und Grimoald II. verschwiegen werden.

Die karolingischen Herrscher werden zum Teil mit unterschiedlichen Titeln bezeichnet. Pippin II. ist *dux*, gemeinsam sind er und der *dux* Martin *principes*, als *maior domus* wird er, der 27 Jahre über die Franken geherrscht und nach der Festnahme König Theuderichs III.

Historiae Francorum c. 46 ist und drei Söhne Arnulfs von Metz der zeitgenössischen Vita Arnulfi, die nur zwei Söhne kennt, widerspricht, verwirft Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, 73 auch diese Deutung. (Die Vita Arnulfi c. 5, MGH SSRM 2, S, 433, berichtet: *duorum filiorum gaudia suscepisset.*) Die Namen Chlodulf und Anschius für Ansegisel nennt erstmals um 785 Paulus Diaconus, Gesta episcoprum Mettensium, ed. Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS II (Hannover 1829, ND 1976), 264 f. Der Wortlaut des Liber Historiae Francorum c. 46: *Martinus et Pippinus iunior filius Ansegiseli* lässt nach Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses, 123, Anm. 1 auch den Schluß zu, dass Martin Pippins älterer Bruder gewesen sei, es sei denn, *iunior* soll den genannten Pippin II. vom älteren Pippin I. unterscheiden. Für Richter ist Martins Herkunft unbestimmt; Richter, Annalen des Fränkischen Reichs im Zeitalter der Merowinger, 174, Anm. 2.

[107] Continuationes Fredegarii c. 5 f.

[108] Die Familienverhältnisse Drogos lassen sich aus den Gesta Abbatum Fontanellensium c. 8 ablesen, da dieses Kapitel dem Erzbischof Hugo, einem Sohn von Drogo und Adaltrudis, gewidmet ist. Zum Schicksal der (anderen) Söhne Drogos: Annales Petaviani a. 723; Annales Nazariani a. 723, Annales Laureshamenses a. 723; Annales Alamannici a. 723. Die einzelnen Nachrichten in den Annalen unterscheiden sich z. T. sehr stark voneinander: In den meisten wird *duo filii Dragoni ligati* durch *et unus mortuus* ergänzt, dazwischen nennen einige Quellen einen oder zwei Namen (Arnoldus bzw. Arnold und Druogo). Unklar bleibt, ob einer der beiden starb, oder ob es noch einen dritten Sohn gab, der starb bzw. getötet wurde, während seine beiden Brüder Arnold und Drogo nur inhaftiert wurden. Einmal werden statt der Söhne Drogos die Söhne Karls genannt. Richter geht davon aus, dass Karl Martell selbst gegen seine Neffen vorging, denn Drogos Söhne hofften angesichts einer Erkrankung Karl Martells, in den oben genannten Annalen zum Jahr 723 durch *et Karolus* (bzw. *Karlus*, *Carolus*) *infirmatus* angedeutet, möglicherweise auf seinen Tod, um selbst an die Macht zu kommen; in diesem Kontext steht vielleicht auch Raganfreds Empörung im Jahr 724: Richter, Annalen des Fränkischen Reichs im Zeitalter der Merowinger, 190, Anm. b zu 723.

[109] Continuationes Fredegarii c. 6-8.

[110] Continuationes Fredegarii c. 20 (Belagerung Avignons), 21 (Zug in die Provence), 24 (Besetzung Burgunds).

alles im Palast gelenkt hatte, nicht bezeichnet[111]. Auch in seinen Urkunden nennt sich Pippin selbst nicht *maior domus*, sondern *inluster vir* und *dux*[112].

Karl Martell wird *dux* und *princeps* genannt, auch für ihn fehlt der Titel eines Hausmeiers, obwohl seine Regentschaft über beide Reiche und die Teilung des Königreiches unter seine Söhne betont wird[113]. In seinen Urkunden bezeichnet sich Karl Martell hingegen selbst als *inluster vir* und *maior domus*[114].

Childebrand selbst, der *germanus* Karl Martells und *avunculus* Pippins III./I., erscheint im Text als *dux*, in seinem Bekenntnis zur Urheberschaft des Textes nennt er sich *comes* und *vir inluster*, auch Nibelung ist *comes* und *vir inluster*[115].

Pippin III./I. wird vor seiner Königskrönung als *dux* bezeichnet, er und sein Bruder Karlmann sind fürstliche Brüder (*germani principes*)[116].

Die Charakterisierung der Karolinger ist positiv, während ihre Gegner, die neustrischen Hausmeier, oft negativ dargestellt werden:

Ebroin ist listig, er legt seinem Taufpaten und Konkurrenten um das Hausmeieramt, Leudesius, einen Hinterhalt und tötet ihn, zudem lässt er Bischof Leudegar und seinen Bruder Gaerin foltern und töten[117]. Ebroins Unterhändler Agilbert und Reolus, der Bischof von Reims, legen auf leere Reliquiare falsche Schwüre ab, sodass *dux* Martin nach Ecry kommt, wo er von Ebroin getötet wird[118]. Ebroin unterdrückt die Franken immer härter und grausamer und bedroht schließlich auch Ermenfred, um ihm sein Eigentum zu nehmen, weshalb dieser ihn ermordet[119].

Ebroins Nachfolger Waratto ist zwar ein vornehmer Mann, aber anscheinend untätig, denn an seiner Stelle verwaltet sein Sohn Gislemar den Palast, ein energischer und ehrgeiziger Mann, in Beratungen sehr gewandt, der seinen Vater schließlich durch seine große Schläue und Findigkeit aus der Hausmeierwürde vertreibt, Bischof Audoins Forderungen nach einer

[111] *Dux*: Continuationes Fredegarii c. 4, 8; *principes*: c. 3; 27jährige Herrschaft über die Franken (*rexitque populum Francorum ann. 27*): c. 8; lenkt alles im Palast: c. 5.
[112] Diplomata maiorum domus e stirpe Arnulforum Nr. 3-5 (*inluster vir*) 6 (*inluster vir Pippinus dux*), ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Diplomata I (DD Merov.) (Hannover 1872), S. 92-95.
[113] *Dux*: Continuationes Fredegarii c. 8, 18, 20; *princeps*: c. 11, 13, 14, 15, 21, 22, 23, 24; Teilung des Königreiches unter seine Söhne: c. 23; 25jährige Regentschaft in beiden Reichen: c. 24.
[114] Diplomata maiorum domus e stirpe Arnulforum Nr. 9 (nur *inluster vir*) 10-14 (*inluster vir* und *maior domus*), ed. Pertz, MGH Diplomata I (DD Merov.), S. 97-102.
[115] *Dux*: Continuationes Fredegarii c. 20, 21, 24; *comes, vir inluster*: c. 34; *germanus*: c. 20, 21; *avunculus*: c. 24, 34.
[116] Continuationes Fredegarii c. 24 f.
[117] Continuationes Fredegarii c. 2.
[118] Continuationes Fredegarii c. 3.
[119] Continuationes Fredegarii c. 4.

Versöhnung mit Waratto ignoriert und viele von Pippins II. Leuten tötet, nachdem er ihnen in betrügerischer Absicht einen falschen Eid geschworen hatte[120].

Nachdem Waratto durch den Tod seines Sohnes seine Stellung wieder erlangt hatte, folgt ihm nach seinem Tod sein Schwiegersohn Berchar nach, ein Mann von kleiner Gestalt und geringem Verstand, leichtsinnig und jähzornig, der nichts von der Freundschaft der Franken und ihren Ratschlägen hält und nach der verlorenen Schlacht von Tertry gegen Pippin II. auf Anstiftung seiner Schwiegermutter Ansefledis, Warattos vornehmer und tüchtiger Witwe, ermordet wird[121]. Die eher positive Darstellung von Waratto und Ansefledis ist vielleicht dadurch erklärbar, dass sie durch die Eheschließung ihrer Tochter Adaltrudis die Großeltern von karolingischen Familienmitgliedern waren.

Im Gegensatz dazu werden die Karolinger mit positiven Attributen dargestellt: Ansegisel ist ein edler Franke[122]. Grimoald II. ist ein Mann von großer Milde, voll Güte und Freundlichkeit, freigiebig mit seinen Almosen und eifrig im Gebet[123]. Sein Bruder Karl Martell ist schön und trefflich, ein großer Krieger, schlau, ein trefflicher Krieger, ein überaus umsichtiger *dux*, ein tatkräftiger Herr, ein vortrefflicher *dux*, ausgezeichneter Krieger und triumphierender Feldherr, der mit Christi Beistand agiert und sich mit seinen Vornehmen berät[124]. Nach Scheibelreiter ist Karl Martell zugleich Stratege antiken Zuschnitts, heroischer Einzelkämpfer und christlicher Heidengegner[125]. Bei Feldzügen beschränkt sich der Bericht auf Karls Leistungen: Er organisiert und plant, er tritt zum Zweikampf an, er zerstört und verbrennt die *fana* der Friesen, was zu Vorstellungskreis von Kämpfen mit Heiden gehört und möglicherweise nur Topik ist[126]. Karl Martell ist als erfolgreicher Heerführer der entscheidende Mann, der gewinnverheißende Gefolgsherr; er ist überhaupt der einzig Handelnde und wird zur Personifikation der fränkischen Expansion mit kriegerischen Mitteln[127]. Die Rückkehr des siegreichen Feldherrn mit seinem Heer, die Jahr für Jahr berichtet wird, hat für Scheibelreiter etwas von den Beschreibungen des römischen Triumphs

[120] Continuationes Fredegarii c. 4.
[121] Continuationes Fredegarii c. 5. Berchar war mit Warattos Tochter Adaltrudis verheiratet; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 278, Anm. 31. Richter hält es für sehr wahrscheinlich, dass Pippin II. mit der Ermordung Berchars in Verbindung steht, da sein ältester Sohn Drogo mit Adaltrud, Ansefledis Tochter, vermählt und die einflussreiche Ansefledis durch diese Verschwägerung in Pippins Interesse gezogen wurde: Richter, Annalen des Fränkischen Reichs im Zeitalter der Merowinger, 176, Anm. 2.
[122] Continuationes Fredegarii c. 3.
[123] Continuationes Fredegarii c. 6.
[124] Continuationes Fredegarii c. 6 (schön und trefflich), c. 13 (großer Krieger, Beistand Christi), c. 14 (schlau, trefflicher Krieger), c. 18 (überaus umsichtiger *dux*), c. 19 (tatkräftiger Herr), c. 20 (großer Krieger, vortrefflicher *dux*, ausgezeichneter Krieger, triumphierender Feldherr), c. 15, 23 (Beratung mit seinen Vornehmen).
[125] Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft, 80.
[126] Ebd., 80 f.
[127] Ebd., 81.

an sich, dabei wird betont, dass Karl Martell mit Beute beladen ist und Geiseln mit sich führt, wobei dieser materielle Erfolg als Hauptzweck der militärischen Unternehmung angegeben wird, die kriegerischen Taten sind nur in zweiter Linie notwendig, um das Frankenreich politisch wieder aufzurichten, der Hausmeier aber war ein Mann nach dem Herzen des Volkes, das in der Heranschaffung von Beute jeglicher Art den Sinn der Herrschaft erblicken mochte[128]. Die dem Ganzen beigefügte christliche Komponente lässt Karl Martell als Gott wohlgefällig erkennen[129]. Obwohl sich für Scheibelreiter das barbarische Gedankengut durchgesetzt hat, wird alles Feierliche, die Stilisierung der Person, überwiegend noch aus antikem literarischen Vorbild entlehnt, das Christentum dient dabei als Argument für die kriegerische Aktivität und muss zugleich als deren Rückversicherung gelten[130].

Die Darstellung Karl Martells in den Continuationes Fredegarii ist für Scheibelreiter ein extremes Beispiel persönlicher Bezogenheit, die den Verlust transpersonaler Vorstellungen illustriert; ein Wandel, der die neue Wirklichkeit wiederspiegelt, wenn auch die literarische Fixierung des Geschehens ihre Mittel noch aus dem Fundus alter Gemeinplätze holen muss[131].

Das Fehlen transpersonaler Vorstellungen und persönliche Bezogenheit auf den porträtierten Helden sind allerdings keine Erfindungen des Frühmittelalters, sondern altbekannte stilistische Elemente der Literatur. Auch die spätantiken Panegyrici reduzieren die Siege römischer Armeen auf Einzelleistungen der gepriesenen Kaiser[132]. Unter diesem Aspekt ist die Personalisierung in den Continuationes Fredegarii also nicht „extrem“. Allerdings ist im Vergleich mit dem Liber Historiae Francorum durchaus ein Kontrast feststellbar, da dieses Taten, die in seinen Quellen als persönliche Leistungen der Könige dargestellt werden, oftmals in das kollektive Handeln der *Franci* umdeutet.

Pippin III./I. und Karlmann sind erlauchte Brüder[133]. Pippin berät sich mit seinen Vornehmen, er ist ein erlauchter König, gnädig und siegt mit Gottes Hilfe oder unter Christi Führung[134].

[128] Ebd., 79.
[129] Ebd.
[130] Ebd.
[131] Ebd., 81.
[132] Die Verkürzung des geschilderten Geschehens auf „große Taten großer Männer“ ohne Würdigung der Leistungen und Opfer der breiten Masse lässt sich bis in die frühen Hochkulturen zurückverfolgen, und zwar unabhängig davon, ob mythische oder historische Ereignisse geschildert werden. Das Phänomen reicht von den Siegesberichten altorientalischer Könige und ägyptischer Pharaonen über das Alte Testament und Homer bis zu den Biographen griechischer Heerführer und römischer Kaiser.
[133] Continuationes Fredegarii c. 28.
[134] Continuationes Fredegarii c. 37 (Beratung mit den Vornehmen, erlauchter König, Sieg mit Gottes Hilfe, gnädig), c. 38 (erlauchter König), c. 39 (Beratung mit den Vornehmen), c. 43 (unter Christi Führung).

4.1.7. Unterscheidung zwischen *Francia* und *Gallia* in den Bonifatiusbriefen

Zwar erwähnt Bonifatius den Teil des *regnum Francorum*, der Karlmann untersteht, dennoch unterscheidet er, wie zwischen den *gentes* der *Franci* und *Galli*, auch zwischen den Territorien *Francia* und *Gallia*[135]. Für Gallien verwendet er dabei bei der Nennung von „ganz Francien und Gallien" die Plural-Form *Gallias*, während *Francia* im Singular bleibt[136]. Im 7. und 8. Jahrhundert bezeichnete „*Francia*" vor allem dem Kernraum des Frankenreiches im heutigen Nordostfrankreich[137]. Neben *regnum Francorum* verwendet Papst Zacharias auch die Territorialbezeichnungen *pars Francorum* und *pars Franciae et Galliae*[138]. Er verwendet außerdem für Gallien die Bezeichnung *Galliarum provincia* und den Plural *Galliae*; davon unterschieden ist die Provinz der Franken (*Francorum provincia, Francorum provintia, provincia Francorum*), gemeinsam mit *Galliae* nennt er auch die *Francorum provinciae* im Plural[139]. Die *provincia Francorum* wird von Zacharias aber auch von der *Germania provincia* unterschieden, Francien und Germanien sind in seiner Wahrnehmung also nicht die gleichen Territorien[140]. Wo Papst Zacharias *Galliae et Francorum provinciae* verwendet, wendet er sich an alle Bischöfe, Priester, Diakone und Äbte, sowie an alle Herzöge, Grafen und alle Gottesfürchtigen, in diesen Gebieten und erwähnt außerdem noch Karlmann und Pippin, was darauf hindeuten könnte, dass die Pluralform der Länder auf die Herrschaftsbereiche der beiden Hausmeier hinweisen soll, die beide einen Teil von Gallien und von den fränkischen Provinzen beherrschten[141]. Dass die *Germania provincia* von der *provincia Francorum* unterschieden wird, könnte darauf hindeuten, dass man sich in Rom das Frankenreich als ein dreigeteiltes Staatswesen vorstellte, Gallien im Westen, Germanien

[135] Bonifatii Epistula 50: *pars regni Francorum*. Bonifatii Epistula 78: *in Francia aut in Gallia*.

[136] Bonifatii Epistula 32: *per totam Franciam et per Gallias.* Der Plural ist vielleicht eine Reminszenz an die römerzeitliche Gliederung Galliens in mehrere Provinzen, von denen mit *Gallia Narbonensis* und *Gallia Lugdunensis* zwei den *Gallia*-Begriff zusammen mit dem Namen der jeweiligen Region im Provinznamen führten. Auch eine Reminiszenz an die Gliederung des spätrömischen Imperiums ist möglich, denn seit der Zeit Diokletians und Konstantins (306-337) führte zwar keine Provinz mehr das Wort *Gallia* in ihrem Namen, Statt dessen gab es aber eine Diözese namens *Galliae*, also eine jener der von Diokletian geschaffenen Verwaltungseinheiten, die mehrere Provinzen umfassten; Matthias Springer, *Riparii* – Ribuarier – Rheinfranken nebst einigen Bemerkungen zum Geographen von Ravenna, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich" (496/97) (Berlin/New York 1998), 256 f. Unwahrscheinlich ist hingegen eine Erinnerung an das antike *Gallia transalpina* und *Gallia cisalpina*, da letzteres Italien nördlich des Apennin bezeichnete, was zu Bonifatius Zeit zum noch selbständigen Langobarden- und nicht zum Frankenreich gehörte.

[137] Walter Pohl, Franken und Sachsen: die Bedeutung ethnischer Prozesse im 7. und 8. Jahrhundert, in: Katalog zur Ausstellung 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn (Mainz o. J.), 235.

[138] Bonifatii Epistula 51: *regnum francorum*; Bonifatii Epistula 80: *pars Francorum, pars Franciae et Galliae*.

[139] *Francorum provincia*: Bonifatii Epistula 60. *Francorum provintia*: Bonifatii Epistula 57. *provincia Francorum*: Bonifatii Epistula 60; 88. *Galliarum provincia*: Bonifatii Epistula 58. *Galliae et Francorum provinciae*: Bonifatii Epistula 61.

[140] Bonifatii Epistula 88.

[141] Bonifatii Epistula 61 (*Zacharias papa universis episcopis, presbiteris, diaconibus, abbatibus, cunctis etiam ducibus, comitibus omnibusque Deum timentibus per Gallias et Francorum provincias constitutis*).

östlich des Rheins und dazwischen die fränkische Provinz. Das würde eine Abkehr sowohl von der altrömischen Provinzeinteilung mit den beiden germanischen Provinzen westlich des Rheins innerhalb der Diözese Gallien, die nun vielleicht der *provincia Francorum* entsprachen, als auch von der fränkisch-merowingischen Dreiteilung des Reiches in Austrasien, Neustrien und Burgund bedeuten und vielleicht die spätere karolingische Reichsteilung mit einem Mittelreich geographisch vorwegnehmen.

4.1.8. Das fränkische Königtum und die Herrschaft der Karolinger in den Bonifatiusbriefen

Regnum Francorum ist ein sowohl von Bonifatius als auch von Papst Zacharias gebrauchter Begriff, allerdings verwenden ihn beide in Verbindung mit dem Wort *pars*, um die geographisch nicht näher spezifizierte *pars regni Francorum* „Teil des Königreiches der Franken“ zu nennen, der dem *dux Francorum* Karlmann untersteht[142]. Das *regnum Francorum* erscheint also als ein geteiltes Reich, von dem ein Teil dem hier als *dux* bezeichneten Karlmann untersteht, ein zum *regnum* gehörender *rex* wird nicht erwähnt. Das kann daran liegen, dass es in der Zeit, aus der die Briefe stammen, keinen fränkischen König gab. Der Brief 50 von Bonifatius an Zacharias stammt aus der Mitte des Jahres 742, Brief 51, die Antwort des Papstes, ist mit dem 1. April 743 datiert[143]. Nach Theuderich IV. (721-737) gab es ein sechsjähriges Interregnum, in dem Pippin und Karlmann ohne merowingischen König regierten, erst 743 wurde mit Childerich III. (743-751) zum letzten mal ein Merowinger auf den Thron gesetzt[144]. Childerichs III. Königserhebung erfolgte nach urkundlichen Zeugnissen zwischen dem 15. Februar und dem 3. März 743[145]. Zu der Zeit, als Bonifatius Brief 50 schrieb, gab es also definitiv keinen Frankenkönig, als Papst Zacharias antwortete, war Childerich zwar schon inthronisiert, aber vielleicht hatte die Nachricht von der Einsetzung eines neuen Königs Rom noch nicht erreicht. Während er in der Korrespondenz mit Bonifatius also die politische Situation eines Königreiches ohne König berücksichtigt, erwähnte Zacharias vor römischem Publikum Könige wo es gar keine gab, denn auf der römischen Synode von 743 leitete der Papst die Ehebestimmungen mit dem Satz ein: „Im vergangenen Jahr aber haben die Erzbischöfe und Könige dieser Provinz ein

[142] Bonifatii Epistula 50 (Bonifatius an Zacharias); Bonifatii Epistula 51 (Zacharias an Bonifatius).
[143] Zur Abfassungszeit von Brief 50 vgl. Theodor Schieffer in den Abhandlungen der geistes- u. soz. wiss. Kl. der Mainzer Akademie d. Wiss. und d. Lit. 1950 Nr. 20, S. 41-44; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 140, Anm. 1 zu Brief 50. Brief 51 ist datiert mit „Gegeben an den Kalenden des April unter der Regierung des frommen erhabenen Constantinus des großen von Gott gekrönten Kaisers im 24. Jahr, nach seinem Konsulat im 2. Jahr, im 11. Steuerjahr.“, was dem 1. April 743 entspricht.
[144] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 202 f.
[145] Felix Dahn, Die Franken (Essen, o. J.), 577; 577, Anm. 2.

Schreiben an uns gerichtet mit der Bitte um apostolische Anweisungen, wie sie Ehen schließen dürfen, und wir haben, soweit Gott uns dazu die Gabe zu schenken geruht hat, ihnen folgende Anweisungen der Mahnung zukommen lassen“[146]. In dem Jahr, auf das sich der Papst bezieht, 742, gab es, wie oben dargestellt, gar keinen Frankenkönig und auch sonst keinen *rex* in Germanien soweit diese Provinz fränkischer Herrschaft unterstand, sondern nur den *dux et princeps* Karlmann und als einzigen Erzbischof östlich des Rheins Bonifatius, weshalb Ubl die Worte des Papstes als einen Hinweis auf den Brief des Bonifatius an ihn (Ep. 50) interpretiert und die Erwähnung von Erzbischöfen und Königen päpstlicher Übertreibung zuschreibt[147].

Papst Zacharias erwähnt, dass Leute, denen von Bonifatius aufgrund ihrer Vergehen ihre Priesterwürde abgesprochen worden sei, zum „Palast des Königs der Franken“ (*palatium regis Francorum*) reisen und um Zuweisung von Kirchen- oder Klostergut bitten würden, weshalb er die Frankenfürsten gemahnt hätte[148]. Der Papst beantwortet damit, wie er schreibt, eine Anfrage des Bonifatius, die heute nicht mehr erhalten ist[149]. Es ist deshalb möglich, dass Zacharias den Terminus *palatium regis Francorum* aus dieser Vorlage übernommen und somit die Terminologie des Bonifatius wiedergibt. In einem Brief an Daniel von Winchester beklagt Bonifatius allerdings, er müsse Schutz und Hilfe *in palatio Francorum* – „im Palast der Franken“ suchen, wo er auf Leute treffe, mit denen nach der Vorschrift der kirchlichen Satzungen keinen körperlichen Umgang haben dürfe[150]. In beiden Briefen wird das Problem der durch ihre Untaten unwürdigen aristokratischen Geistlichen im Frankenreich angesprochen, die aufgrund ihrer hohen sozialen Stellung bei Hof verkehrten, doch in dem auf Bonifatius direkt zurückgehenden Brief fehlt der Bezug auf den König. Es ist deshalb möglich, dass „*regis*“ im Antwortbrief des Zacharias erst von diesem Papst selbst bzw. seiner Kanzlei eingefügt wurde. Dennoch ist es wahrscheinlich, dass Bonifatius bei seinen Besuchen bei Hof auch auf den merowingischen Frankenkönig treffen konnte, auch wenn dieser nicht sein Ansprechpartner war, wenn es um die ihn bedrückenden Probleme ging, sondern er dafür zum karolingischen *maior domus* vordringen musste. Da letzterer aber ungleich leichter regieren konnte, wenn er den König bei sich hatte, in dessen Namen er ja herrschte, ist es

[146] Concilium Romanum a. 743: *Praeterito autem anno archiepiscopi et reges illius provinciae litteras ad nos miserunt, apostolica petentes praecepta, qualiter liceat eis coniugia copulari, quibus quantum Dominus dignatus est donare, admonitionis praecepta direximus.*
[147] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 217.
[148] Bonifatii Epistula 60.
[149] Bonifatii Epistula 60. Die nicht mehr erhaltene Anfrage des Bonifatius wurde von Tangl als Acta deperdita 18 klassifiziert; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 174, Anm. 1 zu Brief 60.
[150] Bonifatii Epistula 63.

nicht unwahrscheinlich, dass der *maior domus* und sein *rex Francorum* im gleichen Palast residierten[151].

Abgesehen von zwei namentlich genannten Frankenkönigen fehlt in der Korrespondenz des Bonifatius, ebenso wie in der Vita Bonifatii des Willibald, jede weitere Bezugnahme auf den *rex Francorum*. Der erste der genannten *reges Francorum* ist bezeichnenderweise der karolingische Usurpator Pippin III./I., an den sich Bonifatius in einem Brief wendet und ihn natürlich mit seinem neuen Titel anspricht[152]. Die in den *Annales regni Francorum* und in den *Annales qui dicuntur Einhardi* überlieferte Nachricht, Bonifatius selbst habe Pippin zum König gesalbt, wird weder in der Korrespondenz noch in der Vita Bonifatii bestätigt[153]. Während Wood es für durchaus möglich hält, dass Bonifatius die Salbung vornahm, da seine Rolle in der Reform der fränkischen Kirche in den 40er Jahren des 8. Jahrhunderts immer wichtiger wurde, ist die Nachricht McKitterick zufolge unglaubwürdig, da Bonifatius mit Pippin nur begrenzten Kontakt hatte und dieser sich wahrscheinlich von seinem kirchlichen Berater Chrodegang von Metz und dessen fränkischen Bischofskollegen salben ließ[154].

Der zweite erwähnte Frankenkönig ist Dagobert I., den Bonifatius in seinem Brief an den neuen Papst Stephan II. anlässlich seines Streites mit dem Bischof von Köln um Utrecht erwähnt, denn dieser berichte, die Burg Utrecht sei samt der zerstörten Kirche „von dem alten Frankenkönig Dagobert“ zum Sprengel der Kölner Kirche geschlagen worden[155]. Diese Erwähnung des damals seit mehr als 110 Jahren toten Dagobert I. (+ 639) ist die einzige Nennung eines Merowingers in der gesamten Korrespondenz des Bonifatius überhaupt. Keiner der zeitgenössischen merowingischen Frankenkönige, die von der Ankunft des Bonifatius auf dem Kontinent 716 bis zum Sturz der Dynastie 751 den Thron innehatten, wird erwähnt. Das kann ein Beleg dafür sein, wie wenig Bonifatius die repräsentativ-kultisch-zeremonielle Funktion des Merowingerkönigs tangierte, während sie für die Franken durchaus noch ihre, wenn auch stetig nachlassende, Bedeutung gehabt haben mag, wie die Einsetzung

[151] Dass die Anwesenheit des Königs wichtig für die Regierung als Hausmeier war, zeigen mehrere Beispiele: Liber Historiae Francorum c. 45: Leudesius flieht nach seiner Niederlage mit Theuderich III., Ebroin bekommt den König aber in seine Gewalt. Liber Historiae c. 48, Continuationes Fredegarii c. 5: Pippin II. besiegt Berchar, der flieht mit Theuderich III., wird aber ermordet, danach wird Pippin Hausmeier Theuderichs III., bei dem er seinen Vertrauten Nordebert zurücklässt. Liber Historiae c. 53, Continuationes Fredegarii c. 10: Karl Martell besiegt Raganfred und Chilperich II., erhebt selbst Chlothar zum König. Raganfred und Chilperich II. verbünden sich mit Eudo, der wird von Karl besiegt und nimmt den König mit sich. Chlothar stirbt, Eudo gibt Chilperich II. an Karl zurück.

[152] Bonifatii Epistula 107 (*Pippino regi Francorum*).

[153] Annales regni Francorum a. 750; Annales qui dicuntur Einhardi a. 751. Zur Diskussion um die Ereignisse von 751 vgl. Josef Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung (= Studia humaniora. Series minor 6) (Düsseldorf 2003) und Matthias Becher/Jörg Jarnut (Hg.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung (Münster 2004).

[154] Wood, Willibalds vita Bonifatii, 235. McKitterick, Die Anfänge des karolingischen Königtums und die Annales regni Francorum, 164.

[155] Bonifatii Epistula 109: *ab antiquo rege Francorum Dagobercto*.

Childerichs III. nach einem sechsjährigen Interregnum 743 zeigt[156]. Bonifatius bedurfte in seinem Missionsgebiet der Unterstützung durch den politisch-militärischen Entscheidungsträger in Form des karolingischen Hausmeiers, ein machtloser König, dessen Hauptaufgaben die Abwicklung diplomatischer Gesandtschaften und die Anwesenheit bei der jährlichen Volksversammlung waren, wie Childerich III. bei Einhard charakterisiert wird, konnte ihm bei seinen Problemen nicht helfen[157].

Der karolingische Herrscher wird in den Bonifatiusbriefen *dux Francorum* oder *princeps Francorum* genannt: In einem Brief an Papst Zacharias berichtet Bonifatius, der *dux Francorum* Karlmann habe ihn zu sich entboten und gebeten, in dem seiner Gewalt unterstehenden Teil des Frankenreiches den Zusammentritt einer Synode einzuleiten, und er habe versprochen wegen der Kirchenverfassung eine Besserung und Regelung zu veranlassen[158]. Im selben Brief schreibt Bonifatius, der Bruder seines Wunschnachfolgers habe den Onkel des Frankenherzogs (*avunculum ducis Francorum*) erschlagen[159]. Ein unbekannter Absender fragt Andhunus, ob Bonifatius „zu der Synode des Herzogs der westlichen Provinzen" abgereist sei oder zu Karlmanns Sohn[160]. Der *dux occidentalium provinciarum* ist Pippin, der im Frühjahr 749 Hoftag und Synode in Düren hielt[161]. Karlmanns Sohn ist Drogo, zu dessen Gunsten sein Vater nach dem 15. August 747 in einer Urkunde für die Abtei Stablo-Malmedy der Regierung entsagt hatte und als Mönch nach Italien gezogen war[162]. Die Brüder Karlmann und Pippin III./I. werden von Bonifatius und einem seiner Anhänger insgesamt dreimal *dux Francorum* genannt, wobei dieser Titel zweimal im Zusammenhang mit der Einberufung von Synoden gebraucht wird.

Häufiger wird sowohl von Bonifatius als auch von den Päpsten Gregor II., Gregor III. und Zacharias *princeps Francorum* verwendet oder auch *princeps* mit den Galliern verbunden: Gregor II. bittet Austrobert von Vienne, sich für Bonifatius bei den *principes Francorum* einzusetzen[163]. Gregor III. bezeichnete Karl Martell in einem Brief an Bonifatius als *princeps*

[156] Nach Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 202 wurde Childerich III. von Pippin und Karlmann eingesetzt, weil man einen König aus Chlodwigs Haus noch nicht entbehren konnte.
[157] Einhard, Vita Karoli c. 1.
[158] Bonifatii Epistula 50.
[159] Bonifatii Epistula 50. Es handelt sich bei Bonifatius designierten Nachfolger allem Anschein nach um Gregorius, der nachher mit der Würde des Abts von St. Martin in Utrecht abgefunden wurde und der durch seine Großmutter Adola mit dem Haus der Karolinger verwandt war. Die Namen seines Bruders und des von diesem getöteten Onkels des *dux*, eines Bruders von Chrotrud, der ersten Frau Karl Martells, sind nicht bekannt; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 144 f., Anm. 6 zu Bonifatii Epistula 50.
[160] Bonifatii Epistula 79: *ad synodum ducis occidentalium provinciarum*.
[161] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 256, Anm. 1 zu Brief 79.
[162] Diplomata maiorum domus e stirpe Arnulforum Nr. 16, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Diplomata I (DD Merov.) (Hannover 1872), S. 103.
[163] Epistolae Viennensis Spuriae, Epistula 13 (719 Aug. 31), ed. W. Gundlach, MGH Ep. III, S. 93: … *Reverendum fratrem Bonifacium rudibus gentibus episcopum designavimus, quem vestrae caritas principibus Francorum insinuare non gravetur, ut legationem nostram adimpleat.* … – „... Wir haben den

Francorum, wenn allerdings der Hausmeier selbst Adressat seiner Briefe ist, nennt er ihn *subregulus*[164]. Bonifatius bezeichnet Karlmann zweimal als *princeps Francorum*[165]. Ohne Namensnennung erwähnt Bonifatius den *princeps Francorum* in einem Brief an Daniel von Winchester[166]. An Erzbischof Cudberht von Canterbury schreibt Bonifatius, er schreibe „im Auftrag des römischen Papstes und auf die Bitte der Fürsten der Franken und Gallier“[167]. Als *principes Galliarum* bezeichnet Papst Zacharias Karlmann und Pippin in jenem Brief an Bonifatius, in dem es um die Schwierigkeiten bei der Verleihung der Pallien an seine drei Anhänger Grimo von Rouen, Abel von Reims, und Hartbert von Sens geht[168]. Dass Karlmann und Pippin hier als *principes Galliarum* bezeichnet werden, ist wohl mit der geographischen Lage der drei Städte Rouen, Reims und Sens in Gallien zu erklären. In einem anderen Brief an Bonifatius nennt Zacharias Pippin und Karlmann seine vortrefflichen Söhne, nennt aber auch alle Frankenfürsten (*omnes Francorum principes*), wobei er hier möglicherweise nicht nur die beiden *maiores domus* alleine, sondern vielleicht auch noch andere fränkische Große meinte[169]. Von nur einem *princeps Francorum* spricht Zacharias in einem Brief an Bonifatius vom 4. November 751[170]. Hierbei handelt es sich um Pippin III./I. kurz vor der Annahme des Königstitels. Derselbe Papst richtete Ende Oktober 745 einen Brief an Geistliche und Laien im Frankenreich, in dem er Pippin und Karlmann als „unsere Söhne eure Fürsten“ bzw. als „eure Fürsten“ bezeichnet[171]. Wenn er ein Schreiben direkt an Pippin richtet, tituliert ihn Zacharias als *maior domus*; der Brief richtet sich außerdem an gottesfürchtige *principes in regione Francorum*[172].

Auch die Titulatur, die Karlmann und Pippin vor seiner Königserhebung für sich selbst verwenden, ist uneinheitlich und zeigt den Gebrauch mehrerer Titel im selben Dokument: Karlmann nennt sich in der Praefatio des Concilium Germanicum *Karlmannus dux et princeps Francorum*, in einem Canon wird auf ihn als *princeps* bezug genommen[173]. Pippin bezeichnet sich in der Praefatio der Synode von Soissons als *Pippinus dux et princeps*

verehrungswürdigen Bruder Bonifatius den rohen *gentes* zum Bischof bestimmt, der sich nicht beschwert fühlen würde, [sich durch] eure Nächstenliebe den Fürsten der Franken anzuvertrauen, damit unsere Legation in Erfüllung gehen würde. ...“

[164] Bonifatii Epistula 45. *subregulus*: Codex Carolinus, Epistula 1 (a. 739), ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 476 f.; Codex Carolinus, Epistula 2 (a. 740), ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 477-479.

[165] Bonifatii Epistula 86, 109.

[166] Bonifatii Epistula 63.

[167] Bonifatii Epistula 78: *iussu pontificis Romani et rogatu principum Francorum et Gallorum*.

[168] Bonifatii Epistula 58.

[169] Bonifatii Epistula 60.

[170] Bonifatii Epistula 87.

[171] Bonifatii Epistula 61: *filiis nostris Pippino et Carlomanno principibus vestris*; *principibus vestris*.

[172] Codex Carolinus, Epistula 3 (c. 747 Ian. 5.), ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 479.

[173] Concilum Germanicum a. 742, Praefatio; c. IIb.

Francorum, in einem Canon wird er *princeps Pippinus* genannt, und das Dokument unterzeichnete er mit *Signum inluster vir Pippino maiorum domus*[174].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Frankenreich in der Korrespondenz des Bonifatius territorial als dreigeteiltes Staatswesen erscheint, bestehend aus Gallien, Francien und Germanien. Die Grenze zwischen Francien und Germanien bildet der Rhein, da die *gentes Germaniae* östlich des Rheins lokalisiert werden[175]. Die Grenze zwischen Francien und Gallien ist nicht so leicht zu bestimmen, doch liegen die drei Städte Sens, Rouen und Reims aufgrund der Bezeichnung ihrer Herrschers als *principes Galliarum* alle in Gallien, das somit den westlichsten Reichsteil bezeichnet[176]. Auffällig ist die Unterscheidung zwischen Gallien und Francien, Galliern und Franken auch in Bezug auf die Angelsachsen, deren Pilgerweg nach Rom offenbar beide Gebiete tangierte[177]. Unter Berücksichtigung der antiken Provinzeinteilung bezeichneten *Francia* bzw. *provincia Francorum* aus angelsächsischer Sicht, die von römischen Korrespondenzpartnern übernommen wurde, also ein Gebiet im Nordosten Galliens, westlich des Rheins, das sich, auch durch seine Bevölkerung, vom Rest Galliens unterschied. Diese fränkische Provinz bezeichnete wohl das Gebiet, in dem germanischsprachige Franken lebten. Da aber Rouen und Reims in Gallien lokalisiert werden, deckte sich dieser *Francia*- bzw. *provincia Francorum*-Begriff des Bonifatius nicht mit dem politischen *Francia*-Begriff fränkischer Autoren, da Paris, das Zentrum von deren *Francia*, südlich bzw. westlich dieser beiden Städte liegt.

Besonders auffällig ist auch die Unterscheidung der Gallier von den Römern[178]. Dass Papst Zacharias von Galliern spricht, wenn er Bewohner der alten römischen Provinz Gallien meint, ist nachvollziehbar, Römer waren für ihn wohl in erster Linie Stadtrömer und vielleicht, aufgrund seiner griechischen Herkunft, Griechen. Aber auch in der Wahrnehmung des Bonifatius waren die Romanen Galliens offenbar keine Römer mehr, sondern sie waren wieder zu Galliern geworden. Das kann ein Indiz dafür sein, dass die Reminiszenzen an die keltischen *gentes* vor der römischen Eroberung, denen man sich in der Spätantike zugehörig fühlte, gallische Identitäten also, die als Ausdruck eines archaisierenden Regionalismus parallel zur römischen Identität entwickelt wurden und auch je nach den Verhältnissen in den Vordergrund treten konnten, zur Zeit des Bonifatius immer noch existierten, diesmal neben einer fränkischen Identität, die die römische abgelöst hatte oder sogar neben fränkischer und

[174] Concilium Suessionense a. 744, Praefatio; c. X; Subscriptores.
[175] Bonifatii Epistula 17: ... *gentes in Germaniae partibus vel plaga orientali Reni fluminis* …
[176] Bonifatii Epistula 58.
[177] Bonifatii Epistula 78.
[178] Bonifatii Epistula 78.

römischer Identität[179]. Ein Bewohner Galliens könnte sich demnach als Franke, Römer, Gallier und Angehöriger eines bestimmten gallischen Stammes gefühlt haben. Im Gegensatz zum Papst, dessen Wahrnehmung griechisch-stadtrömisch geprägt sein kann, kann Bonifatius hier das Selbstverständnis der Bewohner Galliens zumindest teilweise wiedergeben, wenn er sie von den Franken unterscheidet, denen sie sich jedoch selbst auch zugezählt haben werden.
Die politische Terminologie, die den *rex Francorum* konsequent unerwähnt lässt und die alternativ als *duces Francorum* oder *principes Francorum* bezeichneten karolingischen *maiores domus* in den Vordergrund stellt, spiegelt die politische Situation im Frankenreich sowohl aus der Sicht des Bonifatius als auch aus der Sicht des Papstes als gleichartig wahrgenommen und der Realität entsprechend wieder: Der merowingische König ist kein Machtfaktor mehr, die Entscheidungsgewalt liegt bei den Karolingern.

4.2. Die Darstellung der politischen Strukturen der nichtfränkischen *gentes*

4.2.1. Alemannen und Sueben

Der Liber Historiae Francorum berichtet, dass Chlodwig I. gegen Alemannen und Sueben einen siegreichen Krieg führte; Alemannen und Sueben hatten vor dieser Niederlage einen König, als dieser *rex* jedoch in der Schlacht gegen die Franken getötet wird, sind sie und ihr Land den Franken tributpflichtig[180]. Der Liber Historiae Francorum geht also von einer Unterordnung von Alemannen und Sueben unter fränkische Herrschaft aus. Der Bericht basiert auf Gregor von Tours, die Erwähnung der Sueben ist eine Ergänzung zu Gregors Bericht, der allerdings zuvor Sueben und Alemannen miteinander identifiziert hatte[181].
Die Sueben erscheinen im Liber Historiae Francorum nochmals als Gegner Pippins II., doch wird dazu nichts über ihre politische Struktur berichtet[182].
In den Continuationes Fredegarii erscheinen die Alemannen mehrmals als Feinde der Franken[183]. Zweimal werden fränkische Operationen als Niederschlagung eines alemannischen Aufstands bezeichnet[184]. Eine Verbindung zwischen den alemannischen *duces* Gottfried und Theudebald und den Alemannen wird in den Continuationes Fredegarii nicht

[179] Vgl. Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter, 120 f.
[180] Liber Historiae Francorum c. 14: ... *Alamannos Suevosque* ...
[181] Gregor von Tours, Historiae II 2 (*Suebi, id est Alamanni*), II 30 (Chlodwigs Alemannenkrieg).
[182] Liber Historiae Francorum c. 49.
[183] Continuationes Fredegarii c. 12, 25, 27, 29.
[184] Continuationes Fredegarii c. 27, 29. Bei Karlmanns in c. 29 geschilderten blutigem Feldzug gegen untreue Alemannen handelte es um das Blutbad von Cannstatt 746; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 297, Anm. 20.

hergestellt, Theudebalds Flucht nach seiner Niederlage wird als schmählich bezeichnet[185]. Wenn Karlmann nach seinem Sieg den Dukat dieser Gegend wiedergewonnen hat, bedeutet das, dass mit dieser Niederlage des alemannischen *dux* Theudebald, der an der Seite des Bayernherzogs Odilo gekämpft hatte, das alemannische Herzogtum endgültig beseitigt worden war[186]. Schon vorher, anlässlich der Reichsteilung zwischen Karl Martells Söhnen erhält Karlmann die *Suavia*, ein Gebiet, das es nun *Alamannia* genannt werde[187]. Somit bestätigen auch die Continuationes Fredegarii die Synonymität von Alemannen- und Suebennamen. Im Gegensatz zum Liber Historiae Francorum wird die Austauschbarkeit der Namen hier jedoch nicht mit Bezug zur ethnischen Gruppe thematisiert, sondern bei der Erwähnung eines Gebietes. Das zeigt, dass der Name von der *gens* auf das von ihr bewohnte Territorium übertragen worden ist, die Territorialisierung der *gentes* bei der Entstehung des Werkes in Bezug auf die *Alamanni Suevique* also bereits erfolgt war. Auch in den Continuationes Fredegarii wird von der Unterordnung der Alemannen unter die fränkische Oberherrschaft ausgegangen. Nach Karl Martells Tod gehören sie zu Karlmanns Reichsteil, dessen Kriege gegen die *duces* der Alemannen dienen der Niederschlagung unrechtmäßiger Rebellionen.

In einem Brief richtet sich Papst Gregor III. um 738 an die Bischöfe *in provincia Baioariorum et Alamannia*[188]. Abgesehen davon, dass dieser Brief die territoriale Terminologie der Continuationes Fredegarii bestätigt und das Vorhandensein einer Bistumsstruktur bei den Alemannen belegt, findet sich in den Bonifatiusbriefen kein Hinweis über politische Strukturen bei den Alemannen.

4.2.2. Burgunder

Wie bei Gregor von Tours, an dem sich die Darstellung der Burgunder stark orientiert, haben diese im Liber Historiae Francorum ein Mehrkönigtum. Genannt werden der Burgunderkönig Gundeveus (Gundevechus bei Gregor) und seine vier Söhne sowie die Morde innerhalb dieser Familie, für die Gundobad verantwortlich ist[189]. Im Krieg mit Chlodwig stehen die Burgunderkönige Gundobad und Godegisil[190]. Im von Chrodechilde geforderten Krieg der Franken gegen Gundobads Söhne Sigimund und Gotmarus (Godomar bei Gregor), werden

[185] Continuationes Fredegarii c. 27 (Dass die Alemannen gemeint sind, ist nur aus den Namen der *duces* ableitbar).
[186] Continuationes Fredegarii c. 27; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 297, Anm. 18 f.
[187] Continuationes Fredegarii c. 23: *Suavia, que nunc Alamannia dicitur*.
[188] Bonifatii Epistula 44.
[189] Liber Historiae Francorum c. 11; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 28.
[190] Liber Historiae Francorum c 16; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 32.

Sigimund und seine Familie von Chlodomer getötet und die Leichen in einen Brunnen geworfen[191].

Als merowingische Herrscher Burgunds erscheinen nacheinander Chlodomer, Chlothar I., Gunthramn, Childebert II., Theuderich II.. und Chlothar II.[192] Theuderich II. wird dabei als *rex Burgundiae* bezeichnet, während Gundeveus *rex Burgundionum* genannt wurde[193]. Die Herleitung des Königstitels erfolgte unter merowingischer Herrschaft somit nicht mehr von der *gens* der Burgunder, wie unter deren autochthonen Königen, sondern von dem nach ihnen benannten Territorium Burgund. Nach dem Tod von Theudebert II., Theuderich II. und seinen Söhnen schließen die Burgunder und Austrasier mit den übrigen Franken Frieden (*Burgundiones et Austrasii, cum reliquis Francis pace facta*) und erheben König Chlothar II. zum Alleinherrscher in allen drei Reichen; das Heer der Burgunder vereinigt sich mit dem Heer der Franken[194]. Das zeigt, dass die Burgunder spätestens ab dem frühen 7. Jahrhundert vom Autor des Liber Historiae Francorum als Franken angesehen wurden. Er gesteht den Burgundern und den anderen Franken zudem eine Mitbestimmung beim Friedensschluss und bei der Königserhebung zu.

In den Continuationes Fredegarii ist Burgund ein *regnum*[195]. Zur Zeit Karl Martells ist dieses *regnum* offenbar der fränkischen Kontrolle entglitten, da dieser Feldzüge dorthin unternimmt und dann ins Reich der Franken, den Sitz seiner Herrschaft, zurückkehrt[196]. Auch Pippin III./I. muss nochmals mit einem Heer nach Burgund ziehen und das Gebiet besetzen[197]. Bei der Reichsteilung unter Karl Martells Söhnen erhält Pippin III./I. Burgund, Neuster und die Provence[198]. Als Pippin seinerseits sein Reich teilt, erhält sein Sohn Karlmann Burgund, die Provence, die *Gotia*, den Elsaß und Alemannien[199]. Die Provence wird also administrativ von Burgund unterschieden.

In den Bonifatiusbriefen finden sich keine Informationen über die politischen Strukturen in Burgund, obwohl Bonifatius über die dortige Situation Bescheid wusste, da er anlässlich seiner zweiten Reise nach Rom 722 auch durch das Land der Burgunder gekommen war und

[191] Liber Historiae Francorum c. 20; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 6.
[192] Liber Historiae Francorum c. 29 (Chlodomer, Chlothar I. Gunthramn), c. 35 (Gunthramn), c. 36 (Childebert II.), c. 37 (Theuderich II.), c. 40 (Chlothar II.).
[193] Gundeveus *rex Burgundionum*: Liber Historiae Francorum c. 11, Theudericus *rex Burgundiae*: c. 37.
[194] Liber Historiae Francorum c. 38-40.
[195] Continuationes Fredegarii c. 14, 45, 53.
[196] Continuationes Fredegarii c. 14 (*regnum*), 18 (... *in Francorum regnum remeavit, in sedem principatus sui*).
[197] Continuationes Fredegarii c. 24.
[198] Continuationes Fredegarii c. 23.
[199] Continuationes Fredegarii c. 53.

noch 746/47 König Aethelbald von Mercia das Schicksal der von Gott mit den Sarazenen gestraften Burgunder vor Augen führte[200].

4.2.3. Bretonen im Liber Historiae Francorum im Vergleich zu älteren fränkischen Quellen

Die Bretonen erscheinen im Liber Historiae Francorum nur im Kapitel über den Konflikt zwischen Chramn und seinem Vater Chlothar I. als Verbündete Chramns[201]. Ihr Anführer Conober, der vom Schlachtfeld flieht und getötet wird, trägt den Titel *rex Brittanorum*[202].

Dieser Bericht beruht auf Gregor von Tours, der allerdings, wie auch der von ihm abhängige Fredegar, Chonoober *comes* nennt[203]. Gregor berichtet, dass die Bretonen seit dem Tode Chlodwigs I. immer unter der Oberhoheit der Franken gestanden waren und ihre Herrscher deshalb *comites*, nicht *reges* genannt wurden[204]. Diese Abhängigkeit scheint nach Gregors Berichten allerdings insgesamt recht lose gewesen zu sein. Anton stellt dazu fest, dass Gregor den Inhaber eines *regnum*, den er nicht als *rex* klassifizieren kann und möchte, *comes* nennt[205]. Gregor vertritt hier den fränkischen Standpunkt. Seine Berichte sagen nichts darüber aus, mit welchem Titel sich die bretonischen Herrscher selbst bezeichneten. Jordanes berichtet, dass der *Brittonum rex* Riotimus für Kaiser Anthemius (467-472) mit 12000 Mann gegen den Westgotenkönig Eurich kämpfte, jedoch unterlag[206]. Selbst wenn die Stärke der Armee des Riotimus übertrieben ist, kann die mit ihr verbundene Zahl ein Indiz dafür sein, dass es sich um einen machtvollen Herrscher handelte, der nicht nur von einem ostgotischen Geschichtsschreiber mit dem Königstitel bezeichnet wurde, sondern ihn auch selbst führte, was dann auch für seine Nachfolger gelten könnte.

Fredegar gesteht den Titel *rex Brittanorum* allerdings einem späteren Bretonenfürsten zu, Judicaël (*Iudacaile*), Herrscher des *regnum Britanniae*, der sich Dagobert I. unterwirft, den aber der Liber Historiae Francorum nicht kennt[207].

Möglicherweise spiegelt diese geänderte Terminologie gegenüber der Vorlage Gregor von Tours die Realität der Entstehungszeit des Liber Historiae Francorum wider. Der Autor „verbesserte“ vielleicht Gregors *comes* zu *rex*, weil die Bretonen seiner Zeit infolge der Desintegration des Merowingerreiches durch seine inneren Konflikte die schon bei Gregor

[200] Willibald, Vita Bonifatii c. 6 (2. Romreise); Bonifatii Epistula 73 (Sarazenen als Strafe Gottes für die Burgunder).
[201] Liber Historiae Francorum c. 28.
[202] Liber Historiae Francorum c. 28.
[203] Gregor von Tours, Historiae IV 20; vgl. Fredegar III 54.
[204] Gregor von Tours, Historiae IV 4.
[205] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 8, Anm. 17.
[206] Iordanes, Getica XLV 237 f., S. 118 f.
[207] Fredegar IV 78.

recht locker erscheinende Abhängigkeit von den Franken in eine formelle Unabhängigkeit verwandelt hatten. Ein Zustand, der vielleicht auch der geänderten Terminologie bei Fredegar hinsichtlich Judicaël erklären würde. Dessen Unterwerfung unter Dagobert I.[208] würde dann eventuell die Umwandlung der infolge der Kämpfe zwischen Chlothar II., Theudebert II. und Theuderich II. vielleicht bereits einmal errungenen Unabhängigkeit des *regnum Brittanorum* in ein stärkeres Abhängigkeitsverhältnis der Bretonen von den Franken bedeuten. Es ist aber auch möglich, dass die bretonischen Herrscher spätestens seit Judicaël bis in die Zeit des Autors des Liber Historiae Francorum permanent den Titel *rex* führten, unabhängig vom Grad der bretonischen Abhängigkeit von den Franken. Smith jedenfalls hält die bretonischen Herrscher, mit denen die Merowinger zu tun hatten, für mächtige Männer, deren Sitze Zentren von Reichtum, Konsum und einer rudimentären Administration waren[209].

4.2.4. Bayern in den Continuationes Fredegarii und den Bonifatiusquellen im Vergleich zu Paulus Diaconus' Historia Langobardorum

Der Liber Historiae Francorum erwähnt die Bayern nicht. In den Continuationes Fredegarii stehen die Bayern unter der Herrschaft eines *dux*, namentlich genannt werden die *duces* Odilo und Tassilo III.[210] Dem *dux* Odilo gelingt es, durch eine gegen den Willen von Pippin und Karlmann geschlossene Ehe mit deren Schwester Chiltrudis, in die Karolingersippe einzuheiraten[211]. Die von diesen *duces* beherrschten Bayern erscheinen mehrmals als Aufständische gegen die Franken, einmal als Verbündete der Franken[212]. Dass Kriege gegen die Bayern als Niederschlagung bayerischer Aufstände gesehen wurden, zeigt, dass sie in den Continuationes Fredegarii nicht als selbständige *gens* betrachtet wurden, sondern eine politische Abhängigkeit von den Franken vorausgesetzt wird. Dabei wurden die Ergebnisse der fränkischen Feldzüge bzw. ihre politischen Auswirkungen auf die Bayern teilweise auch übertrieben, denn die erste fränkische Operation gegen die Bayern im Jahr 725 brachte das Land nur wieder näher an den fränkischen Machtbereich, von einer Unterwerfung, wie im Quellentext, kann aber kaum gesprochen werden[213].

Papst Gregor III. lobt Bonifatius für seine Maßnahmen bei den Bayern, die er außerhalb der kirchlichen Ordnung lebend vorgefunden habe und bei denen er mit Zustimmung des *dux* Odilo und der Großen des Landes (*optimates provinciae*) zusätzlich zu dem einen vom Papst

[208] Fredegar IV 78.
[209] Julia M. H. Smith, Province and empire. Brittany and the Carolingians (Cambridge 1992), 21.
[210] Continuationes Fredegarii c. 25, 26 (Odilo), 38 (Tassilo III.).
[211] Continuationes Fredegarii c. 25.
[212] Aufständische: Continuationes Fredegarii c. 12, 26, 32. Verbündete: c. 38.
[213] Continuationes Fredegarii c. 12. Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 285, Anm. 71.

geweihten Bischof drei weitere Bischöfe geweiht und das Land in vier Sprengel geteilt hatte[214]. Bonifatius' Besuch in Bayern auf Einladung des *dux* Odilo wird auch in der Vita Bonifatii erwähnt, die Einteilung des Landes in vier Sprengel erfolgt hier jedoch nur mit Zustimmung Odilos; außerdem wird dabei von der Vertreibung falscher Priester und Bischöfe berichtet[215]. Während der Papstbrief veranschaulicht, dass nicht nur die Zustimmung des Herrschers, sondern auch die Unterstützung durch die Aristokratie eines Gebietes für die erfolgreiche Christianisierung dieses Landes notwendig war, blieb Willibald diese Komponente des Missionsprozesses verborgen. Unter den *optimates provinciae* sind wohl analog zu den Verhältnissen in Hessen und Thüringen die grundbesitzenden Adeligen zu verstehen. Willibald berichtet außerdem von einer früheren Tätigkeit des Bonifatius in Bayern, die er in die Regierungszeit des *dux* Hugbert, Odilos Vorgänger, datiert[216]. Papst Zacharias nennt *Odilo dux Baiubariorum*[217].

Wie bei der Darstellung der Bretonen bei Gregor von Tours, Fredegar und im Liber Historiae Francorum bestehen auch bei den Bayern Unterschiede in den Titeln, mit denen ihre Herrscher bezeichnet werden, wobei diese Unterschiede zwischen fränkischen und langobardischen Quellen bestehen. Für die Franken war Bayern nach der Lex Baiwariorum in der Fassung aus dem 8. Jahrhundert bis zur Absetzung Tassilos III. 788 ein vom Frankenreich abhängiges Territorium, dessen *duces* aus dem Geschlecht der Agilolfinger stammen mussten, weil dieses einst von den Frankenkönigen zur Herrschaft über die Bayern eingesetzt worden war[218]. Tatsächlich findet sich in der fränkischen Historiographie für den Herrscher der Bayern ausschließlich der Titel *dux*. Diese hier in den Continuationes Fredegarii zutage tretende Terminologie wurde auch vom Angelsachsen Willibald und den Päpsten Gregor III. und Zacharias verwendet. Zwei weitere fränkische Quellen, die Odilo und seinen Sohn Tassilo III. ausschließlich mit dem Titel *dux*, ihr Land Bayern als *ducatus* bezeichnen, sind die beiden Versionen der karolingischen Reichsannalen, die Annales Regni Francorum und die Annales qui dicuntur Einhardi[219]. Die Verwendung des Titels *dux* im Brief Gregors III. entspricht der Terminologie, die auch von der päpstlichen Historiographie mit den Bayern verbunden wurde, wie die Nachricht im Liber Pontificalis über die Reise des *dux* Theodo, der

[214] Bonifatii Epistula 45.
[215] Willibald, Vita Bonifatii c. 7.
[216] Willibald, Vita Bonifatii c. 6. Hugbert, der Vorgänger Odilos (736-748), wurde 725 von Karl Martell an Stelle seines Vaterbruders Grimoald 725 zum *dux* in Bayern eingesetzt; Rau (Hg.), Willibalds Vita des Bonifatius, 499, Anm. 18.
[217] Bonifatii Epistula 80.
[218] Lex Baiwariorum III 1.
[219] Odilo *dux*: Annales regni Francorum a. 743; Annales qui dicuntur Einhardi a. 741, 743. Tassilo III. *dux*: Annales regni Francorum a. 748, 757, 763, 781, 787, 788; Annales qui dicuntur Einhardi a. 749 (748), 757, 763, 764, 781, 787, 788. Bayern *ducatus*: Annales regni Francorum a. 748; Annales qui dicuntur Einhardi a. 749 (748).

als erster Bayer mit anderen aus seiner *gens* nach Rom gekommen sein soll, belegt[220]. Der langobardische Geschichtsschreiber Paulus Diaconus bezeichnet im 8. Jahrhundert die beiden ersten bekannten Herrscher der Bayern, Garibald I. und Tassilo I., hingegen mit dem Titel *rex*[221]. Allerdings ist Paulus Diaconus in seiner Terminologie inkonsequent: Tassilo I. erscheint nach seiner Nennung als König auch als *dux*, ein *princeps Baioariorum* bleibt namentlich ungenannt[222]. In seinem Bericht über die Romreise des bayerischen Herrschers Theodo nennt Paulus Diaconus diesen allerdings nicht *rex*, sondern bezeichnet ihn als „*dux* des Volkes der Bayern", was jedoch auch daran liegen kann, dass auch der Liber Pontificalis diesen Titel benutzt[223]. Die Abhängigkeit der Bayern von den Franken wird aber auch in Paulus Diaconus' Historia Langobardorum deutlich: Tassilo I. wird vom Merowingerkönig Childebert II. zum *rex aput Baioariam* eingesetzt, und Garibald I., der später als bayerischer *rex* bezeichnet wird, wird bei seiner Hochzeit mit der vom Frankenkönig Cusupald verstoßenen Walderada als *unus ex suis* – „einer der seinen" dieses Merowingers bezeichnet[224]. Die Episode über die Eheschließung zwischen Garibald und der vom hier Scusuald genannten Frankenkönig verstoßenen Walderada findet sich auch in der Origo gentis Langobardorum[225], von der Paulus Diaconus abhängig ist[226]. Dieselbe Quelle berichtet auch, dass König Authari Theudelinda, *filia Garipald et Walderade de Baiuaria* geheiratet habe[227]. Garibald bleibt bei beiden Nennungen allerdings ohne Titel. 200 Jahre vor Paulus Diaconus berichtet auch Gregor von Tours von der Hochzeit des Garibald: In der zeitnahen fränkischen Quelle heiratet *Garivaldus dux* Vuldetrade, eine Königstochter, die als Witwe König Theudebalds mit dessen Reich von Chlothar I. übernommen wurde, von diesem aber auf Druck der Kirche an Garibald weitergegeben wurde[228]. Obwohl einige Namen anders sind und nach Gregor von Tours Chlothar I. seine Frau auf Druck der Kirche an Garibald abgibt, nicht aus Hass auf sie, wie der von Waitz mit Theudebald identifizierte Frankenkönig der langobardischen Überlieferung[229], handeln alle drei Berichte vom selben Ereignis. Allerdings bezeichnet Gregor Garibald weder als Agilolfinger noch als Herrscher über die Bayern.

[220] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 4., ed. Duchesne Bd. I, S. 398.
[221] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum III 10 (Garibald I.); III 30 (Garibald I.); IV 7 (Tassilo I.).
[222] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum IV 37 (*princeps Baioariorum*); IV 39 (*Tassilo dux Baioariorum*).
[223] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI 44: *Theudo Baioarium dux gentis*; vgl. Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 4., ed. Duchesne Bd. I, S. 398.
[224] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum I 21 (*... uni ex suis, qui dicebatur Garipald ...*); III 10 (*Garibaldus Baioariorum rex*); III 30 (*Garibaldus rex*); IV 7 (*Tassilo ... aput Baioariam rex*).
[225] Origo gentis Langobardorum c. 4.
[226] Hans Zeiß, Quellensammlung für die Geschichte des bairischen Stammesherzogtums bis 750, Sonderdruck aus: Bayerischer Vorgeschichtsfreund, Heft 7/8 (München 1928/29), 7.
[227] Origo gentis Langobardorum c. 6.
[228] Gregor von Tours, Historiae IV 9.
[229] Waitz (Hg.), MGH, Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum Saec. VI-IV (Hannover 1878), S. 4, Anm. 1.

Fredegar, dessen Bericht über den bayerischen Bulgarenmord nach Wolfram die älteste Erwähnung der Bayern in der fränkischen Historiographie darstellt[230], bringt die Bayern nicht mit den ihm bekannten Agilolfingern in Verbindung und bezeichnet Theudelinda, die Tochter Garibalds und Walderadas, als Fränkin, ohne allerdings ihre Eltern zu erwähnen[231].

4.2.5. Friesen

Die Friesen erscheinen im Liber Historiae Francorum, den Continuationes Fredegarii, den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii.

Der Liber Historiae Francorum tituliert den friesischen Herrscher Radbod als *dux*[232]. Betont wird das Heidentums Radbods, der Gegner Pippins II. und Schwiegervaters von dessen Sohn Grimoald II., sowie Verbündeter des Königs Dagobert III. und des neustrischen Hausmeiers Raganfred ist, der aber nur einmal, bei ihrer Erhebung gegen Karl Martell 716, mit den Friesen in Verbindung gebracht wird[233]. In diesem Krieg schlagen die Friesen den arnulfingischen Hausmeier schwer, nachdem Radbod (+ 719) bei Kämpfen gegen Karls Vater Pippin II. um 689 das Westfriesenland verloren hatte[234].

Die Continuationes Fredegarii nennen neben Radbod noch einen späteren *dux* Bubo, beide namentlich genannten friesischen *duces* werden als Heiden bezeichnet[235]. Ob Bubo der direkte Nachfolger Radbods war oder über einen anderen Bereich Frieslands herrschte, lässt sich aus diesen spärlichen Angaben nicht erschließen[236].

Trotz seines Heidentums und der jahrzehntelangen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Franken und Friesen war Radbod offenbar in den unruhigen Zeiten an der Wende

[230] Herwig Wolfram, Grenzen und Räume. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung. Österreichische Geschichte 378-907 (= Österreichische Geschichte 1) (Wien 1995), 282. Ältere Nennungen des Bayern-Namens finden sich im fränkischen Bereich nur zweimal bei Venantius Fortunatus: Venantius Fortunatus, Praefatio, S. 2 (*Baiuuaria*), von Zeiß auf ca. 576 datiert; sowie Venantius Fortunatus, Vita s. Martini IV v. 644, S. 368 (*Baiovarius*), nach Zeiß zwischen 573 und 576 verfasst; Zeiß, Quellensammlung für die Geschichte des bairischen Stammesherzogtums bis 750, 7. Noch älter sind die Erwähnungen bei Iordanes, Getica LV 280, S. 130 (*Baibari*) und auf der Fränkischen Völkertafel (*Baioarii*). Die fränkische Völkertafel ist nach Wolfram zwischen 510 und 530 in Konstantinopel entstanden; Wolfram, Grenzen und Räume, 283. Die Jordanes-Stelle dürfte auf Cassiodor zurückgehen und ist somit um 530 entstanden und damit nur unwesentlich jünger als die fränkische Völkertafel; Herwig Wolfram, Salzburg Bayern Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit (Wien/München 1995), 22.

[231] Fredegar IV 34 (*Theudelenda ex genere Francorum*); vgl. Origo gentis Langobardorum c. 6 (*Theudelenda, filia Garipald et Walderade de Baiuaria*) und Paulus Diaconus III 30 (... *Garibaldo regi ..., Theudelinda, eius filia* ...); Fredegar IV 52 (Agilofinger Chrodoald); IV 72 (Bayern ermorden auf Befehl Dagoberts I. bulgarische Flüchtlinge aus dem Awarenreich); IV 87 (Fara, Sohn Chrodoalds).

[232] Liber Historiae Francorum c. 50-52.

[233] Liber Historiae Francorum c. 49-51 (Heidentum), 49 (Gegner Pippins), 50 (Schwiegervater Grimoalds), 51 (*amicicia* mit König Dagobert III. und Raganfred), 52 (*dux* der Friesen). Datierung von c. 52 auf 716: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 377, Anm. 78.

[234] Liber Historiae Francorum c. 52. Zum Verlust Westfrieslands an Pippin II.: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 374, Anm. 57.

[235] Continuationes Fredegarii c. 6 (Radbod Heide), 17 (Bubo Heide).

[236] Bubo war Zöllner zufolge Radbods Sohn, mit dessen Niederlage der friesische Dukat erlosch; Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 167.

vom 7. zum 8. Jahrhundert ein begehrter Bündnispartner für die Arnulfinger ebenso wie für ihre Gegner:

Radbods Herrschaftsbereich umfasste anfänglich die Gebiete bis zur Maas unterhalb Nimwegens und bis zur Scheldemündung südlich von Cadzand, nach dem Sieg bei Dorestad gewannen die Franken 690 die Lande zwischen Maas und Lek zurück, Dorestad selbst blieb jedoch friesisch[237]. Erst 695 konnte Pippin II. nach einem neuen Konflikt mit Radbod die fränkische Grenze bis zum Alten Rhein oder zum Vlie vorschieben, Dorestad und Utrecht kamen wieder an die Franken[238]. Die Ehe zwischen Pippins II. Sohn Grimoald II. und Radbods Tochter Theudesinda erfolgte zur Bekräftigung des Friedensschlusses mit Radbod zu einer nicht genau bestimmbaren Zeit[239]. Für Reischmann signalisierte Radbod dadurch seine Friedensbereitschaft und Unterwerfung unter die fränkische Oberhoheit[240].

Nach Pippins II. Tod verbündete sich die antikarolingischen Partei um König Chilperich II. und den neustrischen Hausmeier Raganfred mit Radbod[241]. Neben den beiden friesischen *duces* Radbod und Bubo erwähnen die Continuationes Fredegarii auch noch namentlich ungenannte *reges Winidorum seu Frigionum*, die Pippin gegen die Sachsen unterstützten[242]. Die Nachricht wird ins Jahr 748 datiert, also lange nach dem Tod des friesischen *dux* Radbod 719[243]. Schlesinger bringt die Nachricht mit den fränkischen Feldzügen gegen die Sachsen von Hochseeburg unter ihrem *primarius* Theoderich von 743 und 744 in Verbindung[244]. Demnach wurden die Feldzüge von 743, 744 und 748 gegen die im Nordteil des ehemaligen Thüringerreiches wohnenden Sachsen geführt, die sich verselbständigt hatten, wobei die *Frigiones* nur die Bewohner des Friesenfeldes bezeichnen könnten, während ihre „Könige" Machthaber seien, die in dieser Gegend eine Herrschaft eigenen Rechts etabliert hatten bzw.

[237] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 190.
[238] Ebd., 192.
[239] Ehe Grimoalds II. mit Theudesinda: Liber Historiae Francorum c. 50; Continuationes Fredegarii c. 7.; Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 192.
[240] Hans-Joachim Reischmann (Hg.), Willibrord – Apostel der Friesen. Seine Vita nach Alkuin und Thiofrid. Lateinisch-Deutsch (Sigmaringendorf 1989), 54, Anm. 122.
[241] Liber Historiae Francorum c. 49-51; Continuationes Fredegarii c. 8 (Bündnis Raganfred-Franken mit Radbod), 9 (Franken Chilperichs II. und Raganfreds mit Radbod gegen Karl). Dass Dagobert III. an Raganfreds Bündnis mit Radbod beteiligt war, wird hier, im Gegensatz zum Liber Historiae Francorum nicht erwähnt, während dort anlässlich der Inthronisation Chilperichs II. von einem Bündnis dieses Königs mit den Friesen nichts gesagt wird, obwohl König und Friesen beide als Gegner Karl Martells erscheinen; vgl. Liber Historiae Francorum c. 51 f.
[242] Continuationes Fredegarii c. 6, 7, 8, 9 (*dux* Radbod), 17 (*dux* Bubo), 31 (*reges Winidorum seu Frigionum*).
[243] Datierung 748: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 298, Anm. 24.
[244] Annales regni Francorum a. 743, 744; Annales qui dicuntur Einhardi a. 743 (Titel *primarius*), 744. Den Feldzug Karlmanns von 743 erwähnen auch die Continuationes Fredegarii c. 27. Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 296, Anm. 17 wird er allerdings auf 744 datiert, während nach den Reichsannalen und den Einhardsannalen, wo auch die Namen Theoderich und Hochseeburg überliefert sind, 744 Pippin und Karlmann gemeinsam gegen die Sachsen zogen.

auszuüben suchten[245]. Das Friesenfeld befindet sich nahe des thüringischen Beckens um Erfurt; der Name kann schwerlich in vorfränkische Zeit datiert werden, da Friesen erst durch fränkische Siedlungsmaßnahmen in diese Gegend gekommen sein können[246]. Selbständig geworden sein könnten diese Friesen im Zuge der fränkischen Niederlage gegen Radulf, der ja de facto die Unabhängigkeit Thüringens wiederherstellte und mit umliegenden *gentes* Bündnisse schloss, worunter Schlesinger auch die Friesen vermutet, wobei jedoch unklar bleibt, ob er die von ihm in Thüringen lokalisierten oder jene an der Nordsee meint[247]. Da man von den von Schlesinger im thüringisch-sächsischen Grenzgebiet lokalisierten *reges Frigionum* und ihren Nachfolgern nichts mehr hört, wird wohl auch dieses Gebiet unmittelbarer fränkischer Herrschaft unterworfen worden sein[248].

Bonifatius erbittet in einem Brief an Papst Stephan II. aus dem Jahr 753 eine päpstliche Entscheidung wegen seines Streites mit Köln um das Utrechter Bistum, wobei die Friesen als *gens Fresorum* oder als *Fresi* bezeichnet werden[249]. Willibrord habe einen Bischofssitz in Utrecht (*Traiectum*) gegründet, den der Frankenfürst Karlmann Bonifatius anvertraut habe, nun aber nehme der Bischof von Köln diesen Bischofssitz für sich in Anspruch und behaupte, Willibrord hätte eine von *pagani* zerstörte kleine Kirche in der Burg vorgefunden, vom alten Frankenkönig Dagobert aber sei die Burg Utrecht samt der zerstörten Kirche zum Sprengel der Kölner Kirche geschlagen worden[250]. Bonifatius unterrichtet den Papst in diesem Brief ausführlich über die Missionsgeschichte der Friesen, deren Anfänge auf Dagobert I. zurückgehen, was dessen Kontrolle über das Gebiet um Utrecht voraussetzt, wofür auch die administrative Zuordnung zum Bistum Köln spricht. Da Karlmann Bonifatius Utrecht zugewiesen hatte, muss zu seiner Zeit die fränkische Kontrolle über das Gebiet wiederhergestellt gewesen sein. Das legt auch der Brief eines namentlich ungenannte Absenders aus dem Frühjahr 748 nahe, der bei Andhunus nachfragt, warum dieser nicht die Kleider übersandt habe, die er aus der *Fraesarum provincia* hätte senden sollen und bittet um Information, zu welcher Synode ihr Bischof, also Bonifatius, abgereist sei[251]. Andhunus war demnach ein in Friesland tätiger Missionar aus dem Kreis des Bonifatius. Dass das Gebiet *Fraesarum provincia* – „Provinz der Friesen“ genannt wird, deutet, ebenso wie die Möglichkeit einer gefahrlosen Mission, auf eine wieder stärker ausgeprägte fränkische

[245] Walter Schlesinger, Das Frühmittelalter, in: Hans Patze/Walter Schlesinger (Hg.), Geschichte Thüringens, 1. Band. Grundlagen und Frühmittelalter (Köln, Graz 1968), 341 f.
[246] Ebd., 330.
[247] Ebd., 337.
[248] Ebd., 342.
[249] Bonifatii Epistula 109.
[250] Bonifatii Epistula 109.
[251] Bonifatii Epistula 79.

Kontrolle über die Region hin. Die Franken betrachteten Friesland wohl als eine Provinz des Frankenreiches. Diese Terminologie wurde von den angelsächsischen Missionaren übernommen, wie der Brief nahelegt.

Euphorisch ist der um 720 entstandene Brief Buggas, die Bonifatius zu seinen Missionserfolgen gratuliert und schreibt, er habe seine Reise durch „unbekannte Gaue“ (*ignoti pagi*) geführt, Gott habe „den Feind der katholischen Kirche Rathbod“ vor ihm niedergeworfen und ihm im Traum enthüllt, dass er Gottes Ernte abmähen und die Garben der heiligen Seelen in die Scheune des Himmelreichs einbringen solle[252]. Die Friesen werden hier zwar nicht namentlich genannt, durch die Nennung des friesischen Herrschers Radbod ist aber zu erschließen, dass sich der Brief auf sie bezieht. Auffällig ist, dass Radbod hier nicht nur ohne Bezug zu der von ihm regierten *gens*, sondern auch ohne Titel genannt wird.

Nach Willibald kam Bonifatius während des Konflikts zwischen Karl Martell und dem hier Redbod genannten friesischen Herrscher nach Friesland[253]. Redbod wird als König der Friesen (*Redbudos rex Fresonum*) bezeichnet, durch seine Verfolgung und durch die Vertreibung der Knechte Gottes seien die Kirchen verwüstet und zerstört und die *idulorum cultura* in den wiedererrichteten heidnischen Tempeln erneuert worden[254]. Bonifatius trifft Redbod in *Trecht* (Utrecht), um mit ihm über seine Missionspläne zu sprechen, doch offenbar ohne Erfolg, denn schon im Herbst verlässt er das „unfruchtbare von den Friesen bewohnte Land“ und kehrt in sein Kloster zurück[255]. Nach seiner Rückkehr aus Rom und dem Tod des *rex* Raedbodus begibt sich Bonifatius erneut nach *Fresia*, wo die Verfolgungen nun aufgehört hatten, predigt und schließt sich vorerst Willibrord an[256]. Der friesische Herrscher ist bei Willibald verantwortlich für das Wiederaufleben des Heidentums, durch die von ihm geförderte Wiedererrichtung der heidnischen *delubrorum fana*, in denen die *idulorum cultura* erneuert wird, der Vertreibung der Missionare und der Zerstörung der Kirchen handelt er nicht anders als christliche Herrscher, die in der gleichen Weise Heidentum und Häresie und deren Kultpersonen verfolgen und zur Festigung der christlichen Strukturen Kirchen und Klöster gründen. Neben Willibald bezeichnet auch andere angelsächsische Autoren Radbod als *rex*: Alkuin, der Biograph Willibrords, und Beda nennen Radbod *rex*[257]. In der Vita Vulframni ist er *dux* und *princeps*[258]. Wie Willibrord und Vulfram sucht Bonifatius den Kontakt zu Radbod, um seine Hilfe bei der Mission zu erhalten, und auch als Willibrord nach

[252] Bonifatii Epistula 15: *ignoti pagi ... inimicum catholicae ecclesiae Rathbodum.*
[253] Willibald, Vita Bonifatii c. 4.
[254] Willibald, Vita Bonifatii c. 4.
[255] Willibald, Vita Bonifatii c. 4: *sterelem ... Fresonum terram inhabitaret*.
[256] Willibald, Vita Bonifatii c. 5.
[257] Alcuin, Vita Willibrordi c. 5, 9, 10, 11. Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 9; V 10.
[258] Vita Vulframni c. 4, 6 (*dux*); c. 9 (*princeps*), ed. Levison, MGH SSRM 5, S. 664, 666, 668.

seinem Frevel auf Fositesland dem König vorgeführt wird, versucht er, ihn vom Christentum zu überzeugen; beides unterstreicht die Wichtigkeit der Unterstützung der politischen Machthaber bei der Christianisierung[259].

Bei der Beschreibung des Martyriums des Bonifatius schildert Willibald das Land der Friesen durch die dazwischen liegenden Gewässer in viele Gaue geschieden, doch zeigten sie, obwohl mit verschiedenen Namen benannt, nur die Eigenart eines einzigen Volkes[260]. Dass nach „dem Beschluss des Stammes und eines sehr großen Teils des gesamten Volkes der Friesen" zum Schutz der Stelle des Bonifatius-Martyriums vor den Gezeiten ein Erdwall errichtet wurde[261], bestätigt, wie schon die verschiedenen Namen der Bewohner der verschiedenen *pagi*, dass die friesische *gens* aus mehreren Untergruppen, Stämmen bestand. Subgruppen, die offenbar nicht nur in der Selbstwahrnehmung der Friesen existierten, sondern auch von einem angelsächsischen Beobachter wahrgenommen wurden. Dieser Befund zeigt, dass nach dem Tod Radbods die politische Einheit der Friesen, sofern sie überhaupt je alle Friesen umfasste, zerfallen war. Bubo erwähnt er nicht. Der Teil um Utrecht war endgültig unter fränkische Herrschaft geraten, die noch unabhängigen Gebiete, gefördert durch die geographischen Bedingungen des Landes, in kleinräumige eigenständige Einheiten (*pagi*) zerfallen, für die bzw. für deren Bewohner Sondernamen entwickelt wurden, wobei aber dennoch ein gemeinsames gentiles friesisches Bewusstsein erhalten blieb.

Auffällig ist bei Willibald, dass er bei der Erwähnung der Bayern die fränkische politische Terminologie übernimmt, während er das bei den Friesen nicht tut. Möglicherweise galt Radbod aufgrund der umfangreichen friesisch-angelsächsischen Handelsbeziehungen in der angelsächsischen Tradition als Herrscher einer unabhängigen *gens*, während man über die bayerischen Herrscher weniger wusste[262]. Für die fränkischen Autoren des Liber Historiae Francorum und der Continuationes Fredegarii waren Bayern und Friesen hingegen gleichermaßen abhängige *gentes*, an deren Spitze nur ein *dux* stehen konnte. Denn die Franken vermieden es ganz allgemein, die Herrschaftsträger innerhalb ihres Machtbereiches als *reges* zu bezeichnen[263]. Dagegen konnte das Land einer *gens* im fränkischen Machtbereich auch als *regnum* bezeichnet werden.

[259] Willibald, Vita Bonifatii c. 4; Alcuin, Vita Willibrordi c. 9, c. 11.
[260] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[261] Willibald, Vita Bonifatii c. 9: *consilio plebis atque ingentis partis populi Fresonum.*
[262] Zu den friesischen Handelsbeziehungen nach Britannien vgl. Peter Brown, Die Ablöse der merowingischen Könige, in: Christina Lutter, Helmut Reimitz (Hg.), Römer und Barbaren. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte von der Spätantike bis 800 (München 1997), 222.
[263] Matthias Becher, Non enim habent regem idem Antiqui Saxones ... Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme (= Studien zur Sachsenforschung 12) (Oldenburg 1999), 29.

Dennoch ist Willibalds angelsächsische Position aufgrund der wechselvollen Geschichte Frieslands zur Merowingerzeit nicht unbegründet: Der Liber Historiae Francorum ist die erste fränkische historiographische Quelle, in der die Friesen erwähnt werden. Obwohl das Gebiet zwischen Vliestrom und Ems seit der Zeit um Christi Geburt als Kernraum der Friesen angesehen wird und sich der Stammesname also seit damals – bis heute – erhalten hat, werden sie weder bei Gregor von Tours noch bei Fredegar genannt[264]. Da jedoch Chilperich I. nach Venantius Fortunatus die Friesen tyrannisierte, ergibt sich daraus dennoch, dass sie schon im 6. Jahrhundert unter fränkischer Herrschaft standen[265]. Die Abwehr des Däneneinfalls durch Theudebert I. in der Regierungszeit seines Vaters Theuderich I. spricht nach Wood dafür, dass die Merowinger im 2. oder 3. Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts den Niederrhein kontrollierten, und dass das Gebiet Theuderich I. unterworfen war[266]. Das legt auch die Terminologie des Beowulf-Epos nahe, die Hygelac im Land der Friesen gegen die Merowinger kämpfen lässt[267]. Das Gebiet um das Rheindelta und nordöstlich davon erscheint in der frühmerowingischen Periode nicht als unabhängiges Territorium; für Wood ist es aufgrund der gegebenen eigentümlichen geographischen und ökonomischen Umstände wahrscheinlich, dass die Region politisch zersplittert und von ihrem mächtigen Nachbarn überschattet war[268]. Für ein unabhängiges Friesland in der frühmerowingischen Periode spricht tatsächlich nur eine Münzemission mit der Inschrift AVDVLFVS FRISIA und VICTVRIA AVDVLFO, die dem 6. Jahrhundert zugewiesen wird[269]. Obwohl Audulf diese Münzen prägen ließ, scheint er nicht den Titel eines Königs der Friesen beansprucht zu haben[270]. Die Geschichte der Mission zeigt für Wood aber, dass die Franken dieser Region vor Dagobert I. wenig Aufmerksamkeit widmeten[271]. Möglich ist aber auch, dass die zur Zeit Chilperichs I. noch vorhandene fränkische Kontrolle über Friesland in späterer Zeit, etwa während der Konflikte zwischen Chlothar II., Theuderich II. und Theudebert II., verlorengegangen war. Dagobert I. jedenfalls übertrug Bischof Kunibert von Köln Utrecht mit dem Auftrag der Friesenmission[272]. Auch die erste offizielle fränkische Erwähnung der Friesen erfolgt in der Regierungszeit Dagoberts I. (623-639), als sie in der Lex Ribuaria das selbe Wergeld erhalten wie andere merowingische

[264] Trotz der Kontinuität ihres Namens weisen die Friesen Wenskus zufolge jedoch keine Kontinuität in der Stammestradition auf, worauf archäologische Erkenntnisse, wie das plötzliche Ende der friesischen Kultur, Brandschichten und darüber gelagertes Fundgut der Art, wie es vorher im sächsischen Gebiet gebraucht wurde, hindeuten, was eine sächsische Überschichtung nahe legt; Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 550.
[265] Venantius Fortunatus, Carmen IX l, 75-76. Pohl, Die Germanen, 40.
[266] Gregor von Tours, Historiae III, 3. Wood, The Merovingian Kingdoms, 160 f. (Kontrolle des Niederrheins), 269 (Gebiet Theuderichs I.).
[267] Beowulf, Vers 1202-1214 (Friesen); 2910-2921 (Merowinger, Friesen, Franken).
[268] Wood, The Merovingian Kingdoms, 269.
[269] Ebd., 161.
[270] Ebd., 298.
[271] Ebd., 161.
[272] Bonifatii Epistula 109. Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 131.

Untertanen, nämlich wie Burgunder, Alemannen, Bayern und Sachsen[273]. Obwohl keine Chronik von Unternehmungen Dagoberts I. gegen die Friesen berichtet, ergibt sich aus Befunden der Numismatik, dass die Franken in seiner Zeit ihre Herrschaft über Maas und Waal hinaus bis zum Limes am Alten Rhein hin ausdehnten[274]. Die Maastrichter Monetare Rimoaldus und Madelinus prägten in den Jahrzehnten 630-650 merowingische Trienten im wichtigen friesischen Handelsplatz Dorestad oberhalb von Utrecht, der gleichzeitig mit diesem unter Dagobert I. ins Merowingerreich eingegliedert wurde[275]. In der Zeit, in der Utrecht und Dorestad unter fränkischer Herrschaft standen, belebte sich der Rheinhandel, im frühen 7. Jahrhundert vertrieben die Friesen Waren aus dem Frankenreich nach Britannien und an die sächsisch-dänische Küste, um 700 schalteten sie sich auch in den Rheinhandel ein[276]. Das Wirtschaftsgebiet des aufsteigenden Handelsplatzes Dorestad reichte um 630-650 nach Ausweis der Münzfunde von der Ostküste Englands bis zur Westküste Jütlands[277]. Friesische Kaufleute fuhren rheinaufwärts bis zum Bodensee und fanden unter fränkischer Herrschaft auch Anschluss an die Handelsstraße, die von Marseille über Rhône und Saône zur Maas führte[278]. Infolge der austrasischen Niederlage in Thüringen gegen Radulf erfolgte die gegen die Franken gerichtete Expansion der Friesen bis zur Maas und zum Sincfal (Maas-Scheldedelta), sie kann durch das Abbrechen der fränkischen Münzprägung in Dorestad um 650 datiert werden[279]. Nach 670 wurden die merowingischen Goldmünzen durch silberne *sceattas* abgelöst, die für den Gebrauch der am florierenden Nordseehandel beteiligten Kaufleute geprägt wurden und nicht das Zeichen des Kreuzes trugen, sondern vielfach vielmehr Wotan mit triumphal flatterndem Haar zeigten[280]. Als der Angelsachse Wilfrid nach seiner Absetzung als Bischof von York 678 zur Appellation nach Rom reiste, wählte er den Weg über das Rhein-Maasdelta, verbachte den Winter 678/79 beim bei Stephanus und Beda *rex* genannten friesischen Herrscher Aldgisl und zog dann durch das Reich Dagoberts II. weiter nach Italien[281]. Die Reise Wilfrids von York von Kent nach Rom über die Rheinstraße im Winter 678/9 bildete den Auftakt zur angelsächsischen Friesenmission im 8.

[273] Ian N. Wood, The Merovingian North Sea, (Alingsås 1983), 7; Lex Riburaria, ed. F. Beyerle/Buchner, MGH Leges III, 2 (Hannover 1954), 40.
[274] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 132.
[275] Ebd., 132, 176.
[276] Ebd., 176 f.
[277] Ebd., 132.
[278] Ebd.
[279] Fredegar IV 87. Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 143 f.
[280] Brown, Die Ablöse der merowingischen Könige, 222.
[281] Stephanus, Vita Wilfridi I Episcopi Eboracensis, ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM 6 (Hannover/Leipzig 1913), c. 26 f., S. 200; Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 19; Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 171.

Jahrhundert[282]. Nach dem Sieg von Tertry und der Übernahme des Hausmeieramtes galt Pippins II. Interesse der Wiedergewinnung der um 650 an die Friesen verlorenen Gebiete, was zu den im Liber Historiae Francorum und den Continuationes Fredegarii erwähnten Konflikten mit Radbod führte[283].

Die Verwendung des *rex*-Titels für den friesischen Herrscher auch bei den angelsächsischen Autoren Stephanus, Beda und Alcuin legt nahe, dass Willibald damit tatsächlich eine spezifisch angelsächsische Sichtweise der politischen Verhältnisse in Friesland wiedergibt, die von der Wahrnehmung im Frankenreich abweicht.

4.2.6. Hessen

Die Hessen erscheinen zweimal in der Briefsammlung des Bonifatius: Papst Gregor III. nennt sie *Hessi*, der angelsächsische Priester Wiehtberht *Haessones*[284].

Papst Gregor III. erwähnt in seinem um 738 entstandenen Brief an mehrere gentile Gruppen in Germanien östlich des Rheins auch die *Hessi* – dabei handelt es sich um die älteste Nennung der Hessen überhaupt –, wobei er sich an *optimates et populus* – Adelige und Volk – wendet; da er aber später die Adressaten auffordert, auch ihre Untergebenen zu bessern, liegt nahe, dass sich der Brief ausschließlich an Mitglieder der Aristokratie richtet[285].

Dass sich der Papst an die *optimates* wendet, die namenlos bleiben, könnte ein Indiz dafür sein, dass es in Hessen und den anderen genannten Gebieten selbst keine übergeordnete politische Instanz in Form eines *dux* oder auch *comes* gab, dass eine mittlere Ebene zwischen dem Frankenherrscher und den lokalen Eliten in der politischen Struktur dieser Gebiete fehlte, d. h., dass das Land den karolingischen Hausmeiern direkt unterstand. Denn hätte es in diesen Ländern *duces* oder *comites* gegeben, wären diese wohl vom Papst namentlich und an erster Stelle angesprochen worden, auch wenn die eigentlichen Adressaten lokale Adelige gewesen wären. Gregor III. appelliert hier an die Verantwortung der Herrschaftsträger, mit denen Bonifatius zusammenarbeiten musste[286]. Die Stelle zeigt aber auch, dass es die *optimates* waren, die das Christentum verbreiteten, während der im Brief auch angesprochene *populus* deren Anordnungen zu folgen hatte. Wie in Thüringen ist auch in Hessen davon auszugehen, dass die Führung des Landes und seiner Bewohner in religiösen Dingen im 8. Jahrhundert in

[282] Ebd., 177.
[283] Ebd., 190.
[284] Bonifatii Epistula 43 (*Hessi*); 101 (*Haessones*).
[285] Bonifatii Epistula 43. Älteste Nennung der Hessen: Andreas Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 260; Norbert Wand, Die fränkische Expansion in Nordhessen, in: Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Mannheim 1996), 324.
[286] V. Padberg, Bonifatius, 48.

der Hand eines mächtigen – fränkischen – Adels lag[287]. Der Brief legt nahe, dass die angesprochenen *optimates* zwar christlich getauft waren, aber trotzdem, wie ihre Untertanen, heidnischen Gebräuchen anhingen, die Gregor III. offenbar als landestypisch ansah, wie sich aus der Formulierung „wie sie in Eurem Lande vorzukommen pflegen" ableiten lässt[288]. Je nachdem, ob man den Oberlahngau nun zu Hessen zählt oder nicht, begegnen in den Zwillingsbrüdern Dettic und Deorulf, die Bonifatius nach der Vita Bonifatii 721 in dessen Hauptort und zentralem fränkischen Stützpunkt, der hochgelegenen Festung Amöneburg, kennengelernt hatte, falls sie 738 noch am Leben waren, zwei der hessischen *optimates*, an die sich der Brief gerichtet haben könnte[289]. Willibald berichtet, dass Dettic und Deorulf, die Amöneburg vorstanden, Götterbilder verehrten, obwohl sie Christen waren, und von Bonifatius zusammen mit anderen zur Rechtgläubigkeit zurückgeführt wurden[290]. Sollten die im Brief Gregors III. auch angesprochenen *Lognai* mit den Lahngauern zu identifizieren sein[291], wären Dettic und Deorulf als *optimates* dieser *gens* zu betrachten.

Das Fehlen von eigenen *duces* für Hessen, wenn man von Hedens von Schlesinger vermuteter Herrschaft über das Land um Fulda absieht, in einer Zeit, in der die peripheren Gebiete Bayern, Alemannien, Thüringen, Friesland und Aquitanien solche hatten, spricht meines Erachtens tatsächlich für eine direkte Herrschaft des fränkischen *maior domus* über ein Gebiet, das noch dazu Austrasien, dem Kerngebiet der Pippiniden-Arnulfinger, benachbart war. Auch das Fehlen eines eigenen Stammesrechtes spricht gegen einen politischen Status Hessens, der mit den anderen genannten Gebieten vergleichbar wäre. Weil Hessen kein peripheres *regnum* bzw. Dukat unter der Herrschaft eines *dux* war, sondern unter Kontrolle der geographisch nahen Karolinger stand, erscheinen seine Bewohner in den Quellen nicht als *rebelles* wie die Alemannen, Bayern, Thüringer, Sachsen, Friesen und Aquitanier unter ihren nach Unabhängigkeit von der fränkischen Zentralmacht strebenden Herrschern.

4.2.7. Sachsen

Die Sachsen erscheinen im Liber Historiae Francorum, den Continuationes Fredegarii, den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii, doch nur der Liber Historiae Francorum enthält Informationen über die politische Strukturen der Sachsen.

[287] Vgl. Schlesinger, Das Frühmittelalter, 346.
[288] Bonifatii Epistula 43: *quae in vestris finibus fieri solebant*.
[289] Willibald, Vita Bonifatii c. 6. Vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 4 (Datierung 721). Zur Lage von Amöneburg bzw. Dettic und Deorulf in Hessen vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 141; Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 260; Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 191.
[290] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[291] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 125.

Als Sachsen werden im Liber Historiae Francorum drei Gruppen bezeichnet, die Krieger des Adovacrius in Gallien[292], die rebellischen heidnische Bewohner der *Germania*, deren Gebiet jenseits des Rheins liegt, von der Weser durchflossen wird und an jenes der Thüringer angrenzt[293], und die Angelsachsen, die jedoch nicht von den anderen Sachsen unterschieden werden[294].

Als politische Führer der Sachsen erscheinen zweimal *duces*: Anlässlich der ersten Erwähnung der Sachsen im Liber Historiae Francorum wird der Anführer der Sachsen, die bei Angers gegen Childerichs I. Franken kämpfen, *dux* Adovacrius genannt, später kämpfen Chlothar II. und Dagobert I. gegen einen *dux* Bertoald[295].

Die Geschichte um den Kampf zwischen Adovacrius und Childerich I. ist aus Gregor von Tours übernommen, auch Fredegar kennt sie, allerdings trägt Adovacrius bei Gregor keinen Titel, bei Fredegar ist er *rex*[296].

Der Heide Bertoald erscheint bei der Rebellion der Sachsen anlässlich der Machtübergabe von Chlothar II. an Dagobert I. in Austrasien als deren *dux*, sein sächsisches Heer besteht aus vielen Völkerschaften (*gencium plurimarum*), fügt Dagobert eine Niederlage zu und stellt sich dem vereinigten Heer von Chlothar und Dagobert an der Weser, wo er Chlothar herausfordert und von dem alten König getötet wird, der nun ein Exempel statuiert, das ganze Sachsenland verwüstet und die Bevölkerung ausrottet und dabei niemanden am Leben lässt, der größer als sein Schwert, die sogenannte *Spada*, ist[297].

Nach Fritze gilt diese auf 622/23 datierte Nachricht allgemein als unglaubwürdig[298]. Es wurde versucht, sie mit Theuderichs II. Hausmeier Bertoald und seinen Tod im Kampf gegen die Truppen Chlothars II. in Verbindung zu bringen[299]. Doch erscheinen mir dazu beide Berichte, abgesehen davon, dass beide Feinde Chlothars den selben Namen tragen, zu unterschiedlich, denn der Bericht bei Fredegar behandelt eine Episode aus den innermerowingischen Konflikten des Jahres 604, der Bericht des Liber Historiae Francorum behandelt den Sachsenkrieg eines gealterten Königs, der mit seinem Sohn die Macht teilt[300]. Ewig sieht eine Erhärtung des Berichts im Liber Historiae Francorum durch archäologische Befunde und sieht

[292] Liber Historiae Francorum c. 8.
[293] Liber Historiae Francorum c. 27 (Weser, Thüringer); c. 41 (Rhein, Weser, Heiden); c. 31.
[294] Liber Historiae Francorum c. 42 (Königin Nanthild), 43 (Königin Balthild).
[295] Liber Historiae Francorum c. 8 (*dux* Adovacrius); c. 41 (*dux* Bertoald).
[296] Gregor von Tours, Historiae II 18 f.; Fredegar III 12.
[297] Liber Historiae Francorum c. 41.
[298] Wolfgang Fritze, Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte bis ins 7. Jahrhundert (Diss. Marburg a. L. 1952), 93.
[299] Fredegar IV 25-26. Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 181, Anm. 23.
[300] Datierung 604: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 181, Anm. 27 f.

darin einen Zusammenstoß mit Engern im Diemelgebiet kurz nach der Errichtung von Dagoberts Unterkönigtum im Jahre 623[301].

Wenn es sich aber bei dem um 623 datierten sächsischen *dux* Bertoald um eine historische Persönlichkeit handelt, ist er der früheste namentlich belegte Anführer der rechtsrheinischen Sachsen in einer fränkischen historiographischen Quelle, allerdings liegen auch hier zwischen dem berichteten Ereignis und seiner Aufzeichnung 100 Jahre. Dass das Heer der Sachsen aus vielen *gentes* besteht – Becher geht von einem Zusammenwachsen der Sachsen aus den verschiedensten Völkerschaften aus[302], Capelle von einer Neubildung unter dem alten Namen nach der Auswanderung nach Britannien aus auf dem Kontinent zurückgebliebenen Sachsen und neuen Siedlern[303] – dürfte die Angabe Bedas bestätigen, dass die Sachsen unter keiner einheitlichen Führung eines *rex* standen, sondern die einzelnen *satrapae* an der Spitze der *gens* in Kriegszeiten einen *dux* für die Dauer des Krieges auslosten[304]. Das mag auf einer Versammlung der „Satrapen" geschehen sein, wie sie in der in ihrer Terminologie von Beda abhängigen Vita Lebuini antiqua für den Ort Marklo geschildert wird[305]. Das hier dargestellte Sachsen des 8. Jahrhundert erscheint also als soziale und politische Oligarchie[306]. Eigenartig erscheint dabei in beiden Fällen die Nennung von Satrapen. *Satrap* – „Landbeschützer" ist ursprünglich der auf die Meder, vielleicht sogar auf die Assyrer, zurückgehende Titel der Statthalter in den Provinzen (Satrapien) des achaimenidischen Perserreiches, die mit einer großen Machtfülle, u. a. dem Oberbefehl über die Kontingente der lokalen Untertanen und das Silbermünzrecht, ausgestattet waren[307]. Ab der römischen Kaiserzeit wird ‚Satrap' ein literarischer Begriff, der inhaltlich nichts mehr mit dem gleichnamigen persischen Provinzgouverneur zu tun hat; so nennt etwa Herodian Satrapen als Herrscher bei den

[301] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 122 f.
[302] Becher, Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, 31.
[303] Torsten Capelle, Zur Kontinuität der Sachsen von den Anfängen bis zur Karolingerzeit, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Studien zur Sachsenforschung 12 (Oldenburg 1999), 78 f.
[304] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 10.
[305] Vita Lebuini antiqua c. 4-6. Zur Abhängigkeit der Vita Lebuini antiqua von Beda vgl. Becher, Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, 16. Springer spricht sich gegen die moderne Interpretation der Versammlung in Marklo aus, wonach dort ein „Stammesparlament" der Sachsen getagt hätte, in dem die erwähnten *electi* als von unten – im Zuge eines Repräsentationssystems – gewählte Vertreter des Volkes jährlich zu Beratungen zusammengetreten wären, sondern sieht ihn ihnen die von oben ausgewählten Gefolgsleute der *satrapae*, die Verhältnisse wiederspiegeln, die der Autor der Vita Lebuini im 9. oder 10. Jahrhundert vorfinden konnte und ins beginnende 8. Jahrhundert zurückprojiziert haben könnte. Springer bestätigt aber ausdrücklich das Vorhandensein von Versammlungen bei den Sachsen; Matthias Springer, Was Lebuins Lebensbeschreibung über die Verfassung Sachsens wirklich sagt oder warum man sich mit einzelnen Wörtern beschäftigen muß, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme (= Studien zur Sachsenforschung 12) (Oldenburg 1999), 223-239, bes. 232, 237 f.
[306] Vgl. Ian N. Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, in: Giorgio Ausenda (Hg.), After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians (San Marino 1995), 262.
[307] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 4, Sp. 1564, s. v. Satrap (J. Duchesne-Guillemin).

Germanen[308]. Im Frühmittelalter dient Satrap auch zur Bezeichnung von Adeligen: König Cynewulf von Wessex nennt in einem Brief an Lul seine Edlen *satrapae*, auch Hygeburg in der Vita Wynnebaldi und Arbeo von Freising in der Vita Corbiniani, der Vita Haimrammi und eine 763 von ihm unterzeichnete Urkunde nennen lokale bayerische Aristokraten *satrapae,* und im Liber Pontificalis bezeichnet das Wort die langobardische Aristokratie[309]. Becher allerdings vergleicht die sächsischen Satrapen mit den Stadtkönigen der Philister, die sich zu militärischen Aktionen zusammenschlossen, die Beda in seinen theologischen Werken auch als *Satrapae* bezeichnet; wie diese herrschten die sächsischen Satrapen als unabhängige, königsgleiche Fürsten über ihr Gebiet, derselbe Herrschertitel wie jener der wichtigsten Feinde des Volkes Israel betont zugleich das sächsische Heidentum und den Gegensatz zu den christlichen Angelsachsen[310]. Die Satrapen Bedas sind nach Becher also Kleinkönige, die einzelnen Gauen bzw. kleineren gentilen Einheiten vorstanden, die militärisch nur dann etwas erreichen konnten, wenn sie sich zusammenschlossen, weshalb die altsächsischen Kleinkönige danach gestrebt hätten, größere Herrschaftsgebiete aufzubauen und benachbarte Kleinkönige zu unterwerfen[311]. Diese Situation erinnert an die vielen *reges Francorum* vor der Vereinigung der Franken durch Chlodwig I. oder auch an die Verhältnisse in Irland, ein „älteres Königtum“ also, in dem *rex* „Herrscher über ein kleines Volk oder Stamm“ bedeuten würde, ein Königtum im taciteischen Sinne, dessen Träger nicht über das ganze Volk, sondern nur über einen Teil des Volkes herrschten[312]. Ein derartiger „Satrap“ zur Zeit des Bonifatius wird wohl der in den Jahren 743 und 744 als Gegner der Franken genannte Sachse Theoderich gewesen sein, der in den Einhardsannalen als *primarius* von Hochseeburg bezeichnet wird[313]. Ob diese sächsischen Kleinkönige nun, wie die Merowinger bei den Franken, alle aus einem Geschlecht, nach Wenskus als Myrgingen zu identifizieren, gestammt haben, ist nicht so

[308] Herodian 1, 6, 5 f.

[309] Cynewulf: Bonifatii Epistula 139, ed. Tangl, MGH Ep. Sel. I, S. 278; Hygeburg: Vita Wynnebaldi c. 13, ed. Holder-Egger, MGH SS XV.1, S. 116; Arbeo von Freising: Vita vel Passio Haimhrammi A c. 10, A + B c. 34, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 4, S. 482, 507; Vita Corbiniani Episcopi Baiuvariorum c. 15, c. 42, ed. Krusch, MGH SSRM 6, S. 571, 592; Bitterauf (Hrsg.), Die Traditionen des Hochstifts Freising I, Nr. 19, S. 47; Langobarden: Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 7, ed. Duchesne Bd. I, S. 427; Wood, The Missionary Life, 116.

[310] Satrapae der Philister: Beda Venerabilis, In primam partem Samuelis libri IIII, ed. D. Hurst, in: Bedae Venerabilis Opera. Pars II, 2. Opera Exegetica (= CCSL 119) (Turnhout 1962), I, 5, 11, S. 50, Z. 1607; I, 6, 16, S. 54, Z. 1812; I, 7, 7, S. 61, Z. 2103; IV, 29, 2, S. 258, Z. 1972; IV, 29, 6, S. 259, Z. 2012; Nomina locorum, I, 6, 17, S. 273, Z. 9; I, 5, 10, S. 273, Z. 14; Becher, Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, 10 f.

[311] Becher, Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, 28.

[312] Ebd., 7 f.

[313] Annales regni Francorum a. 743, 744; Annales qui dicuntur Einhardi a. 743 (*primarius*), 744. Becher, Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, 29 nimmt für Theoderich zumindest eine königsähnliche Stellung an.

wichtig[314]. In den Satrapen sieht Becher die Vorfahren der späteren sächsischen *edhilingi*, denn *ætheling*, etymologisch ‚Edelmann', bedeutet im Angelsächsischen ‚Prinz aus königlichem Haus', spätestens seit dem Beginn des 10. Jahrhunderts meinte *ætheling* nach Binchy den ‚ernannten Nachfolger', nach Dumville ‚Angehöriger des Königshauses', der grundsätzlich zum König gewählt werden konnte[315]. Nach dieser terminologischen Übereinstimmung zwischen Alt- und Angelsachsen sieht Becher Ähnlichkeiten in der politischen Organisation und vermutet, dass Beda Parallelen zwischen christlichen Angelsachsen und heidnischen Altsachsen übersieht oder gar bewusst verschleiert[316]. Denn den gewählten sächsischen *dux* vergleicht Becher mit dem angelsächsischen *bretwalda*, den er nicht als Oberkönig auf Lebenszeit ansieht, sondern als Träger eines frei vereinbarten Oberbefehls über das gesamtsächsische Aufgebot, bei dem es sich nicht um ein ständig besetztes Amt handelte[317].

Möglicherweise ist Bertoald aber, ungeachtet eines gleichnamigen Franken bei Fredegar, hier nicht als Personenname aufzufassen, sondern als Titel[318]. Es könnte sich dabei um die kontinentalsächsische Entsprechung des angelsächsischen *bretwalda*, des obersten Anführers der sächsischen Könige in Britannien im Krieg, handeln, der vom Autor des Liber Historiae Francorum als Personenname aufgefasst wurde. Da *–wald* und *–oald* als Formen der gleichen Endsilbe in den Quellen oftmals variieren, würde der Unterschied zwischen beiden Begriffen nur noch in den vorderen Worteilen *bret-* bzw. *Bert-* liegen. Siegwart belegt jedoch mit einigen Beispielen, dass die Umstellung eines Konsonanten in den Quellen immer wieder vorkommt[319]. Neben einem Schreibfehler könnte auch eine unterschiedliche Aussprache des Titels, der vielleicht ursprünglich aus einem Personennamen hervorgegangen sein könnte, bei Angelsachsen und Sachsen oder eine von den Franken bewusst vorgenommene Interpretation der ähnlich klingenden Bezeichnung für den sächsischen Heerführer mit dem ihnen bekannten Namen für die Nennung eines sächsischen *dux* Bertoald im Liber Historiae Francorum verantwortlich sein.

Die Continuationes Fredegarii überliefern keine Nachrichten über die politische Struktur der Sachsen. Allerdings versprechen die Sachsen hier anlässlich ihrer Niederlage von 748 jene

[314] Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 547-549 geht allerdings davon aus, dass das Geschlecht der Myrgingen entweder zur Gänze nach England ausgewandert und dort untergegangen sei, oder aber auf dem Kontinent verbleibende Mitglieder von den Franken beseitigt worden seien.
[315] Becher, Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, 13-15.
[316] Ebd., 15 f.
[317] Ebd., 15.
[318] Fredegar IV 25 f.
[319] Josef Siegwart, Zur Frage des alemannischen Herzogsgutes um Zürich. Beitrag zur Genealogie des alemannisch-bayrischen Herzogshauses, in: Wolfgang Müller (Hg.), Zur Geschichte der Alemannen (= Wege der Forschung Band C) (Darmstadt 1975), 229, Anm. 14.

Abgaben, die sie einst Chlothar gezahlt hatten, vollständig und ganz genau zu leisten[320]. Der Autor versucht hier die fränkische Herrschaft über die Sachsen als schon lange bestehend darzustellen und verweist auf Abgaben, die diese unter Chlothar I. geleistet hatten. Es handelt sich dabei wohl um die bei Fredegar erwähnten 400 Kühe, die von Sachsen jährlich an die Franken abgeliefert wurden, eine Abgabe, die ihnen aber von Dagobert I. für die Verteidigung gegen die Slawen erlassen wurde[321]. Dass aber zuvor Karl Martell nach seinem zweiten Sieg den besiegten Sachsen teilweise befiehlt, Abgaben zu leisten[322], lässt darauf schließen, dass sie zuvor keine Abgaben geleistet hatten. Ebenso spricht gegen eine kontinuierliche fränkische Herrschaft über die Sachsen, dass Karlmann ins Gebiet der Sachsen eindringt, die Einwohner, die an der Grenze zu seinem Reich leben, gefangen nimmt und sie erfolgreich eingliedert[323]. Die Formulierung, „die Einwohner, die an der Grenze zu seinem Reich lebten" legt nahe, dass das Gebiet dieser Sachsen damals nicht zum Reichsteil Karlmanns gehörte. Der Rückgriff auf Chlothar I. dient zur ideologischen Untermauerung fränkischer Ansprüche auf die Herrschaft über die Sachsen, die durch die Realität des vorangegangenen Jahrhunderts verlorengegangen war und zur faktischen Unabhängigkeit der Sachsen von den Franken geführt hatte. Probleme bereiteten die Sachsen den Franken nach einer Zeit relativer Ruhe nach der Niederschlagung ihrer Aufstände durch Chlothar I. spätestens wieder seit Chlothar II.[324] Nach der Niederlage Sigiberts III. gegen den aufständischen Radulf hatten sich die rechtsrheinischen *gentes* nach und nach der fränkischen Kontrolle entzogen[325].

4.2.8. Angelsachsen

Die Angelsachsen werden im Liber Historiae Francorum den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii erwähnt. Im Liber Historiae Francorum werden sie jedoch nicht von den kontinentalen Sachsen unterschieden, dass die Angelsachsen gemeint sind, ergibt sich nur aus den Namen der „Sächsinnen" Nanthilde und Balthild[326]. Politische Strukturen lassen sich nur

[320] Continuationes Fredegarii c. 31. Datierung: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 298, Anm. 24.
[321] Fredegar IV 74. Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 298, Anm. 25.
[322] Continuationes Fredegarii c. 19.
[323] Continuationes Fredegarii c. 27.
[324] Gregor von Tours, Historiae IV 10; IV 16; Fredegar III 51 f.
[325] Fredegar IV 87 (Niederlage Sigiberts III. gegen Radulf); Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses, 121 (Zusammenbruch der austrasischen Herrschaft östlich des Rheins).
[326] Liber Historiae Francorum c. 42 (Nanthilde), 43 (Balthild). Dass Balthild Angelsächsin und nicht kontinentale Sächsin gewesen war, ergibt sich aus den beiden Versionen ihrer Vita: Vita Sanctae Balthildis A, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 2 (Hannover 1888), c. 2, S. 483: *Quam de partibus transmarinis divina providentia advocans, … Et cum esset ex genere Saxonum, …* – „Die von den überseeischen Gebieten durch göttliche Vorhersehung herbeigerufen, ... sie sei aus dem Geschlecht der Sachsen, ..."; Vita Sanctae Balthildis B, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 2 (Hannover 1888), c. 2, S. 483: *Que siquidem beata de partibus transmarinis*

aus den in den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii verwendeten regionalen und gentilen Bezeichnungen ablesen, die sich auf kleinere staatliche Einheiten innerhalb Britanniens bzw. der *gens Anglorum* beziehen, deren Staatsform das Königtum ist.

König Aethilbert von Kent bezeichnet Kent (*Cantia*) als *nostris regiones* – „unsere Regionen“[327]. Sein Titel ist *Aethilbertus rex Cantiae*, anders als andere Herrscher seiner Zeit bezeichnet er sich also nicht nach seiner *gens*, sondern nach seinem Territorium[328].

Bonifatius schreibt an *Aethelbaldus rex Mertionum* – „Aethelbald, König der Mercier“[329]. Er tadelt denselben König in einem anderen Brief und verweist auf das schlimme Ende von Ceolred, König der Mercier, und Osred, König der Derer und Bernicier[330]. In zwei Briefen an den Priester Herefrid und Erzbischof Ecberth von York nennt Bonifatius den König *Aethelbaldus rex Mercionum*[331]. Im Gegensatz zum nach seinem Territorium benannten König von Kent sind die Titulaturen der Könige von Mercia, Deira und Bernicia von den sie bewohnenden Untergruppen der *gens Anglorum* abgeleitet. Doch auch die Namen dieser *gentes* sind von den Territorien abgeleitet, die sie bewohnen, wobei die Ländernamen sekundär ethnisiert wurden[332]. Dass Mercier, Bernicer und Derer als gentile Untergruppen verstanden wurden, geht aus dem Mahnschreiben an König Aethelbert hervor, wo die *gens Anglorum*, das *regnum Anglorum* und die *provinciae Anglorum* mit *Ceolredus rex Mercionum* und *Osredus rex Derorum et Berniciorum* verknüpft sind[333].

Eine weitere ethnische Untergruppe innerhalb der *gens Anglorum* stellen die Ostangeln dar, deren König sich Bonifatius als *Aelbwaldus Aestanglorum Deo donante regia potestate fretus* vorstellt, als „Aelbwald, durch Gottes Fügung mit der Königsgewalt über die Ostangeln ausgestattet“[334].

Willibald nennt Ine *rex Westsaxonum* – „König der Westsachsen“[335].

4.2.9. Thüringer

Die Erwähnungen der Thüringer im Liber Historiae Francorum basieren sämtlich auf Gregor von Tours, allerdings sind die Kontexte, in denen sie erscheinen, im Vergleich zur Vorlage zum Teil ausgeschmückt. Das politische System der Thüringer ist das Königtum: Der

divina providentia depredata, … progenita Saxonum demonstrabatur. – „Denn die Heilige wurde nämlich von den überseeischen Gebieten durch göttliche Vorhersehung geraubt, ... Tochter der Sachsen wurde sie genannt.“

[327] Bonifatii Epistula 105: ... *in nostris regionibus, hoc est in Cantia.*

[328] Bonifatii Epistula 105.

[329] Bonifatii Epistula 69.

[330] Bonifatii Epistula 73: *Ceolredus rex Mercionum ... Osredus rex Derorum et Berniciorum*.

[331] Bonifatii Epistula 74 (an Priester Herefrid); 75 (an Erzbischof Ecberth von York).

[332] So bedeutet z. B. *Mercia* ‚Mark’.

[333] Bonifatii Epistula 73.

[334] Bonifatii Epistula 81.

[335] Willibald, Vita Bonifatii c. 3.

Frankenkönig Childerich I. flieht vor den Franken nach *Toringia* zu König Bisunus und seiner Gattin Basina, wo er sich versteckt hält[336]. Nach Venantius Fortunatus ist Bisinus der Vater Hermenefreds und Berthars; ein Silberlöffel aus einem Gräberfeld bei Weimar trägt die Aufschrift BASENAE[337]. Auch der Bericht über die Vernichtung des Thüringerreiches 531 entspricht sehr stark dem Gregors von Tours: Theuderich I., sein Sohn Theudebert I. und Chlothar I. überqueren mit dem fränkischen Heer den Rhein, um in Thüringen gegen den Thüringerkönig Hermenefred (Ermenfredus) zu kämpfen[338]. Hermenefred, dessen zwei Brüder Baldericus und Bertacharius sind, wird später von Theuderich in die Stadt Tulbiacum gelockt und von der Stadtmauer gestürzt, seine Kinder befiehlt Theuderich zu töten[339].

In den Continuationes Fredegarii wird nur die Zugehörigkeit Thüringens (*Turingia*) zum Reichsteil Karlmanns bei der Teilung des Frankenreiches unter Karl Martells Söhne berichtet[340]. Die Thüringer werden in den Continuationes Fredegarii nicht erwähnt.

In den Bonifatiusbriefen erlauben vor allem Briefe der Päpste Gregor II. und Gregor III., aber auch ein Brief des Bonifatius selbst, Einblicke in die politische Situation Thüringens; diese Evidenz wird durch die Vita Bonifatii ergänzt.

Papst Gregor II. schreibt im Dezember 722 an die *viri magnifici* Asolfus, Godolaus, Wilareus, Gundhareus, Alvoldus und alle gottgeliebten christgläubigen *Thuringi* und lobt die Standhaftigkeit ihres Glaubens in Christus gegenüber „den sie zum Götzendienst drängenden Heiden“[341]. In einem anderen Brief schreibt Gregor II. an Bonifatius, er habe „den Thüringern und dem Volk Germaniens“ (*Thuringis et Germaniae populo*) nahegelegt, Wohnbauten für den Bischof und Kirchen zu errichten[342]. Der Brief, über den er Bonifatius hier berichtet, ist allerdings nur an die Thüringer gerichtet. In diesem Brief vom Dezember 724 wendet sich Gregor II. nämlich an das ganze Volk der Thüringer[343].

Papst Gregor III. schreibt um 738 allen *optimates* und dem *populus* in den Provinzen Germaniens, den *Thuringis et Hessis*, den *Bortharis et Nistresis, Wedreciis et Lognais, Suduodis et Graffeltis*, sowie allen im östlichen Landstrich des Rheins Wohnenden[344].

An der Wahrnehmung der politischen Situation in Thüringen durch Gregor II. und Gregor III. ist auffällig, dass sie sich nicht an einen Alleinherrscher richten, sondern einerseits an

[336] Liber Historiae Francorum c. 6 f.; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 12.
[337] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 347, Anm. 29; 349, Anm. 32.
[338] Liber Historiae Francorum c. 22; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 7.
[339] Liber Historiae Francorum c. 22.
[340] Continuationes Fredegarii c. 23.
[341] Bonifatii Epistula 19.
[342] Bonifatii Epistula 24: *Thuringis et Germaniae populo*.
[343] Bonifatii Epistula 25: *Gregorius servus servorum Dei universo populo Thuringeorum*.
[344] Bonifatii Epistula 43.

namentlich genannte *viri magnifici* bzw. ungenannte *optimates* und andererseits an den ganzen *populus Thuringeorum*. Es entsprach den traditionellen Missionsprinzipien, sich an die weltlichen Großen zu wenden[345]. Dass an deren Spitze in einem Papstbrief aber nicht ein *rex* oder *dux* genannt wird, legt nahe, dass es einen solchen nicht (mehr) gab und sich die Kirche die Unterstützung einzelner mächtiger Herren suchen musste[346]. Schipperges schließt aus dem ersten Brief Gregors II., dass sich Bonifatius in Thüringen sowohl des päpstlichen Schutzes als auch des Wohlwollens der politisch Mächtigen sicher sein konnte[347]. Bigelmair meint, Bonifatius stand vor einer neuen politischen und auch kirchlichen Lage, als er im Auftrag des Papstes in Thüringen erschien, die wohl auch in Rom kaum bekannt war[348]. Gerade die namentliche Nennung einiger *viri magnifici* deutet aber meines Erachtens aber darauf hin, dass man in Rom über die aktuelle politische Situation in Thüringen sehr wohl bescheid wusste. Der Hinweis darauf und auch die Namen könnten dem Papst von Bonifatius während seines Romaufenthaltes selbst übermittelt worden sein, denn nach der Vita Bonifatii traf dieser bei seiner Ankunft in Thüringen auf die Senatoren und Fürsten des ganzen Volkes (*senatores ... plebis totiusque populi principes*) bzw. auf die Stammesältesten und die Fürsten des Volkes (*seniores plebis populique principes*)[349]. Dabei zeigt sich, dass diese thüringischen Großen bereits mit dem Christentum Kontakt gehabt hatten, denn die *senatores* und *principes* rief Bonifatius auf den Weg der wahren Erkenntnis und zum Licht der Einsicht zurück, das sie schon lange und zum größten Teil, von schlechten Lehrern verführt, verloren hatten[350]. Die *seniores* und *principes* brachte er dazu, den schon früher empfangenen christlichen Glauben wieder anzunehmen[351]. Diese Evidenz legt nahe, dass es sich bei den im Brief Gregors II. genannten *viri magnifici* Asolfus, Godolaus, Wilareus, Gundhareus und Alvoldus zumindest um einige der Personen handelt, die in der Vita als *populi principes* und *senatores plebis* bzw. *seniores plebis* in Thüringen bezeichnet werden[352]. Bonifatius hatte 719 weltliche Große kennengelernt, und an sie ist das Schreiben, das Gregor II. 722 an die Christen in Thüringen erließ, in erster Linie gerichtet[353]. Schieffer sieht in diesen antikisierend bezeichneten weltlichen Großen die obere Schicht des Grundherrenadels[354]. Diese „Großen des Stammes“

[345] Vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 114.
[346] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 345.
[347] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 313 f.
[348] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 258.
[349] Willibald, Vita Bonifatii c. 5 (*senatores ... plebis totiusque populi principes*), c. 6 (*seniores plebis populique principes*).
[350] Willibald, Vita Bonifatii c. 5.
[351] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[352] Vgl. Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 34, Anm. 202; 36, Anm. 214; 79, Anm. 701; 87, Anm. 796; 166, Anm. 1680.
[353] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 345 f.
[354] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 114.

stellen für Schlesinger einen mächtigen Adel in Thüringen dar, in dessen Hand im frühen 8. Jahrhundert die Führung des Landes und seiner Bewohner auch in religiösen Dingen lag[355]. Schipperges meint, die *viri magnifici* Alvoldus, Asolfus, Godolaus, Gundhareus und Wilareus stammten aus Thüringen, während sie für Schieffer sowohl fränkische als auch einheimische Edle gewesen sein können[356]. Aufgrund der Auswertung von Orts- und Flurnamen ist es wahrscheinlich, dass es sich um maßgebende Grundherren im Gebiet jenseits des Thüringer Waldes handelt, bei denen Bonifatius Unterstützung fand[357]. Dass der Adel bei den Thüringern, der als fest geschlossener Rechtsstand vorhanden war, eine starke Stellung hatte, schließt Schlesinger aus der erst in der Zeit Karls des Großen aufgezeichneten *Lex Thuringorum*, deren Text eine Ständegliederung voraussetzt, die so sehr vom fränkischen Recht der *Lex Salica* und der *Lex Ribuaria* abweicht, dass sie altheimischen Verhältnissen entsprechen muss[358]. Der Adlige hieß *Adaling*, was dem altsächsischen *Ediling* entspricht; in anderen Volksrechten kommt das Wort nicht vor[359]. Reich ausgestattete Gräber in Weimar, Obermöllern, Großörner, Stößen, Seeburg, Hettstedt, Hedersleben, Bösenburg und anderswo gelten als Bestattungen dieser Adligen; eine stark ausgeprägte Schichtung ist auch in den Funden erkennbar[360].

Dass sich Gregor III. an die *optimates* wendet, zeigt, dass sich die politischen Zustände – das Fehlen eines eigenen *dux* und die Oberherrschaft der Karolinger – seit Gregors II. Brief von 722 an die *viri magnifici* Asolfus, Godolaus, Wilareus, Gundhareus und Alvoldus nicht wesentlich geändert hatten bzw. dem Papst nichts anderes übermittelt worden war[361]. Bonifatius wird Gregor III. bei seinem Besuch in Rom über die politische Situation in seinem

[355] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 346.

[356] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 191. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 150.

[357] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 150. Alvoldus dürfte identisch sein mit Albolt, der an das Kloster Ohrdruf Güter schenkte. Dieser Albolt wird in der Vita Bonifatii auctore Otloho I, c. 24, S. 137, Z. 11 als begütert an den Ufern der Ohra bei Ohrdruf genannt. Asolfus ist möglicherweise identisch mit dem am 1. 5. 693/94 als Zeuge in der Weißenburger Urkunde Traditiones Wizenburgenses, Nr. 38, S. 220, Z. 97 genannten Asulf. Asulf wurde mit jener Thüringer Persönlichkeit gleichgesetzt, die der Überlieferung nach der Gründer von Asolverod – Altgeorgenthal war, das heute Adolfsrod heißt, und dessen Name in Adolfsthal und Adolfsweg bei Wechmar weiterlebt. Er war demnach mit St. Adolf identisch, dessen Kapelle bei Wechmar später Wallfahrtsziel war. Während über Godolaus urkundlich nichts näheres festgestellt werden kann, wird für Gundhareus eine Beziehung zur Ortschaft Günthersleben im Gothaischen Bezirk angenommen. Wilareus ist möglicherweise identisch mit dem am 1. 5. 693/94 als Zeuge in der Weißenburger Urkunde Traditiones Wizenburgenses, Nr. 38, S. 220, Z. 97 genannten Willihari; Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 34 (Alvoldus – Albolt), 35 f., 36, Anm. 213 (Asolfus – Asulf – St. Adolf), 79 (Godolaus), 87 (Gundhareus), 166, 166, Anm. 1681 (Wilarus – Willihari).

[358] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 333.

[359] Dem *Adaling* kam das dreifache Wergeld des Freien zu, was auf eine starke Stellung des Adels schließen lässt; nur bei den Sachsen wird die Höhe des Adligen-Wergelds im Verhältnis zu dem des Freien noch übertroffen, in allen anderen Volksrechten ist der Unterschied geringer. Für die Berechnung der übrigen Wergelder und Bußen ist der *Adaling* „Normträger“, sie werden aus seinem Wergeld nach dem Duodezimalsystem errechnet; Schlesinger, Das Frühmittelalter, 333.

[360] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 333 f.

[361] Bonifatii Epistula 19.

Wirkungsbereich informiert haben. Dass die *optimates* nicht namentlich genannt werden, liegt wohl daran, dass Bonifatius nun bereits mehr Große in diesem Gebiet kannte als 15 Jahre zuvor und es einen ziemlichen Arbeitsaufwand erfordert hätte, alle namhaften christlichen Edlen aus acht ethnischen Gruppen als Adressaten eines Papstbriefes aufzulisten.

Eine Erklärung für die politischen Zustände in Thüringen zur Zeit des Auftretens des Bonifatius liefert die Vita Bonifatii: Willibald berichtet über die Thüringer, dass zu der Zeit, als das Reich ihrer Könige (*suorum regum*) aufhörte, eine große Anzahl ihrer *comites* während der unheilvollen Regierung (*periculoso primatu*) des Theotbald und Heden, die über sie eine finstere Gewalt tyrannischen Herzogtums (*tyrannici ducatus*) und eine mehr auf Verwüstung als auf Hingabe beruhende Herrschaft ausübten, entweder von diesen getötet, auf feindlichen Heerzügen gefangen, oder durch viele Übel in dem Maße bedrängt worden war, dass der noch zurückbleibende Rest des Volkes sich der Herrschaft der Sachsen unterwarf; mit dem Aufhören der Herrschaft christlicher Herzöge (*religiosorum ducum*) hörte im Volk auch der Eifer für die christliche Religion auf, und falsche Brüder drangen ein, die das Volk verführten und unter dem Namen der Religion einer höchst verderblichen Sekte von Ketzern Eingang verschafften[362].

Wenn Gregor II. also Alvoldus, Asolfus, Godolaus, Gundhareus und Wilareus lobt, dass sie heidnischem Zwang zum Götzendienst mutig getrotzt hatten, kann das einen realen Hintergrund gehabt haben[363]. Schlesinger sieht darin eine Anspielung auf die heidnischen Sachsen, denen sich die Gegner Hedens zeitweise verbündet oder sogar unterworfen hätten; es sei denkbar, dass eine heidnische Reaktion ganz Thüringen ergriffen hatte, der sich die Genannten nicht anschlossen[364]. Schieffer entnimmt dem Bericht Willibalds, dass zumindest nördliche grenznahe Teile Thüringens vorübergehend unter sächsische Herrschaft geraten waren, womit fast zwangsläufig ein starker Rückschlag des Heidentums verbunden war[365].

Die im Bericht Willibalds erwähnten tyrannischen *duces* Theotbald und Hedanus sind mit einigen Problemen verbunden. Noch Biglmair sah in Heden einen Nachkommen Radulfs[366]. Radulf war von Dagobert I. nach der Niederlage gegen Samo bei Wogastisburg und dessen Angriffen auf Thüringen dort als *dux* zur Grenzverteidigung eingesetzt worden, erhob sich

[362] Willibald, Vita Bonifatii c. 6: *... quia, facessante suorum* (sc. *Thuringorum*) *regum dominio, magna quidem eorum comitum multitudo sub Theotbaldi et Hedenes periculoso primatu, qui lugubre super eos tyrannici ducatus et infestum vastationis potius quam devotionis obtinebant imperium, vel corporali per eos praeventa morte vel hostili siquidem eductione captivata est in tantumque diversis constricta malis, ut cetera que manebat residua populi turba Saxonum se subiecerat principatu; quoniam, cessante relegiosorum ducum dominatu, cessavit etiam in eis christianitatis et relegionis intentio ...*

[363] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 150 f.

[364] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 346.

[365] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 151.

[366] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 253.

aber nach dem Tod des Königs gegen dessen minderjährigen Nachfolger Sigibert III. und besiegte 641 das gegen ihn ausgesandte austrasische Heer unter Grimoald und Adalgisel, woraufhin er sich nach Fredegar von nun an für den König von Thüringen hielt, eine eigenständige Bündnispolitik betrieb, aber nicht offiziell mit den Merowingern brach[367]. Die alte Forschungsmeinung einer Abstammung der Hedenen von Radulf beruht auf der in der um 840 entstandenen Passio Kiliani überlieferten Genealogie Hruodi – Heden I. – Gozbert – Heden II.[368] Hruodi wird dabei oft, wie noch von Biglmair, mit Radulf identifiziert[369]. Eine Deutung, die nach Schlesinger aber aufgrund der sprachlichen Ungleichheit der beiden Namen falsch ist und für Mordek die Problematik beinhaltet, warum mit Heden der Nachfolger des augenscheinlich in seinem Herzogtum beliebten Radulf seine eigenen Untertanen derart hart mit Krieg überziehen sollte[370]. Schlesinger, Ewig und Mordek sehen in den Hedenen deshalb eine Dynastie, die im Gegensatz zur Familie Radulfs stand und deren Herrschaft in Thüringen, möglicherweise sogar im Auftrag der austrasischen Hausmeier, beseitigte[371]. Die in der Vita Bonifatii genannten *reges* seien auf Radulf und seine Nachfolger zu beziehen, eine Reminiszenz an das altthüringische Königreich, das in den 530er Jahren von den Merowingern beseitigt wurde, sei ausgeschlossen[372]. *Suorum regum* und *religiosorum ducum* meint nach Schlesinger dieselben Personen; durch diese Terminologie werde Radulfs schillernder Stellung zwischen Stammeskönigtum und Amtsherzogtum Rechnung getragen, die religiösen *duces* könnten nur seine Nachfolger gewesen sein, nicht Theotbald und Heden, da diese die Thüringer dermaßen bedrückten, dass sie teilweise zu den Sachsen abfielen[373]. Die adeligen Christen, auf die Bonifatius sich in Thüringen stützen konnte, waren Schlesinger zufolge deshalb bei den Widersachern Hedens und der ihm verbündeten Missionare zu finden, das heißt bei den Nachkommen der Anhänger der *duces* aus dem Geschlecht Radulfs[374]. Schlesinger, Bigelmair, Ewig und Wood sehen in Willibalds Hedanus den in der Passio Kiliani genannten Hetanus, Sohn des in Würzburg residierenden *dux* Gozbert und Enkel des

[367] Fredegar IV 68 (Niederlage bei Wogastisburg), IV 75 (Angriffe Samos), IV 77 (Radulf eingesetzt), IV 87 (Sieg Radulfs).
[368] Passio Kiliani c. 3, c. 14. Zur Datierung: Schlesinger, Das Frühmittelalter, 339.
[369] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 253.
[370] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 337, 339. Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 363; 363, Anm. 103. Allerdings bedeutet die Zugehörigkeit zur selben Familie ja nicht automatisch, dass ein Nachfolger die gleiche Politik betreiben muss oder den gleichen Regierungsstil haben muss wie einer seiner Vorgänger einige Generationen zuvor. Neben einer geänderten politischen Situation, etwa der Notwendigkeit zur Verteidigung des Landes oder innerer Widerstand können auch andere Faktoren, etwa andere Charaktereigenschaften des neuen Herrschers, eine andere Politik bedingen.
[371] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 340. Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 194. Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 351 f., Anm. 43; 363.
[372] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 340.
[373] Vgl. Schlesinger, Das Frühmittelalter, 340.
[374] Ebd., 345.

Hetanus *senioris*, also Heden II.[375] Auch wenn das Herzogtum der in Würzburg residierenden *duces* nirgendwo als thüringisch bezeichnet wird, so hatten sie doch am Beginn des 8. Jahrhunderts auch in Thüringen Besitzungen und übten dort die Herrschaft aus[376]. Heden II (nach 689-ca. 719) jedenfalls beherrschte auch Altthüringen jenseits des Waldes, sein dortiger Besitz ist 704 urkundlich bezeugt[377]. Er ist mit seiner Gattin Theodrada und seinem Sohn Thuringus, dessen Name eine Verbindung zu Thüringen andeuten könnte, durch Urkunden bezeugt, die in Würzburg und Hammelburg ausgestellt wurden[378]. Er urkundete als *illuster vir Hedenus dux* loyal nach den Regierungsjahren der Merowingerkönige und betrieb eine engagierte Kirchenpolitik[379]. Auf dem Würzburger Marienberg gründete Heden II. ein Kloster, 704 übertrug er Willibrord Güter im thüringischen Arnstadt und Umgebung, und 717 beschenkte er ihn noch einmal, als er in Hammelburg an der fränkischen Saale ein Kloster errichten wollte[380]. Nach der Passio Kiliani wurde Heden II. vom *populus orientalum Francorum* aus der Herrschaft vertrieben, seine Familie verfolgt und nicht einer soll zurückgeblieben sein[381]. Das könnte Willibalds Angaben über einen Aufstand bestätigen, der von den Karolingern zur Ausschaltung der Hedenen ausgenutzt wurde, sodass Heden II. um 719 der Machtpolitik Karl Martells zum Opfer fiel, während das Herzogsgut später als fränkischer Fiskalbesitz erscheint[382]. Eine mögliches Indiz für die Gegnerschaft Karl Martells zu Heden II. stellt Hedens gutes Verhältnis zu den Merowingern dar: Heden II. führte den Titel *vir illuster* und datierte seine Urkunden nach Regierungsjahren des Frankenkönigs, den er seinen Herrn (*dominus noster*) nannte, er erkannte also die merowingische Herrschaft an, was allerdings nicht mit der Anerkennung der Hausmeier gleichbedeutend sein muss, sondern

[375] Passio Kiliani c. 3, c. 14. Schlesinger, Das Frühmittelalter, 346. Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 253. Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 195. Wood, Willibalds vita Bonifatii, 240. Wood, The Merovingian Kingdoms, 163, 309 f. Wood, The Missionary Life, 62 f.

[376] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 338.

[377] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 194. Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 349.

[378] Monumenta Epternacensia (MG SS 23. 1874); S. 55 f., 60. Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 254, 256. Vgl. Schlesinger, Das Frühmittelalter, 339.

[379] Camillus Wampach (Ed.), Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter. Untersuchungen über die Person des Gründers, über die Kloster- und Wirtschaftsgeschichte auf Grund des liber aureus Epternacensis (698-1222) I 2: Quellenband (Luxemburg 1930), Nr. 8 S. 27-31 (Arnstadt) und Nr. 26 S.63-65 (Hammelburg); Datierungen nach Childebert III. (694-711) und Chilperich II. (716-721) S. 30 und 65, *illuster vir Hedenus dux:* S. 64 und 65 (S. 29: *Hedenus vir illuster;* S. 30: *Hedeno duce viro illustri*); zit. n. Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 345, Anm. 4; Ebd. 345.

[380] Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 345 f.

[381] Passio Kiliani, ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM V (Hannover-Leipzig 1910), S. 727, c. 14: *Hetanum vero … popu!us orientalium Francorum de regno eiecerunt. In tantum enim illius progeniem persecuti sunt, ut nec unus de illius stirpe remanebat.*

[382] Schlesinger interpretiert die Nachrichten der Vita Bonifatii über die Thüringer und der Passio Kiliani über die Ostfranken dahingehend, dass Karl Martell die unmittelbare Herrschaft der Hausmeier wieder hergestellt habe, indem er Heden und sein Geschlecht stürzte, wobei ein thüringischer Aufstand in Verbindung mit den Sachsen oder auch nur ein Machtkampf großer Adelsgeschlechter zur Schaffung von Herrschaftspositionen eigenen Rechts im ostthüringischen Raum, die so mit Heden in Konflikt gerieten, vorangegangen wäre; Schlesinger, Das Frühmittelalter, 340 f., 344.

sogar eine gewisse Gegnerschaft akzentuieren kann[383]. Mordek fällt es schwer, im tyrannisch regierenden *dux* den kirchenfreundlichen Heden den Jüngeren wiederzuerkennen[384]. Auch Wood identifiziert Hedanus mit Heden II.[385]. Hedens und Theotbalds Charakterisierung als halbheidnisch und für den Abfall Thüringens in den Semipaganismus verantwortlich ist demnach parteiische prokarolingische Propaganda, welche die Feindschaft gegenüber den Herrschern der peripheren Dukate reflektiert, die Karl Martell nicht unterstützten[386]. Dennoch meint Mordek, Hedenus sei nicht Heden der Jüngere, sondern dessen Großvater Heden I., der Hetanus *senioris* der Passio Kiliani[387]. Er verweist auf die Meldung der Annales Mettenses priores, Pippin der Mittlere habe gegen die abtrünnigen Slawen und Baiern, Sachsen, Friesen und Alemannen, Aquitanier, Basken und Bretonen Krieg geführt, Thüringer werden dagegen nicht erwähnt, was er dahingehend interpretiert, dass Thüringen zu seiner Zeit bereits wieder zum Reich gehörte, denn ein Sieg über sie wäre kaum verschwiegen worden[388]. Bereits die Darstellung des Maiordomats Grimoalds lässt wenig Raum für Radulfs Autonomiebestrebungen, wenn Fredegar schreibt, Grimoald bekam – nach der Niederlage gegen Radulf – das gesamte Reich der Austrasier fest in seine Hand[389]. Tatsächlich sei kaum anzunehmen, Adalgisel und Grimoald hätten die „viele Tausend" Gefallenen von 641 ungerächt gelassen[390]. Mordek rechnet deshalb mit der Wiedereingliederung Thüringens in das fränkische Reich wahrscheinlich schon in den 640er oder 650er Jahren unter dem Hausmeiertum des 661/62 von den Neustriern hingerichteten Grimoald[391]. Als maßgeblich an der Rückeroberung Thüringens beteiligt wäre dann Heden der Ältere zu betrachten, der im Auftrag Grimoalds handelte und von einer konsolidierten mainfränkischen Basis aus Operationen gegen Thüringen durchführte, wie sie Willibald in der Bonifatius-Vita schildert[392]. Mit Heden I. identifiziert Mordek auch den mit EDDANNAN bezeichneten Gesetzgeber der zur Zeit Grimoalds entstandenen Lex Ribuaria im Codex Modena, Biblioteca

[383] Ebd., 339.
[384] Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 349.
[385] Wood, The Missionary Life, 62 f.
[386] Ebd., 62 f., 248.
[387] Passio Kiliani c. 3. *regnante ibi* (*Wirziburc*) *... quodam duce nomine Gozberto, filio Hetanis senioris, qui fuit filius Hruodis.*
[388] Annales Mettenses Priores, ed. Bernhard von Simson, Hannover-Leipzig 1905 (MGH SS rer. Germ. in usum schol. [10]) S. 4 (*Suavos et Baiowarios et Saxones*), S. 12 f. (*Saxones, Frisiones, Alemannos, Bawarios, Aquitanios, Wascones atque Brittones*). Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 350.
[389] Fredegar IV 88: *... et omnem regnum Austrasiorum in mano Grimoaldo confirmatum est vehementer*. Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 351.
[390] Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 351.
[391] Liber Historiae Francorum c. 43. Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 352. Datierung der Hinrichtung Grimoalds: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 365, Anm. 98.
[392] Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 351 f., 361 f., 364, 366.

Capitolare, O. I. 2, fol. 30r [393]. Zudem könnte Heden I. auch noch mit Chedenus/Godenus identisch sein, dem Bruder des Bischofs Goericus/Abbo von Metz, der um 643/647 mit Bischof Desiderius von Cahors korrespondierte, was sich mit seiner Gesetzgeberrolle am Metzer Hof verbinden ließe und auch chronologisch mit der Kilianspassio harmonieren würde[394]. Dieser Chedenus/Godenus wurde als Neffe des 602 verstorbenen Bischofs Agiulf von Metz und Angehöriger der Dynastie der Agilolfinger gedeutet[395].

Noch größere Schwierigkeiten als Heden bereitet Theotbald. Ob Theotbald ein Verwandter, Vorgänger oder Rivale Hedens war, bleibt unklar; aufgrund seines Namens könnte er dem Geschlecht von Hedens II. Frau Theodrada angehört haben[396]. Biglmair hält Theotbald für den Burder Hedens II., mit dem er die Herrschaft geteilt hätte[397]. Eine wohl 834 gemeißelte, jetzt verschollene Inschrift zu Nilkheim bei Aschaffenburg erwähnt einen Kirchenbau *temporibus Theobaldi ducis*[398]. Chronologische Bezüge der Inschrift auf um 700, wie sie Biglmair vornimmt, bzw. auf 711/716 sind nach Mordek nicht haltbar, da auch die Datierung der Amtszeit des weihenden Bischofs Rigibert umstritten ist[399]. Fraglich ist, ob Theotbald mit einem Thietbaldus personengleich ist, der eine Kirche in einem nicht zu lokalisierenden Orte *Mulnaim que Araride vocatur* an Willibrord geschenkt hatte[400]. Schlesinger sieht in Theotbald einen Machthaber in der Art Hedens, der vielleicht in Aschaffenburg oder auch auf dem Glauberg in der Nähe von Büdingen seinen Sitz hatte; ob seine Gewaltherrschaft in Thüringen gleichzeitig mit der Hedens ausgeübt wurde oder ihr voranging, bleibt unbekannt[401].

Die Evidenz der Vita Bonifatii zu Theotbald und Heden könnte Erinnerungen an den Sturz Hedens II. mit einer damit einhergehenden Verrohung des christlichen religiösen Lebens und einem Wiedererstarken des Heidentums mit Reminiszenzen an die Eroberung des Landes und die Unterdrückung durch dessen Großvater Heden I. verbinden und politisch für die Karolinger instrumentalisieren. Eine mögliche Vermischung von Erinnerungen an die beiden

[393] Ebd., 356-359, 362, 364, 366.
[394] Ebd., 361 f.
[395] Ebd., 361. Jörg Jarnut, Agilolfingerstudien. Untersuchungen zur Geschichte einer adligen Familie im 6. und 7. Jahrhundert (Stuttgart 1986), 16.
[396] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 341.
[397] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 253.
[398] Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 350. Inschrift von Nilkheim, ed. Wilhelm Levison, in: MGH SS rer. Germ. in usum schol. [57] (Hannover-Leipzig 1905), S. 32, Anm. 4. bzw. ed. Wilhelm Levison, in: MGH SSRM V (Hannover-Leipzig 1910), S. 711, Anm. 4.:
Hic primo ecclesiam struxit Adalhuno sacerdos
temporibus Theobaldi ducis, sed quam Regebertus
pontifex Moguntiacensis honori dicavit
martyrum Dionysii illius et sociorum.
[399] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 253. Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 350, Anm. 33.
[400] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 341.
[401] Ebd.

gleichnamigen *duces* muss dabei gar nicht absichtlich erfolgt sein, denn immerhin war beim Zeitpunkt der Entstehung der Vita Bonifatii seit dem Sturz Hedens II. auch schon ein halbes Jahrhundert vergangen. Doch auch die Interpretation von Biglmair, nach der Theotbald und Heden (II.) selbst die „religiös eingestellten Herzöge“ (*relegiosorum ducum*), deren Herrschaft aufgehört hatte, waren, ist nicht mit diesem Befund unvereinbar[402]. Tatsächlich könnten Theotbald und Heden, unabhängig davon, ob sie nun Nachkommen Radulfs oder seiner Gegner gewesen sind, selbst die religiösen *duces* gewesen sein, denn Willibald kritisiert nur ihre schlechte, kriegerische Politik, nicht aber ihre Haltung zur Religion. Ihre tyrannische Politik ist es, die Heidentum und Abfall zu den Sachsen fördern, nicht irgendwelche unchristlichen Handlungen, die von ihnen getätigt worden wären. Es wäre gut nachvollziehbar, wenn das geknechtete Volk oder auch der unterdrückte Adel im Zuge seiner Revolte gegen die Tyrannen, in Anaolgie zum Liutiuzenaufstand des 10./11. Jahrhunderts, auch deren Religion verworfen hätte, die sie vielleicht als Instrument des beseitigten Unterdrückungsapparates empfunden hatten. Die angebliche Unterwerfung des Volkes unter die Sachsen kann tatsächlich auf ein Bündnis zwischen den Aufständischen und den Sachsen hindeuten, die als Heiden wohl eine Renaissance des Heidentums bei den Thüringern unterstützten. Außerdem war Heden II. in der Entstehungszeit der Vita Bonifatii wohl noch als früher Gönner von Willibrords Gründung in Echternach bekannt und ein Angriff auf seine religiöse Positionen deshalb wohl unmöglich oder unglaubwürdig, sodass Willibald seine prokarolingische Tendenz mit einem Angriff auf seine Politik ausdrücken musste[403].

Aus den Briefen Gregors II. und Gregors III. lässt sich schließen, dass diese Päpste über die politische Situation in Thüringen wohlinformiert waren und sie die Thüringer als eine vom Heidentum bedrohte *gens* wahrnahmen, in der auch bereits getaufte Christen, vornehmlich der Oberschicht angehörend, in Versuchung waren, sich an heidnischen Aktivitäten zu beteiligen. Politisch spiegeln die Briefe der Päpste, da sie sich an einzelne Adelige wenden, ein Land wider, das keine Zentralgewalt besitzt, keine monarchische Spitze, die für eine Christianisierung von oben sorgen konnte, was so natürlich nicht stimmt, denn in den Karolingern gab es sehr wohl eine Zentralgewalt, doch war die, anders als etwa die zwischengeschalteten *duces* in Bayern oder Alemannien, nicht auf die unmittelbare Region beschränkt und darum auch nicht immer vor Ort. Wenn Bonifatius aber nach dem Tod Karl Martells dessen Sohn Grifo um Unterstützung seiner Arbeit in *Thuringia* bittet, falls er an die Macht kommen sollte[404], zeigt dieser Brief die wahren Machtverhältnisse und den Einfluss

[402] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 258.
[403] Vgl. Wood, The Missionary Life, 62 f.
[404] Bonifatii Epistula 48.

der Zentralgewalt in Thüringen an. Die in den anderen Briefen genannten *viri magnifici* und *optimates*, die in der Vita Bonifatii genannten *senatores plebis*, *seniores plebis* und *populi principes* mochten regional von Bedeutung und für das Gelingen von Bonifatius' Arbeit eminent wichtig sein, die Rolle des Landes- bzw. Stammesfürsten aber war vom hedenischen *dux*, der den merowingischen Frankenkönig als seinen Herrn anerkannte, auf den karolingischen *maior domus* bzw. *princeps Francorum* übergegangen. An ihn wandte sich Bonifatius, nicht an den Merowingerkönig, was damals auch gar nicht möglich gewesen wäre, da dessen Thron überdies in den Jahren 737-743 vakant war[405]. Der Brief wurde bald nach dem Tod Karl Martells am 22. Oktober 741 geschrieben, noch ehe die Teilung seiner Herrschaft unter seinen Söhnen bekannt war[406]. Die Anrede *mementote filii carissimi* zeigt demnach, dass sich Bonifatius mit ähnlichen Schreiben auch an Karlmann und Pippin, Karl Martells Söhne aus seiner Ehe mit Chrotrud, gewandt habe[407]. Bonifatius hielt sich somit alle Optionen offen und das wurde ihm offenbar auch nicht übel genommen, was sich daraus ablesen lässt, dass gerade der Brief an den Sohn, der von seinen Halbbrüdern von der Herrschaft ausgeschlossen wurde, überliefert ist.

4.2.10. Dänen im Liber Historiae Francorum

Die Dänen werden in den untersuchten Quellen nur im Liber Historiae Francorum in einer auf Gregor von Tours zurückgehenden Passage erwähnt. Die Staatsform der Dänen (*Dani*) ist das Königtum, namentlich genannt wird ihr *rex* Chochilaicus[408].

4.2.11. Goten

Die Darstellung der Goten im Liber Historiae Francorum orientiert sich sehr stark an Gregor von Tours[409]. Als Goten bezeichnet der Autor des Liber Historiae Francorum allerdings ausschließlich die Westgoten. Von der Existenz der Ostgoten wusste er offenbar nichts, da er Theudebert I. in Italien die Langobarden unterwerfen lässt[410]. Möglicherweise ist das darauf zurückzuführen, dass er, von den Bevölkerungsverhältnissen im Italien seiner Zeit ausgehend, glaubte, Gregor von Tours habe die Langobarden mit den Goten verwechselt. Staatsform der

[405] Vgl. Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 203.
[406] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 138, Anm. 1 zu Bonifatii Epistula 48.
[407] Ebd.
[408] Liber Historiae Francorum c. 19; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 3; Fredegar III 30 f.
[409] Liber Historiae Francorum c. 17 (Gotenkrieg Chlodwigs) vgl. Gregor von Tours, Historiae II 37; Liber Historiae Francorum c. 23 (Gotenkrieg Childeberts I.) vgl. Gregor von Tours, Historiae III 10; Liber Historia Francorum c. 26 (Gotenkrieg Childeberts I. und Chlothars I.) vgl. Gregor von Tours, Historiae III 29; Liber Historiae Francorum c. 31 (Ehen Sigiberts I. und Chilperichs I. mit Brunichilde und Galsunita) vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 27; Liber Historiae Francorum c. 35 (Ehe Ricchundis) vgl. Gregor von Tours, Historiae V 38; VI 18; VI 34; VI 45; VII 9.
[410] Liber Historiae Francorum c. 26; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 32.

Goten im Liber Historiae Francorum ist das Königtum[411]. Die Verbindung der Goten zu Spanien wird mehrmals hervorgehoben[412]. Manchmal ist sie jedoch nur über die Namen der in Spanien herrschenden Könige zu erschließen, die nicht explizit als Goten identifiziert werden[413].

In den Continuationes Fredegarii spielen die Goten politisch keine Rolle mehr, da das Westgotenreich in den dort neu behandelten Zeitabschnitten bereits untergegangen war. Da erwähnt wird, dass der aquitanische Herrscher Waifar Goten getötet hatte, die Pippin III./I. unterstanden waren, ergibt sich daraus, dass auch im Frankenreich, wohl im damals umstrittenen aquitanischen Süden und der Gallia Narbonensis, Goten lebten[414]. Bei Pippins Tod erhält sein Sohn Karlmann das Gotenland[415].

Die Bonifatiusbriefe enthalten keine Informationen zu den politischen Strukturen der Goten. Allerdings nennt Bonifatius in seinem Mahnschreiben an König Aethelbald von Mercia auch die *gentes Hispaniae* unter jenen Völkern, die von Gott mit den Einfällen der Sarazenen gestraft wurden[416]. Mit *gentes Hispaniae* sind die Bewohner des Westgotenreiches gemeint, das 711-720 dem Angriff der Araber zum Opfer gefallen war[417]. Bonifatius war offenbar über die Situation in Spanien hinreichend informiert. Dass er nicht von Westgoten, sondern von „den Völkern Spaniens“ spricht, kann ein Hinweis darauf sein, dass er sich der multiethnischen Zusammensetzung der spanischen Bevölkerung, die neben Westgoten auch noch aus Romanen, Sueben, Juden, Basken und möglicherweise auch noch im Land verbliebenen Wandalen bestand, bewusst war, wenn er möglicherweise auch nicht genau wusste, um welche ethnischen Gruppen es sich im speziellen handelte.

[411] Liber Historiae Francorum c. 5, 17, 19, 23, 31, 35.
[412] Liber Historiae Francorum c. 23, 35.
[413] Liber Historiae Francorum c. 26, 35.
[414] Continuationes Fredegarii c. 41.
[415] Continuationes Fredegarii c. 53.
[416] Bonifatii Epistula 73.
[417] Die Eroberung des Westgotenreiches durch Araber und Berber war nicht Resultat einer einzigen Niederlage, sondern zog sich von 711-720 hin. Zugute kam den Invasoren die politische Zersplitterung der Westgoten, die nach der Wahl Roderichs (711-712) zum König 711 in einen Bürgerkrieg mündete. Eine Partei der Gegner Roderichs unter Oppa, Sohn König Egicas und Bruder König Wittizas, hielt die Hauptstadt Toledo, während der Nordosten der iberischen Halbinsel, das untere Ebrotal und die katalanische Küstenregion, sowie Septimanien den Gegenkönig Achila (710-713) als Herrscher anerkannte, wie Münzfunde belegen. In dieser Situation griffen zwei arabische Heere unter Mūsā und Tāriq Spanien an. Mūsā eroberte Toledo, sein Untergebener Tāriq besiegte 712 Roderich, der in der Schlacht getötet wurde. Nach Mūsās Rückbeorderung nach Syrien Ende 712, wo er hingerichtet wurde, folgte ihm sein Sohn ‘Abd al-Azīz als Gouverneur in Spanien, der Roderichs Witwe Egilona heiratete, aber schon 715 von seinen eigenen Leuten ermordet wurde, weil er verdächtigt wurde, selbst in Spanien ein unabhängiges Königreich errichten zu wollen. Das Reich Achilas bestand unter seinem Nachfolger Ardo (713-720) noch bis 720 und wurde im Zuge der arabischen Überschreitung der Pyrenäen und Einnahme von Narbonne in diesem Jahr beseitigt; Roger Collins, Early medieval Spain. Unity in Diversity 400 – 1000 (= New studies in medieval history) (Basingstoke/Hampshire 1995), 157-161.

4.2.12. Langobarden

Im Liber Historiae Francorum unterwirft der Frankenkönig Theudebert I. in Italien die Langobarden[418]. Der Autor verwechselt sie dabei mit den Ostgoten, von deren Existenz er offenbar nichts wusste. Auch von einem Zug Childeberts II. nach Italien wird berichtet, allerdings werden die Langobarden dabei nicht erwähnt[419].

In den Continuationes Fredegarii werden die Langobarden als den Franken politisch untergeordnet dargestellt. Staatsform der Langobarden ist das Königtum, erwähnt werden die Könige Aistulf und Desiderius[420]. Die Langobarden unterstehen der Herrschaft der Franken und leisten ihnen seit langem Abgaben; nach Aistulfs Tod erfolgt die Einsetzung des neuen Königs Desiderius durch die Langobarden mit Zustimmung Pippins III./I. und seines Rates[421]. Diese politische Unterordnung der Langobarden wurde zwar von ihrer Einwanderung nach Italien bis in die Zeit Chlothars II. immer wieder von den Franken militärisch durchzusetzen versucht, Chlothar II. verzichtete aber, nach Fredegar auf den Rat bestochener Berater hin, auf die langobardischen Abgaben[422]. Die hier als traditionell beschriebenen Abhängigkeiten können deshalb wohl nicht als auf alten Verträgen beruhende Verpflichtungen angesehen werden, sondern basieren auf der neuen militärischen Macht der Franken unter Pippin III./I.

Die Bonifatiusbriefe bieten keinerlei Einblick in die politischen Strukturen des Langobardenreiches; einzig der Landesname *Longobardia* wird erwähnt[423]. Auffällig ist, dass Bonifatius nichts über seine Kontakte zum langobardischen Königshof berichtet, den er auf zwei seiner Romreisen aufsuchte und bei König Liutprand auch längere Zeit verweilte; darüber berichtet nur Willibald, der den König überaus positiv charakterisiert[424]. Trotzdem lässt sich aus der Synthese des Bonifatiusbriefes und der Darstellung in der Vita Bonifatii schließen, dass Bonifatius trotz seines guten Verhältnisses zu den Päpsten auch mit den Langobarden gute Kontakte pflegte und sie als ein kulturell hochstehendes Volk wahrnahm, die politisch begründeten Vorurteile der Päpste also nicht teilte. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, warum die Langobarden und ihr König Liutprand in der Vita Bonifatii

[418] Liber Historiae Francorum c. 26; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 32.
[419] Liber Historiae Francorum c. 35; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 42.
[420] Continuationes Fredegarii c. 37 (Aistulf), 38 (Aistulf), 39 (Aistulf, Desiderius).
[421] Continuationes Fredegarii c. 37 (Herrschaft der Franken), 38 (Langobarden zahlen den Franken seit langer Zeit Abgaben), 39 (Thronfolge des Desiderius nach Aistulfs Tod).
[422] Gregor von Tours, Historiae VI 42 (Langobarden unterwerfen sich Childebert II.), IX 25 (schwere Niederlage Childeberts II.), IX 29 (Langobarden unterwerfen sich Childebert II., halten Versprechen nicht), X 3 (Childebert II. besiegt Langobarden), Fredegar III 92 (Langobarden unterstellen sich Herrschaft Childeberts II. und schließen Freundschaftsbündnis mit den Franken ab), IV 45 (Langobarden gehen mit Gunthramn und Childebert II. ein Schutz- und Verteidigungsbündnis ein, treten Tal Lanzo ab und zahlen jährlich 12000 Solidi Tribut. Chlothar II. verzichtet auf den Rat bestochener Berater hin auf die langobardischen Zahlungen gegen eine Einmalzahlung von 36000 Solidi, das fränkisch-langobardische Bündnis wird erneut beschworen).
[423] Bonifatii Epistula 78.
[424] Willibald, Vita Bonifatii c. 5 (*Optimum que Langobardorum regem Liodobrandum*), c. 7 (*honorandum Langobardorum Liodbrandum regem*).

eine so auffällig positive Darstellung erfahren. Sowohl Willibald, der Autor der Vita Bonifatii, als auch Erzbischof Lul von Mainz, Willibalds Auftraggeber, waren Angelsachsen. Es wäre also denkbar, dass die Angelsachsen, die mit den Langobarden nicht wie die Franken schon seit Jahrhunderten in oftmals kriegerischen Beziehungen standen, ihnen gegenüber eine neutralere Position vertraten als fränkische Autoren. Angesichts der Verankerung der angelsächsischen Bischöfe im fränkischen Episkopat und den dafür notwendigen guten Beziehungen zu den fränkischen Machthabern erscheint es jedoch unwahrscheinlich, dass die angelsächsische Ethnizität von Auftraggeber und Autor in diesem Fall eine Rolle gespielt haben, denn die angelsächsischen Missionare im Frankenreich waren auf das Wohlwollen und die Unterstützung der fränkischen Herrscher, also der Karolinger, angewiesen, wie aus den Briefen des Bonifatius, die zwar auch ein positives Bild der langobardischen *gens* zeichnen, aber kein Wort zu langobardischer Politik verlieren, deutlich wird. Es ist also nicht davon auszugehen, dass Lul und Willibald mit der Vita Bonifatii antikarolingische Positionen verfolgten[425].

Diese positive Darstellung der Langobarden in Willibalds Vita Bonifatii könnte vielmehr aus der Entstehungszeit des Werkes zu erklären sein. Wood datiert die Entstehung der Vita Bonifatii auf 763-768 und nimmt eine Niederschrift in Mainz an[426]. Das ergibt sich aus der Nennung eines *episcopus* Megingoz, dem das Werk neben Lul gewidmet ist[427]. Megingoz ist in der Zeit von 763-769 als Bischof von Würzburg bezeugt und hatte gemeinsam mit Lul (754-785) Willibald beauftragt, die Vita zu schreiben[428]. Neben Megingoz' Episkopat, das den besten chronologischen Hinweis für die Zusammenstellung der Vita Bonifatii liefert, wird diese Datierung auch durch das hagiographische Werk des bayerischen Bischofs Arbeo von Freising gestützt, der 769 eine Vita des heiligen Corbinian und 772 eine des heiligen

[425] Zeugnisse zur Abhängigkeit der Missionare vom Hausmeier in den Briefen: Bonifatii Epistula 20 (Papst Gregor II. empfiehlt Bonifatius an Karl Martell. [Unecht]); 22 (Karl Martell nimmt Bonifatius 723 in seinen Schutz 723); 48 (Bonifatius bittet Grifo Ende 741 um Schutz der Missionsarbeit in Thüringen, falls ihm die Herrschaft in diesem Reichsteil zufalle); 63 (Bonifatius klagt Daniel von Winchester, er müsse Schutz im *palatium Francorum* suchen und treffe dort auf Heiden und häretische Priester, deren Umgang die kirchlichen Satzungen verbieten würden; ohne den Schutz des *princeps Francorum* könne er aber weder die Kirche leiten, noch ihr Personal schützen, ohne seinen Auftrag und die Furcht vor ihm könne er keine heidnische Bräuche und den Götzendienst in Germanien verhindern, wenn er aber nicht zum Frankenfürsten komme, befürchte er noch mehr Schaden für die Predigt); 93 (Bonifatius bittet 752 Abt Fulrad von St. Denis, sein Bemühen, für seine angelsächsischen Gehilfen zu sorgen und Lul zu seinem Nachfolger zu bestellen, bei König Pippin zu unterstützen, denn seine Schüler seien fast lauter Landfremde (*Sunt enim pene omnes peregrini*), und er fürchte, dass sie nach seinem Tode verlorengingen, zerstreut würden wie Schafe, die keinen Hirten haben); 107 (Bonifatius bedankt sich 753 bei König Pippin und bittet ihn um Schutz vor Lügnern und Betrügern). Zur Abhängigkeit der fremden Missionare vom Hausmeier vgl. Lutz E. v. Padberg, Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter, in: Christoph Lüth, Rudolf W. Keck, Erhard Wiersing (Hg.), Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht (Köln, Weimar, Wien 1997), 166 f.

[426] Wood, The Missionary Life, 52. Vgl. Wood, The Merovingian Kingdoms, 306.

[427] Willibald, Vita Bonifatii, Praefatio.

[428] Wood, The Missionary Life, 61. Wood, Willibalds vita Bonifatii, 236.

Emmeram schrieb[429]. Obwohl er Corbinian wohl bewusst als eine Figur nach dem Muster des Bonifatius entwirft, spielt er dessen Bedeutung für Bayern herunter, was nahelegt, dass seine unmittelbar nach der Abfassung der Vita Bonifatii entstandenen hagiographischen Arbeiten auch als Polemik gegen Willibalds Darstellungen gedacht waren[430].

Genau in diese Zeit fällt aber auch eine Phase politischer Entspannung zwischen Franken und Langobarden, deren Höhepunkt die Heirat Karls d. Gr. mit der Tochter des Langobardenkönigs Desiderius um 770 darstellt. Die Eheschließung erfolgte gegen den Willen des Papstes, ihre Auflösung brachte Karl die Missbilligung seiner Mutter ein, die ihm nach Einhard zu dieser Ehe geraten hatte[431]. Die positive Beurteilung der Langobarden in der Vita Bonifatii ist also im Kontext ihrer Entstehungszeit zu sehen. Weder in den Kriegen vor dieser mehrjährigen Friedensperiode noch nach der späteren Eroberung des Langobardenreiches durch Karl d. Gr. und den langobardischen Aufständen in den Jahren 774-776 wäre eine so positive Beschreibung eines langobardischen Königs, wie sie Liutprand bei Willibald erfährt, möglich gewesen, ohne dass sich der Autor einer oppositionellen Haltung gegenüber den Karolingern verdächtig gemacht hätte.

4.2.13. Aquitanien und *Wascones*

Die *Wascones* erscheinen in den untersuchten Quellen nur in den Continuationes Fredegarii. Das Herzogtum Aquitanien um Toulouse war der Zentralgewalt schon seit dem Tod Childerichs II. 675 entglitten[432]. Am Anfang und in der Mitte des 8. Jahrhunderts war der aquitanische Separatismus bereits soweit fortgeschritten, dass das Land de facto vom Frankenreich unabhängig war: König Chilperich II. und Raganfred, von Karl Martell besiegt, suchen Hilfe bei Eudo, dem *dux* Aquitaniens, und übergeben ihm neben Geschenken auch das *regnum*; nach seiner Niederlage nimmt Eudo den König und die Schätze mit sich in sein Gebiet[433]. Richter deutet die Stelle so, dass Chilperich II. und Raganfred Eudos Unabhängigkeit anerkannten und sieht darin und im Bündnis mit Ratbod den Beweis dafür, dass die Politik des neustrische Maiordomus die wichtigsten Interessen des Landes Preis gibt, um die eigene Stellung zu behaupten[434]. Dass die Übergabe des *regnum* die Anerkennung der Unabhängigkeit Eudos von fränkischer Seite bedeutet ist möglich, meines Erachtens legt der

[429] Wood, The Missionary Life, 52, 61. Wood, Willibalds vita Bonifatii, 237.
[430] Wood, Willibalds vita Bonifatii, 238. Wood, The Merovingian Kingdoms, 307 f.
[431] Zur Gegnerschaft des Papstes vgl. Codex Carolinus Ep. 45 (a. 770/771), Stephanus III papa Carolum et Carolomannum reges, ed. MG Ep. III, 561. Zur Rolle der Mutter Karls d. Gr. bei der Eheschließung vgl. Einhard, Vita Karoli c. 18.
[432] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 188.
[433] Continuationes Fregegarii c. 10.
[434] Richter, Annalen des Fränkischen Reichs im Zeitalter der Merowinger, 186, Anm. 1.

Text aber nahe, dass dem *dux* von Aquitanien die Macht im neustrischen Frankenreich übergeben wird, was durch die Mitnahme von König und Schatz untermauert wird. Mit dem König bei sich besaß Eudo die Voraussetzungen, dem nach Angers geflohenen Raganfred als Maiordomus Chilperichs II. nachzufolgen, doch verzichtete er darauf und lieferte den König an Karl Martell aus, vielleicht nun im Gegenzug für die Anerkennung seiner Unabhängigkeit, die vielleicht im später erwähnten Vertag garantiert wurde[435].

Während Eudo und sein Sohn Chunoald mit dem Titel *dux* bezeichnet werden, wird Waifar *princeps* genannt und dieser Titel in Verbindung zum Land Aquitanien gesetzt, das einmal als Waifars *regnum* bezeichnet wird[436]. Andererseits wird Waifars Herrschaft als *tyrannis* bezeichnet[437]. Waifar wird somit als *princeps* mit demselben Titel bezeichnet wie zumeist Karl Martell. Möglicherweise lässt sich daraus eine Gleichrangigkeit der beiden Herrscher ablesen. Durch das Versprechen, sich Pippin III./I. zu unterwerfen und die Abgaben und Geschenke, die seine Vorgänger den Königen der Franken aus der Provinz Aquitanien abzuliefern gewohnt waren, jährlich Pippin zu entrichten, wenn dieser ihm Bourges und die anderen Städte zurückgäbe[438], erkennt der durch den Verlust seiner Städte schwer geschlagene Waifar die Abhängigkeit Aquitaniens vom Frankenreich und gleichzeitig die Unrechtmäßigkeit seiner eigenen herausragenden Stellung als unabhängiger aquitanischer Herrscher an, auf die die Bezeichnung *tyrannis* hinweist.

Auch die Auvergne stand zur Zeit Pippins III./I. unter Waifars Herrschaft[439]. Da der *comes Arvernorum* Cilpingus das Königreich Burgund überfällt, die *Wascones* aber nach seinem Tod fliehen, könnte auch der Gentilname *Arverni* eine Bezeichnung für einen Teil der *Wascones* sein, wofür auch spricht, dass nach der Eroberung von Arvernum (Clermont) viele *Vascones* gefangengenommen und getötet wurden, viele Männer Frauen und Kinder im Feuer verbrannten[440].

4.2.14. Römer und Griechen, Rom und Byzanz

Die Griechen, die unter mehreren Königen stehen, erscheinen in ihrer einzigen Nennung im Liber Historiae Francorum als Feinde der Trojaner, ihre *reges* erheben sich gegen den *tyrannus* Aeneas, der sich in der Stadt Ilium verschanzt, die nach 10 Jahren fällt; Aeneas

[435] Continuationes Fredegarii c. 10 (Übergabe Chilperichs II.); 11 (Raganfred in Angers); 13 (Vertrag mit Eudo). Karl Martell überließ Raganfred nach Paulus Diaconus Angers als Wohnsitz: Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI 42. Raganfreds Sohn behielt er als Geisel: Annales Mettenses a. 725.
[436] Eudo: Continuationes Fredegarii c. 10, 13, 15; Chunoald: c. 25, Waifar: c. 35 (*princeps*), 41 (*princeps Aquitaniae*), 42 (*regnum*), 44 (*Aquitanicus princeps*), 46 (*princeps Aquitanicus*).
[437] Continuationes Fredegarii c. 44.
[438] Continuationes Fredegarii c. 47.
[439] Continuationes Fredegarii c. 42; 45; 47.
[440] Continuationes Fredegarii c. 42 (Eroberung von Clermont); 47 (*comes Arvernorum* Cilpingus).

wandert mit einem Teil der Trojaner zum Kampf nach Italien aus, Priamus und Antenor fahren auf Schiffen mit dem restlichen trojanischen Heer, 12000 Mann stark, an den Fluss Tanais[441].

Die Römer erscheinen im Liber Historiae Francorum zuerst als Feinde der Alanen, ihr Kaiser Valentinian ist *imperator Romanorum ac gentium* – „Kaiser der Römer und (anderen) Völker“[442]. Diese Formulierung könnte darauf hindeuten, dass dem Autor des Liber Historiae Francorum die Zusammensetzung der römischen Armee aus verschiedenen Hilfstruppen verschiedenster ethnischer Herkunft bekannt war, was im Ansiedeln ganzer *gentes* zum Zweck der Verteidigung eines Gebietes während der Völkerwanderung einen Höhepunkt erreicht hatte. Weil die Trojaner für die Römer die Alanen aus den Sümpfe der *Maeotis* vertreiben, erhalten sie von Valentinian den Namen *Franci* und eine zehnjährige Befreiung von den *tributa donaria*[443]. Diese Befreiung von den *tributa donaria* war offenbar eine umfassende Steuerbefreiung, denn nach 10 Jahren schickt der Kaiser Steuereintreiber unter Führung von *Primarius dux de Romano senatu*, um die üblichen Abgaben einzutreiben, wogegen sich die Franken erheben, die Steuereintreiber töten, und von den Römern unter *princeps militiae* Arestarcus, den Anton mit Arbogast identifiziert, so schwer geschlagen werden, dass sie von Pannonien nach Germanien abziehen müssen[444].

Ewig hält das Kolorit dieser Erzählung für spätrömisch[445]. Der *princeps militiae* spiegelt demnach den *magister utriusque militiae* des 4./5. Jahrhunderts[446]. Den Namen *Primarius dux de Romano senatu* deutet Anton als Titel *Princeps senatus*[447]. Die *gentes*, die mit den *Romani* das Reichsheer bilden, entsprechen den *auxilia* und Kontingenten föderierter Völker, sie zahlen *tributa* wie einst die auf Reichsgebiet angesiedelten Barbaren[448]. So beließ etwa Julian die in das Reichsgebiet eingedrungenen Franken und Alemannen z. T. als *tributarii et vectigales* in ihren Sitzen[449].

In Gallien wird als römische Amtsträger zur Zeit Merowechs der *patricius* Egecius genannt, womit wohl Aetius gemeint ist, der gemeinsam mit dem Gotenkönig Thorismund die Hunnen

[441] Liber Historiae Francorum c. 1.
[442] Liber Historiae Francorum c. 2; Zur Identifizierung Valentinians vgl. Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 21 (Valentinian I.); Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 343, Anm. 6 (Valentinian II.).
[443] Liber Historiae Francorum c. 2.
[444] Liber Historiae Francorum c. 3 (Steuereintreiber), 4 (Krieg Römer gegen Franken); Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken 25.
[445] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 20, 22.
[446] Ebd., 20.
[447] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 25.
[448] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 20.
[449] Ebd., Anm. 84.

mit ihrem König Attila bei Orléans besiegt[450]. Zur Zeit Childerichs I. herrscht über die Römer in diesem Teil Galliens der *rex Romanorum* Egidius, der vom Kaiser hierher geschickt worden war[451]. Die Rezension B ersetzt *rex* durch *tyrannus*[452]. Der Bericht entstammt wieder Gregor von Tours, ist aber gegenüber der Vorlage verzerrt und ausgeschmückt[453]. Fritze hält den Titel „*rex Romanorum*" für eine treffende *interpretatio Germanica* der Stellung des römischen Herrschers in Gallien[454]. Gregor von Tours nennt Aegidius *magister militum*[455]. Aegidius wurde offenbar vom Nachfolger des Avitus (+ 17. 10. 456) eingesetzt, den Gregor von Tours „Martianus" nennt[456]. Jarnut identifiziert diesen Martianus mit dem Ostkaiser Marcian (+ 27. 1. 457), der offenbar in Gallien anerkannt wurde; da aber der neue Westkaiser Maiorian (1. 4. 457 – 7. 8. 461) mit Aegidius befreundet war, behielt dieser sein Amt[457]. Den nun vom Liber Historiae Francorum als *princeps* bezeichneten Egidius machen die Franken zu ihrem Herrscher, nachdem sie ihren König Childerich wegen seines Verhaltens gegenüber den fränkischen Frauen vertrieben haben[458]. Haupt interpretiert das dahingehend, dass sich die Franken in irgendeiner Form Egidius' Autorität als kaiserlicher *magister equitum* unterstellten[459]. Jarnut geht davon aus, dass die Franken Childerich 455/56 gestürzt hatten und sich in dieser krisenhaften Ausnahmesituation der direkten Herrschaft des Aegidius unterstellt hatten, die sie nur als Königsherrschaft konzipieren konnten oder wollten[460]. Nach Childerichs Heimkehr ins Frankenreich vertreiben die Franken den römischen *princeps* Egidius dem Liber Historiae Francorum zufolge aus dem Reich[461]. Da Childerich und Aegidius aber gemeinsam 463 die Westgoten bei Orléans besiegten, müssen sie nach der Rückkehr des Frankenkönigs gut zusammengearbeitet haben, weshalb Jarnut vermutet, dass Aegidius nach der Hinrichtung seines Freundes Kaiser Maiorian seine Position gegenüber dem neuen Kaiser Libius Severus, den er nicht anerkannte, zu stärken versuchte, indem er Childerich die Rückkehr zu seinem

[450] Liber Historiae Francorum c. 5; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 347, Anm. 22.
[451] Liber Historiae Francorum c. 6.
[452] Liber Historiae Francorum B c. 8.
[453] Vgl. Gregor von Tours, Historiae II 12.
[454] Fritze, Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte bis ins 7. Jahrhundert, 186 (bezogen auf die Titulierung von Aegidius' Sohn Syagrius als *Romanorum rex* bei Gregor von Tours, Historiae II 27).
[455] Gregor von Tours, Historiae II 12.
[456] Gregor von Tours, Historiae II 11: [*Avitus*] *obiit ... Cui Martianus successit. In Galliis autem Egidius ex Romanus magister militum datus est.*
[457] Jörg Jarnut, Gregor von Tours, Frankengeschichte II, 12: Franci Egidium sibi regem adsciscunt. Faktum oder Sage? in: Karl Brunner/Brigitte Merta (Hg.), Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung (Wien, München 1994), 130 f.
[458] Liber Historiae Francorum c. 6 (Vertreibung Childerichs), 7 (*princeps* Egidius Frankenherrscher).
[459] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 349, Anm. 30.
[460] Jarnut, Gregor von Tours, Frankengeschichte II, 12, 131.
[461] Liber Historiae Francorum c. 7.

Volk ermöglichte[462]. Die Charakterisierung des *miles imperatoris* (Soldaten des Kaisers) Egidius als *superbus atque elatus*[463] durch den Liber Historiae Francorum zeigt sowohl seine Abhängigkeit vom Kaiser, in die durch seine Herrschaft über sie auch die Franken geraten würden, als auch die Arroganz, die vielleicht das Bild des Autors von den Römern insgesamt prägte.

Der Bericht über die Verleihung des Konsulats an Chlodwig durch Kaiser Anastasius und die von nun an gebräuchliche Bezeichnung dieses Frankenkönigs als *consul aut augustus* ist wieder Gregor von Tours entnommen[464].

Weitere Nachrichten über die Römer sind die Berichte vom Regierungsantritt Justins II. nach dem Tod Justinians I., der aus Gregor von Tours übernommene Bericht über die Geisteskrankheit und den Tod Justins II. in Konstantinopel und die Nachfolge des Tiberius II.[465] Mit Ausnahme des Titels *imperator* deutet nichts darauf hin, dass es sich dabei um Nachrichten aus der (ost)römischen Geschichte handelt.

Insgesamt weiß der Autor des Liber Historiae Francorum wenig über die Römer und das Römische Reich, seine militärische Struktur, die politischen Institutionen und deren Funktionen. Die bei Gregor von Tours und Fredegar ausführlich geschilderten Beziehungen der Frankenkönige zu den römischen Imperatoren sind im Liber Historiae Francorum, von wenigen Ausnahmen in einer weit zurückliegenden Vergangenheit abgesehen, völlig verschwunden. Zeitgenössische Beziehungen zwischen Römer- und Frankenreich lassen sich auf Basis dieser Quelle nicht erschließen. Die in seiner Vorlage Gregor von Tours reichlich vorhandenen fränkisch-römischen Beziehungen sind bis auf wenige Ausnahmen vom Autor des Liber Historiae Francorum nicht übernommen worden. Vielleicht gab es diese Beziehungen in der Zeit der Entstehung des Liber Historiae Francorum nicht. Die innerfränkischen Konflikte mit den Separationsbestrebungen der Gebiete an der Peripherie des Frankenreiches und das Vordringen der islamischen Eroberer aus Spanien nach Südgallien in dieser Zeit könnten die Verbindungen Neustriens ins ohnehin nur noch sehr beschränkt von Byzanz abhängige Italien und nach Konstantinopel zum Erliegen gebracht haben.

In der Terminologie römischer Amtsträger erscheint der Autor unsicher; zwar kennt er den Kaisertitel *imperator* sowie die Titel *consul* und *patricius*[466]. Bezüge zwischen Kaisern und Rom werden zumeist nicht hergestellt. Dass der Autor den Zusammenhang zwischen

[462] Jarnut, Gregor von Tours, Frankengeschichte II, 12, 131 f.
[463] Liber Historiae Francorum c. 7.
[464] Liber Historiae Francorum c. 17; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 38.
[465] Liber Historiae Francorum c.32 (Justin II. folgt Justinian I.), c. 35 (Tiberius II. folgt geisteskrankem Justin II.); vgl. Gregor von Tours, Historiae V 30.
[466] *Imperator*: Liber Historiae Francorum c. 2-4; 17; 32; 35; *consul*: c. 17; *patricius*: c. 5.

Kaisertitel und Imperium Romanum gekannt hat, ergibt sich jedoch aus der Erwähnung des ausdrücklich mit den Römern verbundenen Kaisers Valentinian. Die Begriffe *rex* und *princeps* verwendet er synonym zur Bezeichnung des Egidius[467]. Mit der Bezeichnung des *miles imperatoris* Egidius als *rex Romanorum* ignoriert er die auf die angeblich 509 v. Chr. erfolgte Gründung der römischen Republik zurückgehende Ablehnung des Königstitels für einen römischen Herrscher durch die offizielle römische Terminologie[468]. Dass dieser *rex Romanorum* zugleich als vom Kaiser in seinen Amtsbereich entsandter römischer Offizier erscheint, erlaubt einen Einblick in die Vorstellung des Autors von der römischen Befehlsstruktur, an deren Spitze der Kaiser steht, der Könige mit der Sicherung bestimmter Territorien betraut. Abgesehen davon, dass keine römischen Könige eingesetzt wurden, ist diese Vorstellung jedoch nicht falsch, sondern entspricht durchaus dem Vorgang einer Zuweisung römischen Territoriums an eine von einem *rex* geführte barbarische *gens*, etwa dem Abzug der Ostgoten unter Theoderich d. Gr. nach Italien. *Princeps* ist für den Autor des Liber Historiae Francorum kein Kaisertitel, sondern kann als *princeps militiae* einen Heerführer bezeichnen[469]. Er verweist damit auf die weitere Bedeutung des Wortes, denn neben dem Kaiser kann es auch den Prinzen oder Fürsten bezeichnen. Die Existenz des Senats ist dem Autor bekannt, wohl aber nicht seine Funktion, da er darin offenbar eine Gruppe von Steuereintreibern unter Führung eines *dux* sieht, aus dessen Existenz sich auch ergibt, dass es sich für ihn dabei um mehrere Personen handelt[470].

In den Continuationes Fredegarii werden die Griechen nicht erwähnt. Rom tritt als Sitz des Papstes und als Stadt des heiligen Petrus in Erscheinung[471]. Die politische Anlehnung der Päpste an die Karolinger, bedingt durch die von den Langobarden drohende Gefahr, wird deutlich, die politische Verbindung zwischen Rom und dem Oströmischen Reich wird auf eine Mitgliedschaft des Papstes in der kaiserlichen Partei reduziert[472]. Dass diese Anlehnung des Papsttums an die Karolinger von höchster politischer Brisanz war, war dem Autor zur Zeit der Verantwortung Nibelungs für das Werk jedoch offenbar nicht bewusst. Denn die Continuationes Fredegarii erwähnen in dem noch unter Childebrands Aufsicht entstandenen Teil neben der Übergabe der Schlüssel zum Grab des heiligen Petrus durch die päpstliche

[467] Egidius *rex*: Liber Historiae Francorum c. 6, 8; Egidius *princeps*: Liber Historiae Francorum c. 7.
[468] Allerdings wurde bereits im 2. Jahrhundert das römische Kaisertum als Königtum identifiziert, denn in Justins Auszug der Historiae Philippicae des Pompeius Trogus, eines Zeitgenossen von Augustus, findet sich die generelle Feststellung, dass die Römer ihre *reges* Caesar und Augustus nannten; S. Fanning, Clovis Augustus and Merovingian Imitatio Imperii, in: Kathleen Mitchell/Ian Wood (Hg.), The World of Gregory of Tours, (Leiden, Boston, Köln 2002), 333. Auch bei Isidor findet sich eine Gleichsetzung der *reges* mit den *Augusti*; Isidor, Etymologiae VII, 6, 43.
[469] Liber Historiae Francorum c. 4.
[470] Liber Historiae Francorum c. 3.
[471] Continuationes Fredegarii c. 22, 36, 37 (Sitz des Papstes), 22, 30, 38 (Petrus).
[472] Continuationes Fredegarii c. 22 (kaiserliche Partei), 36, 37, 38 (Langobarden).

Gesandtschaft an Karl Martell auch die Absicht Papst Gregors III., die kaiserliche Partei verlassen und Karl Martell das römische Konsulat übertragen zu wollen[473]. Trotzdem wundert sich der Autor unter Nibelungs Verantwortlichkeit später, warum das Freundschafts- und Treuebündnis zwischen König Pippin I. und Kaiser Konstantin V. (741-775) in Konstantinopel unwirksam blieb[474]. Eine staatsrechtliche Verbindung zwischen dem Kaiser in Konstantinopel und Rom wird von den Continuationes Fredegarii nicht hergestellt. Hintergrund der päpstlichen Absicht, auf die Seite der Franken zu wechseln, war der Bruch zwischen Papsttum und Kaisertum, zu dem es unter dem Pontifikat Gregors III. (731-741) mit dem oströmischen Kaiser Leon III. und der Ostkirche wegen des Bilderstreits gekommen war[475]. Diese Vorgangsweise des Papstes zeigt ebenso wie das Angebot der Verleihung des Konsulats, zur Zeit Chlodwigs noch ein vom Kaiser verliehenes Ehrenamt[476], und die Schutzlosigkeit Roms gegenüber den Langobarden, die Unfähigkeit des Oströmischen Reiches seine Interessen in seinen Besitzungen in Italien durchzusetzen. Mit *res publica*, bei Gregor von Tours und Fredegar noch in der antiken Tradition stehend Bezeichnung für das Römische Reich, scheint in den Continuationes Fredegarii nur das Gebiet des Papstes, nicht aber das Oströmische Reich gemeint zu sein[477].

Bonifatius unterscheidet zwischen Griechen und Römern, nennt sie aber in den gleichen Zusammenhängen:

Nur die Römer werden im Kontext einer Bestimmung erwähnt, die eine Ehe zwischen dem Taufpaten und der verwitweten Mutter des Patenkindes verbietet, wobei Bonifatius an Erzbischof Nothelm von Canterbury schreibt, die *Romani* würden behaupten, dass das Verbrechen einer derartigen Ehe solange christliche *imperatores* regieren würden, mit der Todesstrafe oder lebenslänglicher Verbannung bestraft würde[478].

Auf die staatsrechtliche Verbindung zwischen Römern und Griechen verweist die Datierung vieler Papstbriefe sowie des Bischofseides des Bonifatius, die nach den Regierungsjahren und Postconsulatsjahren der byzantinischen Kaiser Leon III., Konstantin V. sowie des Gegenkaisers Artavasdos und nach den Jahren des römischen Steuerzyklus erfolgte[479]. Diese

[473] Continuationes Fredegarii c. 22.
[474] Continuationes Fredegarii c. 40.
[475] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 293, Anm. 99.
[476] Gregor von Tours, Historiae II 38.
[477] Continuationes Fredegarii c. 37; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 3; Fredegar II 62; IV 23; IV 64.
[478] Bonifatii Epistula 33.
[479] Bischofseid des Bonifatus (Bonifatii Epistula 16), Briefe Gregors II. (Bonifatii Epistula 12, 17, 18, 24, 26), Brief Gregors III. (Bonifatii Epistula. 45), Briefe Zacharias' (Bonifatii Epistula 51, 52, 57, 58, 60, 68, 77, 80, 87, 88). Seit Kaiser Justin II. den Konsultitel 566 wieder angenommen hatte, wurden neben den Kaiserjahren auch Postconsulatsjahre gezählt, die bei solchen Herrschern, die schon zu Lebzeiten ihres Vaters zu Mitkaisern ernannt worden waren von der Übernahme der selbständigen Herrschaft ab gerechnet wurden. Der seit 297 bestehende 15 Jahre umfassende Indiktionencyclus begann nach der in Konstantinopel üblichen Berechnung am

Form der Datierung beweist, dass sich die Stadt Rom und das Papsttum in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts ihrer Zugehörigkeit zum (ost)römischen Reich bewusst waren und diese auch anerkannten. Dass allerdings unter Papst Zacharias noch 744 nach dem Usurpator Artavasdos anstelle des rechtmäßigen Kaisers Konstantin V. datiert wurde[480], könnte ein Hinweis darauf sein, dass das für die Bilderverehrung eintretende Papsttum seinen Umsturz noch nicht für endgültig fehlgeschlagen hielt[481].

4.2.15 Wenden

Politische Strukturen der Wenden werden nur in den Continuationes Fredegarii erwähnt, indem die Unterstützung der Könige der Wenden für Pippin III./I. bei dessen Sachsenkrieg im Jahr 748 berichtet wird[482]. Mit den Slawen werden die Wenden nicht gleichgesetzt. Der Autor setzt ein Königtum bei den Wenden voraus, allerdings bleibt unklar, ob es sich um ein Einzel- oder ein Mehrkönigtum handelt, da die Wenden hier mit den Friesen gemeinsam genannt sind und *reges Winidorum seu Frigionum* sowohl auf ein Einzel- als auch auf ein Mehrkönigtum bei einer *gens* oder auch beiden *gentes* hindeuten könnte.

4.2.16. Hunnen und Awaren

Die Hunnen werden nur im Liber Historiae Francorum erwähnt. Die Staatsform der Hunnen ist das Königtum. Zur Zeit Merowechs stehen die Hunnen (*Chuni*) unter der Herrschaft ihres *rex* Attila[483]. Zur Zeit Sigiberts I. ist Caganus der hunnische König, mit dem sich der Frankenkönig durch *amicicia* verbindet[484]. Der Bericht über Sigiberts I. Kontakt zu den Hunnen, die eigentlich Awaren sind, basiert auf Gregor von Tours[485]. Eine Gleichsetzung von Hunnen und Awaren, wie Fredegar sie kennt, fehlt im Liber Historiae Francorum jedoch[486]. Die Awaren werden namentlich nicht genannt.

1. September, in der Entstehungszeit der Briefsammlung also am 1. September 717; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 46 f., Anm. 7 f. zu Bonifatii Epistula 12.

[480] Bonifatii Epistula 57, 58.

[481] Artavasdos hatte sich im Juni 742 gegen seinen Schwager Kaiser Konstantin V. erhoben und als Bilderfreund rasch Anhänger, auch den römischen Papst, gefunden, und wurde zum Kaiser gekrönt, sein Sohn Nikephoros war seit 1. Mai 743 Mitherrscher. Doch am 2. November 743 zog der bilderstürmerische Konstantin V. siegreich in Konstantinopel ein und nahm blutige Rache, Artavasdos wurde gestürzt und geblendet; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 6; 169, Anm. 7 zu Bonifatii Epistula 57.

[482] Continuationes Fredegarii c. 31. Datierung: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 298, Anm. 24.

[483] Liber Historiae Francorum c. 5.

[484] Liber Historiae Francorum c. 30.

[485] Gregor von Tours, Historiae IV 23; IV 29.

[486] Fredegar II 57; IV 48; IV 72.

4.2.17. Sarazenen

Politische Strukturen der Sarazenen werden nur in den Continuationes Fredegarii behandelt. Der Autor zur Zeit der Verantwortlichkeit Childebrands geht von einem Mehrkönigtum bei den Sarazenen aus[487]. Die Namen, die er verwendet, unterscheiden sich stark von den arabischen Namen der dargestellten sarazenischen Anführer, die zudem keine Könige waren. So hieß sein *rex* Abdirama ‘Abd al-Rahman und war Statthalter des Kalifen in Spanien[488]. Der *rex* Athima wird mit Jussuf ibn-Abdéraman, Statthalter der *Gallia Narbonensis*, identifiziert[489]. Der *rex* Amormacha hieß Omar ibn-Chaled[490]. Die diplomatischen Beziehungen Pippins zu dem sarazenischen *rex* Amormuni bilden den Schlusspunkt ihres Vorkommens in den Continuationes Fredegarii[491]. Sie markieren eine gewisse Konsolidierung der Araber in Spanien einerseits und der fränkischen Südgrenze andererseits, die durch die Eroberung Aquitaniens, Burgunds und der Provence nun als gesichert gelten konnte.

4.2.18. *Borthari, Nistresi, Wedreci, Lognai, Suduodi, Graffelti*

Papst Gregor III. schreibt um 738 allen *optimates* und dem *populus* in den Provinzen Germaniens, den *Thuringis et Hessis*, den *Bortharis et Nistresis, Wedreciis et Lognais, Suduodis et Graffeltis*, sowie allen im östlichen Landstrich des Rheins Wohnenden[492]. Bei den *Borthari*, *Nistresi*, *Wedreci*, *Lognai*, *Suduodi* und *Graffelti* handelt es sich offenbar um kleinere gentile Gruppen im Umfeld der Thüringer und Hessen, die wie diese keine politische Instanz in Form eines *dux* oder *comes* zwischen dem karolingischen *maior domus* und den genannten *optimates* besaßen, worunter die lokale Elite des grundbesitzenden Adels zu verstehen ist, auf die sich Bonifatius stützte.

4.3. Zusammenfassung

Liber Historiae Francorum, Continuationes Fredegarii und Bonifatiusbriefe zeigen in der Wahrnehmung der politischen Strukturen des Frankenreiches deutliche Übereinstimmungen. Das merowingische Königtum ist zwar vorhanden, je mehr sich die Darstellung aber der Gegenwart der Autoren nähert, umso mehr tritt es gegenüber den Hausmeiern in den Hintergrund. Diese benötigen einen merowingischen König lange Zeit nur noch dazu, um

[487] Continuationes Fredegarii c. 20.
[488] Collins, Early medieval Spain, 251; Continuationes Fredegarii c. 13; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 285, Anm. 73.
[489] Continuationes Fredegarii c. 20; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 290, Anm. 89.
[490] Continuationes Fredegarii c. 20; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 291, Anm. 90.
[491] Continuationes Fredegarii c. 51.
[492] Bonifatii Epistula 43.

jemanden zu haben, in dessen Namen sie regieren können, bis dieser, was aus den Continuationes Fredegarii und einem Bonifatiusbrief ablesbar ist, vom karolingischen *maior domus* Pippin III. aus dem Königsamt verdrängt wird.

Die Wahrnehmung der politischen Strukturen der anderen *gentes* ist in den untersuchten Quellen höchst unterschiedlich, denn nicht jede *gens* ist in jeder Quelle präsent. Auffällig ist aber, dass die fränkischen Quellen dazu tendieren, Herrscher von nur lose mit dem Frankenreich verbundenen Gebieten wie Friesland oder Bayern als *duces* zu bezeichnen, während diese in angelsächsischen oder auch langobardischen Quellen als *reges* bezeichnet werden. Eine Ausnahme bildet nur die Erwähnung der Bretonen im Liber Historiae Francorum, deren Herrscher als *rex* bezeichnet wird, obwohl ihn die Vorlage Gregor von Tours nur *comes* genannt hatte, eine terminologische Veränderung, die schon bei Fredegar für die Zeit Dagoberts I. fassbar ist und vielleicht auf eine bis in diese Zeit zurückreichende stärkere Unabhängigkeit der an sich schon nur sehr locker vom Frankenreich abhängigen Bretonen verweist. Der Liber Historiae Francorum betont außerdem die auch aus anderen Quellen bekannte Polyethnie der Sachsen, die sich im Krieg unter einem *dux* vereinen. Die Vita Bonifatii berichtet ähnliches über die Friesen. In ihr und in den Bonifatiusbriefen werden mit *senatores*, *seniores* und *principes* regionale Machthaber angesprochen, mit denen die Missionare in *gentes* ohne monarchische Spitze in Form eines *rex*, *dux* oder *comes*, wie bei den Thüringern oder Hessen, kooperieren mussten.

5. Vorstellungen von ethnogenetischen Prozessen und Wahrnehmung ethnischer Identitäten

In diesem Kapitel sollen die Vorstellungen von ethnogenetischen Prozessen untersucht werden, die jene ethnischen Identitäten konstituieren, die in den Quellen zutagetreten. Dabei soll zwischen den Selbstwahrnehmungen der jeweiligen Autoren und ihrer Fremdwahrnehmung unterschieden werden.

5.1. Vorstellungen von ethnogenetischen Prozessen im Liber Historiae Francorum

Der Liber Historiae Francorum bietet eine eigenständige Version der fränkischen *origo gentis* aus Troja. Es handelt sich dabei um eine Selbstwahrnehmung, d. h. um die Vorstellung eines fränkischen Autors von der Entstehung und frühen Geschichte der Franken.

5.1.1. Die Fränkische Trojasage im Liber Historiae Francorum

Die Funktion der Trojalegende ist es, auch den Franken eine *origo gentis*, wie sie andere *gentes* hatten, zu geben. Durch die Trojalegende konnten sich auch die Franken einer weiten Wanderung rühmen, deren verschiedene Stationen Gruppen anderer Herkunft die Möglichkeit gaben, sich ebenfalls zugehörig zu fühlen[1]. Darüber hinaus gab der Mythos ihres trojanischen Ursprungs den Franken eine alte und edle Vergangenheit, eine alte Zivilisation, die mit jener Roms konkurrieren konnte[2]. Ihren Ursprung hat die Popularität von Landnahmesagen, speziell der Trojasage, in den Vorstellungen der antiken Ethnographie, die in Unvermischtheit und „Reinrassigkeit“ keinen positiven Wert sah – die Römer sahen sich ja selbst als *gens mixta* –, sondern Mischung, z. B. auch in den Verfassungen, höher bewertete als Reinheit[3]. Die antike Historiographie wertete die *indigenae*, die „Eingeborenen“, als barbarisch ab, während zivilisierte Völker *advenae*, „Eingewanderte“, gewesen seien, deren Recht sich auf Eroberung gründete und nicht auf alten Besitz des Bodens[4].

5.1.1.1. Inhalt

Im Liber Historiae Francorum regiert in der trojanischen *civitas* Ilium in Asien der *tyrannus* Aeneas, gegen den sich die *reges Grecorum* erheben, ihn in der Schlacht besiegen und 10

[1] Pohl, Die Völkerwanderung, 183.
[2] Jonathan Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, in: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), 86.
[3] Klaus von See, Barbar Germane Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen (Heidelberg 1994), 351.
[4] Ebd.

Jahre in Ilium belagern, ehe er nach dem Fall der Stadt nach Italien flieht[5]. Priamus und Antenor, andere Fürsten (*alii ex principibus*) der Trojaner, schiffen sich mit einem Heer von 12000 *Troiani* ein, fahren zu den Ufern des Don (*usque ripas Tanais fluminis*), dringen mit den Schiffen in die Asowschen Sümpfe (*Meotidas paludes*) ein und gelangen weiter nach Pannonien (*termini Pannoniarum*), das neben der *Maeotis* (*iuxta Meotidas paludes*) liegt; hier erbauen sie in Erinnerung an ihre Vorfahren (*memoriale eorum*) eine *civitas*, die sie *Sicambria* nennen, und in der sie viele Jahre wohnen und zu einem großen Volk heranwachsen[6]. Dann unterstützen die Trojaner den römischen Kaiser Valentinian im Krieg gegen die Alanen, vertreiben diese für ihn an der Spitze des römischen Heeres aus den Sümpfen der *Maeotis*, wobei sie auch die Taktik des Hinterhalts anwenden, und vernichten die Alanen; sie erhalten dafür vom Kaiser wegen der Härte und Kühnheit ihrer Herzen den Namen *Franci*, was in der attischen Sprache (*Attica lingua*) „die Wilden" (*feri*) bedeutet, sowie eine zehnjährige Befreiung von der *tributa donaria*[7]. Nach Ablauf der 10 Jahre ermorden die *Franci* in Überschätzung ihrer Stärke die vom Kaiser geschickten Steuereintreiber und werden vom römischen Heer des *princeps militiae* Arestarcus[8], so vernichtend geschlagen, dass sie *Sicambria* verlassen und in die Städte Germaniens am äußersten Rhein auswandern müssen, wo sie unter der Regentschaft von Marchomir, dem Sohn des bei *Sicambria* gefallenen Priamus', und Sunno, dem Sohn Antenors, viele Jahre leben, ehe sie nach dem Tod Sunnos auf den Rat Marchomirs hin dessen Sohn Faramund zum König mit dem gelockten Haar (*rex crinitus*) wählen, um dem Beispiel der übrigen Völker zu folgen; damals geben sie sich auch erstmals Gesetze[9].

5.1.1.2. Vergleich mit Fredegar

Wie Fredegar leitet also auch der Liber Historiae Francorum die Franken von Troja her[10]. Da aber der Verfasser des Liber Historiae Francorum Fredegar nicht gekannt oder nicht verwendet hat, bietet sein Werk eine eigene Version der Trojalegende, die mit der Fredegarschen Trojasage nicht direkt verwandt ist[11].

Obwohl die Namen der Anführer der Trojaner in der fränkischen Trojalegende denen der antiken Tradition entsprechen, gibt es neben der diesen antiken Quellen unbekannten

[5] Liber Historiae Francorum c. 1.
[6] Liber Historiae Francorum c. 1.
[7] Liber Historiae Francorum c. 2.
[8] Anton identifiziert Arestarcus mit Arbogast; Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5. bis 8. Jahrhunderts, 25.
[9] Liber Historiae Francorum c. 3-4.
[10] Liber Historiae Francorum c 1-5.
[11] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 15; 15, Anm. 56.

Abstammung der Franken von den Trojanern auch noch andere erhebliche Unterschiede zwischen der Trojalegende des Liber Historiae Francorum und der klassischen, ursprünglich auf Homer zurückgehenden Version. So regiert im Liber Historiae Francorum, im Gegensatz zur antiken Überlieferung und zu Fredegar, die Priamus als König der Trojaner kennen, in der trojanischen *civitas* Ilium in Asien der *tyrannus* Aeneas[12]. Neben dem *tyrannus* Aeneas existieren im Liber Historiae Francorum noch andere *principes* der Trojaner, nämlich Priamus und Antenor, die 12000 *Troiani*, die nicht mit Aeneas nach Italien gezogen waren, auf Schiffen an die Ufer des Don, in die maotischen Sümpfe und schließlich nach Pannonien führen, wo die Stadt *Sicambria* gegründet wird[13]. Die gemeinsame Nennung von Priamus und Antenor kann auf eine Stelle bei Ovid zurückgehen, in der beide gemeinsam genannt sind, denn Ovid war im Mittelalter genauso populär wie Vergil[14]. Antenor erscheint wie Aeneas in der Sage als Führer versprengter Trojaner[15]. Er gilt bei Vergil als Gründer von Padua, wo er auch begraben sein soll[16]. Während Priamus im Liber Historiae Francorum die gesamte Wanderung von Troja nach Pannonien gemeinsam mit Antenor anführt, in seiner Zeit die Umbenennung der Trojaner in *Franci* erfolgt und er schließlich im Kampf gegen Kaiser Valentinians Feldherrn Arestarcus nach der Ermordung der römischen Steuereintreiber fällt, ist er bei Fredegar wie in der antiken Überlieferung der König von Troja, aber auch, von der antiken Überlieferung abweichend, Räuber der Helena und in einer der beiden von Fredegar überlieferten Sagenversionen auch erster König der Franken[17]. Doch nach dem Weggang aus dem eroberten Troja erscheint Friga als Priamus' Nachfolger als König der Trojaner, nach dem sich diese nach der Abspaltung der *Macedoni* von den Flüchtlingen *Frigi* nennen, Asien durchziehen und sich am Ufer der Donau und am Ozean niederlassen[18]. Nach der am Ufer der Donau, die einmal in Asien lokalisiert wird, erfolgten Abspaltung einer weiteren *gens*, der Türken (*gens Turquorum*, *Turci*), benannt nach ihrem König Torquotus/Turquotus/Torcoth, nennt sich bei Fredegar der Rest der *Frigi* nach ihrem König Francio, dem Nachfolger Frigas, *Franci*[19]. In einer Version führt Francio die *Franci* aus *Frigia* über Asien nach Europa zur Ansiedlung zwischen Rhein, Donau und Meer[20]. In der anderen Version der Trojasage in Fredegars fränkischer Frühgeschichte ziehen die *Franci*, die ja bereits unter Friga Asien

[12] Liber Historiae Francorum c. 1; vgl. Fredegar III 2 (Priamus Herrscher von Troja).
[13] Liber Historiae Francorum c. 1.
[14] Ovid, Metamorphosen, XIII, 201. Zur Verbindung mit und der Popularität von Ovid siehe Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 23.
[15] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 17.
[16] Vergil, Aeneis I, 247ff.: *Hic tamen ille* (Antenor) *urbem Patavi sedesque locavit*.
[17] Fredegar II 4 (Priamus Räuber der Helena und erster König der Franken); III 2 (Priamus König von Troja).
[18] Fredegar II 4; III 2.
[19] Fredegar II 5 (Franci nach Francio); II 6 (*gens Torcorum*, Torquotus, Turquotus, Donau in Asien); III 2 (*Turci*, Torcoth, Franken nach Türken).
[20] Fredegar II 5.

durchzogen und sich am Ufer von Donau und Ozean niedergelassen hatten, unter *Francio* nur nach Europa an den Rhein[21].

5.1.1.3. Chronologische Probleme

Während Fredegar im Trojanischen Krieg den Ursprung der Franken und Römer sieht und über das Brüderpaar Aeneas und Friga eine Verwandtschaft beider *gentes* definiert, lässt sich aus dem Liber Historiae Francorum eine Verwandtschaft zwischen Franken und Römern nur unter der Voraussetzung ableiten, dass dem Leser die Abstammung der Römer vom Trojaner Aeneas bekannt war[22]. Allerdings ist es angesichts der Tatsache, dass im Liber Historiae Francorum sowohl Aeneas als auch der römische Kaiser Valentinian Zeitgenossen von Priamus und Antenor sind und diese Quelle eine Verwandtschaft von Aeneas mit den Römern nicht erwähnt, fraglich, ob dem Autor selbst die Tradition der Abstammung der Römer vom nach Italien ausgewanderten Aeneas bekannt war.

Obwohl dem Erzähler wohl bewusst wurde, dass der Zeitraum vom Fall Trojas bis Valentinian überbrückt werden musste, was dadurch geschieht, dass er Pannonien zu einer ersten Heimat – *Sicambria* – der Trojanerfranken macht, in der diese zu einem großen Volk heranwachsen[23], bleibt die Gleichzeitigkeit von Kaiser Valentinian, Priamus und Antenor, die zu den Vätern von Marcomer und Sunno gemacht werden, chronologisch problematisch. Denn nach der antiken Berechnung fand der Fall Trojas um 1200 v. Chr. statt[24]. Ein Faktum, das Fredegar noch bekannt war, denn er setzt den trojanischen Krieg, den er chronologisch in Einklang mit der jüdischen Geschichte bringt, 405 bzw. 406 Jahre vor der 1. Olympiade an[25]. Nachdem Valentinian I. (364-375) und Valentinian II. (375-392), jene beiden Kaiser, die als Vorbilder für den der Valentinian der Trojasage vorgeschlagen wurden[26], Ende des 4. nachchristlichen Jahrhunderts lebten, ergibt sich daraus ein Zeitraum von fast 1600 Jahren, den der Autor des Liber Historiae Francorum mit seinem Ansatz nicht überbrücken kann, denn auch wenn sie in *Sicambria* zu einem großen Volk heranwachsen, stehen die Trojaner

[21] Fredegar III 2.

[22] Fredegar II Capitula zu II 4 (Die Kapitelüberschrift lautet: *De captivitate Troge et inicium Francorum et Romanorum*; im Kapitel selbst fehlt jedoch jeder Hinweis auf die Römer); II 8 (Aeneas, der Flüchtling aus Troja und erste König der Latiner, die später feierlich Römer genannt wurden, und Friga, der Ahnherr der Franken, sollen Brüder gewesen sein)

[23] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 24.

[24] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5, Sp. 980, s. v. Troia (Konrat Ziegler).

[25] Fredegar war die griechische Zeitrechung nach Olympiaden zu je 4 Jahren bekannt: Fredegar I 18. Trojanischer Krieg chronologisch im Einklang mit der jüdischen Geschichte: Fredegar II 4. Eroberung Trojas 405/06 Jahre vor der 1. Olympiade (776 v. Chr.): Fredegar II 6 (406 Jahre); II 18 (405 Jahre), also 1181 bzw. 1182 v. Chr.

[26] Ewig identifiziert den Kaiser Valentinian des Liber Historiae Francorum mit Valentinian I. (364-375), Haupt mit Valentinian II. (375-392); Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 21; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 343, Anm. 6.

immer noch unter denselben Führern, mit denen sie Ilium verlassen haben. Eine vergleichbare ‚floating gap' findet sich auch in anderen *origines gentium*[27]. Wie bei den Langobarden von den ersten *principes* und *duces* bis zum Königtum Agilmunds erscheint die Vorgeschichte hier teleskopisch verkürzt, ist die Frühzeit auf die direkte Abfolge der Principespaare Priamus-Antenor und Markomer-Sunno zusammengezogen[28]. Möglicherweise dient diese teleskopische Verkürzung dazu, eine lückenlose Reihe fränkischer Herrscher, seien es nun *reges* oder *duces*, von Troja bis in die Zeit der Ansiedlung am Rhein herzustellen, denn nach Wolfram ist der Nachweis einer möglichst lückenlosen Königsreihe ein wichtiges Charakteristikum einer *origo gentis* und erst eine Abfolge von Königen strukturiert die menschliche Zeit zur Historie, die Könige garantieren die gentile Existenz[29]. Wenn Wolfram jedoch meint, nach Hippokrates wurde eine *gens* zum „Kulturvolk", wenn es Könige regierten, und Königtum und barbarische Wildheit würden einander nach Ansicht hippokratischer Autoren ausschließen, kann ich mich dieser Meinung nicht anschließen[30].

[27] So stellte Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum I 14 einen lang andauernden Migrationsprozess als Ereignis eines einzigen Jahres dar, indem er die Einwanderung der Angeln, Sachsen und Jüten nach Britannien in das Jahr 449 datierte; RGA Bd. 22, S. 200 s. v. Origo gentis – Angelsachsen (I. N. Wood).

[28] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 25.

[29] RGA Bd. 22, S. 175 s. v. Origo gentis – Allgemeines (H. Wolfram).

[30] RGA Bd. 22, S. 175 s. v. Origo gentis – Allgemeines (H. Wolfram) (Kulturvolk durch Königtum); Herwig Wolfram, Die Goten, Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie (München ³1990), 390, Anm. 38 (barbarische Wildheit). Wolfram verweist auf Maenchen-Helfen, der jedoch nur über mögliche Bezüge von Ammianus Marcellinus' Bericht über das Fehlen von Königen bei den Hunnen (Ammianus Marcellinus 31, 2, 7.) mit dem Vergleich von Asiaten und Europäern bei Hippokrates spekuliert; Otto J. Maenchen-Helfen, Die Welt der Hunnen. Eine Analyse ihrer historischen Dimension (Wien, Köln, Graz 1978), 349, Anm. 82. Für den Autor dieser hippokratischen Schrift liegt die geringe Kriegstüchtigkeit der Asiaten auch an ihren Gesetzen, denn die meisten Asiaten würden unter der Herrschaft von Königen stehen und seien deshalb furchtsam und weniger bereit, für ihren Herrscher ihr Leben zu riskieren; Hippokrates, Peri Aëron Ydaton Topon, 16; 23. Die Europäer hingegen, zwar rauher aber auch geistig und körperlich aktiver als die Asiaten, seien neben dem anderen Klima auch deshalb kriegstüchtiger, weil sie nicht unter der Herrschaft von Königen leben würden, sondern nach ihren eigenen Gesetzen; sie würden deshalb Risiken auf sich nehmen, da sie selbst bei Erfolg davon profitieren würden; Hippokrates, Peri Aëron Ydaton Topon, 23. Aus dem gleichen Grund am kampflustigsten seien aber jene in Asien lebenden Hellenen und Barbaren, die nicht unter der Herrschaft von Königen stehen würden; Hippokrates, Peri Aëron Ydaton Topon, 16; 23. Der Autor schreibt also explizit königslosen Hellenen und Barbaren in Asien zu, am kriegerischsten zu sein, ihre Wehrhaftigkeit ist ein positives Attribut ebenso wie die der Europäer, da sie sich auf selbst gegebene, d. h. ohne königliche Unterdrückung zustandegekommene Gesetze gründet, während über die kulturelle Stufe der von Königen beherrschten Asiaten keine Aussage gemacht wird. Zwar meint der Autor, in Asien sei alles viel schöner und größer, das Land sei milder und die Art der Menschen freundlicher und gutmütiger als in Europa, doch lässt sich daraus aufgrund der höheren geistigen und politischen Bewertung der Europäer (Hippokrates, Peri Aëron Ydaton Topon, 12 – Asiaten; 23 – Europäer) keine Gleichsetzung der Asiaten mit der Kultur und der Europäer mit dem Barbarentum ableiten. Diese Würdigung Asiens liegt wohl eher darin begründet, dass Kos, die Heimat des Hippokrates und seiner Schule, eine Asien vorgelagerte Insel ist. Dass königslose asiatische Hellenen und Barbaren gemeinsam als am kampfeslustigsten bezeichnet werden schließt durch die Verwendung des Hellenenbegriffs eine Gleichsetzung von Barbarentum und Kriegstüchtigkeit aus. Nach Backhaus hatte der Autor überdies die Intention, Griechen und Barbaren gegenüberzustellen und Asien und Europa so abzuhandeln, dass sowohl auf der naturwissenschaftlichen als auch auf der Ebene der politischen Zustände jeweils die Griechen die bestmöglichen Eigenschaften auf sich vereinigen, während die negativen physiologischen, habituellen und charakterlichen Eigenschaften den Barbaren zugeordnet werden; Wilhelm Backhaus, Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die hippokratische Schrift Περί άέρων ύδάτων τόπων, in:

5.1.1.4. Die Ursprünge der fränkischen Trojasage

Es soll nun versucht werden, die Ursprünge der Herleitung der *gens Francorum* von Troja zu finden.

5.1.1.4.1. Gallische und germanische Bezüge

Im gallisch-germanischen Raum gibt es interessante Beispiele für eine verwandtschaftliche Verbindung verschiedener Bevölkerungsgruppen mit Römern bzw. Trojanern[31]. Den Namen Antenor, den der Liber Historiae Francorum mit einem der trojanischen *principes* verbindet, trug auch ein *patricius* der Provence (nach 690), der 714 rebellierte, der mit dem provencalischen *patricius* Hector, einem Freund Leodgars von Autun, verwandt, vielleicht sogar sein Sohn war[32]. Hector war nach der Vita Praeiecti der Schwiegersohn einer Claudia aus dem Senatorenadel der Auvergne, wo die gallorömische Trojamär eine lange Tradition hatte[33]. Hector ist spätestens um 650, Antenor spätestens um 675 geboren[34]. Die ungewöhnlichen Namen zeigen für Ewig, dass eine Trojatradition, in der Antenor vorkam, in einer südgallischen Familie noch gepflegt wurde und in einer nicht mehr fassbaren Weise in die fränkische Trojamär einging[35]. Ein Vers in Lucans ‚Bürgerkrieg' belegt, dass die zentralgallischen *Arverni* bereits in der Zeit Neros eine Abstammung von Troja und eine Verwandtschaft mit den Römern beanspruchten[36]. Auch nach Sidonius Apollinaris bezeichneten sich die Arverner, die Bewohner Clermonts, einst als Brüder der Latiner und beanspruchten, vom gleichen Blut wie die Trojaner zu sein[37]. Noch Gregor von Tours

Historia. Zeitschrift für alte Geschichte. Bd. XXV 1976, 185. Außerdem erscheint es mir unwahrscheinlich, dass ein Grieche des 5. Jahrhunderts v. Chr., der in seinem Text das Königtum als die Furchtsamkeit fördernd und die Seelen knechtend kritisiert (Hippokrates, Peri Aëron Ydaton Topon, 23.), die Existenz des Königtums als Voraussetzung für die kulturelle Überlegenheit eines Volkes ansah. Denn die Überlegenheit der freien Griechen gegenüber den unter der despotischer Herrschaft stehenden Barbaren wurde gerade aus dem griechischen *nomos* erklärt, der überlegenen griechischen sozialen und politischen Ordnung; Albrecht Dihle, Die Griechen und die Fremden (München 1994), 42-45. Diese aber bestand eben darin, dass in Griechenland das Königtum, mit Ausnahme von Sparta, wo es aber durch die Lykurg zugeschriebene Verfassung (Plutarch, Lykurgos c. 5-6.) domestiziert worden war, überwunden und durch Staatsformen, die auf der Mitbestimmung mehr oder weniger breiter Teile der Bevölkerung basierten, ersetzt worden war.

[31] Wood, Defining the Franks, 51.

[32] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 17.

[33] Ebd., 17, Anm. 70.

[34] Ebd., 17.

[35] Ebd.

[36] Lucan, Bellum Civile, I, 427-428: *Arvernique ausi Latio se fingere fratres sanguine ab Iliaco populi* – „Und die Arverner haben gewagt sich zu erdichten, durch das Blut von Iliacums Volk Brüder Latiums [zu sein]." Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 87 f.

[37] C. Sollius Apollinaris Sidonius Ep. VII, 7, 2, ed. Paulus Mohr (Leipzig 1895), S. 150: *Facta est servitus nostra pretium securitatis alienae; Arvernorum, pro dolor, servitus, qui si prisca replicarentur, audebant se quondam fratres Latio dicere et sanguine ab Iliaco populus computare*. … – „Gemacht ist unsere Knechtschaft, der Preis der fremden Sicherheit; aus Schmerz der Arverner Knechtschaft, die, wenn die Altehrwürdigen wiederholt werden, sich einst Brüder Latiums zu nennen und durch das Blut zu Iliums Volk zu rechnen wagten."

vergleicht die Bewohner Clermonts mit den Trojanern, ohne allerdings einen Hinweis auf eine verwandtschaftliche Verbindung zwischen beiden zu geben[38]. Dennoch vermutet Wood, dass Gregor mit diesem Vergleich möglicherweise aus den von Sidonius bekannten Traditionen schöpft[39]. In einem Panegyricus an Kaiser Konstantin I. werden die Haeduer, die Bewohner von Autun, als Brüder der Römer bezeichnet[40]. Auch bei Ammianus Marcellinus ist die Vorstellung der trojanischen Herkunft für die Gallier des 4. Jahrhunderts bezeugt[41]. Anton meint deshalb, die fränkische Trojafiliation sei eine Fortbildung aus dem vorfränkischen Gallien[42]. Auch für Ewig entstand die frankotrojanische Legende aus einer gallotrojanischen, die besonders bei den Haeduern (Autun) und in der Auvergne verbreitet gewesen zu sein scheint[43].

Eine Verbindung zwischen Germanien und der Trojasage stellt bereits Tacitus in der Germania her, indem er Odysseus auf seinen Reisen Germanien erreichen, an den Ufern des Rheins eine Stadt gründen und einen Altar errichten lässt[44].

5.1.1.4.2. Parallelen zwischen Franken und Burgundern

Wood meint hingegen, für die Entstehung der fränkischen Trojalegende können die Gebräuche der römischen Diplomatie relevant sein, die seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. Verbündete als Verwandte bezeichnete[45]. Eine so behauptete Verwandtschaft stellt natürlich keine wahre biologische Beziehung dar, sondern hat politische Signifikanz[46]. Für Wood ist die bei Ammianus Marcellinus überlieferte Tradition, die Burgunder seien Nachkommen der Römer, relevant für die Entstehung der fränkischen Trojalegende[47]. Nach Ammianus Marcellinus wussten die Burgunder nämlich seit Urzeiten, dass sie Nachkommen der Römer

[38] Gregor von Tours, Historiae IV 30.
[39] Wood, Defining the Franks, 53.
[40] Panegyrici Latini V, 3, 1, ed. Roger A. B. Mynors (Oxford, 1964), S. 176: *Soli Aedui non metu territi, non adulatione compulsi, sed ingenua et simplici caritate fratres populi Romani crediti sunt meruerunt; quo nomine praeter cetera necessitudinem uocabula et communitas amoris apparet et dignitatis aeuqualitas.* – „Allein die Aeduer erschrecken nicht durch Furcht, sind nicht durch Schmeichelei getrieben, aber durch freie Geburt und einfache Wertschätzung, für Brüder des Volkes der Römer wurden sie gehalten und haben es verdient, so genannt zu werden; dieser Name offenbart mehr als andere Worte für die Verwandtschaft die Gemeinschaft der Liebe und die Gleichheit der Würde."
[41] Ammianus Marcellinus 15, 9, 5: *Aiunt quidam paucos post excidium Troiae fugitantes Graecos ubique dispersos loca haec occupasse tunc vacua.* – „Manche behaupten sogar, nach der Zerstörung Trojas hätten einige wenige auf der Flucht vor den Griechen sich überall verstreut und diese damals unbewohnten Gebiete in Besitz genommen." Pohl, Die Völkerwanderung, 183.
[42] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 2.
[43] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 1.
[44] Tacitus, Germania c. 3.
[45] RGA Bd. 22, S. 196 s. v. Origo gentis – Burgunden (I. N. Wood).
[46] Wood, Defining the Franks, 51.
[47] Wood, The Merovingian Kingdoms, 34.

seien[48]. Dieses Zeugnis für die Burgunder sei als Parallele zu den Franken wichtiger als die gallischen Bezüge, doch es ist unwahrscheinlich, dass die Franken ihre Trojalegende erst bei der Eroberung des Burgunderreiches 534 von den Burgundern übernommen haben[49]. Wood führt den Ursprung der fränkischen Trojalegende auf die Beziehungen der Franken zu den Römern im 4. Jahrhundert zurück[50]. Franken machten Karriere im Römischen Reich, in der Regierungszeit des Kaisers Constantius II. gab es Ammianus Marcellinus zufolge einflussreiche Franken im Palast und mit Silvanus, der 351 Tribun und 352-53 *magister peditium* war, versuchte 355 sogar ein Franke Kaiser zu werden[51]. Zwar ist es möglich, dass diese einflussreichen Franken der 350er Jahre erstmals als Brüder der Römer bezeichnet wurden, Wood glaubt jedoch, dass die trojanische Legende eher auf eine tribale Gruppe als auf Einzelpersönlichkeiten angewandt wurde und zwar etwas später und zeitlich parallel zu den Burgundern in den 370er Jahren[52]. Wie oben erwähnt wird den Burgundern von Ammianus Marcellinus um 370 im Kontext einer diplomatischen Initiative des Kaisers Valentinian I., der sich ihre Unterstützung gegen den Alemannenkönig Macrianus sichern wollte, zugeschrieben, zu wissen, Nachkommen der Römer zu sein[53]. Doch wurde Macrianus nicht bei diesem Angriff der Burgunder getötet, sondern von den Franken unter König Mallobaudes nicht vor 374[54]. Dieser Mallobaudes erhielt 378 zusammen mit Nannienus von Kaiser Gratian das Kommando in Gallien[55]. Wood vermutet deshalb, dass Franken und Burgunder beide zu dieser Zeit den Beinamen ‚Trojaner' erhielten und die trojanische Herkunft der Franken somit in der politischen Propaganda von Valentinian I. und seinem Sohn Gratian ihren Ursprung hat[56]. Die Ursprungslegenden der Burgunder untermauern für Wood diese Vermutung, denn auch sie sahen die Regentschaft Valentinians als einen entscheidenden Moment in ihrer Geschichte[57]. Nach der Passio Sigismundi eroberten die Burgunder, die zur Zeit des Kaisers Tiberius an den Rhein gekommen waren, zur Zeit eines Kaisers Valentinian unter Gundioc einen Teil Galliens[58]. Die chronologische Einordnung des Ereignisses entspricht den römischen Quellen. Nicht nur Ammianus Marcellinus verbindet die

[48] Ammianus Marcellinus 28, 5, 11.
[49] Wood, Defining the Franks, 51.
[50] Ebd., 52.
[51] Ammianus Marcelliuns 15, 5, 11 (Franken einflussreich im Palast); 15, 5, 15-16 (Silvanus lässt sich zum Kaiser ausrufen); Wood, Defining the Franks, 52 (Datierung der Ämterlaufbahn des Silvanus).
[52] Wood, Defining the Franks, 52.
[53] Ammianus Marcellinus 28, 5, 11; Wood, Defining the Franks, 52; Wood, The Merovingian Kingdoms, 34.
[54] Ammianus Marcellinus 30, 3, 7; Datierung: Wood, Defining the Franks, 52.
[55] Ammianus Marcellinus 31, 10, 6.
[56] Wood, Defining the Franks, 52; Wood, The Merovingian Kingdoms, 34.
[57] Wood, Defining the Franks, 52.
[58] Passio S. Sigismundi regis, c. 1, ed Krusch, MGH SSRM II, S. 333.

Ankunft der Burgunder am Rhein mit der Regierungszeit Valentinians I.[59] Hieronymus datiert die Ankunft von 80000 Burgundern am Rhein ins Jahr 373, daraus macht Orosius 80000 Bewaffnete und überliefert die Etymologie, der Name *Burgundiones* sei von *burgi* abgeleitet, der germanischen Bezeichnung für die römischen Kastelle, in denen Drusus und Tiberius, die Stiefsöhne des Augustus, einst nach der Unterwerfung der *Germania* die Vorfahren der Burgunder aus dem Inneren Germaniens angesiedelt hätten[60]. Der Hinweis auf Tiberius und Drusus legt vielleicht einen Zeithorizont für die „Urzeiten" des Ammianus Marcellinus fest, seit denen sich die Burgunder für Nachkommen der Römer hielten. Da es seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. zu den Gebräuchen der römischen Diplomatie gehörte, Verbündete als Verwandte zu bezeichnen[61], würde es nicht verwundern, wenn die Römer den Ursprung dieser Vorstellung in Bezug auf die Burgunder auf die Zeit des Augustus zurückführten. Obwohl Ammianus Marcellinus ausdrücklich schreibt, die Burgunder hielten sich für Nachkommen der Römer, ist die Relevanz dieser behaupteten Verwandtschaft für die Burgunder selbst umstritten. Es kann sich Pohl zufolge um eine rein ethnographische Konstruktion handeln, es ist aber auch möglich, dass sich Burgunder ihrer Abstammung von römischen Grenztruppen rühmten[62]. Dass sich die Burgunder als Abkömmlinge der Römer betrachteten, entsprach nach Wolfram den besonderen römisch-burgundischen Beziehungen[63]. Die Burgunderkönige waren weitgehend romanisierte imperiale Amtsträger[64]. Wie andere Angehörige seiner Familie vor ihm war auch der im Liber Historiae Francorum erwähnte Burgunderkönig Gundobad römischer Heermeister und *patricius* und wirkte vor seinem Königtum als solcher jahrelang am Hof von Ravenna bis zu seiner Vertreibung 474 als Kaisermacher[65]. Wood ist in der Beurteilung der Frage der Relevanz der Verwandtschaft mit den Römern für die Burgunder schwankend. Einerseits legt die Stelle bei Ammianus Marcellinus für ihn nahe, dass schon im 4. Jahrhundert die Auffassung, die die Burgunder als *subolem Romanam* sah, bei den Burgundern selbst allgemein akzeptiert war und interpretiert die behauptete Verwandtschaft als Element in einer ständig wachsenden Erzähltradition um die burgundische Herkunft[66]. Andererseits betont er, dass es in keiner nachrömischen Quelle eine Erinnerung an einen römischen Ursprung der Burgunder gibt und es somit keinen Beweis

[59] Ammianus Marcellinus, 28, 5, 11.
[60] Hieronymus, Chronicon a. 373, ed. Helm, S. 247; Orosius, Historiae adversum paganos VII 32, 11-12; RGA Bd. 22, S. 196 s. v. Origo gentis – Burgunden (I. N. Wood).
[61] RGA Bd. 22, S. 196 s. v. Origo gentis – Burgunden (I. N. Wood).
[62] Pohl, Die Völkerwanderung, 156.
[63] Herwig Wolfram, Die Germanen (München [4]1999), 80.
[64] Pohl, Die Völkerwanderung, 164.
[65] Liber Historiae Francorum c. 11-13, c. 16; Pohl, Die Völkerwanderung, 159.
[66] RGA Bd. 22, S. 196 s. v. Origo gentis – Burgunden (I. N. Wood).

dafür gäbe, dass die Burgunder selbst ihre römischen Wurzeln jemals rezipierten[67]. Statt dessen verweist er darauf, dass der erste König der Burgunder nach dem Liber Constitutionum Gibica war und auf die burgundische Migrationslegende in der Passio Sigismundi, nach der die Burgunder von Skandinavien ins Rheinland kamen[68]. Noch Fredegar rezipierte Orosius und Anton zufolge vielleicht auch eine burgundische Origoversion[69]. Bei ihm drangen zur Zeit Valentinians I. fast 80000 Burgunder an den Rhein vor, errichteten dort Kastelle, die *burgi*, von denen sie den Namen *Burgundiones* erhielten, und wurden nach zwei Jahren von römischen oder gallischen Gesandten nach Gallien eingeladen, wo sie sich mit Frauen und Kindern auch ansiedelten[70]. Pohl verbindet den Rheinübergang der Burgunder erst mit dem Wandalenzug (406/07), da sie nach Olympiodor unter Gundahar kurz darauf, 411, bei der Kaisererhebung des Usurpators Jovinus mitwirkten und nach dem Sturz des Jovinus 413 Prosper zufolge in ihrem Siedlungsgebiet am Rhein *foederati* des Kaiser Honorius wurden[71].

Anton weist auf die Parallelen der fränkischen Trojalegende zu anderen *origines gentium* hin: War in der langobardischen *origo* Gott Wodan der Namengeber des Volkes, so wurde der Name der Burgunder auf Kaiser Tiberius zurückgeführt; bei den Franken nahm nach dem Liber Historiae Francorum Kaiser Valentinian die Namengebung vor, also jener Kaiser, der auch in der burgundischen Frühgeschichte erscheint[72].

5.1.1.4.3. Die Münzlegende des Carausius und ihre Adressaten, die Franken

Da Leute, die als Franken bekannt waren, seit dem 3. Jahrhundert mit dem Römischen Reich interagiert hatten und die fränkische Trojalegende keine christlichen Elemente enthält, geht Barlow von ihrer Entstehung vor der Christianisierung der Franken, nämlich während der Usurpation des Carausius, aus[73]. Carausius (286/87-293), nach Aurelius Victor ein Angehöriger der an der Rhein- und Scheldemündung ansässigen Menapier, nach einem Pangeyricus auf Konstantin I. Bataver, war ein lokaler römischer Amtsträger und Kommandant der römischen Kanalflotte, der, auf diese und die starken britischen Küstenbefestigungen gestützt, Ende des 3. Jahrhunderts in Britannien und einem Teil

[67] Wood, Defining the Franks, 51.
[68] Liber Constitutionum c. III, ed. Ludwig Rudolf de Salis, MGH, Leges Nationum Germanicarum, II/1 (Hannover 1892), S. 43. Passio S. Sigismundi regis, c. 1, ed Krusch, MGH SSRM II, S. 333; Wood, Defining the Franks, 52.
[69] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 17.
[70] Fredegar II 46.
[71] Olympiodor, ed. Blockley, fr. 18, S. 182 f.; Prosper, Epitoma Chronicon a. 413, ed. Theodor Mommsen, MGH AA IX/2, Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII. (Berlin 1892), S. 467; Pohl, Die Völkerwanderung, 157.
[72] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 25 f.
[73] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 87, 90.

Nordgalliens das Kaisertum usurpierte und sich als dritter *Augustus* neben Diocletian und Maximian etablieren wollte, jedoch nach dem Verlust der gallischen Hafenstadt Boulogne von seinem Schatzmeister Allectus ermordet wurde, der seine Nachfolge antrat[74]. Bei seiner Usurpation stützte sich Carausius stark auf fränkische Truppen vom Niederrhein[75]. Die von Carausius herausgegebenen und in Britannien gefundenen Münzen mit der Legende *expectate veni* – „komm, du Erwählter" bzw. Varianten davon sind die einzigen bekannten römischen Münzen mit einem Vergil-Zitat[76]. Das Zitat *expectate veni* steht bei Vergil im Kontext der Ansprache des Flussgottes des Tibers an Aeneas am Standort des zukünftigen Rom[77]. Der Tiber wird von Vergil kurz darauf *corniger fluvius* – „gehörnter Fluß" genannt, eine Metapher, die er auch auf den Rhein als *Rhenus bicornis* – „zweihörniger Rhein" anwendet[78]. Im 4. Jahrhundert nennt Ausonius den Rhein ebenfalls *bicornis* und die Mosel *corniger*, Rutilius Namatianus nennt den Tiber *bicornis* und Ovid den Strom in Latium, an dem Aeneas starb, *corniger*[79]. Barlow postuliert deshalb, dass nicht nur Vergils Symbolik des Tibers in einen nördlichen Kontext transferierbar sei, sondern auch die Symbolik der Ankunft des Gründers an einem gehörnten Fluss[80]. Durch das Prägen von Münzen mit der vergilischen Aufschrift *expectate veni* beschwor Carausius' Propaganda die machtvolle Symbolik von Aeneas Begrüßung durch den Gott des Tibers am Standort des zukünftigen Rom, doch ist hier Carausius der Erwählte, begrüßt vom Rhein, und die Männer, die den Erwählten begleiteten, waren keine Trojaner, sondern Franken[81]. Für Barlow existiert deshalb im späten 3. Jahrhundert eine Vereinigung von militärischer Macht, Propaganda und Gründungsmythos

[74] Aurelius Victor, Caesares 39, 20: *Carausius, Menapiae ciuis*. Panegyrici Latini VI (VII) 5, 3 ed Mynors, S. 189: *terram Batauiam sub ipso quondam alumno suo a diuersis Francorum gentibus occupatam omni hoste purgauit*. Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 89. Michael Grant, Die Römischen Kaiser. Von Augustus bis zum Ende des Imperiums. Eine Chronik (Augsburg 1997), 268. Chris Scarre, Die Römischen Kaiser. Herrscher von Augustus bis Konstantin (Augsburg 1998), 198, 200.

[75] Panegyrici Latini VI (VII) 5, 3 ed. Mynors, S. 189. Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 89. Wenn Barlow allerdings ebd., 89, Anm. 17 meint, Panegyrici Latini VI (VII) 5, 3 nenne mit *alumnus* Carausius ‚Schützling' fränkischer Stämme, ist das falsch, denn *quondam alumnus* bezieht sich auf *Batavia* und ist somit mit „früherer Sprössling" Batavias zu übersetzen, als der Carausius seine Heimat als Anführer fränkischer Stämme besetzt; vgl. Nixon/Saylor Rodgers (Ed.), The Panegyrici Latini, VI. 5.3, S. 224 f.; 224, Anm. 21 zu VI. Panegyric of Constantine die *quondam alumnus* mit "former native" übersetzen.

[76] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 88 f.

[77] Vergil, Aeneis VIII 36-65. Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 88.

[78] Vergil, Aeneis, VIII 77: *Corniger Hesperidum fluuius regnator aquarum*; Vergil, Aeneis, VIII 727: *Extremique hominum Morini, Rhenusque bicornis*. Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 88.

[79] Ausonius, Mosella, 437 (Rhein *bicornis*), 469 (Mosel *corniger*); Rutilius Namatianus, De Reditu Suo, I 179; Ovid Metamorphosen, XIV 602.

[80] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 89.

[81] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 89. Allerdings sollte auch bedacht werden, dass sich Carausius bei seinem Streben nach Legitimität mit seiner Propaganda nicht nur an seine (fränkischen) Soldaten, die zweifellos von großer Bedeutung für ihn waren, richtete, sondern wohl auch an die Bewohner des von ihm beherrschten Gebietes, die römischen Bürger, denen gegenüber er sich durch die Bezeichnung als „Erwählter" eines Gottes, Aeneas gleich, als Gründer und rechtmäßiger Herrscher des wahren römischen Reiches präsentieren konnte.

am Niederrhein, basierend auf den fundamentalsten Passagen der ‚Aeneis'[82]. Dass die Region *Batavia*, aus der Carausius ja stammte, mit dem trojanischen Gründungsmythos von Patavium verwechselt werden konnte, schließt Barlow aus einem Fehler in der Tabula Peutingeriana, wo *Patavia* anstelle von *Batavia* eingetragen ist, während Antenor nach der ‚Aeneis' Patavium an der Nordküste der Adria gegründet hatte[83]. Der während der Usurpation des Carausius entworfene Mythos habe sich mit der Zunahme des fränkischen Einflusses im Imperium im 4. Jahrhundert verbreitet[84]. 355, als der römische Offizier und spätere Historiker Ammianus Marcellinus an den Hof des Kaisers Constantius II., an dem sich viele Franken in einflussreicher Position aufhielten, und wenig später nach Köln kam, bildeten fränkische Soldaten einen großen Teil der im Rheinland stationierten römischen Armee[85]. Damals könnte Ammianus Marcellinus die Geschichte von der trojanischen Herkunft der Franken erstmals gehört haben, weshalb Barlow auch seinen Bericht über die Abstammung eines Teils der Gallier von den Trojanern mit den Franken in Verbindung bringt[86]: Ammianus beginnt seinen Exkurs über die Ursprünge der Gallier mit einem Zitat aus der ‚*Aeneis*' und berichtet weiter, dass einige Trojaner, die nach der Zerstörung Trojas vor den Griechen flüchteten, ‚diese Orte' (*loca haec*) okkupierten, die damals verwüstet waren, wobei unklar bleibt, wo die *loca haec* waren, aber im vorigen Satz hatte er die Ansicht berichtet, dass die Einwohner Galliens teilweise Eingeborene waren und teilweise Einwanderer von ‚fernen Inseln' und ‚transrhenanischen Ländern', die durch Kriege, Überflutungen und Sturmfluten aus ihrer Heimat vertrieben worden waren[87]. Die Beschreibung und der Kontext erinnert Barlow an die niederländische Küste und den Niederrhein und deren Gegenüberstellung mit *loca haec* deutet für ihn an, dass das die verwüsteten Gebiete sind, wo der zerstreute Rest von Troja siedelte, bevor er sich weiter nach Süden bewegte[88]. Ammianus Marcellinus, der in den 380er Jahren schrieb, verband demnach die Bewohnern des Niederrheins, die zu dieser Zeit Franken waren, mit dem Glauben, dass die Region von Trojanern besiedelt worden war[89]. Die Evidenz von Carausius' Münzen und andere römische Quellen offenbaren für Barlow, dass der Mythos vom trojanischen Ursprung nicht nur allein von den *Arverni* beansprucht wurde, und dass ein ähnlicher ideologischer Anspruch für eine trojanische Siedlung am Niederrhein existierte[90].

[82] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 89.
[83] Vergil, Aeneis, I 247. Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 89.
[84] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 90.
[85] Ammianus Marcellinus 15, 5, 11; 15, 5, 30; Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 90.
[86] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 89 f.
[87] Ammianus Marcellinus 15, 9, 4-5.
[88] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 90.
[89] Ebd.
[90] Ebd.

Das deutet für ihn darauf hin, dass Franken am Niederrhein früh, irgendwann zwischen dem späten 3. und der Mitte des 4. Jahrhunderts, jedenfalls aber vor ihrer Christianisierung, in die trojanische Geschichte eingefügt wurden[91].

5.1.1.4.4. Verbindungen zwischen Franken in der römischen Historiographie und in der Trojasage

Die fränkische Trojasage kann Erinnerungen an tatsächliche Ereignisse transportieren, die jedoch, mündlich tradiert, einer mythischen Umformung unterzogen worden sein könnten. Es soll nun versucht werden, Bezüge zwischen den verschiedenen Stationen und Ereignissen der fränkischen Trojasage und der römischen Historiographie herzustellen.

A) *Asia* und *Maeotis*

Im Liber Historiae Francorum übernehmen Priamus und Antenor als *principes* nach der Zerstörung der *civitas* Ilium in *Asia* die Führung der *Troiani* und führen sie über das Schwarze Meer und den *Tanais* in die *Maeotis*, an die Grenze von Europa und Asien[92]. Ewig zufolge ist das die Route der Argonauten, zugleich entspricht für ihn die Fahrt zu Schiff über das Schwarze Meer aber auch der Fahrt des Aeneas über die Ägäis[93]. Mehrere römische Quellen berichten, dass Kaiser Probus (276-282) fränkische Kriegsgefangene in Pontus am Schwarzen Meer ansiedelte, von denen einige über die Ägäis und das Mittelmeer plündernd zurück an den Niederrhein segelten[94]. Gerberding meint, eine Erinnerung an diese Franken, die nahe dem Schwarzen Meer gelebt hatten, könnte sich trotz der Benützung des Landweges anstelle des Seeweges in der Trojasage erhalten haben[95]. *Bithinia et Pontus*, eine Provinz an der Südküste des Schwarzen Meeres, zu der administrativ zeitweise auch das die Halbinsel Krim und die Küste der *Maeotis* umfassende *regnum Bosporanum* an der gegenüberliegenden Nordküste des Schwarzen Meeres gehörte, ist die nördliche Nachbarprovinz von *Asia*, in der Troja/Ilium liegt. Die Franken, von denen einige vielleicht sogar von der Krim über das Schwarze Meer, jedoch zumindest wie Aeneas über das Mittelmeer und darüber hinaus über den Atlantik nach Germanien flohen, entkamen aus dem griechischsprachigen Ostteil des Imperiums. Einige könnten dabei auch auf dem Landweg die Provinz *Asia* durchquert haben oder aus *Phrygia* oder *Macediona* geflohen sein, woran sich Erinnerungen in den Berichten

[91] Ebd.
[92] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 17 f.
[93] Ebd., 17 f. (Reise auf der Route der Argonauten) 24 (Aeneas Fahrt über die Ägäis).
[94] Zosimos, Historia Nova, I, 71; Incerti Panegyricus Constantio Caesari Dictus, 18, 3 (=Panegyrici Latini VIII (V), 18, 3), ed. Roger A. B. Mynors, S. 227; Vopiscus, Probus, 18, 2 (er beschreibt den Zwischenfall, nennt aber die Franken nicht).
[95] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 22.

Fredegars erhalten haben könnten[96]. Vielleicht bildeten die Flüchtlinge aus der Zeit des Probus sogar die Grundlage für die von Ammianus Marcellinus überlieferte trojanische Herkunft eines Teils der Gallier, die Barlow ja aufgrund der geographischen Angaben über ‚ferne Inseln' und ‚rechtsrheinische Gebiete' für Franken hält[97]. Diese Flucht aus dem Osten des Imperiums kann als primordiale Tat in der kollektiven Erinnerung der Nachkommen der Flüchtlinge erhalten geblieben sein und von klassisch gebildeten Franken mit der Flucht des Aeneas verglichen worden sein. Dass anstelle der langen Seefahrt offenbar nur der Abschnitt der Reise über das Schwarze Meer in Erinnerung blieb, kann eine literarische Reminiszenz an die Argonautensage sein, oder aber dem Autor des Liber Historiae Francorum, der nur von einer und nicht von mehreren fränkischen Gruppen ausging, erschien diese Reise, die geographisch dem Durchziehen Asiens bei Fredegar entspricht, als logische Verbindung zur nächsten Station seiner Wandergeschichte, Pannonien[98].

B) Pannonien und *Sicambria*

Pannonia steht im Liber Historiae Francorum wohl für den gesamten Bereich der unteren Donau, da die Grenzen dieses Landes „neben den Sümpfen der *Maeotis*" lokalisiert werden, und die Alanen über die Donau in die Sümpfe der *Maeotis* fliehen, was aber der römischen Geographie und Provinzeinteilung widerspricht[99]. Beim Geographen von Ravenna bildet die Elbe (*Albis*) die Grenze des Heimatlandes der Franken und grenzt auch an die beiden Pannonien[100]. Auch diese Lokalisierung entspricht also trotz der folgenden Aufzählung pannonischer Römerstädte nicht der älteren römischen Geographie, sondern bezeichnet mit *Pannonia* einen weiteren Raum, der aufgrund seiner Ausdehnung bis zur Elbe vielleicht als Synonym für den Herrschaftsbereich des Awarenreiches gedeutet werden kann[101]. Wolfram zufolge waren Pannonien und das Awarenland nämlich ein und dasselbe, obwohl letzteres über die alte Römerprovinz hinausreichte[102]. Auch bei Paulus Diaconus greifen die Awaren die Franken in Thüringen von Pannonien aus an, ohne dass dabei weitere Länder genannt

[96] Fredegar II 4; III 2.
[97] Ammianus Marcellinus 15, 9, 4-5. Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 90.
[98] Zu Asien als Station in der fränkischen Trojasage vgl. Fredegar II 5; III 2.
[99] Liber Historiae Francorum c. 1: *pervenerunt iuxta terminos Pannoniarum iuxta Meotidas paludes*. – „daneben haben sie die Grenzen Pannoniens erreicht, neben den Sümpfen der Maeotis."
[100] Anonymus Ravennatus, Cosmographia c. I 11, ed. Schnetz, Itineraria Romana. Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica (Leipzig 1940), S. 10: *in qua Albis patria per multos annos Francorum linea remorata est* – „in dem die Elbe durch viele Jahre für das Vaterland der Franken die Grenzlinie geblieben ist."; c. IV 18-19, S. 56 (*Albis*, *Pannonie inferior et superior*).
[101] Städte Pannoniens: Anonymus Ravennatus, Cosmographia c. IV 19, ed. Schnetz, S. 56 f.
[102] Herwig Wolfram (Hg.), Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien (Wien-Köln-Graz 1979), 103.

würden, die sie dafür durchqueren mussten[103]. Die Herkunft der Franken aus Pannonien findet sich schon bei Gregor von Tours, allerdings ist Pannonien bei ihm Ausgangspunkt der fränkischen Wanderung, nicht Zwischenstation[104]. Barlow schließt daraus, dass der Mythos von den trojanischen Ursprüngen der Franken bereits zu Gregors Zeiten gebräuchlich war, von diesem aber unter Bevorzugung spätrömischer Quellen als heidnisch, falsch und gegen Gott gerichtet abgelehnt und deshalb verschwiegen wurde[105]. Jedenfalls erweist sich Gregor in der *Praefatio* seines ‚Liber in gloria Martyrum' als Kenner der griechisch-römischen Mythologie, wie sie von Vergil überliefert wurde, und schreibt dem Aeneas ausdrücklich zu, mehrere Königreiche (*regna*) gegründet zu haben, woraus Barlow ableitet, dass er glaubte, die trojanischen Flüchtlinge hätten viele Staaten gegründet, nicht nur Rom[106]. Im Gegensatz zum Liber Historiae Francorum überliefert Gregor von Tours auch nicht, dass die späteren Franken in Pannonien die Stadt *Sicambria* gründen[107]. Der Bau der *civitas Sicambria* in Pannonien erinnert an die Erbauung des niederrheinischen Troja bei Fredegar; da der Autor des Liber Historiae Francorum aber Fredegar nicht gekannt hat, beruhen für Ewig beide Mitteilungen wohl auf der antiken Sagentradition, dass die wandernden Trojaner Städte gründeten[108]. Bei Aethicus Ister wird der Ort *Sichambria* trotz der Abhängigkeit des Textes vom Liber Historiae Francorum in der *Germania* lokalisiert[109]. Dass der Ort *Sicambria* genannt wird, hängt wohl damit zusammen, dass *Sigambri*/*Sycambri* ein archaisierender Ehrenname für die Franken war, der zuerst bei Claudian erscheint und den Johannes Lydus für den ursprünglichen Frankenamen hielt[110]. In der Spätantike ist ‚Sugambrer' eine poetische Bezeichnung für die Franken, die Claudian und Sidonius Apollinaris besonders für die Franken am Rhein verwendeten[111]. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts lässt sich eine Monopolisierung des Begriffes für Angehörige der merowingischen Dynastie, bei Venantius Fortunatus auf König Charibert I. und bei Gregor von Tours auf Chlodwig I. bezogen, konstatieren[112]. Bischof

[103] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum IV 11.
[104] Gregor von Tours, Historiae II 9.
[105] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 94.
[106] Gregor von Tours, Liber in gloria Martyrum, Praefatio, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM I/2 (Hannover 1885), S. 487 f.; Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 94, Anm. 44.
[107] Liber Historiae Francorum c. 1.
[108] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 18.
[109] Aethicus Ister, Kosmographie, hg. Otto Prinz, S. 231. RGA Bd. 22, S. 190 f. s. v. Origo gentis – Franken (H. H. Anton). Für die Gründungsgeschichte von Sichambria bei Aethicus Ister wurde von Levison, MGH SSRM VII, S. 526, Anm. 2 die Benutzung des Liber Historiae Francorum eindeutig nachgewiesen, wobei der Autor eine Handschrift im Zusammenhang der Handschriften-Klasse 4 der Fredegar-Chronik verwendete, wie sie durch die karolingische Neufassung und Fortsetzung entstand; Heinz Löwe, Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jahrhundert, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 115 (1975), 116, Anm. 71.
[110] Claudian, In Eutropium, I, 383; Claudian, De Bello Gildonico 373; Claudian, Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti 279; Claudian, De consulatu Stilichonis I, 222. Johannes Lydus, De magistratibus populi Romani III 56.
[111] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 14.
[112] Ebd.

Remigius von Reims nennt Chlodwig I. bei der Taufe *Sigamber*[113]. Zeitgleich mit den Sigamber-Apostrophierungen merowingischer Herrscher begegnen beim Byzantiner Johannes Lydus (um 560) erstmals Assoziationen, die auf eine Verbindung der Sigambrer mit der fränkischen Ethnogenese verweisen[114]: Er berichtet, die *Sygambroi* würden von den Galliern an Rhein und Rhône nach einem *hegemon Phraggoi* genannt[115]. Wie die Franken zu diesem Namen kamen, ist umstritten. Buchner schließt aus dieser seltenen und späten Bezeichnung der Franken als Sicambrer, dass die Sugambrer, die als gefürchtete Feinde der Römer an der Sieg 8 v. Chr. ans linke Rheinufer verpflanzt wurden und dann aus der Geschichte verschwanden, tatsächlich in den Franken aufgegangen sein könnten[116]. Anton hingegen vermutet, dass durch administrative Maßnahmen des römischen Reiches unter Kaiser Tiberius im unteren Donauraum der Name *Sigambri*, *Sugambri* mit den Franken in Verbindung gebracht worden sein kann[117]. Er erwägt, dass die Reminiszenz an eine bei Tacitus erwähnte, unter Kaiser Tiberius an der unteren Donau stationierte, *cohors Sugambra* die Verknüpfung Sigambrer – Franken – Pannonien vermittelt hat[118]. Außerdem ist erwogen worden, dass die merowingische Dynastie auch sugambrische Elemente enthalten haben könnte, oder Chlodwig könnte sich zur Legitimierung seiner Herrschaft über die rheinischen Franken den Sugambrernamen bewusst zugelegt haben[119]. Wahrscheinlich identifizierten Remigius von Reims bzw. Gregor von Tours in der Tradition der antiken Ethnographie die Franken als neues Volk mit dem alten Volk der Sugambrer, das einst in einem fränkischen Teilgebiet gelebt hatte, ohne dass ein anderer feststellbarer Zusammenhang als der geographische zwischen beiden besteht. Nach Trzaska-Richter ist es durchaus möglich, dass die Sugambrer, obwohl sie seit ihrer Zwangsumsiedlung durch Tiberius als Stamm nicht mehr existierten, zu einem Topos für die Germanen wurden, weil noch Juvenal, als sie bereits zu existieren aufgehört hatten, sie als grausig (*torvisque Sygambris*) bezeichnet[120]. Angesichts des Fehlens von Subgambrer-Assoziationen für die Germanen zwischen dem 1. und dem 6. Jahrhundert scheint diese Ansicht jedoch übertrieben. Gerberding weist darauf hin, dass die wichtige Römerstadt *Aquincum* bei Budapest in spätmittelalterlichen ungarischen Chroniken *Sicambria*

[113] Gregor von Tours, Historiae II 31.
[114] RGA. Bd. 22, S. 189 f. s. v. Origo gentis – Franken (H. H. Anton).
[115] Johannes Lydus, De magistratibus populi Romani III 56 (Συγαμβροις … Φράγγους … έξ ήγεμόνος … ΄Ρήνον καί ΄Ροδανόν).
[116] Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1, 118 f., Anm. 3.
[117] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 14.
[118] Tacitus, Annalen IV 47. RGA. Bd. 22, S. 190 f. s. v. Origo gentis – Franken (H. H. Anton).
[119] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 14.
[120] Juvenal, Satieren 4, 147. Christine Trzaska-Richter, Furor teutonicus. Das römische Germanenbild in Politik und Propaganda von den Anfängen bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. (Trier 1991), 221.

genannt wird[121]. Einen Beweis für die Existenz eines fränkischen *Sicambria* in Pannonien stellt das allerdings nicht dar. Ich halte es für wahrscheinlich, dass die spätmittelalterlichen ungarischen Chronisten den Liber Historiae Francorum kannten und dort vorgefundene Informationen auf *Aquincum* bezogen. Für Ewig ist *Sicambria* kein Stadt-, sondern ein Landesname, der archaisierend für *Francia* belegt ist, er passt auf Pannonien als eine von „Urfranken" bewohnte Provinz und ist erst sekundär auf eine *civitas* bezogen worden[122]. Interessant ist auch die noch mit der *Maeotis* assoziierte Verbindung der Franken mit Sümpfen im Liber Historiae Francorum, die eher zum Niederrhein als zu den Marschländern nahe des Asowschen Meeres passt, denn tatsächlich sind die Franken in ihren frühen Jahren in Sümpfen lebend bezeugt und die *Sigambri* sind als *paludicolae,* „die Sumpfbewohner", bekannt[123].

Die Verbindung der Franken zu Pannonien kann Erinnerungen an die dort eingesetzten Franken in der römischen Armee tradieren. Ein in *Aquincum* gefundener Grabstein eines Kriegers, der sich als fränkischer Bürger und römischer Soldat bezeichnete, belegt, dass Franken schon im 3. Jahrhundert in Pannonien für das Imperium Militärdienst leisteten[124]. Dieser Legionär, in dessen Grabdenkmal sich seine fränkisch-römische Doppelidentität manifestiert, die sich aus seiner gentilen Abstammung und seinem wohl als Belohnung für seinen Militärdienst für Rom verliehenen römischen Bürgerrecht ableitete, repräsentierte wohl eine ganze Gruppe fränkischer Krieger in römischen Diensten. Es ist durchaus vorstellbar, dass einige dieser in Pannonien für Rom Militärdienst leistenden Franken nach dem Ende ihrer Dienstzeit in ihre Heimat zurückkehrten. Aus der Migrationsgeschichte einzelner fränkischer Krieger könnte so in der kollektiven Erinnerung die Migrationsgeschichte der ganzen *gens Francorum* geworden sein. Ein derartiger Migrationsprozess von Pannonien bzw. der unteren Donau nach Germanien ist auch für Mitglieder der *cohors Sugambra* im 1. Jahrhundert n. Chr. oder aber auch für Franken zur Zeit Kaiser Valentinians I. vorstellbar. Denn der von Valentinian I. (364-375) 372/73 als *magister peditum praesentalis* an die Spitze des römischen Heeres berufene Franke Merobaudes, der den Oberbefehl auch unter Valentinians Sohn und Nachfolger Gratian (367/75-383) behielt, begann 375 von Pannonien aus einen Feldzug gegen Quaden und Sarmaten[125].

[121] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 21.
[122] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 19.
[123] '*... ad paludicolas Sygambros ...*': Sidonius Apollinaris, Epistola IV, 1, 4; '*Franci inviis strati paludibus*': Vopiscus, Probus, 12, 3. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 22.
[124] CIL III 3576: *Francus ego cives, miles romanus in armis*; Datierung ins 3. Jahrhundert: Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter, 101.
[125] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 21; Bernard S. Bachrach, A History of the Alans in the West. From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages (Minneapolis 1973), 116.

Aus all diesen Erinnerungen an Franken, die in Pannonien gewesen waren, kann ein politischer Anspruch auf die Herrschaft der Franken über dieses Gebiet entstanden sein. Theudebert I., der mächtige König des fränkischen Ostreiches, beanspruchte in einem Brief an Kaiser Justinian I. Herrscher über viele verschiedene Völker, einschließlich der Westgoten, Thüringer, Sachsen und *Eucii* und über ein riesiges Gebiet zu sein: *Francia*, *Pannonia*, Teile Italiens, ein Gebiet, das sich von der Donau und den Grenzen Pannoniens zum Ozean ausdehnte[126]. Wood hält diese grandiosen Ansprüche für plausibel, ganz im Gegensatz zu den in Byzanz kursierenden und von Agathias überlieferten Gerüchten, Theudebert wolle mit einer Armee die Donau entlang marschieren und Konstantinopel selbst angreifen, was wohl durch die Bewegung der Langobarden nach Pannonien verhindert worden wäre[127]. Möglicherweise hängen auch die Angriffe der Awaren auf das austrasische Frankenreich, die unter Sigibert I. 562 und 566 sowie unter der Vormundschaftsregierung Brunhilds für Childeberts II. Söhne Theudebert II. und Theuderich II. 596 erfolgten, und die Kämpfe der Bayern mit Alpenslawen und Awaren 592, 595 und 610/12 mit den fränkischen Ansprüchen auf Pannonien zusammen[128]. Jedenfalls entwickeln die Awaren erst nach den beiden Kriegen gegen Sigibert I. ein Interesse an Pannonien, während sie zuvor eine vom Kaiser angebotene Ansiedlung in der Pannonia II abgelehnt hatten, was vielleicht daran liegt, dass der Frankenkönig auf dieses Gebiet, das ohnehin von den Gepiden und Langobarden besetzt war, verzichtete[129]. Die Kämpfe der Bayern im Alpenraum 592 und 595 könnten Ausdruck der Wiederaufnahme der fränkischen Ansprüche auf Pannonien durch Childebert II. sein, da der Friedensvertrag mit den Awaren nach dem Tod seines Vaters Sigibert I. und des Khagan Baian seine Gültigkeit verloren hatte, und dieser Frankenkönig als Verbündeter des oströmischen Kaisers auch in Italien gegen die Langobarden offensiv vorging[130]. Die bayerischen Angriffe könnten dann den awarischen Angriff auf Thüringen 596 ausgelöst

[126] Epistulae Austrasicae 20, ed. W. Gundlach, MGH Ep. III, S. 133, col. 11-19.
[127] Agathias, Historiae I 4. Ian Wood, The Frontiers of Western Europe: Developments east of the Rhine in the Sixth Century, in: Richard Hodges/William Bowden, The Sixth Century. Production, Distribution and Demand (Leiden/Boston/Köln 1998), 241.
[128] Gregor von Tours, Historiae IV 23 (Sigibert I. besiegt „Hunnen“), IV 29 („Hunnen“ besiegen Sigibert I., lebenslanger Friedensvertrag); Menander 14 M (Awaren greifen Franken an), 23 M (Friedens- und Bündnisvertrag zwischen Awaren unter Baian und Franken); Paulus Diaconus, Historia Langobardorum IV 7 (Bayern unter Tassilo I. besiegen Slawen); IV 10 (Niederlage der Bayern gegen den Khagan); IV 11 (Awarischer Angriff auf Thüringen von Pannonien aus); IV 39 (Niederlage der Bayern unter Tassilo II. bei Aguntum).
[129] Menander 9 M (Awaren lehnen Ansiedlung in Pannonia II ab); 25 M (Awaren fordern Gepidenreich); Paulus Diaconus, Historia Langobardorum I 27 (Awaren fallen im Gepidenreich ein); II 7 (Alboin überlässt Awaren Pannonien). Zur Ausdehnung der Pannonia II vgl. Pohl, Die Awaren, 44.
[130] Der Friedensvertrag zwischen Sigibert I. und dem Khagan Baian galt Gregor von Tours, Historiae IV 29 zufolge nur auf Lebenszeit der beiden Vertragspartner, die 592 beide bereits lange tot waren, denn Sigibert I. wurde 575 ermordet und Baian verschwindet nach 582 aus den Quellen; Pohl, die Awaren, 176 f.

haben, der von Pannonien aus erfolgte und für die Franken mit einer Niederlage endete[131]. Um 602 herrschte aber offenbar wieder Friede zwischen den Awaren und beiden Frankenkönigen[132]. Nachdem sich der von Brunhild beeinflusste König von Burgund, Theuderich II., mit all seinen Nachbarn verfeindet hatte, unterstützte der 610 an die Macht gekommene neue Westgotenkönig Gundemar dessen Bruder Theudebert II. von Austrasien mit Geld, wobei mit der Abwicklung der Transaktion Bulgar, der *comes* von Septimanien, betraut war[133]. In einem Brief erwähnt Bulgar Gerüchte, dass Brunhild die Awaren gegen Theudebert II. zu Hilfe gerufen hätte und bittet um Informationen, ob Theudebert die Awaren schon besiegt hätte[134]. Unklar ist, ob es damals tatsächlich zu direkten Auseinandersetzungen zwischen Franken und Awaren kam, in diesem Zusammenhang steht aber wohl die Niederlage des bayerischen *dux* Garibald II. gegen die Slawen bei Aguntum zwischen 610 und 612, die daraufhin das bayerische Grenzgebiet verwüsteten, ihre Beute aber an die sich wieder erholt habenden Bayern verloren[135]. Wenn die Gerüchte, über die Bulgar berichtet, stimmten, könnten Theuderich II. und Brunhild bei den Awaren die Angst vor austrasischen Gebietsansprüchen geschürt haben, um einen awarischen Angriff zu provozieren. Fredegars Bericht über die Ziele der Politik Dagoberts I., der die Awaren, Slawen und alle Völker bis zu den Grenzen des mit ihm verbündeten Römischen Reiches unterwerfen wollte, legt nahe, dass dieser Theudeberts I. Anspruch auf eine fränkische Herrschaft über Pannonien kannte und wieder zur Geltung bringen wollte[136]. Er scheiterte jedoch trotz der günstigen Gelegenheit eines nach der fehlgeschlagenen Belagerung Konstantinopels 626 durch die Abspaltung der Slawen unter Samo und dem Bürgerkrieg zwischen Awaren und Bulgaren geschwächten Awarenreiches nach seiner eigenen Niederlage gegen Samo, nach der er wohl von seinen Beratern gezwungen wurde, die ins Frankenreich geflüchteten Bulgaren zu ermorden, die er bei der Umsetzung seines Plans wohl sehr gut gebrauchen hätte können[137]. Die Durchsetzung der fränkischen Ansprüche auf Pannonien gelang schließlich erst Karl d. Gr., der das Awarenreich bis 796 eroberte.

[131] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum IV 11; Pohl, Die Awaren, 132, 150 f.; Fritze, Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte bis ins 7. Jahrhundert, 24, 86.
[132] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum IV 24.
[133] Fredegar IV 30 f. (Bündnis gegen Theuderich II. wegen Rücksendung seiner Braut bei Einbehaltung der Mitgift); Epistulae Wisigothicae 11-12, ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 677 f.; Pohl, Die Awaren, 239.
[134] Epistulae Wisigothicae 12, ed. W. Gundlach, MGH Ep III, S. 678.
[135] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum IV 39; Pohl, die Awaren, 239; 422, Anm. 19.
[136] Fredegar IV 58 (Zuversicht, Dagobert werde Awaren und Slawen bis zu den Grenzen des römischen Reiches unterwerfen); IV 62 (Ewiger Friede mit Kaiser Herakleios).
[137] Fredegar IV 68 (Niederlage gegen Samo) IV 72 (Bulgarenmord). Vgl. Gerald Krutzler, Barbarenbilder des Frühmittelalters (Wien 2004), 193-199; Fritze, Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte bis ins 7. Jahrhundert, 116; Pohl, Die Awaren, 228, 269; Heinrich Kunstmann, Vorläufige Untersuchungen über den bairischen Bulgarenmord von 631/32. Der Tatbestand – Nachklänge im Nibelungenlied (= Slavistische Beiträge Band 159) (München 1982), 21, 95 f.

C) Libanios, Valentinian I. und die verschiedenen Etymologien des Frankennamens

Die Erzählung von der Vertreibung der Alanen von der *Maeotis* durch die Trojaner unter Priamus und Antenor enthält möglicherweise Reminiszenzen an den, allerdings in die Regierungszeit des Kaisers Honorius fallenden, bei Orosius geschilderten schweren Zusammenstoß zwischen Franken und Alanen, als die Alanen unter Respendial den von den Franken schwer bedrängten Wandalen kurz vor dem Rheinübergang in der Neujahrsnacht 406/07 zu Hilfe kamen[138]. Die Umbenennung der *Troiani* durch Valentinian in *Franci* interpretiert Ewig als Verleihung eines Kriegsnamens durch den Kaiser, ein Vorgang, der bei zahlreichen *auxilia* des 4. Jahrhunderts angewendet wurde[139]. Dass der neue Name *Franci* dem Griechischen entnommen sei (*Attica lingua*) und *feri* – „die Wilden" bedeute, führt Ewig auf Libanios zurück[140]. In einem 348/49 verfassten Panegyricus auf die Kaiser Constans und Constantius, wird der nach Meinung des Antiocheners Libanios verderbte Name *Frankoi* (Φράγκοι) auf *Phraktoi* (Φράκτοι) – „die Gepanzerten" – zurückgeführt und Zahl und Stärke der Franken hervorgehoben[141]. *Phraktoi* kann zwar nicht mit *ferus* – wild –, wohl aber mit *ferreus* – eisern – übersetzt werden[142]. Ewig sieht den historischen Hintergrund der Geschichte vom Kaiser Valentinian und den Franken in der Verbindung fränkischer Heerführer zu Libanios und ihrer Beteiligung an römischen Feldzügen in Pannonien[143]. Er meint, die „attische" Etymologie des Frankennamens wird sich bei den fränkischen Offizieren Valentinians I. und Gratians durchgesetzt haben; der von Pannonien aus geführte Zug des Merobaudes mag als letzter Erfolg Valentinians in Erinnerung geblieben und mit Reminiszenzen an die Alanen vermischt worden sein[144]. Die Trojasage des Liber Historiae Francorum beruht demnach auf der 348/49 durch Libanios bezeugten „attischen" Etymologie *Phraktoi* (*Ferrei*) – *Frankoi*, die Valentinian zugeschrieben und mit der Erzählung vom

[138] Orosius, Historiae adversum paganos VII 40, 3. Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 19.
[139] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 20.
[140] Liber Historiae Francorum c. 2. Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 20.
[141] Libanios, Laudatio Constantii et Constantis, in: Libanii Opera IV, ed. Richart Foerster (Leipzig 1908), Oratio LIX, 127 f.
[142] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 21.
[143] Ebd.: 363 kam der *protector domesticus* Teutomeres im Gefolge des Kaisers Julian, 383 Richomeres, *magister equitum praesentalis* Theodosius' I., nach Antiochia, beide wurden Freunde des Libanios und gehörten zu den Franken, die im römischen Heer Karriere machten und zu höchsten Ämtern aufstiegen. Nur wenig älter als Richomeres war der Franke Merobaudes, der 372/73 von Valentinian I. (364-375) als *magister peditum praesentalis* an die Spitze des Heeres berufen wurde und den Oberbefehl auch unter Valentinians Sohn und Nachfolger Gratian (367/75-383) behielt. Richomeres wurde als *comes domesticorum* von Gratian 377/78 in den Osten detachiert. Merobaudes eröffnete 375 „von Pannonien aus" einen Feldzug gegen Quaden und Sarmaten. Valentinian rückte nach, starb aber dann noch während der Friedensverhandlungen in seiner pannonischen Heimat.
[144] Ebd.

Kaiser, den Franken und den Alanen untrennbar verbunden wurde[145]. Pohl und Haupt leiten die Etymologie des Liber Historiae Francorum für den Namen „Franken“ hingegen von Isidors *Franci ... a feritate morum* – „Franken ... von der Wildheit der Sitten“ ab[146]. Neben dieser Erklärung bietet Isidor aber auch noch die bei Fredegar und Johannes Lydus verwendete Ableitung von einem Anführer an[147]. Da auch Lydus in Byzanz die Ableitung von einem Anführer kannte, stammt Isidors zweifache Etymologie von *Franci* nicht von ihm selbst, sondern ist Teil von älterem erhaltenen Wissen, das bereits weit über den Mittelmeerraum verbreitet war und Barlow zufolge auch dem 20 Jahre nach Lydus in Gallien schreibenden Gregor von Tours bekannt gewesen sein müsste, der es jedoch unterdrückte[148]. Die fränkische Expansion in den Mittelmeerraum im frühen 6. Jahrhundert brachte demnach den Wunsch hervor, den Gründer der *gens* zu finden[149]. Barlow meint deshalb, dass Theudeberts I. Interessen in Italien und seine Korrespondenz mit dem byzantinischen Hof den Anspruch der trojanischen Abstammung der Franken nach Osten transportierte, wo er von Johannes Lydus aufgenommen wurde[150]. Die volkstümliche Etymologie *Francus* von *Franci* muss jedoch nicht eine Konsequenz dieser Verbreitung von Westen nach Osten sein, sondern sie kann sowohl im Osten als auch im Westen erfunden worden sein[151]. Wenn die Herleitung des Frankennamens von Attributen wie ‚eisern’, ‚gepanzert’ oder ‚mit wilden Sitten’ tatsächlich auf das 4. Jahrhundert zurückgeht, könnte auch die Herleitung von einer Person zumindest ebenso alt sein, vielleicht sogar noch älter, da die Ableitung gentiler Gruppen von einem Stammvater in der antiken Ethnographie, aber auch in der jüdisch-christlichen Tradition, ein altes Erklärungsmuster darstellt. Sie wäre dann mit dem ersten Kontakt der Römer mit an sich bereits bekannten germanischen Gruppen, die nun als *Franci* wahrgenommen wurden oder sich selbst so nannten, bzw. der Aufzeichnung dieser Begegnungen in römischen Quellen zu verbinden. Gedanklich könnte dabei aus einem namentlich unbekannten *Francus* der Anführer *Francus* gemacht worden sein, und diese fiktive Person könnte den Römern die Erklärung geliefert haben, warum viele kleinere ihnen

[145] Ebd., 24.
[146] Isidor, Etymologiae IX, 2, 101. Walter Pohl, Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity, in: Walter Pohl/Helmut Reimitz (Hg.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800 (Leiden, Boston, Köln 1998), 35; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 343, Anm. 7.
[147] Isidor, Etymologiae IX, 2, 101: *Franci a quodam proprio duce vocari putantur. Alii eos a feritate morum nuncupatos existimant. Sunt enim in illis mores inconditi, naturalis ferocitas animorum.* – „Die Franken glauben nach einem gewissen eigenen Anführer [Franken] genannt zu werden. Andere glauben, nach der feierlich ausgesprochenen Wildheit der Sitten. Sie haben nämlich durch die ungeordneten Sitten die natürliche Wildheit der Herzen.“; vgl. Johannes Lydus, De magistratibus populi Romani III 56: Φράγγους … ἑξ ἡγεμόνος; Fredegar II 5: … *electum a se regi Francione nomen, per quem Franci vocantur.*
[148] Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, 92.
[149] Ebd., 93, Anm. 41.
[150] Ebd., 93.
[151] Ebd., 93, Anm. 41.

namentlich bekannte germanische *gentes* Rom plötzlich unter dem Namen *Franci* gegenübertraten.

D) Verweigerung der *tributa donaria*, Niederlage und Flucht der Franken nach Germanien

Wie die anderen *gentes* schulden im Liber Historiae Francorum auch die „Trojaner" dem Kaiser *tributa donaria* und Heeresdienst[152]. Im klassischen Latein bedeutete *donarium* Schatzhaus eines Tempels, Weihegeschenk, im Mittelalter ein obligatorisches oder erzwungenes Geschenk („compulsory gift")[153]. Das Wort *donaria* soll wohl die Tributpflichtigkeit der Franken noch unterstreichen, Haupts Übersetzung von *tributa donaria* als „Gewährung eines Ehrensolds"[154] erscheint mir aufgrund der Bedeutung des Wortes ebenso wie aufgrund der Abfolge der Ereignisse ungeeignet, denn das würde voraussetzen, dass die Franken etwas von Valentinian bekommen, während sie tatsächlich 10 Jahre lang nichts abliefern müssen. Die Erzählung vom befristeten Erlass der *tributa donaria* nach dem Sieg der Trojaner über die Alanen hat nach Ewig eher merowingisches Kolorit[155]. Sie erinnert an eine Maßnahme Dagoberts I., der 632 die tributären Sachsen im Nordthuringgau mit der Abwehr der Slawen Samos beauftragte und ihnen dafür den geschuldeten Tribut erließ[156].

Der Episode mit den sich gegen die Steuereintreiber des Kaisers Valentinian erhebenden Franken entspricht jener Episode bei Fredegar, in der Pompeius zur Zeit Caesars den Rhein überquert und alle *gentes* Germaniens unterwirft und nur die Franken unter der Führung ihrer *duces* und die Sachsen es wagen, sich gegen ihn zu erheben und sich ihre Unabhängigkeit von Rom zu erkämpfen[157]. Beide Autoren gehen also von einem Konflikt zwischen Franken und Römern in der Frühgeschichte der Franken aus, als diese noch keine Könige, sondern mehrere *principes* bzw. *duces* hatten, doch während dieser Konflikt im Liber Historiae Francorum mit Niederlage, Tod des Anführers und Flucht aus Pannonien nach Germanien endet, sind bei Fredegar die im Bündnis mit den Sachsen siegreichen Franken bereits in Germanien. Dass hier die Franken gerade mit den Sachsen kooperieren, ihren hartnäckigen Gegnern, die eine Unterordnung unter die Herrschaft der Franken bis in die Zeit Karls d. Gr. nicht akzeptierten, kann vielleicht ein versteckte Erinnerung an gemeinsame Ursprünge beider *gentes*

[152] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 20.
[153] Ebd., Anm. 82.
[154] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 343.
[155] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 21.
[156] Fredegar IV 74.
[157] Fredegar II 6; II 31.

enthalten[158]. Im Liber Historiae Francorum fungiert die fränkische Niederlage als Erklärung für den Abzug der Franken aus Pannonien an den Rhein. Die historischen Hintergründe für beide Episoden könnten in den römisch-fränkischen Konflikten im Rheinland liegen. Gregor von Tours berichtet von einer Niederlage der Römer unter Heraclius bei Neuß 387 und zwei darauf folgenden Angriffen der Römer auf das rechtsrheinische Siedlungsgebiet fränkischer Gruppen unter Quitinius und dem Franken Arbogast[159]. Arbogast leitete bis 394 die Politik des Weströmischen Reiches, er, der für Rom Krieg gegen seine eigene *gens* führte, und andere Franken dominierten zur Zeit Kaiser Valentinians II. (375-392) das römische Heerwesen und auch die nichtmilitärischen Ämter, was noch von Fredegar betont wird[160]. Sowohl Fredegar als auch der Liber Historiae Francorum können somit in ihren unterschiedlichen Versionen des fränkischen Unabhängigkeitskampfes gegen die Römer Erinnerungen an die Konflikte zur Zeit Arbogasts transportieren. Obwohl Fredegar Arbogast selbst als einflussreichen Franken am Kaiserhof und Feind seiner eigenen *gens* kennt, scheint er auch Vorbild für seinen Pompegius gewesen zu sein[161]. Bei Fredegar wurden vielleicht vage Reminiszenzen an die Rheinübergänge Caesars, die jedoch seinem Gegner Pompeius zugeschrieben wurden, mit den frischeren Erinnerungen an die rechtsrheinischen Operationen Arbogasts kombiniert. Im Liber Historiae Francorum ist der *princeps militiae* Arestarcus Vollstrecker der Politik Valentinians, den Anton mit Arbogast identifiziert[162]. Im Kaiser Valentinian des Liber Historiae Francorum verschmelzen somit die historischen Personen Valentinian I., der im gallisch-germanischen Grenzgebiet und in Pannonien mit Franken kooperierte, und sein Sohn Valentinian II., der als nomineller *Augustus* mit der römischen Kriegspolitik des Franken Arbogast gegen die Franken identifiziert wurde.

5.1.1.4.5. Valentinian und der *primus rex Francorum* bei Gregor von Tours

Der Ursprung des Namens Valentinian im Liber Historiae Francorum kann möglicherweise auf die vom Autor verwendete Vorlage zurückgehen. Der Autor des Liber Historiae Francorum verwendete die Mitte des 7. Jahrhunderts entstandene Sechs-Buch-Version der

[158] Da sich die ältesten Belege für die Verwendung des Frankennamens an der See häufen, sich mit dem Aufkommen des Sachsennamens der Schwerpunkt der als Franken bezeichneten Völkerschaften jedoch mehr in das Binnenland verlagert, wurde angenommen, dass auch die Sachsen, wie auch die Friesen, vorher ebenfalls als Franken angesehen worden seien; Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 519. Die ethnische Zugehörigkeit schwankte, die fränkischen Piraten des 3. Jahrhunderts waren Küstenbewohner, vielleicht Friesen oder Gruppen, die sich später den Sachsen anschlossen und nicht länger als Franken galten, und noch im 7./8. Jahrhundert lassen sich die Sachsen weder klar archäologisch definieren noch in Westfalen von den Franken unterscheiden; Pohl, Die Germanen, 109, 115.

[159] Gregor von Tours, Historiae II 9.

[160] Fredegar III 3-4. Kusternig/Haupt (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 86, Anm. 25.

[161] Fredegar II 6, II 31 (Pompegius); III 3-4 (Arbogast).

[162] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 25.

Historiae des Gregor von Tours als Vorlage, Kruschs Handschriftenklasse B[163]. In Handschriften der Sechs-Buch-Version, auch schon aus dem 7. Jahrhundert, findet sich bei Gregors Behandlung der Frage nach dem *primus rex Francorum* der Name Ualentinus, eine Verschreibung des Wortes *ullatenus* im ursprünglichen Text[164]. Der Sinn des Textes wird durch die Verschreibung nun dahingehend verändert, dass der Historiker Sulpicius Alexander den *primus rex Francorum* nun Valentinus nennt, während er ihn in Gregors ursprünglicher Fassung nicht nennt[165]. Der Name Valentinus in seiner Vorlage könnte den Autor des Liber Historiae Francorum nun dazu inspiriert haben, zwar nicht diese Tradition selbst zu übernehmen, aber eine ihm bekannte Trojatradition mit Traditionen zu verbinden, die sich auf Pannonien und Franken im römischen Heer des Kaisers Valentinian(us) bezogen. Die dem Autor des Liber Historiae Francorum nicht in sein Konzept passende Rolle des Valentinus als *primus rex Francorum* könnte er deshalb zu einer Funktion Kaiser Valentinians als „*primus nominator Francorum*" umgedeutet haben bzw. die Stelle als missinterpretierte Bestätigung für die ihm bekannte Tradition der Verleihung des Frankennamens durch Valentinian betrachtet haben. Vielleicht erklärt sich aus Valentinus' Stelle als *primus rex Francorum* in der Vorlage auch Valentinians Titel *imperator Romanorum ac gentium* im Liber Historiae Francorum. Die dahinterstehende Überlegung könnte, die verfassungsrechtliche Theorie gar nicht unrichtig abbildend, sein, dass der Kaiser nicht nur unmittelbar über die Römer, sondern auch über die Trojaner und andere *gentes* herrscht, da aber bereits Priamus der König, also der unmittelbare Herrscher, der Trojaner ist, muss Valentinian im Rang über ihm stehen und ist deshalb nicht nur *imperator Romanorum* sondern auch *imperator gentium*.

5.1.1.4.6. Exkurs: Die Funktion der Alanen in der Trojasage des Liber Historiae Francorum und ihre Interpretation

Die Alanen begegnen im Rahmen der fränkischen Trojasage als Gegner der Römer und der Trojaner bzw. Franken und als Grund für die Änderung des Namens der fränkischen *gens*[166]. Der Autor nennt sie „ein schreckliches und böses Volk", aber auch „stark und rebellisch"[167]. Sie rebellieren gegen Valentinian, „den Kaiser der Römer und anderen Völker" (*imperator Romanorum ac gentium*), der schlägt sie mit seinem Heer entscheidend, doch die Alanen fliehen über die Donau in die Sümpfe der *Maeotis* (*Meotidas paludes*), ein Gebiet, in das sich

[163] Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, 195, 195, Anm. 21, 198; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 330.
[164] Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, 191, 195, 195, Anm. 21.
[165] Gregor von Tours, Historiae II 9; Bruno Krusch/Wilhelm Levison (Hg.), MGH SSRM I, 1 (Hannover ²1951), 52, Anm. b, d.
[166] Liber Historiae Francorum c. 2 f.
[167] Liber Historiae Francorum c. 2: *gens Alanorum prava ac pessima*; 3: *... gentem fortem ac rebellem.*

Valentinian selbst offensichtlich nicht hineinwagt, denn er verspricht demjenigen, der die Alanen aus den Sümpfen verjagt, den Erlass der *tributa donaria* für 10 Jahre[168]. Die Trojaner vertreiben mit den Römern die Alanen aus den Sümpfen und vernichten sie; daraufhin erhalten sie von Valentinian wegen der Härte und Kühnheit ihrer Herzen den Namen *Franci*, was in der attischen Sprache (*Attica lingua*) „die Wilden" (*feri*) bedeutet[169].

Den Alanen kommt in der Trojalegende des Liber Historiae Francorum die Funktion zu, in einer primordialen Tat von den Trojanern besiegt zu werden, die daraufhin vom römischen Kaiser einen neuen Namen erhalten. Über ihre politische Struktur und Religion wird nichts gesagt, sie erscheinen nur als gefährliche, von den Franken aber auch respektierte Gegner an den Grenzen Europas, während auf die in Gallien ansässigen Alanen nicht eingegangen wird. Die Brücke zwischen der Trojalegende und den Alanen bilden die *ripae Tanais fluminis* und die *Meotidae paludes*: Die ursprünglich nördlich des Kaukasus in der asiatischen *Scythia* siedelnden Alanen waren von hier nach Europa eingedrungen[170]. Das erste Land westlich der *Maeotis* in der europäischen *Scythia inferior* hieß nach Isidor *Alania*[171]. Ewig hält es deshalb für plausibel, dass die von Kaiser Valentinian geschlagenen Alanen an die *Maeotis* flohen, stellt aber fest, dass eine Flucht über die Donau (*illi caesi super Danuvium fugierunt*) nur dann in diese Geographie passt, wenn der Erzähler stillschweigend einen Einfall der Alanen ins Imperium vorausgesetzt hätte[172]. Es ist aber auch vorstellbar, dass durch die Flucht der Alanen an die *Maeotis* an ihre Herkunft aus diesem Gebiet erinnert werden soll. Die Erzählung von der Vertreibung der Alanen von der *Maeotis* durch die Trojaner unter Priamus und Antenor kann nach Ewig zur Ausschmückung der Wanderung von Troja zum Rhein frei erfunden sein; er hält aber auch historische Reminiszenzen an den schweren Zusammenstoß zwischen Franken und Alanen 406/07 für möglich[173]. Damals kamen die Alanen unter Respendial den von den Franken schwer bedrängten Wandalen kurz vor dem Rheinübergang in der Neujahrsnacht 406/07 zu Hilfe[174]. Der damalige Kaiser hieß allerdings Honorius, nicht Valentinian[175]. Jedoch finden sich Alanen im Verband von Alatheus und Saphrax, der 380, in der Regierungszeit Valentinians II. (375-392), als Foederaten in Pannonien angesiedelt

[168] Liber Historiae Francorum c. 2.
[169] Liber Historiae Francorum c. 2.
[170] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 19.
[171] Isidor, Etymologiae XIV, 4, 3: *Prima Europae regio Scythia inferior... Huius pars prima Alania est, quae ad Maeotidis paludes pertingit, post hanc Dacia, ubi et Gothia, deinde Germania*. – „Die erste Region Europas ist *Scythia inferior*. ... Deren erster Teil ist *Alania*, welches sich an den Sümpfen der *Maeotis* ausdehnt, nach dieser [folgt] *Dacia*, wo *Gothia* ist, danach *Germania*."
[172] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 19.
[173] Ebd.
[174] Orosius, Historiae adversum paganos VII 40, 3: *gentes Alanorum, Sueborum, Vandalorum multaeque cum his aliae Francos proterunt, Rhenum transeunt* – „Die Völker der Alanen, Sueben, Vandalen und viele andere mit diesen zertreten die Franken, überqueren den Rhein."; Gregor von Tours, Historiae II 9.
[175] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 19.

wurde[176]. Dass die Alanen im Liber Historiae Francorum als *gens prava et pessima* bezeichnet werden, kann für Ewig entweder ein rhetorischer Gemeinplatz sein, oder aber eine Erinnerung an die Verwüstung Galliens durch Wandalen, Alanen und Sueben in den Jahren 407-409, die für ihn allerdings eher in ein gallorömisches als in ein fränkisches Geschichtsbild passen würden[177]. Meines Erachtens passt diese Erinnerung aber auch in ein fränkisches Geschichtsbild, denn nicht nur Orosius, sondern auch Gregor von Tours, die Vorlage des Autors des Liber Historiae Francorum, berichtet vom Sieg der Franken über die Wandalen, denen Respendials Alanen zu Hilfe kamen[178], wodurch vielleicht eine fränkisch-alanische Feindschaft begründet wurde. Ewig verweist darauf, dass es in Gallien auch später noch Ärger selbst mit föderierten alanischen Verbänden gegeben hat, etwa bei der Ansiedlung von Alanen durch Aetius im Orléanais (442) und ihrem Einsatz im *Tractus Armoricanus*[179]. Bischof Germanus von Auxerre trat der *gens bellicosissima* und ihrem *rex ferocissimus* entgegen und intervenierte 448 am Hof von Ravenna bei Valentinian III. für die *Armoricani*[180]. Auch das wäre ein möglicher Anknüpfungspunkt, auf dem die Feindschaft zwischen Kaiser Valentinian und den Alanen beruhen könnte.

Bachrach meint, fränkische Autoren würden dazu tendieren, alanische Siege über die Franken zu verschweigen, die Evidenz im Liber Historiae Francorum sei die literarische „Rache“ des fränkischen Historiographen an den Alanen, wobei eine reale fränkische Niederlage in einen fiktiven fränkischen Sieg verwandelt worden sei[181]. Die fränkische Niederlage von 406 begründete Bachrach zufolge eine Feindschaft zwischen Franken und Alanen, die durch Childerichs I. Angriff auf Orléans, Hauptquartier der von Aetius 442 im Orléanais angesiedelten Alanen unter Führung Goars, und Chlodwigs I. Angriffe auf Armorica noch verstärkt wurde[182]. Nach Bachrach wurden nämlich die Alanen des Orléanais, die angesiedelt worden waren, um die *bacaudae* im *Tractus Armoricani* militärisch unter Kontrolle zu halten, von den *Armoricani*, einer heterogenen und unterschiedlich stark romanisierten Bevölkerung aus imperialen Truppen aus dem ganzen Reichsgebiet, Flüchtlingen aus Britannien, Gallorömern und einigen Franken, bei der aber das keltisch-lateinische Element dominierte, assimiliert und schließlich Alanen und *Armoricani* miteinander identifiziert[183]. In Armorica seien bis an die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert starke proalanische Tendenzen feststellbar,

[176] Pohl, Die Völkerwanderung, 51, 73.
[177] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 19 f.
[178] Gregor von Tours, Historiae II 9.
[179] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 20.
[180] Vita Germani Ep. Autissiodorensis, ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM VII (Hannover/Leipzig 1920), 271-281.
[181] Bachrach, A History of the Alans in the West, 84 f.
[182] Ebd., 63 (Goar in Orléans), 84 (fränkische Angriffe).
[183] Ebd., 63 (*bacaudae*), 77 (Assimilation, Zusammensetzung *Armoricani*, Identifikation Alanen – *Armoricani*)

eine Genealogie leite die Bevölkerung Europas von Alanus, einem Erben Japhets, ab und eine Liste der römischen Herrscher Galliens im 5. Jahrhundert beginne mit einem Allanius, was nach Bachrach Ausdruck für das Selbstbewusstsein der Nachkommen der romtreuen Goar-Alanen ist, die 451 mit Aetius Gallien gegen die Hunnen verteidigten und 508 mit Chlodwig I. die arianischen Westgoten vertrieben[184]. Der westliche Teil von Armorica war seit Mitte des 6. Jahrhunderts unter die Herrschaft des bretonischen Anführers Conomor geraten, eines Eindringlings und Usurpators aus Cornwall, der den legitimen Machthaber Jonas ermordet und dessen Sohn Alan Judual ins Exil zu Childebert I. geschickt hatte, der diesen Träger eines alanisch-keltischen Doppelnamens inhaftierte[185]. Allerdings wird Iudual in der Vita Samsonis niemals mit dem Beinamen *Alanus* verbunden[186]. Die Unterstützung Conomors durch Childebert erhöhte nach Bachrach die Feindschaft gegenüber den Franken, da die *Armoricani* weiterhin ihre legitime Herrscherfamilie mit ihren alanischen Verbindungen unterstützte und führte dazu, dass spätere armoricanische Anführer den Kampf gegen die Merowinger und Karolinger fortsetzten[187]. Bachrach verweist außerdem auf die im Hochmittelalter berühmten Reiterkrieger aus Armorica und der Bretagne, Regino von Prüm vergleicht die Kampfweise der Bretonen mit jener der Ungarn, während bis in die Spätzeit des Römischen Imperiums die Kelten, weder Briten noch Bretonen, nicht für ihre Reitkünste bekannt waren, sondern nur ihre Fähigkeiten mit Streitwagen hervorgehoben wurden[188]. Bachrach deutet diese Veränderung im Heerwesen als Einfluss der Alanen auf die keltische Bevölkerung, in die sie assimiliert wurden[189].

Bachrachs Theorie über die Assimilation von Alanen in die keltische Bevölkerung Nordgalliens und deren Befruchtung durch alanische Einflüsse ist interessant. Ob man allerdings soweit gehen sollte, die Alanen wie Bachrach mit *Armoricani* und Bretonen gleichzusetzen, ist sehr fraglich. Der Liber Historiae Francorum unterscheidet, wie auch seine Vorlage Gregor von Tours, deutlich zwischen Alanen und Bretonen. Die Konflikte, die Bachrach zwischen Alanen und Merowingern bzw. Karolingern stattfinden lässt, sind in den Quellen Konflikte zwischen Bretonen und Franken. Selbst wenn die Alanen innerhalb der bretonisch-armoricanischen Gesellschaft eine Führungsgruppe darstellten, wie Bachrach offenbar aus dem alanischsprachigen Namensbestandteil Alanus bei mehreren, von ihm bis

[184] Ebd., 81 f. (Völkergenealogie), 85 (Herrschergenealogie).
[185] Ebd., 80 (Conomor), 107 (Alan Judal alanisch-keltisch). Nach Flobert kann der Commorus der Vita Samsonis allerdings auch ein Gallo-Armoricaner gewesen sein; Pierre Flobert (Ed.), La Vie Ancienne de Saint Samson de Dol, 224, Anm. 2 zu c. 53. Iudual ist der Großvater des aus Fredegar IV 78 bekannten Judicaël; ebd., 233, Anm. 3 zu c. 59.
[186] Vgl. Vita Samsonis c. 53, 55, 56, 58, 59.
[187] Bachrach, A History of the Alans in the West, 84.
[188] Ebd., 85-88; vgl. Regino von Prüm, Chronicon, A. D. 889.
[189] Bachrach, A History of the Alans in the West, 89.

auf Alan Judual allerdings ungenannten, bretonischen *comites* und *duces* des Frühmittelalters ableiten will[190], wurde diese Oberschicht von ihrer fränkischen Umgebung als bretonisch wahrgenommen und nicht die von ihr gegebenenfalls dominierte *gens* als alanisch. Wären also in der Trojasage des Liber Historiae Francorum die Bretonen als Gegner der Franken gemeint, stellt sich die Frage, warum sie nicht als solche bezeichnet werden, obwohl das doch der üblichen fränkischen Terminologie entspräche. Die Zuordnung der von Bachrach genannten bretonischen Herrscher zu jenen, die aus der fränkischen Historiographie bekannt sind, ist darüber hinaus schwierig. Gregor von Tours nennt einen *comes* Chonomor, zu dem Macliav vor seinem Bruder, dem bretonischen *comes* Chanao, der gerade dabei ist, seine Familie auszurotten, flieht[191]. Obwohl sein Name dem von Bachrachs Conomor ähnlich ist, wird er nachher nicht mehr erwähnt. Dafür kennt Gregor mit Chonoober einen anderen *Brittanorum comes*, der als Unterstützer Chramns gegen Chlothar I. erscheint und zu dem über das Bündnis Chramns mit seinem verstorbenen Onkel Childebert I. die Verbindung zwischen diesem König und Conomor zu passen scheint[192]. In weiterer Folge dominiert bei Gregor Maclivas Sohn Waroch die Bretonen, und er ist es auch, der gegen die Franken kämpft[193].

Die Evidenz bei Prokop spricht außerdem gegen eine Verschlechterung der Beziehungen zwischen Franken und *Armoricani* durch die Kriegszüge Chlodwigs I., was nach Bachrach die Feindschaft zwischen Franken und zu *Armoricani* gewordenen Alanen prolongiert hätte. Prokop, der die Kämpfe der Franken gegen die *Armoricani* – er nennt sie Arborycher (Ἀρβόρυχοι) – im Gegensatz zu den fränkischen Historiographen erwähnt, spricht davon, dass beide *gentes* auf Vorschlag der Franken ein Bündnis und Blutsbrüderschaft eingingen, sodass die beiden christlichen Völker durch ihre Vereinigung zu großer Macht gelangten[194]. Prokops Worte deuten also auf das Gegenteil dessen hin, was Bachrach aus ihnen herauslesen will.

Den Ursprung der Verbindung zwischen Franken, Valentinian und Alanen sieht Ewig in dem erwähnten Feldzug des Franken Merobaudes, der 372/73 von Valentinian I. (364-375) als *magister peditum praesentalis* an die Spitze des römischen Heeres berufen wurde und den Oberbefehl auch unter Valentinians Sohn und Nachfolger Gratian (367/75-383) behielt[195]. Merobaudes eröffnete 375 „von Pannonien aus“ einen Feldzug gegen Quaden und

[190] Ebd., 80, 117. In der Vita Samsonis findet sich allerdings niemals der Beiname Alanus zu Iudual; vgl. Vita Samsonis c. 53, 55, 56, 58, 59.
[191] Gregor von Tours, Historiae IV 4.
[192] Gregor von Tours, Histoirae IV 17 (Bündnis Chramns mit Childebert I.); IV 20 (Chonoober).
[193] Gregor von Tours, Historiae V 16; V 26.
[194] Procopius, Bellum Gothicum I 12.
[195] Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 21.

Sarmaten[196]. Valentinian rückte nach, starb aber dann noch während der Friedensverhandlungen in Pannonien[197]. Der von Pannonien aus geführte Zug des Merobaudes mag als letzter Erfolg Valentinians in Erinnerung geblieben und mit Reminiszenzen an die Alanen vermischt worden sein[198].

Nach Gerberding platzierte der Autor des *Liber Historia Francorum* die Alanen korrekt, denn obwohl die Franken die Alanen zuerst als Invasoren in ihrem eigenen Territorium im Gefolge Attilas kennengelernt hatten, erzählt der Autor, dass sie am Don und am Schwarzen Meer lebten[199]. Dort lag nach Ammianus Marcellinus ihr altes Heimatland[200].

Die Kämpfe mit den Alanen in der Trojasage sind meines Erachtens tatsächlich als Reminiszenz an die Ereignisse von 406-409 erklärbar, als Gallien, ein wichtiger Teil des Römischen Reiches, von Alanen, Wandalen und Sueben verwüstet wurde, und die Alanen die Franken um die Früchte ihres Sieges über die Wandalen brachten. Diese Alanen und Wandalen werden zudem von anderen Quellen mit Pannonien bzw. der *Maeotis* verbunden: Nach Jordanes flohen die Alanen und Wandalen vor den Goten aus den beiden Pannonien, wo sie mit Erlaubnis der römischen Kaiser siedelten, nach Gallien, was Franken und Burgunder erschreckte, und später nach Spanien[201]. Die Wandalen waren von Stilicho aufgefordert worden, von Pannonien, wo seit ungefähr 60 Jahren gelebt hatten, seit ihnen Kaiser Konstantin die Ansiedlung dort gestattet hatte, nach Gallien zu ziehen, das sie plünderten[202]. Prokop zufolge zogen die Wandalen, die um die Maeotische See wohnten, wegen einer Hungersnot mit den Alanen, einem gotischen Stamm, zu den Germanen, die nun Franken hießen, kamen an den Rhein und zogen von dort aus nach Spanien[203].

Wenn im Frankenreich Prokops Identifikation der Alanen als gotischer Stamm bekannt war, könnten in den Alanen des Liber Historiae Francorum auch Reminiszenzen an die Ansiedlung der Goten am Südufer der Donau in den 370er Jahren und an die Schlacht von Adrianopel 378

[196] Ebd.
[197] Ebd.
[198] Ebd.
[199] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 22 f.
[200] Ammianus Marcellinus, 31, 2, 21: [*Alani*] *latrocinando et venando ad usque Maeotica stagna et Cimerium Bosporum itidemque Armenios discurrentes et Media.* – „[Die Alanen] ziehen raubend und jagend bis an den Mäotischen See, den Kimmerischen Bosporus und ebenso nach Armenien und Medien".
[201] Jordanes, Getica XXXI.
[202] Jordanes, Getica XXII. Nach Bachrach waren in den 370er Jahren alanische Gruppen vor den Hunnen nach Westen geflohen und hatten sich mit den Wandalen, die in Pannonien siedelten, verbündet. Vor Goten, Hunnen und anderen Alanen flohen diese Wandalen und Alanen aus Pannonien nach Westen, um in Noricum und Raetien als Alliierte Roms zu siedeln, doch da Stilicho keine zufriedenstellenden Verträge mit diesen Neuankömmlingen aushandeln konnte, begannen sie im Winter 401 die Provinzen zu plündern, die sie eigentlich verteidigen hätten sollen. Daraufhin überquerte Stilicho die Alpen und besiegte die Wandalen und Alanen, die nach Norden und Osten in die Germania abrückten, jenseits der Rheingrenze und außerhalb des Imperiums; Bachrach, A History of the Alans in the West, 51 f.
[203] Procopius, Bellum Vandalicum I 3.

beinhalten, in der Kaiser Valens, der Bruder Valentinians I. und Onkel Valentinians II., Niederlage und Tod fand. Doch das ist eher unwahrscheinlich, denn dann würde sich, ebenso wie bei der von Bachrach favorisierten Identifikation der Alanen mit den Bretonen, die Frage stellen, warum die in dieser Quelle mehrmals als Feinde der Franken erscheinenden Goten gerade in diesem Zusammenhang Alanen und nicht wie sonst üblich Goten genannt werden sollten bzw. warum ein Verweis auf die gotischen Verbindungen dieser Alanen fehlt.

Die Wohngebiete der Alanen lokalisiert der oströmische Historiograph in der Umgebung des Kaukasus: Im „Perserkrieg" schreibt Prokop, die Alanen wohnten an den Ausläufern des Kaukasus, und zwar dort, wo rechter Hand am Fluss Boas das Gebiet der Iberer angrenzt, während auf der anderen Seite das Kaukasusgebirge ausläuft[204]. Nach der Evidenz im „Gotenkrieg" erstreckte sich das Land der Alanen vom Kaukasus bis zu den Kaspischen Toren, einem der beiden Pässe, bis zu denen die südöstlichen Ausläufer des Kaukasus reichen; die Alanen seien ein freies Volk, das meist auf Seiten der Perser gegen die Römer und andere Feinde kämpfe[205]. Demnach waren die Alanen auch noch im 6. Jahrhundert Feinde des Imperiums, wenn auch an der persischen Front.

Aus der fränkischen Niederlage von 406 kann sich vielleicht eine Feindschaft zwischen Franken und Alanen entwickelt haben, die bis zur Entstehung des Liber Historiae Francorum in Erinnerung blieb. Vielleicht war dem Autor der Trojasage die Verbindung der Invasoren von 406/07 mit Pannonien und der *Maeotis* bekannt und er kombinierte dieses Wissen mit den Nachrichten über die Heimat der Alanen aus Isidors Etymologie und der Herkunft der Franken aus Pannonien bei Gregor von Tours. Franken leisteten in Pannonien im 3. Jahrhundert für das Imperium Militärdienst, wie der in *Aquincum* gefundene Grabstein eines Kriegers, der sich als fränkischer Bürger und römischer Soldat bezeichnete, belegt[206]. Das Gebiet war Schauplatz eines römischen Sieges unter dem Kommando eines fränkischen Heerführers über Quaden und Sarmaten, von denen letztere Reiterkrieger wie die Alanen waren[207]. Falls diese Nachrichten tradiert worden waren, könnte auch der später stattgefundene Krieg mit Alanen und Wandalen vor deren Rheinübergang in Erinnerung geblieben sein. Darüber hinaus könnten die Franken auch später noch an die Alanen erinnert worden sein: Im 5. Jahrhundert wurden mehrere alanische Gruppen in Gallien angesiedelt, 414/15 jene, die mit den Westgoten gekommen waren, zwischen Toulouse und der Mittelmeerküste, 440 weitere in verlassenem Land entlang der Rhône, bereits nach dem

[204] Procopius, Bellum Persicum II 29.
[205] Procopius, Bellum Gothicum IV 3.
[206] CIL III 3576: *Francus ego cives, miles romanus in armis*; Datierung ins 3. Jahrhundert: Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter, 101.
[207] Bachrach, A History of the Alans in the West, 116.

Rheinübergang von 406/07 jene Alanen unter Goar, die Respendial verlassen und zu den Römern übergegangen waren, in strategischen Positionen in Nordostgallien[208]. Teile der letzten Gruppe wurden, wie bereits erwähnt, ins Orléanais umgesiedelt, um die *bacaudae* von Armorica unter Kontrolle zu halten[209]. Wenn all diese Gruppen auch einer Assimilation in die Mehrheitsbevölkerung unterworfen waren, könnten einige ihrer Mitglieder dennoch eine alanische Identität bewahrt haben, zu der sie sich neben ihrer fränkischen, armoricanischen, bretonischen, burgundischen oder romanisch-aquitanischen Identität bekannten, die vielleicht über alanische Namen konstituiert wurde, die Bachrach zufolge im Frühmittelalter in den ehemals alanischen Siedlungsgebieten gebräuchlich waren[210]. Da dem merowingischen Königtum in der Entstehungszeit des Liber Historiae Francorum aber die Kontrolle über einige Gebiete, in denen man vielleicht auf solche „Alanen" treffen konnte, entglitten war, könnte der Autor die Ursache dafür möglicherweise in den Alanen gesehen haben.

Vielleicht war auch das Wissen um eine Gegnerschaft zwischen Römern und Alanen noch in den Perserkriegen des 6. Jahrhunderts mit den fränkischen Gesandtschaften des 6./7. Jahrhunderts oder über das byzantinische Italien in den Westen gelangt. Nachrichten über die damaligen Kämpfe zwischen Römern und Alanen könnten vielleicht die fränkische Gegnerschaft zu den Alanen in Erinnerung gerufen haben. Der römische Auftrag zur Bekämpfung der Alanen durch die Franken in der Trojasage könnte durch diese Reminiszenzen entstanden sein. Vielleicht standen dahinter auch Erinnerungen an fränkisch-römische Bündnisse, die gegen andere *gentes*, etwa die Goten oder Langobarden, gerichtet waren, wobei deren Namen mit dem der Alanen verwechselt wurde.

Die Lokalisierung der Kämpfe der zwischen Alanen und Römern bzw. Trojanern an der Donau und den jenseits davon gelegenen Sümpfen der *Maeotis* passt sehr gut zu den Kämpfen der Byzantiner mit den Awaren und den von diesen instrumentalisierten Slawen an der Donau an der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert, was auch durch Isidors Definition bestätigt wird[211]. Beginnend mit der awarischen Eroberung von Sirmium 582 und den Angriffen auf den Donaulimes seit 585 führten diese Kämpfe aufgrund ihrer Erfolglosigkeit zur Rebellion der dortigen oströmischen Armee und zum Sturz und der Ermordung des Kaisers Maurikios durch den an dieser Front eingesetzten Offizier Phokas[212]. Die Ermordung des Maurikios durch den

[208] Ebd., 29 f., 32, 53, 61.
[209] Ebd., 63.
[210] Ebd., 96.
[211] Isidor, Etymologiae XIV, 4, 3: *Prima Europae regio Scythia inferior... Huius pars prima Alania est, quae ad Maeotidis paludes pertingit, post hanc Dacia, ubi et Gothia, deinde Germania*. – „Die erste Region Europas ist *Scythia inferior*. ... Deren erster Teil ist *Alania*, welches sich an den Sümpfen der *Maeotis* ausdehnt, nach dieser [folgt] *Dacia*, wo *Gothia* ist, danach *Germania*."
[212] Vgl. Pohl, Die Awaren, 237; Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 28.

„siegreichen“ Phokas war im Frankenreich bekannt[213]. Weitere Nachrichten über die Ereignisse an der Donaufront könnten von der aus Konstantinopel zurückgekehrten Gesandtschaft Dagoberts I. an Kaiser Herakleios ins Frankenreich mitgebracht worden sein[214]. Damit könnten auch die Territorialbezeichnungen *Alania* und *Maeotis* verbunden worden und die Slawen sowie das Reitervolk der Awaren zum Reitervolk der Alanen gemacht worden sein, weshalb die Trojasage des Liber Historiae Francorum neben älteren Reminiszenzen auch Erinnerungen an die erst relativ kurz zurückliegenden Kämpfe der Römer an der Donau enthalten könnte. Da der Autor des Liber Historiae Francorum im Gegensatz zu Fredegar und Paulus Diaconus den Namen der Awaren nicht als Synonym für den Hunnennamen kannte, sondern bei den Kämpfen zwischen Franken und Awaren letztere nur *Chuni* – Hunnen – nennt, könnte er, konfrontiert mit der ihm unbekannten Bezeichnung *Awari*, diese für eine fehlerhafte Übermittlung des Namens *Alani* gehalten und diesen „Fehler“ korrigiert haben.

5.1.1.5. Bewertung der fränkischen Trojasage des Liber Historiae Francorum

Meines Erachtens lässt sich die im Liber Historiae Francorum überlieferte fränkische Trojasage nicht auf einen einzigen Ursprung zurückführen, sondern sie ist ein komplexes gelehrtes Konstrukt, mit dem vielleicht unterschiedliche Auffassungen über die Herkunft der Franken versöhnt werden sollten, weshalb einige ursprünglich eigenständige Traditionen miteinander verbunden wurden[215]. Dass auch Fredegar zwei unterschiedliche Versionen der fränkischen Trojasage überliefert, die sich von der Version des Liber Historiae Francorum unterscheiden, ist ein Indiz für die Vielschichtigkeit der Vorstellung von der trojanischen Herkunft der Franken. Mit der Vorstellung der Herkunft aus Troja konnten sich auch die Franken einer weiten Wanderung rühmen, deren verschiedene Stationen Gruppen anderer Herkunft die Möglichkeit gaben, sich ebenfalls zugehörig zu fühlen[216].

Die Vorstellung von der Verwandtschaft zwischen Franken und Römern hat sich wohl spätestens seit der Zeit Kaiser Valentinians I. bei den Franken durchgesetzt, denn dieser Kaiser schloss im gallisch-germanischen Grenzgebiet Bündnisse mit Burgundern und wohl auch mit Franken gegen die Alemannen und ließ die römische Armee unter dem Oberkommando eines Franken von Pannonien aus gegen Quaden und Sarmaten ziehen. Diese Anerkennung der Verwandtschaft zwischen Römern und Franken durch die römische Diplomatie, die wohl gleichzeitig mit einer entsprechenden Würdigung der Burgunder unter

[213] Fredegar IV 23.
[214] Fredegar IV 62 (fränkische Gesandtschaft schließt ewigen Frieden mit Herakleios).
[215] Vgl. dazu Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, 191–209.
[216] Pohl, Die Völkerwanderung, 183.

Kaiser Valentinian I. erfolgte, kann in der fränkischen *gens* ein Bewusstsein der Gleichberechtigung mit den Römern gefördert haben, das vielleicht schon punktuell durch die fränkisch-römische Doppelidentität einflussreicher Franken in der römischen Armee um die Mitte des 4. Jahrhunderts vorhanden war, wie der Usurpationsversuch des Kaiserthrons durch den fränkischen Heerführer Silvanus belegt. Die griechische Etymologie des Frankennamens mag auf Libanios und die mit ihm befreundeten fränkischen Heerführer zurückgehen. Mit der Erinnerung an die fränkisch-römischen Generäle wurden auch die Kaiser Valentinian I. und Valentinian II., zu einer Person verschmolzen, in die Sage eingewoben. Es lässt sich möglicherweise jedoch sogar eine Verankerung dieser fränkisch-römischen Doppelidentität in weiteren Kreisen der fränkischen *gens*, die für Rom Militärdienst leisteten und als Gegenleistung das römische Bürgerrecht erhielten, annehmen, wobei dieses Bewusstsein einer Zugehörigkeit zu den Römern durch den Grabstein von *Aquincum* sogar schon im 3. Jahrhundert belegt ist. Der in *Aquincum* beigesetzte „römische Soldat und fränkische Bürger“ kann, stellvertretend für fränkische Truppen im römischen Dienst in Pannonien, ebenso wie die Erinnerung an die vom fränkischen römischen Armeekommandanten Merobaudes geleitete Operation gegen Quaden und Sarmaten zur Zeit Valentinians I., die bereits Gregor von Tours bekannte Verbindung der Franken zu Pannonien begründen. Angehörige dieser dort stationierten fränkischen Truppen könnten nach Ablauf ihrer Dienstzeit nach Germanien zurückgekehrt sein und so könnte die Erinnerung an die Migrationsgeschichte einzelner Franken schließlich in eine fiktive Erinnerung an die Migrationsgeschichte der ganzen fränkischen *gens* umgeformt worden sein. Die Lokalisierung der *civitas Sicambria* in Pannonien, nach der Auswanderung aus Troja fränkische Zwischenstation und Ausgangspunkt der Wanderung an den Rhein, kann auf Erinnerungen an die von Tacitus erwähnte *cohors Sugambra* enthalten, die unter Kaiser Tiberius an der unteren Donau stationiert war und die gedanklich wohl mit den später in Pannonien stationierten Franken verbunden wurde. Die Flucht der 12000 Trojaner vor den siegreichen Griechen per Schiff in die *Maeotis* kann Erinnerungen an die Flucht der fränkischen Kriegsgefangenen, die Kaiser Probus in Pontus, einer Region am Schwarzen Meer in der Nähe der Troas, angesiedelt hatte, enthalten, die aus dem griechischsprachigen Osten des Imperiums per Schiff nach Germanien entkamen. Klassisch gebildete unter ihnen könnten ihre lange Flucht, die aufgrund ihrer Außergewöhnlichkeit im kollektiven Gedächtnis erhalten geblieben sein mag, mit der Odyssee oder, wegen des Bezuges zu den Trojanern und nicht zu den Griechen, mit der Flucht des Aeneas nach Italien verglichen haben. Dass die Reise der Franken in der Sage nicht bis in die Nordsee, sondern nur ins Schwarze Meer, den Ausgangspunkt der historischen Flucht, führte, kann eine literarische Reminiszenz an die Argonautensage sein, aber auch nur der

Versuch, eine „logische“ Erklärung für die Verknüpfung dieses Ereignisses mit der Erinnerung an die in Pannonien Kriegsdienst leistenden Franken zu finden. Durch die im Liber Historiae Francorum suggerierte Nachbarschaft von Pannonien und der *Maeotis* wird klar, dass der fränkische Autor unter Pannonien das ganze Gebiet der unteren Donau verstand, das im Westen, belegt durch das Zeugnis des Geographen von Ravenna, vielleicht sogar bis an die Elbe reichend und Germanien unmittelbar benachbart gedacht werden konnte. Beim Eintreffen der Franken in Gallien wurde die aus diesen verschiedenen Traditionen gespeiste Idee einer Verwandtschaft von Franken und Römern mit den Vorstellungen der romanisierten Gallier von ihrer Abstammung von den Trojanern und ihrer Verwandtschaft mit den Römern konfrontiert, woraufhin beide Traditionszweige miteinander verbunden wurden. Spätestens durch Heiraten zwischen Angehörigen des fränkischen Adels und der dadurch in die fränkische *gens* assimilierten gallorömischen Senatorenfamilien wurden die Franken mit dem trojanischen Namensgut konfrontiert, das sie nun in ihre fiktive Königsliste integrieren konnten. Es ist aber wahrscheinlicher, dass die trojanischen Namen wie die gesamte Geschichte des trojanischen Krieges gebildeten und romanisierten Franken schon in der Spätantike geläufig waren. Die einzelnen Stationen der fränkischen Trojasage können durch ihre Verbindung mit neueren Ereignissen wieder in die kollektive Erinnerung gerufen worden sein, wobei die neueren Ereignisse mit den alten Traditionen zu einer neuen Version der jeweiligen Sage verschmolzen worden sein können. So können etwa Schwierigkeiten der Franken mit den Alanen in Gallien und am Rhein mit Berichten über die Kämpfe der Oströmer gegen die Awaren und Slawen an der Donau und mit der Erinnerung an die in Pannonien Kriegesdienst leistenden Franken, die dort angesiedelten Alanen, und die von dort ausgehende Operation des Merobaudes gegen Sarmaten und Quaden verschmolzen worden sein. Der Autor des Liber Historiae Francorum könnte dabei, in dem Glauben, einen terminologischen Fehler auszubessern, den Namen der Awaren, der ihm unbekannt war, da er diese *gens* in seinem eigenen Werk nur als *Chuni* – Hunnen – bezeichnet, durch den ihm bekannten Namen der Alanen ersetzt haben. Verbunden mit den Elementen der fränkischen Frühgeschichte, die mit dem Zug der Franken von Pannonien nach Germanien und später nach Gallien eine Erklärung für den gegenwärtigen Aufenthaltsort der Franken bot, konnten die Stationen der trojanischen Wandergeschichte und andere Elemente der kollektiven Erinnerung verschiedenster fränkischen Subgruppen zu einem für den Autor plausiblen Gesamtkonzept verschmolzen werden, das nicht nur den Franken eine den anderen germanischen *gentes* zumindest ebenbürtige *Origo gentis* bescherte, sondern sogar die Franken mit den Römern hinsichtlich ihrer historischen Bedeutung auf eine Stufe stellte und sie über das Konstrukt der behaupteten biologischen Verwandtschaft zu den legitimen

Nachfolgern der Römer machte. Ein Anspruch, der im Konsulat oder *Patriciat* des „*Augustus*" Chlodwig I., der imperialen Imitation durch den die Herrschaft über Pannonien beanspruchenden Theudebert I. sowie Sigiberts I. und Chilperichs I., im Anspruch über die Oberherrschaft über die Langobarden und in den hochfliegenden Plänen des an die Grenzen Ostroms vorstoßen wollenden Dagobert I. vielleicht schon seinen Ausdruck fand, der jedoch erst durch die Kaiserkrönung Karls d. Gr. völlig verwirklicht wurde.

5.1.1.6. Exkurs: Die fränkische Trojasage bei Dares Phrygius

Die Continuationes Fredegarii bieten keine eigenständige Herleitung der Franken von Troja, was ja aufgrund ihres Charakters als Fortsetzung einer überarbeiteten Version der Fredegarchronik, in der dieses Thema ohnehin behandelt wird, nicht verwunderlich ist und auch chronologisch nicht passen würde. Allerdings ist in der *Historia vel Gesta Francorum* genannten Kompilation zusätzlich zu der Evidenz bei Fredegar eine weitere Version der fränkische Trojasage eingefügt, die wie Isidor, Fredegar und Johannes Lydus die Ableitung des Frankennamens von einem Anführer bietet[217]. Wie diese Quellen erwähnt auch diese Historia Daretis Frigii de origine Francorum, eine Person, Franco: *Pherecides genuit alium Frigionem. … Qui Frigio genuit Franco et Vasso elegantissimis pueris adque efficaces.* – „Pherecides hat den anderen Frigio gezeugt. ... Dieser Frigio hat Franco und Vasso gezeugt, die feinsten und erfolgreichen Knaben."[218] Die *Historia Daretis Frigii de origine Francorum*, eine umgearbeitete Form der *Historia de Excidio Troiae* des pseudonymen Autors Dares Phrygius, eines vermutlich im 5. oder 6. Jahrhundert entstandenen Trojaromans, ist in der *Francia* irgendwann zwischen dem 6. und der Mitte des 8. Jahrhunderts, als sie in die von Childebrand betreute *Historia vel Gesta Francorum* eingefügt wurde, entstanden und zielt vor allem darauf ab, eine Verbindung zwischen Trojanern und Franken herzustellen und ihnen so eine Ahnenreihe zu verschaffen, die mit jener der Römer identisch ist[219]. Die Genealogie bei dieser Dares Phrygius-Version hat Parallelen in den Trojalegenden bei Fredegar, denn dort folgt in beiden Versionen Francio dem Friga als König der Auswanderer aus Troja nach[220]. Collins meint, Childebrands Kompilator habe mit der Historia Daretis Frigii de origine Francorum eher ein bereits früher umgearbeitetes Werk in seine Kompilation eingefügt, das

[217] Isidor, Etymologiae IX, 2, 101: *Franci a quodam proprio duce vocari putantur. Alii eos a feritate morum nuncupatos existimant. Sunt enim in illis mores inconditi, naturalis ferocitas animorum.* – „Die Franken glauben nach einem gewissen eigenen Anführer [Franken] genannt zu werden. Andere glauben, nach der feierlich ausgesprochenen Wildheit der Sitten. Sie haben nämlich durch die ungeordneten Sitten die natürliche Wildheit der Herzen."; vgl. Johannes Lydus, De magistratibus populi Romani III 56: Φράγγους … ἐξ ἡγεμόνος; Fredegar II 5: … *electum a se regi Francione nomen, per quem Franci vocantur.*
[218] Historia Daretis Frigii de origine Francorum, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM II (Hannover 1888), S. 199.
[219] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 83 f.
[220] Fredegar II 5, III 2.

zu seinen Zielen passte, als dass er selber den Text des Dares für seine Zwecke umarbeitete[221]. Wenskus nimmt an, die Konzeption sei noch in frühfränkischer Zeit im Schelderaum entstanden und stehe im Zusammenhang mit der von Herren und Sklaven gemeinsam gefeierten Saturnalien, wobei in der dargestellten Genealogie des Frigio dessen Söhne Francio die Freien und Vassus die Dienstleute repräsentierten[222]. Löwe sieht hingegen in der Gesellschaftsentwicklung zum karolingischen Lehenswesen im 8. Jahrhundert die Voraussetzung für die Erstellung der Historia Daretis Frigii de origine Francorum[223]. Auch er deutet den in der hier präsentierten Prinzipatsverfassung genannten Vasso als *vassus*, ein Wort mit der keltischen Grundbedeutung *gwas* = Knecht, Diener, das im 6. Jahrhundert in der Lex Salica einen Unfreien, im 7. Jahrhundert auch einen sich in Abhängigkeit befindlichen Freien bezeichnete[224]. Hier aber müsse, da Vasso/*vassus* zum Bruder des Franco = *Francus* gemacht und beiden königliche Abstammung bescheinigt werde, wobei diese Namen die Bezeichnungen wesentlicher Schichten des Volkes repräsentierten, eine große verfassungs- und sozialpolitische Umwandlung vorausgesetzt werden, die mit der Entstehung des karolingischen Lehenswesens zusammenhänge, die Hebung des sozialen Niveaus der *vassi* im Laufe des 8. Jahrhunderts auf eine so hohe Ebene, dass der Adel in der Kommendation mit der Vasallität keine Beeinträchtigung seines Standes mehr sah[225]. Inhaltlich ist die sehr knapp angedeutete fränkische Trojaversion der Historia Daretis Frigii de origine Francorum, die vom Autor der Kosmographie des Aethicus Ister benutzt und weiter ausgeschmückt wurde, ohne Bezug zu den Merowingern und verknüpft bei Fredegar begegnende Elemente (Francio) mit dem verfassungsgeschichtlichen Konstrukt des Liber Historiae Francorum (Prinzipat)[226]. Für Anton ist hier das Interesse des karolingischen Hauses, das am Übergang von der Princeps- zur Königsstellung stand, und das konkrete Motiv der Einfügung des Abschnitts durch Childebrand zu erkennen[227]. Das Interesse der Karolinger an einer Übernahme der Trojasage manifestiert sich massiv in den von Paulus Diaconus verfassten Gesta episcoporum Mettensium, wo nicht nur die Abstammung der *gens Francorum* aus Troja betont wird,

[221] Collins, Die Fredegar-Chroniken, 85.
[222] Reinhard Wenskus, Religion abâtardie. Materialien zum Synkretismus in der vorchristlichen politischen Theologie der Franken, in: Iconologia sacra. Festschrift Karl Hauck, hg. von Hagen Keller/Nikolaus Staubach (Berlin, New York 1994), 246 f.
[223] Löwe, Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jahrhundert, 116-119. Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 29, Anm. 86.
[224] Löwe, Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jahrhundert, 117; 117, Anm. 76.
[225] Ebd., 117.
[226] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 29, Anm. 86. Zur Verwendung der Historia Daretis Frigii de origine Francorum durch den Autor des Aethicus Ister vgl. Löwe, Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jahrhundert, 119.
[227] Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 29, Anm. 86.

sondern auch der Sohn Arnulfs von Metz, Ansegisel, den Namen „*Anschisus*“ trägt, und explizit erklärt wird, der Name sei von Anchises, dem Vater des Aeneas, abgeleitet[228].

5.1.2. Franken und Gallier in den Bonifatiusbriefen

Die Bonifatiusbriefe bieten keine tieferen Einblicke in ethnogenetische Prozesse bei den Franken und überliefern auch keine *origines gentium*, doch die darin zutage tretende ethnische Gliederung des Frankenreiches unterscheidet sich deutlich von der zeitgenössischer fränkischer Quellen. Im Gegensatz zu diesen unterscheidet Bonifatius die Bewohner des Frankenreiches nicht in Austrasier, Neustrier oder Burgunder, die aber trotzdem alle Franken sind, und in diverse andere *gentes*, sondern differenziert zwischen den zahlreichen *gentes Germaniae* östlich des Rheins, den Burgundern und den Bewohnern der Provence und auch zwischen *Franci* und *Galli*[229]. Die Unterscheidung zwischen Franken und Galliern findet sich auch in den Briefen des Papstes Zacharias, der einmal die *Galli* und einmal die *Galliarum provincia* erwähnt[230]. Der römische Archidiaconus Theopyhlactus unterscheidet die *Francorum et Galliarum gentes*[231]. Auffällig ist daran, dass sowohl der Angelsachse Bonifatius als auch der „griechische“ Römer Zacharias zwischen Galliern und Franken differenzieren. Für diesen Rückgriff auf den anachronistisch anmutenden Gallierbegriff sind mehrere Erklärungen denkbar. Da Bonifatius auch die territorialen Einheiten *Francia* und *Gallia* voneinander unterscheidet, könnte sich *Franci* und *Galli* auf die Bewohner dieser Gebiete beziehen[232]. Es ist aber auch denkbar, dass die Begriffe *Galli* und *Franci* von Bonifatius und im päpstlichen Umfeld verwendet wurden, um die romanischsprachige von der germanischsprachigen Bevölkerung westlich des Rheins zu unterscheiden und gentil einzuordnen. Es ist denkbar, dass Bonifatius hier die Terminologie der römischen Kirche übernommen hat, denn in zeitgenössischen fränkischen Quellen werden die Romanen, sofern sie nicht ohnehin als Franken wahrgenommen und deshalb nicht hervorgehoben werden, nicht Gallier, sondern *Romani* – Römer genannt, wie etwa das Beispiel der von Karlmann und Pippin unterworfenen Bewohner des Gebietes südlich der Loire zwischen Orléans und Bourges in den Continuationes Fredegarii zeigt[233].

[228] Paulus Diaconus, Gesta episcoprum Mettensium, ed. Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS II (Hannover 1829, ND 1976), 264 f.; Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 29, Anm. 86.
[229] *Franci et Galli*: Bonifatii Epistula 78; *gentes … Provinciae et Burgundionum populi*: Bonifatii Epistula 73.
[230] *Galliarum provincia*: Bonifatii Epistula 58; *Galli*: Bonifatii Epistula 87.
[231] Bonifatii Epistula 84.
[232] Bonifatii Epistula 50: *pars regni Francorum*. Bonifatii Epistula 78: *in Francia aut in Gallia*.
[233] Continuatones Fredegarii c. 25.

5.2. Ethnische Identität des Bonifatius und ethnogenetische Prozesse bei den Angelsachsen[234]

Bonifatius bietet das Bild einer Persönlichkeit, die sich mit verschiedenen ethnischen Identitäten identifiziert und diese jeweiligen ethnischen Identitäten teilweise auch je nach Bedarf einsetzt. Auch verwendet er im Briefverkehr mit seiner britannischen Heimat neben den ihm von Papst Gregor II. verliehenen Namen Bonifatius auch seinen angelsächsischen Geburtsnamen Wynfreth, und auch seine Korrespondenzpartner tun das[235]. Für v. Padberg stellt der Gebrauch seines Geburtsnamens durch Bonifatius die Betonung seiner angelsächsischen Herkunft und die Dokumentation seiner Einbindung in die sächsischen Völker dar[236].

In seiner Schrift „Zur Grammatik" bezeichnet sich Wynfreth als „ein Mensch von geringer Herkunft fast vom Ende der Völker Germaniens"[237]. Er drückt in dieser vor seiner Karriere als Missionar entstandenen Schrift also sein Selbstverständnis als Angehöriger einer der *gentes Germaniae* aus. Dass er einer *gens* fast vom Ende dieser Völker angehört, stimmt zwar aufgrund seines Aufenthaltes in Britannien auch geographisch, soll aber wohl vor allem einen Bescheidenheitstopos darstellen, da er sich in dieser Passage nicht anmaßen will, die großen römischen Grammatiker aufgrund ihrer Widersprüche zu kritisieren, das stehe einem Germanen, noch dazu einem aus dem hintersten Gebiet dieser *gentes*, nicht zu. Interessant ist die Selbstwahrnehmung, in Britannien ein Angehöriger einer germanischen *gens* zu sein. Das lässt darauf schließen, dass Bonifatius zu seiner Zeit als Gelehrter in einem britannischen Kloster einen Germanenbegriff oder besser einen Begriff der „Völker Germaniens" verwendete, der nicht geographisch, sondern sprachlich oder ethnisch konstituiert war[238]. Da Bonifatius wohl aus der Nähe von Exeter im äußersten Westen von Wessex stammte, der dem

[234] Anton Scharer, Die Rolle der Kirche bei der Identitätsbildung der Angelsachsen, in: Walter Pohl (Hg.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters (=Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8) (Wien 2004), 255 hat dargelegt, dass ‚Angelsachsen' als ‚Selbstbezeichnung' erst zur Zeit König Alfreds im ausgehenden 9. Jahrhundert gängig wird; wie er wende ich diese Kollektivbezeichnung aber aufgrund ihrer allgemeinen Verbreitung auch für die Zeit davor an, wenn es notwendig erscheint.

[235] Von Bonifatius: Bonifatii Epistula 34: Bonifatius, auch Wynfreth genannt, an Abt Duddo: 46: Bonifatius, auch Wynfreth genannt, an alle Angeln; 47: Erzbischof Bonifatius, auch Wynfreth genannt, an Bischof Torhthelm von Leicester; 94: Bonifatius auch Wynfreth genannt an Bugga.
An Bonifatius: Bonifatii Epistula 14: Eangynth und Bugga an Wynfreth genannt Bonifatius; 15: Bugga an Bonifatius oder Wynfreth; 105: König Aethelbert II. von Kent an Erzbischof Wynfreth genannt Bonifatius.

[236] V. Padberg, Bonifatius, 58. Lutz E. v. Padberg, Zum Sachsenbild in hagiographischen Quellen, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Studien zur Sachsenforschung 12 (Oldenburg 1999), 184.

[237] Bonifatius, Ars Grammatica, ed. Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 362, ... *me pene de extremis Germaniae gentibus ignobili stirpe procreatum veluti agrestem patorem* ...

[238] Zum Gebrauch des Germanenbegriffes im Frühmittelalter vgl. Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, 163-182.

keltischen Sprachgebiet benachbart war, kann sich diese Selbstwahrnehmung von *Garmani* herleiten, der nach Beda falschen Fremdbezeichnung der Briten für die ursprünglich aus Germanien stammenden Einwanderer[239].

Bonifatius bezeichnet sich selbst aber auch als Angle: An Herefrid schreibt er, das Mahnschreiben an König Aethelbert von Mercia hätten er und seine Kollegen an diesen gerichtet, weil sie von demselben Volk der Angeln geboren und genährt seien, auch wenn sie auf Weisung des apostolischen Stuhls in der Fremde weilen würden[240]. Im selben Brief verwendet Bonifatius die Begriffe *gens noster* und *gens Anglorum* synonym, das „Volk der Angeln" ist für ihn also gleichbedeutend mit „unser Volk", d. h. mit dem Volk, dem er sich zugehörig fühlte[241]. Meint Bonifatius die Bevölkerung Britanniens, nennt er sie *Angli*, *gens Anglorum*, oder *genus Anglorum*[242]. Das Land nennt er *Brittania*, *regnum Anglorum* oder *provinciae Anglorum*, letzteres ein Hinweis darauf, dass die Angeln auf mehrere Provinzen – die angelsächsischen Königreiche – aufgeteilt waren, also kein einheitliches Reich bildeten[243]. Eine Verbindung zwischen Britannien und den Angeln stellt auch Erzbischof Cuthbercht von Canterbury her, wenn er nach Bonifatius' Tod an Lul schreibt, es sei Gott zu danken, dass „das nach Britannien gekommenen Volk der Angeln" für würdig befunden wurde, Bonifatius hervorzubringen[244].

Die in der ‚Grammatik' anklingende Verbindung zu den kontinentalen *gentes Germaniae* wird bei Bonifatius über den Sachsennamen hergestellt. Denn mit Sachsen (*Saxones*) werden in der Korrespondenz des Bonifatius sowohl die kontinentalen Sachsen als auch die nach Britannien ausgewanderten Angelsachsen bezeichnet, sofern diese nicht Angeln (*Angli*) genannt werden. Zur näheren Bestimmung werden Territorialbezeichnungen verwendet: Bonifatius unterscheidet zwischen *antiqua Saxonia* und *transmarina Saxonia* – „Sachsen jenseits des Meeres", wie er seine Heimat Britannien in seinem Begrüßungsbrief an den neuen Papst Zacharias bezeichnet[245]. Abgesehen vom Synonym *transmarina Saxonia* für *Brittania* werden die Sachsen von Bonifatius jedoch nicht mit den Bewohnern Britanniens identifiziert.

[239] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 9. Zur geographischen Herkunft des Bonifatius vgl. v. Padberg, Bonifatius, 16.

[240] Bonifatii Epistula 74: … *de eadem Anglorum gente nati et nutriti hic per preceptum apostolicae sedis peregrinamur*.

[241] Bonifatii Epistula 74.

[242] Bonifatii Epistula 33 (*Angli, gens Anglorum*); 46 (*Angli*); 73 (*Angli, gens Anglorum*); 74 (*Anglorum gens*); 78 (*gens Anglorum, genus Anglorum*).

[243] Bonifatii Epistula 73 (… *in regno Anglorum … in provinciis Anglorum*); 75 (*Brittania*).

[244] Bonifatii Epistula 111: *gens Anglorum advena Brittania*.

[245] Bonifatii Epistula 50 (*transmarina Saxonia*); 73 (*antiqua Saxonia*). Die Synonymität zwischen *transmarina Saxonia* und *Brittania* wird dadurch deutlich, dass Bonifatius in Bonifatii Epistula 73 die Synode und die Kirche, in der er geboren und aufgewachsen ist, nämlich die Londoner Synode in *transmarina Saxonia* lokalisiert, während Papst Zacharias die Synode und Kirche, zu der Bonifatius durch Geburt und Erziehung gehört, als beim Volk der Angeln und Sachsen auf der Insel Britannien (*in gente Anglorum et Saxonum in Brittania insula*) bezeichnet; vgl. Bonifatii Epistula 80.

Die Terminologie einer Unterscheidung von kontinentalen und britannischen Sachsen wurde auch von den Päpsten Gregor II. und Zacharias übernommen: Zacharias nennt die Kirche, zu der Bonifatius durch Geburt und Erziehung gehört, *in gente Anglorum et Saxonum in Brittania insula*[246]. Gregor II. wendet sich an den *universus populus provinciae Altsaxonum*[247]. Die *Altsaxones* bzw. *antiqui Saxones* sind somit die kontinentalen Sachsen, was nicht nur durch die geographische Unterscheidung deutlich wird, sondern auch durch ihre Charakterisierung als Heiden bei Gregor II. und Bonifatius[248]. Die Lokalisierung der *Antiqui Saxones* auf dem Kontinent bestätigt Beda[249]. Die geographische Bezeichnung *antiqua Saxonia* findet sich auch beim Geographen von Ravenna für die Heimat der nach Britannien auswandernden Sachsen, der dabei einen alternativen Namen für ihren Anführer überliefert[250]. Die Territorialbezeichnungen *antiqua Saxonia* und *transmarina Saxonia* dokumentieren, dass bei Bonifatius das Bewusstsein einer Auswanderung sächsischer Gruppen nach Britannien vorhanden war.

Die heidnischen Sachsen werden in den Bonifatiusbriefen aber auch nur als *Saxones* bezeichnet[251]. Der Mönch Wiethberht aus Glastonbury berichtet an seine Brüder von seiner Reise zu Bonifatius „in diese Provinzen, d. h. in das Grenzgebiet der heidnischen Hessen und Sachsen“, über das Meer hinüber, was die heidnischen Sachsen neben den Hessen und aus der Sicht eines Angelsachsen jenseits des Meeres, also auf dem Kontinent, lokalisiert[252].

---

[246] Bonifatii Epistula 80.

[247] Bonifatii Epistula 21. Der Begriff *provincia Altsaxonum* legt nahe, dass der Brief zwar von einem Römer verfasst wurde, dieser aber die Terminologie eines Angelsachsen, wahrscheinlich von Bonifatius selbst, übernommen hat; vgl. Tangl, Bonifatiusfragen, 4, Anm. 2.

[248] Bonifatii Epistula 21; 73.

[249] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum I 14-15; V 9-11.

[250] Anonymus Ravennatus, Cosmographia c. V 31, ed. Schnetz, S. 105: *In oceano vero occidentale est insula quae dicitur Britania, ubi olim gens Saxonum veniens ab antiqua Saxonia cum principe suo nomine Ansehis modo habitare videtur*; – „Im westlichen Ozean aber ist eine Insel, die Britania genannt wird, wo einst die *gens Saxonum* [hinzog], kommend von *antiqua Saxonia* mit ihrem *princeps* namens Ansehis, [und dort] eben erst zu wohnen scheint.“

Die Kosmographie des anonymen Geographen von Ravenna ist in mehreren Stufen zwischen dem 6. und dem 8. Jahrhundert entstanden; Walter Pohl, Ethnic names and identities in the British Isles: A comparative perspective, in: The Anglo-Saxons from the migration period to the eighth century: An ethnographical perspective, ed. John Hines (Woodbridge 1997), 19. Springer sieht es zwar als gesichert an, dass der Geograph von Ravenna seine Kosmographie erst im 9. Jahrhundert verfasst hat, er bezweifelt jedoch nicht, dass das Werk ältere Textschichten enthält; Springer, *Riparii* – Ribuarier – Rheinfranken nebst einigen Bemerkungen zum Geographen von Ravenna, 234; 234, Anm. 163; 236 f., 242 f. Auf die fragliche Stelle geht Springer jedoch nicht ein, deshalb könnte dieser Eintrag eine Verwendung des Begriffes *antiqua Saxonia* darstellen, die älter ist als die Korrespondenz des Bonifatius und die Historia Ecclesiastica Bedas.

Der Name Ansehis erinnert an Paulus Diaconus' Anschisus für Ansegisel, und an dessen Ursprung, Anchises, den Namen des Vaters des Aeneas; Paulus Diaconus, Gesta episcoprum Mettensium, ed. Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS II (Hannover 1829, ND 1976), 264 f.; Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken, 29, Anm. 86. Möglicherweise liegt also auch dieser Variante einer inselsächsischen *origo gentis* eine Sage über wandernde Trojaner zugrunde.

[251] Bonifatii Epistula 46 (Bonifatius: *paganorum Saxones*); 47 (Torthelm von Leicester: *paganorum Saxones*); 60 (Zacharias: *Saxones*).

[252] Bonifatii Epistula 101 (*in has provincias id est in confinia paganorum Haessonum ac Saxonum*).

Die Verbindung zwischen Sachsen und Angeln in der Selbstwahrnehmung des Bonifatius wird in seinen Brief an kirchlichen Würdenträger in Britannien deutlich, denn er adressiert ihn ausdrücklich auch an alle Katholiken, die „aus dem Stamm und Geschlecht der Angeln entsprossen sind“ (*de stirpe et prosapia Anglorum procreatis*), und erklärt, dass auch er diesem Stamm angehört (*eiusdem generis vernaculus*)[253]. Zudem bittet er die Adressaten, für die heidnischen Sachsen zu beten, denn die würden sagen, *De uno sanguine et de uno osse sumus* – „wir sind eines Blutes und eines Gebeins“[254]. Bonifatius, der in diesem Brief selbst seine anglische Identität betont, hebt gleichzeitig das Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den germanischen Bewohnern Britanniens und den kontinentalen Sachsen hervor, indem er letztere die gentile Verwandtschaft beider ethnischer Gruppen betonen lässt. Die dabei verwendeten Worte *de uno sanguine et de uno osse sumus* sind eine geläufige Redensart, die auf altsächsisch *blod endi ben*, auf altenglisch *blod and ban* lautet[255]. Offenbar war der Spruch sowohl in Britannien als auch im kontinentalen Sachsen bekannt. Ob sich die Sachsen tatsächlich als Verwandte der Angelsachsen empfanden, oder ob Bonifatius ihnen diese Worte nur in den Mund legt, lässt sich nicht nachprüfen, aber die Antwort des Bischofs Torthelm von Leicester auf diesen Brief zeigt, dass es sich hier um keine Einzelmeinung des Bonifatius handelt, sondern um eine im angelsächsischen Klerus verbreitete Ansicht, denn Torthelm fragt mit Bezug auf die Sachsen, wer nicht jubeln und frohlocken sollte, „dass unser Volk an Christus den allmächtigen Gott glaubt?“[256]

Das Gefühl der gentilen Verwandtschaft zwischen Angelsachsen und Sachsen, aber auch zu anderen kontinentalen germanischen und nichtgermanischen *gentes*, namentlich den Friesen, Rugiern, Dänen, Hunnen und Brukterern, bestätigt auch Beda[257]. Mit dieser Liste heidnischer *gentes* jenseits des Ärmelkanals definiert Beda jene ethnischen Gruppen, die für ihn die Ziele der angelsächsischen Mission auf dem Kontinent sein sollten und unterstreicht gleichzeitig den Ursprung der Angeln und Sachsen aus der barbarischen Welt, obwohl er deren

[253] Bonifatii Epistula 46.
[254] Bonifatii Epistula 46.
[255] V. Padberg, Zum Sachsenbild in hagiographischen Quellen, 184.
[256] Bonifatii Epistula 47: … *quia gens nostra Christo omnipotenti deo credat*?
[257] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 9: *Quarum in Germania plurimas nouerat esse nationes, a quibus Angli uel Saxones, qui nunc Brittaniam incolunt, genus et originem duxisse noscuntur; unde hactenus a uicina gente Brettonum corrupte Garmani nuncupantur. Sunt autem Fresones, Rugini, Danai, Hunni, Antiqui Saxones, Boructuari* – „Er [Egbert] wusste, dass es davon in Germanien sehr viele Völker gab, von denen bekanntlich die Angeln und Sachsen, die jetzt Britannien bewohnen, Geschlecht und Abstammung herleiten; daher werden sie noch heute vom benachbarten Volk der Briten in ungenauer Weise *Garmani* genannt. Es sind die Friesen, Rugier, Dänen, Hunnen, Altsachsen, Brukterer“.
Die Erwähnung der Hunnen in der „angelsächsischen Missionsvölkerliste“ beweist, dass die Awaren schon Anfang des 8. Jahrhunderts im Gesichtskreis angelsächsischer Missionare lagen; Löwe, Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jahrhundert, 136, Anm. 163. Für Pohl konnten die Namen östlicher Völker wie der Hunnen eine Unmenge an Stereotypen über skythische Barbaren heraufbeschwören; Pohl, Ethnic names and identities in the British isles, 15.

Bezeichnung als Germanen ablehnt und diesen Namen ihren kontinentalen Verwandten vorbehält[258]. Bedas Völkerliste steht in der Tradition spätantiker Aufzählungen von Ethnonymen, die klassische Stereotype mit zeitgenössischer Information kombinierten und den Zweck hatten, die Vielzahl der Barbaren, die den römischen Staat oder den christlichen Glauben bedrohten, aufzulisten, oder die Siege eines Herrschers zu rühmen, der sich dieser Gefahr gestellt oder diese *gentes* unterworfen hatte, wie sie sich etwa bei Claudian, Sidonius Apollinaris oder Venantius Fortunatus finden[259]. Später konnten derartige Listen auch den Missionar preisen, der das Wort Gottes unter diesen Heiden verbreitet hatte; ihr Zweck war also nicht ethnographisch sondern atmosphärisch, sie enthielten üblicherweise Namen, die emotional stärker aufgeladen waren als andere[260].

Beda führt auch aus, dass die Sachsen von jenseits des Meeres gerufen worden seien, deren Gebiet nun auch jenes der *Antiqui Saxones* genannt werde, dass von diesen die *Orientales Saxones*, *Meridiani Saxones* und *Occidui Saxones* abstammen würden, erwähnt auch die verschiedenen Abkömmlinge der Angeln und Jüten, denn von diesen drei starken Völkern Germaniens (*de tribus Germaniae populis*), den Sachsen, Angeln und Jüten, seien die Einwanderer gekommen, und macht mit der Formulierung *Anglorum sive Saxonum gens* deutlich, dass die Begriffe „Angle“ und „Sachse“ synonym verwendet werden konnten[261]. Diese Evidenz legt nahe, dass die Angelsachsen neben ihrer Identität als Angehörige der *gens Anglorum* auch eine Identität hatten, die ihre sächsische Abstammung betonte[262]. Der Sachsenname wurde eher mit der Migration nach Britannien verbunden als jener der Angeln, während der Begriff *Angli* durch die Terminologie der Mission eine umfassendere Bedeutung erhielt, wobei *gens Anglorum* oftmals die Idee einer religiösen Gemeinschaft heraufbeschwörte, während die *gentes Anglorum* häufiger in einem politischen Sinn verwendet wurden, wo *gens* die Bevölkerung eines einzelnen Königreiches bedeutet[263]. Scharer führt die Ausbildung dieser religiös begründeten anglischen Identität bei gleichzeitiger politischer Zersplitterung auf Gregor den Großen und Theodor von Tarsus zurück: Von Gregor, der stets die Bezeichnung *Angli* verwendet hatte und seiner ältesten Vita

[258] Pohl, Ethnic names and identities in the British isles, 15.
[259] Claudian, Panegyricus de IV consulato Honorii Augusti 446-452 feiert Stilicho als Befrieder des *Bructerus* als Einwohner des Hercynischen Waldes und der *Sygambri*, *Franci*, *Alamanni*, *Bastarni*, *Cimber* und *Cherusci* entlang des Rheins; Sidonius Apollinaris, Carmina VII 321-325 listet zur Invasion Attilas 451 *Rugus*, *Gelonus*, *Gepida*, *Scirus*, *Burgundio*, *Chunus*, *Bellonotus*, *Neurus*, *Bastarna*, *Toringus*, *Bructerus* und *Francus* auf; Venantius Fortunatus, Carmen IX, I, 73-75 rühmt in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts die Siege Chilperichs I. über *Geta*, *Vasco*, *Danus*, *Euthio*, *Saxo* und *Britannus*, die er zusammen mit den *Fresones* und *Suebi* aufzählt; Pohl, Ethnic names and identities in the British isles, 14 f.
[260] Pohl, Ethnic names and identities in the British isles, 15.
[261] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum I 14-15.
[262] Zur *gens Anglorum* vgl. Bonifatii Epistolae 46; 73; 78; 111.
[263] Pohl, Ethnic names and identities in the British isles, 19.

zufolge den Namen als *Angeli* – Engel – gedeutet hatte, ging durch die Initiierung der Christianisierung des germanischen Teils Britanniens die Grundlage für diese ‚imaginäre' Gemeinschaft aus, Theodor bemühte sich als Erzbischof von Canterbury nicht nur um geordnete Diözesanstrukturen, kanonisches Recht und Synodaltätigkeit einer Britannien umfassenden Kirche unter seiner Führung, sondern förderte auch den Gregor-Kult, mit dem dieser in der Erinnerung nun zum unmittelbaren Urheber der Bekehrung stilisiert wurde[264]. Wenn Gregor I. aber ausschließlich von Angeln, nicht aber von Sachsen spricht, so folgt er damit nur der byzantinischen Terminologie, denn auch Prokop lokalisiert auf Britannien nur *Angíloi, Fríssones kaì Bríttanes*, aber keine Sachsen und berichtet, dass der Frankenkönig einer Gesandtschaft an Justinian I. ein paar Angeln mitgab, die von *Brittia* ins Frankenreich ausgewandert waren, um den Eindruck zu erwecken, dass er auch diese Insel beherrschte[265].
Papst Zacharias ist hingegen die Verbindung von Angeln und Sachsen bekannt, denn er spricht von der *gens Anglorum et Saxonum in Brittania insula*[266].
Bei der Betrachtung der Belege in den Bonifatiusbriefen fällt auf, dass der Bezug zu ihrer sächsischen Identität von den Angelsachsen dann hergestellt wird, wenn es um die Mission oder um die Korrespondenz mit Nicht-Angelsachsen geht, während bei einer Korrespondenz zu anderen Themen innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe mit der anglischen Identität operiert wird. Die sächsische Identität konnte dem angelsächsischen Klerus demnach als Ideologie dienen, um die Missionstätigkeit in Germanien zu rechtfertigen und zu fördern: Weil ethnische Begründungszusammenhänge durchaus von Bedeutung waren, das Bewusstsein gemeinsamer Abstammung die Einsatzfreude zu steigern vermochte und sich dadurch bessere Anknüpfungsmöglichkeiten in der Missionspraxis ergaben, war das gentile Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen christlichen Angelsachsen und heidnischen kontinentalen Sachsen tatsächlich ein wichtiges Motiv für angelsächsische Priester, in Sachsen missionarisch tätig zu werden[267].
Die persönliche Selbstwahrnehmung des Bonifatius als „überseeischer" Sachse, Angle und Angehöriger einer germanischen *gens*, der im Briefverkehr mit seiner Heimat auch auf seinen gentilen Geburtsnamen zurückgreift und mit diesem neben seinem vom Papst verliehenen Heiligennamen auch angesprochen wird, ist also nicht von den Vorstellungen der Ethnogenese der nach Britannien ausgewanderten *gentes* zu trennen, die ihre Herkunft aus Germanien herleiteten und stellvertretend für ihre heidnisch-barbarische Herkunft ihre

[264] The Earliest Life of Gregory the Great c. 9, ed. Bertram Colgrave (Cambridge 1985), 90. Scharer, Die Rolle der Kirche bei der Identitätsbildung der Angelsachsen, 258-260.
[265] Procopius, Bellum Gothicum IV 20; Pohl, Ethnic names and identities in the British isles, 19.
[266] Bonifatii Epistula 80.
[267] V. Padberg, Zum Sachsenbild in hagiographischen Quellen, 183 f. Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 304, Anm. 3114.

Verwandtschaft mit Friesen, Rugiern, Dänen, Hunnen (= Awaren), Brukterern und vor allem (Alt)Sachsen betonten. Zur Zeit des Bonifatius war die gentile Verwandtschaft zwischen Sachsen und Angelsachsen aber bereits mehr Vorstellung als Realität, denn Härke geht aufgrund des Verschwindens des Körperhöhenunterschiedes bei Bestattungen in Britannien mit und ohne Waffen und des generellen Rückgangs der durchschnittlichen Körperhöhe im 7. Jahrhundert davon aus, dass die Sitte der Waffenbeigabe nun kein ethnisches Symbol der germanischen Einwanderer war, sondern ein Statussymbol der nunmehr gemischten germanisch-britischen Elite, die sich allerdings selbst als sächsisch, anglisch oder jütisch verstand, kleidete und ausdrückte, was sich am ehesten mit der Assimilierung weiterer britischer Bevölkerungsteile in die archäologisch als Angelsachsen erkennbare Population deuten lässt[268]. Insgesamt scheint im 7. und 8. Jahrhundert eine zunehmende Assimilierung von britischen Bevölkerungsteilen in die sächsische Bevölkerung sowie eine Akkulturation britischer Enklaven vor sich zu gehen, die mit der Christianisierung Englands, der Herausbildung des angelsächsischen Adels und der Konsolidierung der Königreiche in England einherging[269]. Die keltische Verwandtschaftsstruktur könnte die Assimilierung der Briten erleichtert haben, der Prozess der Assimilierung und Akkulturation der Briten irgendwann zwischen dem frühen 8. und dem späten 9. Jahrhundert abgeschlossen gewesen sein[270]. Als Bonifatius im Jahre 738 die Blutsverwandtschaft der Altsachsen mit den christlichen Inselsachsen beschwört, waren letztere allenfalls noch Namensvettern, kaum mehr aber „das gleiche Fleisch und Blut“ wie die Sachsen auf dem Festland; die insularen Sachsen waren inzwischen ein „neuer Stamm“ geworden[271]. Die Wahrnehmung der heidnischen Sachsen als Brüder der Angelsachsen war demnach weniger eine Abbildung der Realität als eine Ideologie, die sich missionspolitisch von Seiten des angelsächsischen Klerus und somit auch von Bonifatius beschwören ließ.

Diese Ideologie der Verwandtschaft zwischen Sachsen und Angelsachsen wurde aber nicht nur verwendet, um die angelsächsischen Missionsbestrebungen zu rechtfertigen, sondern von Bonifatius umgekehrt auch dazu benützt, um die heidnischen Sachsen den dekadenten Angelsachsen als moralische Vorbilder zu präsentieren. So hält Bonifatius dem unkeuschen und ehebrecherischen König Aethelbald von Mercia das Beispiel der Altsachsen entgegen, die Unkeuschheit und Ehebruch streng bestrafen[272]. Bonifatius gebraucht hier den bereits bei Tacitus beschriebenen Topos von der Sittsamkeit der Germanin und der Verachtung und

[268] Heinrich Härke, Sächsische Ethnizität und archäologische Deutung im frühmittelalterlichen England, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Studien zur Sachsenforschung 12 (Oldenburg 1999), 120.
[269] Ebd.
[270] Ebd., 121 f.
[271] Ebd., 122.
[272] Bonifatii Epistula 73.

Bestrafung des überaus seltenen Ehebruchs bei den Germanen[273]. Auch Salvian von Marseille charakterisiert die Sachsen als wild und grausam, aber bewundernswert keusch[274]. Als zweites Beispiel für König Aethelbald findet Bonifatius östlich der Sachsen, bei den als besonders primitiv geschilderten Wenden, eine noch extremere Ausformung der Hochhaltung von Ehe und Keuschheit; die dortigen Frauen folgen ihrem verstorbenen Mann freiwillig auf den Scheiterhaufen[275]. Dass die Wenden noch extremere Sitten haben als die Sachsen liegt daran, dass sie weniger zivilisiert sind, was nach der antiken Zivilisationstheorie daraus abgeleitet wird, dass sie weiter von den Zentren der Zivilisation entfernt sind, denn der Barbarismus wächst mit der Entfernung der Völker vom mediterranen Zentralbereich und besitzt seine extremsten Ausformungen an der Peripherie der Ökumene[276]. Die Wenden sind näher am Urzustand und befolgen deshalb, wie Bonifatius selbst argumentiert, ohne Kenntnis Gottes, aber aus natürlichem Antrieb das göttliche Gesetz[277]. Eine Identifikation der Wenden mit den in einem Brief Papst Zacharias' genannten Slawen (*Sclavi*) erfolgt nicht[278].

Indem Bonifatius die Sünden des Königs Aethelbald auf die ganze *gens Anglorum* projiziert und ihr ein Leben in Ehebruch und Ausschweifung vorwirft, in dem die Vermischung mit Huren entartete, ruhmlose und von Sinnenlust rasende Menschen hervorbringe, sodass schließlich das ganze Volk dem Schlimmeren und Unrühmlicheren zuneige und deshalb weder in einem weltlichen Krieg stark noch im Glauben standhaft und von Gott geliebt sein werde, entwirft er eine Degenerationstheorie, in der auf die moralische Degeneration die physische Degeneration folgt[279]. Seine Vorstellungen weisen Parallelen zu denen Salvians von Marseille auf, der die Unsittlichkeit für die römische Niederlage verantwortlich gemacht hatte[280]. Dass die heidnischen Sachsen, die in der alten Heimat verbliebenen Verwandten der *gens Anglorum* von dieser Degeneration nicht betroffen sind, könnte ein Hinweis darauf sein, dass Bonifatius mit antiken Degenerationstheorien vertraut war. In der Antike ging man nämlich von einem geographisch-klimatischen Determinismus aus, demzufolge Autochthone

[273] Tacitus, Germania 18 f.
[274] Salvian, De gubernatione dei VII 64: *Saxones crudelitate efferi sed castitate mirandi*; Zur Datierung: Wolfram, Die Goten, 29.
[275] Bonifatii Epistula 73.
[276] Die Vorstellung, dass die Wenden für Bonifatius noch primitiver sind als die Sachsen lässt sich aus seiner Aussage in Bonifatii Epistula 73, *Winedi, quod est foedissimum et deterrimum genus hominum* – „die Wenden, welche die häßlichsten und geringsten Menschen sind" –, ableiten. Zur Zunahme des Barbarismus mit der Entfernung vom mediterranen Zentralbereich vgl. Klaus E. Müller, Geschichte der antike Ethnologie (Reinbek bei Hamburg 1997), 305; D. Timpe, Ethnologische Begriffsbildung in der Antike, in: Heinrich Beck (Hrsg.), Germanenprobleme in heutiger Sicht (Berlin/New York 1986), 36. Zur stoische Vorstellung, dass die Menschen umso ursprünglicher und tapferer sind, je weiter sie von der zivilisierten Mittelmeerwelt entfernt leben vgl. Trzaska-Richter, Furor teutonicus, 86.
[277] Bonifatii Epistula 73.
[278] Bonifatii Epistula 87 (*Sclavi*).
[279] Bonifatii Epistula 73.
[280] Salvian, De gubernatione dei VII 108.

für die Bedingungen ihres Lebensraumes geschaffen sind, während Zuwanderer oder durch Vermischung von Autochthonen mit Zuwanderern entstandene Populationen durch den Raum eine Degeneration erfahren[281]. Ein besonders extremer Wechsel der Umweltbedingungen, in geographisch-klimatischer wie in ethnographischer Hinsicht, kann zur Entartung des ursprünglichen Volkscharakters führen, bietet aber auch die Möglichkeit von kultureller Entwicklung[282]. Zudem wurden Britannien und seine Bewohner von kirchlichen Autoren immer wieder mit Unmoral und Feigheit in Verbindung gebracht: Gildas und Beda beklagen über das sündige Leben der Briten und machen es, zusammen mit ihrer Feigheit, für ihre Niederlage verantwortlich[283]. Noch Gregor III. warnte die Bayern vor den heidnischen Riten und Doktrinen, die durch die hereindrängenden Briten, die falschen und häretischen Priester und Ehebrecher, ins Land kommen würden[284]. Die angebliche Unmoral der Briten könnte aus der Sicht des Bonifatius geographisch determiniert gewesen sein und sich so auf die angelsächsischen Bewohner Britanniens übertragen haben.

Neben seinen verschiedenen ethnischen Identitäten als Angehöriger einer *gens Germaniae*, Angle und Sachse betont Bonifatius auch noch seine und seiner Gefährten Stellung als Fremde und Außenseiter im Frankenreich. So klagt er Daniel von Winchester, dass er *in palatio Francorum* auf Heiden und Häretiker treffe, aber hingehen müsse, um seine Interessen zu wahren[285]. Der Äbtissin Eadburg von Thanet berichtet er, dass seine Pilgerschaft von mancherlei Stürmen gehemmt werde und die Ränke falscher Brüder die Bosheit ungläubiger Heiden noch überbieten würde und er inmitten der Lagerstätten von Wölfen wandeln würde[286]. An den Priester Herefrid schreibt er, er weile auf Weisung des apostolischen Stuhls in der Fremde[287]. 752 bittet Bonifatius Abt Fulrad von St. Denis, sein Bemühen, für seine angelsächsischen Gehilfen zu sorgen und Lul zu seinem Nachfolger zu bestellen, bei König Pippin zu unterstützen, denn seine Schüler seien fast lauter Landfremde (*peregrini*), und er fürchte, dass sie nach seinem Tode verlorengehen und zerstreut würden wie Schafe, die keinen Hirten haben[288]. Der Brief an Fulrad ist der einzige Brief, in dem Bonifatius die Fremdheit der Missionare betont, der sich nicht an einen angelsächsischen Korrespondenzpartner richtet. Er ist aufgrund seines Charakters als Bitte zur Intervention beim König auch eher zu den Zeugnissen über die Abhängigkeit der Missionare vom

[281] Dihle, Die Griechen und die Fremden, 92; Müller, Geschichte der antiken Ethnologie, 306.
[282] Müller, Geschichte der antiken Ethnologie, 306.
[283] Pohl, Ethnic names and identities in the British isles, 18.
[284] Bonifatii Epistula 44.
[285] Bonifatii Epistula 63.
[286] Bonifatii Epistula 65.
[287] Bonifatii Epistula 74.
[288] Bonifatii Epistula 93.

fränkischen Herrscher zu zählen, wie das Empfehlungsschreiben Gregors II., der Schutzbrief Karl Martells und Bonifatius' Briefe an Grifo und Pippin, in denen zwar die Außenseiterrolle der Angelsachsen deutlich wird, aber ihre diese bedingende Fremdheit nicht explizit angesprochen wird[289]. Dass er seine Unzufriedenheit mit seiner Situation als Fremdling im Frankenreich in teils sehr privat gehaltenen resignativen Briefen seinen angelsächsischen Freunden klagt, kann vielleicht gerade in der gemeinsamen Zugehörigkeit zur *gens Anglorum* liegen, die ihn mit diesen Korrespondenzpartnern verband. Von ihnen erhoffte er sich Verständnis für seine Situation, Zuspruch und materielle Unterstützung, während er das ideologische Konstrukt einer Verwandtschaft mit den *gentes* seines Missionsgebietes wohl nicht so realisieren konnte, wie er sich das vielleicht vorgestellt hatte, da er sie als ignorante Heiden und Häretiker wahrnahm und sich von böswilligen fränkischen Mitbrüdern sabotiert sah, die sich durch seine Aktivitäten in ihrer Stellung bedroht fühlten. Die Stilisierung zum landfremden *peregrinus* konnte für Bonifatius aber nur gegenüber angelsächsischen Landsleuten vorteilhaft sein. Im Frankenreich war es hingegen ratsam, seine ohnehin bekannte Fremdheit nicht noch zusätzlich hervorzuheben, da ihm seine Außenseiterrolle gegenüber dem alteingesessenen fränkischen Episkopat von der Gnade des Hausmeiers abhängig machte und ihm Kritiker mit den Verfehlungen der *gens Anglorum* konfrontierten.

5.3. Die Wahrnehmung ethnischer Identitäten im Liber Historiae Francorum

5.3.1. Alemannen und Sueben

Der Autor des Liber Historiae Francorum bemerkt zu Chlodwigs Alemannenkrieg, dass er gegen Alemannen und Sueben (*Alamanni Suevique*) Krieg führte, wobei deren *rex* getötet wurde[290]. Die Erwähnung der Sueben ist eine Ergänzung zum Bericht Gregors von Tours, der allerdings die nach Spanien gezogenen Sueben mit den Alemannen an anderer Stelle miteinander identifiziert[291]. Nach ihrer Niederlage und Unterwerfung unter die Tributpflichtigkeit der Franken in diesem Krieg werden die Alemannen im Liber Historiae Francorum nicht mehr erwähnt, allerdings werden die Sueben einmal als Gegner Pippins II. genannt[292]. Da Alemannen und Sueben im Krieg mit Chlodwig gemeinsam genannt werden und unter der Herrschaft eines *rex* stehen, ist davon auszugehen, dass beide Bezeichnungen auch für den Autor des Liber Historiae Francorum Synonyme für die gleiche gentile Gruppe

[289] Bonifatii Epistulae 20, 22, 48, 107; Zur Abhängigkeit der fremden Missionare vom Hausmeier vgl. v. Padberg, Unus populus ex diversis gentibus, 166 f.
[290] Liber Historiae Francorum c. 14.
[291] Gregor von Tours, Historiae II 2 (*Suebi, id est Alamanni*), II 30 (Chlodwigs Alemannenkrieg).
[292] Liber Historiae Francorum c. 49.

darstellten, auch wenn er das, im Gegensatz zu seiner Vorlage Gregor von Tours, nicht explizit sagt[293].

Auch in den Continuationes Fredegarii wird die Synonymität zwischen den Begriffen *Alamanni* und *Suebi* greifbar, wenn Karlmann anlässlich der Reichsteilung zwischen Karl Martells Söhnen die *Suavia* erhält, ein Gebiet, das nun *Alamannia* genannt werde[294]. Obwohl der Liber Historiae Francorum also bei der Erwähnung eines späteren Ereignisses die Alemannen weglässt und nur von Sueben spricht, scheinen die Territorialbezeichnungen in den Continuationes Fredegarii nahezulegen, dass der Alemannenbegriff damals die gebräuchlichere Form der Identifizierung der fraglichen *gens* war. Es könnte aber auch sein, dass der Liber Historiae Francorum die bevorzugte neustrische, die Continuationes Fredegarii hingegen die austrasische Terminologie wiedergeben.

Es erscheint sinnvoll, nun auf die Entstehung der Gleichsetzung von Alemannen und Sueben einzugehen. Die ältere Vorstellung schloss aus der erst im 6. Jahrhundert in den Quellen bezeugten Gleichsetzung von Alemannen und Sueben, dass die Sueben, aus ihren Wohnsitzen an der Elbe kommend, als fertiger Stamm den obergermanisch-raetischen Limes „gestürmt" und „durchbrochen", sich dann in den dahinter liegenden römischen Gebieten bis zum Rhein im Zuge einer „Landnahme" angesiedelt und nun von den Römern als *Alamanni* bezeichnet wurden bzw. sich selbst so nannten[295]. Mittlerweile ist klar, dass es weder einen „Sturm des Limes" noch eine „Landnahme" eines fertigen alamannischen Volkes gab, sondern dass die Ethnogenese der *Alamanni* in der später *Alamannia* genannten Region erfolgte, den jenseits von Rhein und Donau liegenden Gebieten der beiden römischen Provinzen *Germania inferior* und *Raetia*, die unkorrekt als *agri decumates* bezeichnet wurden[296]. Nun wird davon ausgegangen, dass Rom unter Kaiser Probus im Zuge einer Grenzbereinigung, bei der die Grenze des Imperiums an die leichter zu verteidigenden Flüsse Rhein, Donau und Iller zurückverlegt wurde, das nach dem Abzug der Grenztruppen vom Limes, die im innerrömischen Bürgerkrieg mit dem gallischen Sonderreich als Verstärkungen benötigt

[293] Die Synonymität beider Gentilnamen erklärt Geuenich aus einem Ereignis in der Mitte des 5. Jahrhunderts: Die damals einsetzenden alemannischen Vorstöße bis nach Binnennorikum könnten zur dauerhaften Verschmelzung beider Völker geführt haben, wobei das gemeinsame Vorgehen von Alemannen und Sueben, die von einem König Hunimund angeführt wurden, ausschlaggebend war. Er geht davon aus, dass die geschwächten, aus älteren Sitzen anscheinend nach Westen abgedrängten Sueben aus dem Vorfeld der mittleren Donau damals in den alemannischen Verband integriert wurden, was erklären würde, warum der Name der Sueben fortan aus der Überlieferung verschwindet und ab dem 6. Jahrhundert die Gleichsetzung von Sueben und Alemannen in den Quellen üblich wird; Dieter Geuenich, Widersacher der Franken. Expansion und Konfrontation, in: Die Alamannen, hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg (Stuttgart ³1998), 145.

[294] Continuationes Fredegarii c. 23: *Suavia, que nunc Alamannia dicitur.*

[295] Geuenich, Geschichte der Alemannen, 11-14, 22, 26.

[296] Geuenich, Geschichte der Alemannen, 11, 21, 111; Hans Ulrich Nuber, Zur Entstehung des Stammes der *Alamanni* aus römischer Sicht, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich" (496/97), (Berlin/New York 1998), 367, 370, 378 f.

wurden, ungeschützte und in Folge dessen weitgehend von der römischen Bevölkerung verlassene Gebiet germanischen Verbündeten polyethnischen Ursprungs gegen militärische Unterstützung und die Lieferung von Lebensmitteln überließ, ohne jedoch den römischen Anspruch auf das Territorium aufzugeben, wie ein entsprechender Bericht der Historia Augusta nahelegt[297]. Agathias berichtet dazu passend, dass der Name *Alamanni* nach dem Zeugnis des Asinius Quadratus auf den polyethnischen Charakter der neuen *gens* als zusammengewürfeltes Volk verweise[298]. Tatsächlich erscheinen die *Alamanni* bei Ammianus Marcellinus, der sie von den *Suebi* unterscheidet, als politisch in mehrere Gruppen mit eigenen *reges* zersplittert, die sich jedoch bei Bedarf, etwa anlässlich der Schlacht von Straßburg gegen den römischen *Caesar* Julian, unter der Führung eines Oberkönigs zusammenschließen konnten[299]. Zu den *Alamanni* zählt Ammianus Marcellinus neben den *Bucinobantes, Brisigavii, Lentienses* und *Raetovarii* auch die *Iuthungi*, die in anderen Quellen neben und unabhängig von den Alemannen genannt werden[300].

Obwohl Quadratus den Alemannennamen wohl pejorativ deutete, stellt er dennoch sprachlich eine germanische Bezeichnung dar[301]. Während Springer *Alamanni* nicht im Sinne einer ethnischen, sondern einer sozialen, auf die polyethnische Herkunft der einem Gefolgschaftsführer als Soldaten dienenden Männer bezieht, spricht sich Castritius für eine über „alle Männer“ hinausgehende Deutung des Begriffes im Sinne von „alle [echten] Menschen“, womit „alle Verehrer des Mannus“ gemeint seien, aus[302]. Mannus aber ist nach Tacitus der Ahnherr der Sueben und aller anderen Germanen[303].

Claudian nennt nur die *Franci* und *Suebi*, was dahingehend interpretiert wurde, dass *Suebi* bei ihm ein Synonym für den nicht verwendeten *Alamanni*-Begriff sei, doch ist seine Verwendung des Suebennamens vor allem als literarische Reminiszenz zu werten, da er die Kaiser seiner Zeit mit den augustäischen Feldherrn des 1. Jahrhunderts verglich; durch eine Gleichsetzung seiner *Suebi* mit den *Alamanni* wäre sein Suebenbegriff wohl zu eng gefasst[304]. Ausonius bezeichnet seine Geliebte Bisulla als ‚Suebin’, welche die Donauquellen kenne, und

[297] Geuenich, Geschichte der Alemannen, 23.
[298] Agathias, Historiae I 6, 3.
[299] Ammianus Marcellinus 16, 10, 20 (Sueben); 16, 11 (Alemannen); 16, 12 (Schlacht bei Straßburg). Klare Unterscheidung zwischen Alemannen und Sueben bei Ammianus Marcellinus 16, 10, 20 und 16, 11: Hagen Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien 23 (1989), 93.
[300] Ammianus Marcellinus 17, 6, 1 (Juthungen ‚Teil der Alemannen’); 19, 4, 7 (*Bucinobantes*); Geuenich, Geschichte der Alemannen, 37. Helmut Castritius, Semnonen – Juthungen – Alemannen. Neues (und Altes) zur Herkunft und Ethnogenese der Alemannen, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich“ (496/97), (Berlin/New York 1998), 354.
[301] Geuenich, Geschichte der Alemannen, 20.
[302] Castritius, Semnonen – Juthungen – Alemannen, 359 f.; 359, Anm. 40.
[303] Tacitus, Germania 2; Castritius, Semnonen – Juthungen – Alemannen, 361 vermutet, Mannus sei der namentlich unbekannte *regnator omnium deus*, dem bei Tacitus, Germania 39 im Semnonenhain geopfert wurde.
[304] Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, 94, Anm. 29.

lokalisierte den – wie er angibt, den Römern bislang unbekannten – Ursprung der Donau im Gebiet der ‚Sueben', doch ist sein Gebrauch des Suebennamens wohl literarisch und nicht ethnographisch motiviert, da er die zeitgenössische Nomenklatur offenbar bewusst vermied[305]. Dennoch sind in der späteren *Alamannia* Sueben seit den Kämpfen Caesars mit Ariovist belegt, mit *Lopodunum*/Ladenburg als Mittelpunkt der *Suebi Nicretes* ist zumindest eine als *civitas* verfasste suebische Gruppe für die *Agri decumates* inschriftlich bezeugt, und auch archäologisch sind Sueben in der älteren Kaiserzeit rechts des Oberrheins relativ gut fassbar[306].

Eine bei Augsburg gefundene Inschrift berichtet von einem Sieg des römischen Statthalters von Raetien, Simplicinius Genialis, über die mit zahlreichen Gefangenen aus Italien zurückkehrenden *Iuthungi sive Semnones* im Jahr 260 n. Chr.[307] Diese früheste bekannte Nennung der Juthungen ist zugleich die späteste bekannte Nennung der Semnonen, die Tacitus zufolge der vornehmste Stamm der Sueben waren[308]. Castritius zufolge ist *sive* nicht einfach mit ‚oder' zu übersetzen, sondern dem spätantiken Sprachgebrauch entsprechend mit ‚oder besser', ‚oder jetzt', also eine zeitliche Abfolge der Namen ausdrückend[309]. Auch Wenskus hatte die Juthungen als heterogene suebische Jungmannschaft aus dem elbgermanischen Raum interpretiert[310]. Die Gleichsetzung der Gentilnamen in den verschiedenen Quellen ergibt somit: Semnonen sind Sueben (Tacitus), Juthungen sind Semnonen (Inschrift) und Juthungen sind Alemannen (Ammianus Marcellinus), was zur Stützung der Identifikation der Sueben mit den Alemannen herangezogen wurde. Auch die archäologischen Befunde legen Steuer zufolge kontinuierliche Bewegungen verschiedener gefolgschaftlich organisierter kriegerischer Gruppen vom Elbgebiet nach Südwestdeutschland nahe, doch nicht nur von dort kamen Gruppen, die zuerst noch in ihre Heimat zurückkehrten oder zumindest die Verbindung zu ihr aufrechterhielten und durch stetigen Zuzug ergänzt wurden, sondern auch aus dem Rest des Raumes hinter Franken und Sachsen, also dem gesamten Gebiet zwischen Elbe und Oder, Ostholstein, dem Raum von der Ostseeküste bis

[305] Ausonius, De Bisulla I; Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, 94.
[306] CIL 2633, in: CIL 13,1, S. 412; Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, 91, 94, Anm. 27.
[307] Die Inschrift ist ediert in: Lothar Bakker, Raetien unter Postumus – Das Siegesdenkmal einer Juthungenschlacht im Jahre 260 n. Chr. aus Augsburg, in: Germania 71 (1993), 374 f.
[308] Tacitus, Germania 39; Castritius, Semnonen – Juthungen – Alemannen, 353.
[309] Castritius, Semnonen – Juthungen – Alemannen, 351. Skeptisch zu einer durch *sive* ausgedrückten zeitlichen Abfolge von Semnonen und Juthungen bzw. der Entstehung der Juthungen aus den Semnonen ist hingegen Geuenich, Geschichte der Alemannen, 38.
[310] Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 432-434.

Böhmen[311]. Es ist aufgrund dieser zahlreichen Indizien wahrscheinlich, dass neben anderen gentilen Gruppen auch Sueben an der Ethnogenese der Alemannen in der *Alamannia* beteiligt waren, jedoch lässt sich, wenn man von Castritius' Mannusverehrer-These absieht, keine Spur einer Übertragung einer suebischen Tradition von den nördlichen Sueben zu den südlichen Alemannen finden. Grund für die spätere Gleichsetzung der Sueben mit den Alemannen ist Keller zufolge eine Allianz beider Gruppen gegen die Ostgoten im 5. Jahrhundert, wobei die Reste der Sueben nach ihrer Niederlage ihre Wohnsitze an der Donau verlassen und bei den weiter westlich siedelnden Alemannen Aufnahme gefunden hätten[312]. Der Beginn dieser zweiten Ethnogenese der Alemannen fällt mit dem Zeitpunkt zusammen, an dem sie ihren militärischen Höhepunkt erreichten und ihre Macht, womöglich vereint unter einem König, wenn Gibuld und Gebavult personengleich sind, von Troyes in Gallien bis Passau in Noricum reichte, was auch durch den Zuzug suebischer Krieger zu erklären wäre[313]. Da diese zweite Ethnogenese der Alemannen 496/506, zum Zeitpunkt der Niederlagen gegen die Franken Chlodwigs I. wohl noch nicht abgeschlossen war, könnten suebische Traditionen durch das angenommene kriegsbedingte Ende der Träger der alemannischen Traditionskerne in den Vordergrund getreten sein[314]. Heather hat dargestellt, dass gentile Gruppen ihre Traditionen auch in Zeiten politischer Unselbständigkeit behalten und bei Gelegenheit auch wieder reaktivieren können, sei diese Unselbständigkeit nun unfreiwillig oder, wie im Falle der zu den Alemannen gezogenen Sueben angenommen, freiwillig[315].

Gregor von Tours setzt dann die Sueben Spaniens mit den Alemannen gleich[316]. Eine Gleichsetzung der Alemannen am Rhein mit den Sueben oder der von Sigibert I. in den ehemaligen Wohnsitzen nach Italien ausgewanderter Sachsen angesiedelter Sueben mit den Alemannen unterlässt er jedoch[317]. Seit der Mitte des 7. Jahrhunderts scheint zeitweilig der

[311] Heiko Steuer, Theorien zur Herkunft und Entstehung der Alemannen. Archäologische Forschungsansätze, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich" (496/97), (Berlin/New York 1998), 283 f., 316 f.

[312] Jordanes, Getica LV; Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, 95, 98 f. Möglich wäre natürlich auch, dass eine heute nicht mehr überlieferte Erinnerung an suebische Traditionen der Alemannen erst die Integration der Donausueben in die *gens Alamannorum* ermöglicht hat. Es fehlen jedoch alle Hinweise, dass es bei den Alamannen eine solche Sueben-Tradition gegeben hat; ebd., 97.

[313] Eugippius, Vita s. Severini XIX; Vita Lupi episcopi Trecensis c. 10, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 7 (Hannover 1919/20), S. 300 f.; Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, 98 f.

[314] Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, 99.

[315] Peter J. Heather, Disappearing and Reappearing Tribes, in: Walter Pohl/Helmut Reimitz (Hg.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800 (Leiden, Boston, Köln 1998), 100-102.

[316] Gregor von Tours, Historiae II 2.

[317] Gregor von Tours, Historiae I 32, I 34, II 9 (Alemannen).Gregor von Tours, Historiae V 15 (Sueben); Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, 95, Anm. 33. Die bei Gregor von Tours, Historiae V 15 als Gegner der Sachsen genannten (Nord)Sueben erscheinen später, obwohl sie siegreich waren, als Teil der Sachsen; Annales Mettenses priores a. 748, ed. Bernhard von Simson (MGH SS rer. Germ. 10) (Hannover 1905), S. 41: *Saxones, qui Nordosquavi vocantur*.

Suebenname dominiert zu haben, bevor er in frühkarolingischer Zeit von der romanischen, ‚klassischen' Bezeichnung des Volkes als Alamannen verdrängt wurde[318].

5.3.2. Burgunder

Die Darstellung der Burgunder im Liber Historiae Francorum orientiert sich stark an Gregor von Tours. Wie bei Gregor findet sich auch hier der Bericht von der angeblichen Abstammung des Burgunderkönigs Gundeveus (Gundevechus bei Gregor) aus dem Geschlecht des Königs Athanarich[319]. Dass gerade dieses Detail übernommen wurde, könnte auf das Interesse des Autors des Liber Historiae Francorum an Herkunftstraditionen hindeuten, denn über Chlodwigs I. Gemahlin Chrodechilde wären dann auch die Merowinger Nachkommen Athanarichs und somit des berühmten Geschlechts der Balthen[320]. Wood vermutet allerdings, dass Gregors Nachricht der Abstammung der Burgunderkönige von Athanarich der Verunglimpfung der Burgunder gedient haben könnte, falls Gregor die Gibichungen nur mit einem Erzchristenverfolger verbinden wollte; andernfalls muss sie auch nicht bedeuten, dass eine westgotische Dynastie zu den Burgundern importiert wurde, statt dessen seien Heiratsverbindungen denkbar[321].

Wenn nach dem Tod von Theudebert II., Theuderich II. und seinen Söhnen die Burgunder und Austrasier mit den übrigen Franken Frieden schließen (*Burgundiones et Austrasii, cum reliquis Francis pace facta*) und Chlothar II. zum Alleinherrscher in allen drei Reichen erheben und sich das Heer der Burgunder sich mit dem Heer der Franken vereinigt, gesteht der Autor des Liber Historiae Francorum den Burgundern, ebenso wie den Austrasiern, explizit zu, Franken zu sein[322].

Bonifatius erwähnt die Burgunder in seinem Mahnschreiben an König Aethelbald von Mercia als eine *gens*, die sich von Gott abgewandt und in Hurerei gelebt hätte und dafür von Gott durch das Wüten der Sarazenen bestraft worden sei[323]. Bonifatius hatte das Gebiet der Burgunder auf seiner zweiten Romreise im Jahr 722 durchquert[324]. Nach der Darstellung der Continuationes Fredegarii war dieses *regnum* damals der fränkischen Kontrolle entglitten, der erste fränkische Feldzug gegen Burgund wird auf 733 datiert, wobei Karl Martell die Kontrolle des Landes seinen bewährtesten *leudes* übergab, Männern, die tüchtig genug waren,

[318] Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, 95, Anm. 35.
[319] Liber Historiae Francorum c. 11; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 28.
[320] Zur Zugehörigkeit Athanarichs zu den Balthen vgl. Geary, Die Merowinger, 74.
[321] Ian Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: P. H. Sawyer/I. N. Wood (Hg.), Early Medieval Kingship (Leeds 1979), 9, Anm. 27.
[322] Liber Historiae Francorum c. 38-40.
[323] Bonifatii Epistula 73.
[324] Willibald, Vita Bonifatii c. 6. Zur Datierung vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 3.

um *gentes rebelles et infideles* – „aufständische und ungläubige Völker“ abzuwehren[325]. Bonifatius könnte Burgund und die Provence also gerade zu einer Zeit bereist haben, in der die öffentliche Ordnung dort zusammengebrochen und das Land den Angriffen der Sarazenen schutzlos ausgeliefert war, was er als Strafe Gottes interpretierte. Dadurch, dass Bonifatius die aus dem unmoralischen Verhalten resultierenden Strafen Gottes mit den Sarazenen verknüpft, ergibt sich, dass er hier politische Ereignisse des 8. Jahrhunderts anspricht und sich nicht auf das bis 534 von den Merowingern eroberte selbständige Königreich der Burgunder bezieht. Vielmehr bezeichnet er die Bewohner des fränkisch-merowingischen Teilreich Burgund als Burgunder, ein Gebiet, das auch nach Ausweis anderer Quellen, wie auch andere Teile des südlichen Frankenreiches, nach 711 von der arabischen Expansion betroffen war und erst durch die militärischen Aktionen Karl Martells und Pippins III./I. wieder unter fränkische Kontrolle gebracht wurde[326]. Allerdings ist hier anzumerken, dass das, was die Continuationes Fredegarii als Verlust der fränkischen Kontrolle darstellen, in Wahrheit der Verlust der Kontrolle durch die Karolinger ist. Denn der Abfall Burgunds und der Provence war keine antifränkische Reaktion der romanischen Bevölkerung, wie früher angenommen wurde, sondern steht im Zusammenhang mit der Rebellion der neustrischen Franken und der peripheren Dukate gegen die austrasischen Karolinger Anfang des 8. Jahrhunderts[327].

Schon die im Liber Historiae Francorum erwähnte tödliche Auseinandersetzung Ebroins mit Bischof Leodegar von Autun und dessen Bruder Gaerin ist ein Konflikt zwischen dem neustrischen Hausmeier, der das gesamte Reich seinem Einfluss unterwerfen wollte, und den in Burgund ansässigen Spitzen der Opposition, doch stellt die Quelle diesen Zusammenhang nicht her[328]. Nach der Hinrichtung Leodegars und Gaerins gelang es Ebroin nicht, den Widerstand des Bischofs Genesius von Lyon zu brechen; nach diesem erlangten zwei aufeinander folgende Bischöfe von Auxerre, Savarich und Hainmar, großen Einfluss, wobei letzterer seine Machtstellung so sehr erweitert haben soll, dass er in den Besitz des Dukats Burgund gelangte, dann jedoch der Zusammenarbeit mit Eudo von Aquitanien angeklagt, auf Befehl Karl Martells festgenommen und bei einem Fluchtversuch getötet wurde[329]. Am Beginn der Gefährdung der arnulfingischen Herrschaft in den Rhônelanden steht die

[325] Continutiones Fredegarii c. 14. Zur Datierung vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 287, Anm. 75.
[326] Vgl. Continuationes Fredegarii c. 13, 14, 18, 20, 24, 44.
[327] Patrick Geary, Aristocracy in Provence. The Rhône Basin at the dawn of the Carolingian age (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 31) (Stuttgart 1985), V f., 127-130.
[328] Liber Historiae Francorum c. 45. Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 115 f.
[329] Passio I Leodegarii c. 26, S. 307 (Genesius von Lyon); Gesta episcoporum Autissiodorensium c. 26, f., ed. G. Waitz, MGH SS XIII (Hannover 1881, ND Stuttgart 1985), S. 394 (Savarich und Hainmar von Auxerre); Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 116 f.

Rebellion des Antenor, *rector* und *patricius* der Provence um 708/14[330]. Der *dux* Maurontus, der in den Continuationes Fredegarii als späterer Anführer der Separatisten in Erscheinung tritt, gehört Geary zufolge dem mit den Merowingern über die Mutter Dagoberts I. verwandten Familienverband an, der mit Ausnahme von Ebroin alle neustrischen *maiores domus* seit Erchinoald gestellt hatte und an der Spitze der neustrischen Opposition gegen Ebroin und gegen die Karolinger stand[331]. Zöllner datiert seine Erhebung auf 737[332]. Einen weiteren Aspekt des Konflikts bildete ein interner Machtkampf zwischen lokalen provencalischen Adelsgruppen, von denen die Gegner der antikarolingischen Opposition die Unterstützung der Karolinger suchten[333]. Dazu kommen noch die Verwüstungen durch die Sarazenen, von denen neben den Continuationes Fredegarii und den Bonifatiusquellen auch das davon unabhängige lokale Testamentum Abbonis berichtet[334]. Im Chronicon moissiacense wird allerdings auch über die friedliche sarazenische Besetzung von Arles berichtet, was nahelegt, dass es tatsächlich auch die dem Aquitanier Eudo und Maurontus angekreidete Kooperation lokaler Machthaber mit den Sarazenen gegeben hat[335]. Diese langandauernde Konfliktsituation seit 708/14, die Rückeroberung des Gebietes durch Karl Martell dauerte von 733/35 bis 738, und die Einfälle der Sarazenen verwüsteten das Gebiet für über eine Generation[336]. Bonifatius könnte also tatsächlich entweder ein verwüstetes Land bereist haben oder aber zumindest von den späteren Zerstörungen gehört haben.

Die Nennung der Burgunder ist neben den Franken, Galliern und den diversen *gentes* östlich des Rheins ein weiteres Beispiel dafür, dass Bonifatius die Bewohner des Frankenreiches sehr genau nach ethnisch-territorialen Begriffen differenziert, während er auf die politischen Verhältnisse in Burgund nicht eingeht.

5.3.3. Dänen im Liber Historiae Francorum im Vergleich zu Beowulf

Die Dänen werden in den untersuchten Quellen nur im Liber Historiae Francorum erwähnt. Die Erwähnung der Dänen im Liber Historiae Francorum ermöglicht den Vergleich mit einer nichtfränkischen Quelle, die über dasselbe Ereignis berichtet, dabei jedoch die ethnische Identitäten der Angreifer und Verteidiger differenzierter darstellt.

[330] Ewig verbindet Antenors Rebellion einmal mit dem Tod Drogos 708 oder sogar noch davor einmal datiert er sie auf 714, das Jahr, in dem zuerst Drogos Bruder, der neustrische *maior domus* Grimoald II., und dann auch noch beider Vater Pippin II. starb, und sein minderjähriger Enkel, Grimoalds Sohn Theudoald, Hausmeier unter der Regentschaft seiner Großmutter Plektrud wurde; Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 200 (708 oder davor); Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 17 (714).
[331] Continuationes Fredegarii c. 20 f.; Geary, Aristocracy in Provence, V, 131-137.
[332] Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich, 117, Anm. 43.
[333] Geary, Aristocracy in Provence, V f.
[334] Testamentum Abbonis c. 58, ed. Geary, Aristocracy in Provence, 76 f.
[335] Continuationes Fredegarii c. 13 (Eudo), c. 20 (Maurontus); Geary, Aristocracy in Provence, 127 f., Anm. 9.
[336] Geary, Aristocracy in Provence, 126-128.

Der Liber Historiae Francorum berichtet von einem Angriff der Dänen (*Dani*) unter ihrem *rex* Chochilaicus auf Gallien, wobei sie, mit Schiffen über das Meer kommend, den zum Reich Theuderichs I. gehörenden *pagus* der *Attoarii* angreifen, das Land verwüsten und ihre Schiffe mit Gefangenen füllen[337]. Als sie aber das Meer erreichen bleibt ihr König am Strand zurück, während Theuderichs Sohn Theudebert mit einer großen Armee in das Gebiet kommt, im Kampf viele Angreifer, darunter auch den König, tötet, die Beute zurückerobert und seinem Land zurückerstattet[338].

Der Bericht basiert auf Gregor von Tours, bei dem der Dänenkönig, der bei ihm Chlochilaichus heißt, deshalb am Strand zurückbleibt, weil er abwarten will, bis alle Schiffe auf See sind; er wird von Theudebert getötet, die Feinde in einer Seeschlacht besiegt und die Beute dem Land zurückgegeben[339]. Auch Fredegar überliefert den Dänenangriff, allerdings stark gekürzt[340].

Durch die Hinzufügung des Namens *Attoarii* nennt der Autor des Liber Historiae Francorum die Opfer des Raubzuges, die Gerberding mit den chattuarischen Franken identifiziert[341].

Von besonderem Interesse für die Wahrnehmung fremder ethnischer Identitäten durch die Franken ist der Vergleich dieses kurzen Berichtes der drei fränkischen historiographischen Quellen mit dem Beowulf-Epos. Bei Chochilaicus/Chlochilaichus handelt es sich nach traditioneller Ansicht um den Hygelac des angelsächsischen Beowulf-Epos[342]. Das Beowulf-Epos beschäftigt sich nach traditioneller Ansicht mit der skandinavischen (dänisch-schwedischen) Geschichte um 500 und wurde nach Lehnert von einem anglischen Geistlichen bald nach 700, nach Genzmer aufgrund der Bezeichnung des Frankenkönigs als Merowinger in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, jedenfalls vor dem Sturz der Merowinger 751 verfasst[343].

---

[337] Liber Historiae Francorum c. 19.
[338] Liber Historiae Francorum c. 19.
[339] Gregor von Tours, Historiae III 3.
[340] Fredegar III 30 f.
[341] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 39 f.
[342] Rudolf Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1: Buch 1-5. Lateinisch/Deutsch (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. II, hg. von Rudolf Buchner) (Berlin 1956), 147, Anm. 4; Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 40; Morten Axboe, Danish Kings and Dendrochronology: Archaeological Insights into the early History of the Danish State, in: Giorgio Ausenda (Hg.), After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians (San Marino 1995), 217; Felix Genzmer (Hg.), Beowulf und das Finnsburg-Bruchstück (Stuttgart 1978), 107; Martin Lehnert (Hg.), Beowulf. Eine Auswahl mit Einführung, teilweiser Übersetzung, Anmerkungen und etymologischem Wörterbuch (Berlin ^{4}1967), 9; RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek); Ulrich Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit (München/Berlin 1941), 79.
[343] Lehnert (Hg.), Beowulf, 11. Genzmer (Hg.), Beowulf und das Finnsburg-Bruchstück, 114. Beowulf ist einzig in einer Sammelhandschrift, nun in der British Library in London und als Cotton Vitellius A. XV bezeichnet, erhalten, in der es zusammen mit vier im 12. Jahrhundert geschriebenen Texten überliefert ist, die wahrscheinlich von Sir Robert Cotton (1571-1631) selbst zusammengebunden wurden Diese Sammelhandschrift ist auch als Nowell-Codex bekannt, benannt nach Laurence Nowell (1529-1576), der das Manuskript 1563 besaß

Neuere Theorien gehen allerdings von einer späteren Entstehung des Beowulf-Epos aus: Dumville meint, es sei unwahrscheinlich, dass das Beowulf-Manuskript nach dem Tod von Æthelred Unræd (1016) oder vor dem Mittelpunkt seiner Regierungszeit (997) geschrieben worden sei[344]. Kiernan hingegen glaubt nicht, dass ein Gedicht, das so offensichtlich mit den Dänen sympathisiert und ihre friedliche Außenpolitik hervorhebt, im späten Wessex während der Herrschaft von Æthelred Unræd (978-1016) kopiert worden sein kann, denn die dänisch-englischen Beziehungen wären niemals feindlicher gewesen und die angelsächsische Chronik ist für die Jahre von Æthelreds Herrschaft wenig mehr als ein grimmiger Bericht von dänischen Invasionen und englischen Niederlagen[345]. Kiernan meint deshalb, das Beowulf Epos sei erst nach 1016, unter der starken und friedlichen Herrschaft Knuts des Großen (1016-1035) entstanden; die einzige erhaltene Handschrift sei keine späte Abschrift, sondern der Archetyp[346]. Das Werk sei ein genealogischer Panegyricus zur Verherrlichung Knuts, eines Angehörigen der dänischen Scylding-Dynastie, dessen Vater Sven Forkbeard England gemeinsam mit norwegischen Wikingern seit 994 angegriffen und schließlich 1014 erobert hatte[347]. Orchard hält Dumvilles und Kiernans Schlussfolgerungen aus Neil Kers Datierung des Beowulf Manuskripts ins 10./11. Jahrhundert für eine Missinterpretation[348]. Rose hingegen meint, Kiernan hätte die frühe Datierung effektiv entwertet, es gäbe aber auch andere Perioden in der angelsächsischen Geschichte, etwa von Athelstans Rückeroberung von York bis zu den erneuten Wikingerangriffen in den 980er Jahren, in denen die Entstehung des Beowulf-Epos plausibel ist[349]. Er verweist auf die anglo-dänischen Jarls, die Athelstan,

---

und seinen Namen auf das erste Folio der in der Sammelhandschrift enthaltenen Passion von St. Christopher schrieb; Andy Orchard, Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript (Cambridge 1995), 1; ebd., Anm. 6. Neil Ker datiert die Beowulf-Handschrift aufgrund paläographischer und codicologischer Erkenntnisse ins 10./11 Jahrhundert; Kevin S. Kiernan, The Eleventh-Century Origin of Beowulf and the Beowulf Manuscript, in: Colin Chase (Ed.), The Dating of Beowulf (Toronto, Buffalo, London 1981), 10, 20.

[344] David N. Dumville, Beowulf Come Lately: some notes on the palaeography of the Nowell Codex, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 225 (1988), 63.

[345] Kevin S. Kiernan, Beowulf and the Beowulf Manuscript (New Brunswick, New Jersey 1981), 15.

[346] Kiernan, The Eleventh-Century Origin of Beowulf and the Beowulf Manuscript, 10, 20.

[347] Ebd., 10; 10, Anm. 5. Nach Kiernan besteht das Beowulf-Epos aus den drei Teilen Beowulfs Kampf in Dänemark mit Grendel und Grendels Mutter, seiner Heimkehr und der Bericht an Hygelac sowie dem Kampf Beowulfs mit dem Drachen und sein Tod im Geatenland. Die alte Argumentation, dass der erste und der letzte Teil einst als eigenständige Gedichte oder mündliche Erinnerungen existiert hatten, und dass die Heimkehr zu einer späteren Zeitstufe erstellt wurde, um die dänischen und geatischen Erinnerungen zu verbinden, wird Kiernan zufolge durch die paläographischen und codicologische Evidenz bestätigt. Er schließt daraus, dass die dänischen und geatischen Taten des Beowulf zuerst in der existierenden Handschrift vom zweiten Schreiber zusammengebracht wurden: Kiernan, Beowulf and the Beowulf Manuscript, 12. Der Dichter der Drachen-Episode folgte nach Kiernan der aktuellen Desintegration einer Dynastie, des Hauses von Alfred dem Großen, die im Tod eines glorreichen Helden kulminiert und das spätere Aussterben eines ganzen Volkes impliziert, was die Unterordnung seines Heimatlandes und seines Volkes unter das dänische Imperium symbolisiert Sich selbst sah der Dichter als letzten Überlebenden eines edlen Volkes: Kiernan, The Eleventh-Century Origin of Beowulf and the Beowulf Manuscript, 20 f.

[348] Orchard, Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript, 2.

[349] Gregory F. Rose, The Kiernan Theory Revisited: Beowulf at the Court of Cnut?, in: Envoi 6.2 (Fall 1997), 141.

Halbkönig in East Anglia, untergeordnet waren, Thurferth, Haddr, Scule und Halfdene, um potentielle Patrone für ein derartiges Gedicht zu finden[350]. Ähnliche Beispiele gibt es in Northumbria und anderswo in den Urkunden von Eadred, Eadwig, Edgar und Æthelred II.[351] Der beste Beweis dafür ist für Rose, dass sich die Anglo-Dänen selbst als Mitglieder eines vereinigten englischen Staates sahen; sie hassten die sie überfallenden Wikinger genauso wie ihre angelsächsischen Landsleute das taten; und zudem war es das Danelaw, das Edmund Ironsides große Streitmacht bei seinem letzten Kampf gegen die dänische Eroberung unterstützte[352]. Murray hingegen unterstützt Dorothy Whitelock's Versuch einer Rehabilitation der alten Datierung, die eine Entstehung der Dichtung an einem Hof eines anglo-dänischen Königs des Danelaw zwischen 830 und der Zeit Knuts ausschließt, da die Sprache dieser Höfe norwegisch war, was für Murray allerdings irrelevant ist, solange nicht klar sei, ob es sich um eine höfische Dichtung handelt, und nimmt statt dessen als *terminus ad quem* das späte 8. Jahrhundert an, wobei der Beowulf-Dichter mit dem Hof des Königs Offa von Mercia verbunden wird[353].

Unabhängig davon, ob das Beowulf-Epos nun in das 8. oder das 11. Jahrhundert zu datieren ist, ist meines Erachtens nicht auszuschließen, dass sich hinter dem Kriegszug Hygelacs nach Friesland eine alte Erinnerung an den Dänenüberfall Chlochilaichs verbirgt. Trotz starker zeitgenössischer Bezüge bei einer möglichen späten Datierung des Werkes, die bei einem frühen Ursprung durch spätere Überarbeitung hinzugekommen sein können, kann diese alte Nachricht, vielleicht stellvertretend für eine, in der geänderten politischen Situation nach der dänischen Eroberung Englands, ungeeignete, Kritik an den Wikingerüberfällen auf England eingeflossen sein. Der Autor bzw. Überarbeiter war vielleicht mit fränkischen Quellen von der Merowingerzeit bis in seine Gegenwart vertraut, wofür die anachronistische Terminologie des Beowulf-Epos[354] vielleicht ein Beleg ist, und nahm selbst die Identifizierung zwischen Chlochilaich und dem ihm aus dem Liber Monstrorum bekannten Hygelac vor. Vielleicht kannte er Hygelac, Beowulf und die anderen Protagonisten seiner Dichtung auch aus der mündlichen Überlieferung, sei sie nun angelsächsisch oder dänisch-wikingisch, und verwendete ihre Namen, um die aktuelle Situation in eine entfernte Vergangenheit zu projizieren. Die Nachricht über den Dänenangriff Chlochilaichs kann aber auch über fränkisch-angelsächsische Kontakte nach England gekommen sein, etwa anlässlich der

[350] Ebd.
[351] Ebd.
[352] Ebd.
[353] Alexander Callander Murray, Beowulf, the Danish Invasions, and Royal Genealogy, in: Colin Chase (Ed.), The Dating of Beowulf (Toronto, Buffalo, London 1981), 102 f.
[354] Vgl. Walter Goffart, Hetware and Hugas: Datable Anachronisms in Beowulf, in: Colin Chase (Ed.), The Dating of Beowulf (Toronto, Buffalo, London 1981), 83-100.

zeitlich von den Ereignissen nicht allzu weit entfernten Hochzeit zwischen Bertha, der Tochter Chariberts I., mit König Ethelbert von Kent[355]. Auch beanspruchte, Wood zufolge in den 550er Jahren, ein merowingischer König die Oberherrschaft in England[356].

Nach älterer Ansicht wird Hygelac mit Chochilaicus/Chlochilaichus identifiziert[357]. Nach Buchner müsste der Name Chochilaichus lauten[358]. Chochilaicus lautet nach Genzmer auf urnordisch Hugilaikaz[359]. Hygelac ist für Susanek die einzige historisch verifizierbare Figur des Beowulf-Epos[360]. Er ist der Onkel des Helden Beowulf und König der Geaten, eines mit den Dänen in freundschaftlicher Verbindung stehenden und mit den Schweden verfeindeten skandinavischen Stammes[361]. Genzmer datiert die Lebenszeit Hygelacs auf ca. 480 – ca. 520, seinen Aufstieg zum Geatenkönig auf ca. 498[362].

Im Beowulf-Epos greift Hygelac aus Übermut die Friesen an und wird beim Verteidigen der Beute getötet, auch seine Männer fallen[363]. Während aber Hygelac im Land der Friesen seiner Gier zum Opfer fällt, kann sich Beowulf, nachdem er unter den feindlichen Hetwaren gewütet hat, retten, weil er schwimmen kann[364]. Einer der Feinde, die Beowulf erschlägt, ist Hygelacs Mörder, der Feldzeichenträger Daeghrefn, der dem König der Friesen ein Kleinod, einen blinkenden Brustschmuck, bringen wollte[365]. Als Hygelac mit seiner Flotte nach Friesland kommt, wächst die Feindschaft mit den Hugen, und obwohl ihn die Übermacht der Hetwaren zu Fall bringt, führt das Ereignis zur Feindschaft des Merowingers, sodass beim Tod Beowulfs für sein Volk Unfrieden mit Friesen und Franken befürchtet wird[366].

Dass sich Beowulf schwimmend rettet, ist möglicherweise eine Bestätigung für die bei Gregor von Tours erwähnte Seeschlacht. Daeghrefn, der Name des fränkischen Anführers, scheint nach Gerberding durch linguistische Variation mit dem Merowingernamen Dagobert verbunden zu sein[367]. Hube sieht in ihm hingegen einen fränkischen Krieger, dessen Name

[355] Gregor von Tours, Historiae IV 26; IX 26.
[356] Procopius, Bellum Gothicum IV 20; Ian Wood, Franken und Angelsachsen, in: Die Franken - Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Mannheim 1996), 341.
[357] Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1: Buch 1-5, 147, Anm. 4; Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 40; Axboe, Danish Kings and Dendrochronology, 217; Genzmer (Hg.), Beowulf und das Finnsburg-Bruchstück, 107; Lehnert (Hg.), Beowulf, 9; RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek); Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, 79.
[358] Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1, 147, Anm. 4.
[359] Genzmer (Hg.), Beowulf und das Finnsburg-Bruchstück, 107.
[360] RGA Bd. 15, S. 298 s. v. Hygelac (C. Susanek).
[361] Lehnert (Hg.), Beowulf, 8 f.
[362] Genzmer (Hg.), Beowulf und das Finnsburg-Bruchstück, 98 f.
[363] Beowulf, Vers 1202-1214.
[364] Beowulf, Vers 2354-2368.
[365] Beowulf, Vers 2501-2508.
[366] Beowulf, Vers 2910-2921.
[367] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 40.

„Tagrabe“ bedeutet[368]. Während der Mörder Hygelacs im Epos als Feldzeichenträger bezeichnet wird, ist es bei Gregor der Königssohn Theudebert, der den feindlichen König tötet. Dass das auch der Autor des Liber Historiae Francorum bestätigt, der dazu tendiert, Leistungen, die Gregor einem König zuschreibt, den *Franci* kollektiv zuzuweisen[369], ist vielleicht ein Indiz dafür, dass es tatsächlich zu einem Kampf zwischen den beiden Anführern kam, in dem der Merowinger siegreich blieb. Da aber Theudebert I. 533-547 regierte und dieses Ereignis auf um 520 datiert wird[370], kann er mit dem getöteten Daeghrefn ohnehin nicht identisch sein. Möglicherweise ist die ausgeführte Rache Beowulfs aber auch nur ein episches Element, durch das die Geschichte für die besiegten Geaten ein zufriedenstellendes Ende nahm. Goffart weist darauf hin, dass Daeghrefn, ebenso wie Beowulf selbst, nicht unbedingt historische Persönlichkeiten sein müssen[371].

Im Bericht über den Frieslandzug werden vier Völker genannt, gegen die Hygelac kämpfte: die Franken, Friesen, Hetware und Hugas, außerdem die Merowinger[372]. Für Susanek ist unklar, mit welchen Völkern Hetware und Hugas zu identifizieren sind, allerdings wird ein Bezug zuwischen Hetware und *Attoarii* hergestellt[373]. Lehnert identifiziert die Hetware mit den *Attoarii*[374]. Nach Susanek kam Hygelacs Flotte wohl durch das Kattegat und dann entlang der Nordseeküste in die Zuidersee und gelangte über die Ijssel ins Rheindelta, wo der Überfall stattfand; danach erfolgte die Rückkehr in die Nordsee über die Waal[375]. Für Wood spricht Theudeberts I. Sieg über Chlochilaich dafür, dass Theuderich I. im 2. oder 3. Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts den Niederrhein kontrollierte[376].

Als Gründe für Hygelacs Überfall wird Plünderungswille genannt, aber auch sein Eingreifen in den Hegemoniekampf in Westeuropa zwischen dem Ostgoten Theoderich d. Gr. und den Franken ist für Susanek denkbar[377]. Noack nennt als Grund für Hygelacs Zug gegen die Franken im Rheinmündungsgebiet die Sicherung der Seestraßen[378]. Wood spricht von einer dänischen Invasion[379]. Axboe rechnet mit einem ernsten Angriff durch Chlochilaich, da der

[368] Hans-Jürgen Hube (Hg.), Beowulf. Das angelsächsische Heldenepos über nordische Könige. Neue Prosaübersetzung, Originaltext, versgetreue Stabreimfassung. Übersetzt, kommentiert und mit Anmerkungen von Hans-Jörg Hube (Wiesbaden 2005), 455; 499, Anm. 234.
[369] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 33.
[370] Genzmer (Hg.), Beowulf und das Finnsburg-Bruchstück, 98 f.; RGA Bd. 15, S. 298 f. s. v. Hygelac (C. Susanek); Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, 79 (516).
[371] Goffart, Hetware and Hugas: Datable Anachronisms in Beowulf, 87.
[372] Beowulf, Vers. 1202-1214 (Friesen und Franken); 2354-2368 (Friesen und Hetware); 2501-2508 (Hugas und Friesen); 2910-2921 (Friesen, Franken, Hetware, Hugas, Merowinger).
[373] RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek).
[374] Lehnert (Hg.), Beowulf, 10.
[375] RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek).
[376] Wood, The Merovingian Kingdoms, 269.
[377] RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek).
[378] Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, 79.
[379] Wood, The Merovingian Kingdoms, 50.

austrasische König seinen Sohn als Anführer einer starken Armee dagegen entsandte, und man sich noch einige Generationen später, als Gregor von Tours sein Geschichtswerk schrieb, an diesen beachtenswerten fränkischen Sieg erinnerte, und die Schlacht durch ihre Erwähnung im Beowulf-Epos auch außerhalb des Frankenreiches bekannt war[380].

Axboe verweist auf Prokop und Jordanes als weitere Quellen des 6. Jahrhunderts, in denen die Dänen ebenfalls als starke Macht erscheinen[381]. Axboe zufolge können Dänemark und das Merowingerreich als etablierte Machtzentren gesehen werden, beide waren von peripheren Gebieten umgeben, die in einem gewissen Grad vom Zentrum abhängig waren[382]. Er glaubt, dass ein großer Teil des mittelalterlichen Dänemark spätestens seit dem frühen 8. Jahrhundert unter einem einzigen König vereinigt war, wobei er aber eine dahingehende Entwicklung schon früher annimmt und daran erinnert, dass Gregor von Tours Chlochilaich mit dem respektvollen Titel *rex* bezeichnet[383]. Auch Noack sieht in den Dänen einen bedeutenden, um 500 unter einem Mehrkönigtum existierenden, losen Stammesverband, den er, basierend auf Prokops Route der Heruler, an der Unterelbe im Nachbargebiet der Warnen, in Schleswig, eventuell in Teilen von Holstein, sowie auf Seeland und den anderen Inseln als Hauptgebiet lokalisiert[384]. Inseldänen sei in den frühen Jahrhunderten der nordischen Geschichte auch immer wieder der besondere Name der Dänen[385]. Das Zentrum eines ersten dänischen Königtums um 500, der ersten Stufe des späteren Dänenreiches, sieht Noack auf Seeland[386]. Trotz seiner Ausbreitung über die Inseln und bis über die Ostseeküste von Schleswig und Holstein umfasste der Name der Dänen nach Noack um 550 noch nicht das ganze spätere Dänemark, vor allem Jütland nicht, das, wie das erst 1658 zu Schweden gekommene Schonen, noch lange eigene Könige hatte, sodass auch unklar sei, ob die Bevölkerung Schonens damals schon zu Prokops Völkern der Dänen gehört habe[387]. Im Auftreten des Dänennamens im westlichen Holstein, dem Grenzgebiet zu den Sachsen, vermutet Noack einen neuen politischen Namen für die bisherige anglische Bevölkerung[388].

Während Chlochilaichus bei Gregor von Tours und Chochilaicus im Liber Historiae Francorum, aber auch Hugletus in den Gesta Danorum des Saxo Grammaticus aus dem späten

[380] Axboe, Danish Kings and Dendrochronology, 217.
[381] Procopius, Bellum Gothicum II 15 berichtet, dass die Heruler vom Kontinent auf ihrem Weg nach Thule das Territorium der wilden *Danoi* passieren mussten. Jordanes, Getica III 23 berichtet, dass die von den *Suetidi*, die Axboe als Schweden interpretiert, abstammenden Dänen die Heruler aus ihrer ursprünglichen Heimat vertrieben hatten. Axboe, Danish Kings and Dendrochronology, 217 f.
[382] Axboe, Danish Kings and Dendrochronology, 232.
[383] Ebd.
[384] Procopius, Bellum Gothicum II 15. Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, 68-71.
[385] Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, 79.
[386] Ebd., 71.
[387] Ebd.
[388] Ebd., 77.

12. Jahrhundert, als Däne bezeichnet wird, erscheint Hygelac im Beowulf als Geate und im Liber Monstrorum als Gete[389]. Nach dem Liber Monstrorum war *rex Higlacus, qui imperauit Getis* so erstaunlich groß, dass ihn seit seinem 12. Lebensjahr kein Pferd tragen konnte; er wurde von den Franken getötet; seine Gebeine aber würden auf einer Insel aufbewahrt, dort wo der Rhein in den Ozean mündet, und als Wunder den Vorbeikommenden gezeigt[390]. Michael Lapidge verweist darauf, dass die extensive Textkorruption, die in allen existierenden Manuskripten des Liber Monstrorum zu beobachten sei, für eine komplexe Überlieferung spricht und vermutet, dass er deshalb zwischen 650 und 750 zu datieren sei[391]. Susanek und Friedman datieren den Liber Monstrorum ins 8. Jahrhundert[392]. Es ist also möglich, dass hier bereits vor, zumindest aber zeitgenössisch mit Beowulf eine Erinnerung an den Dänenangriff aufgezeichnet wurde, in der Chlochilaichus mit Hygelac und die Dänen mit den Geten gleichgesetzt wurden. Bei Saxo Grammaticus ist Hugletus der Nachfolger Dans und soll in einem Seekrieg die schwedischen Tyrannen Hømothus und Høgrimus besiegt haben[393]. Das könnte eine Reminiszenz an die im Beowulf angesprochenen Konflikte sein, die Dänen und Geaten mit den Schweden auszutragen hatten.

Problematisch ist, dass das Beowulf-Epos die Beziehungen von Dänen, Geaten und Schweden behandelt, gerade im Vergleich der fränkischen mit der angelsächsischen Quelle ist also eine Gleichsetzung von Dänen und Geaten nicht möglich. Goffart meint, nur aufgrund des Beowulf-Epos sei es nicht möglich, der Behauptung der historischen Quellen, Chlochilaich sei Däne gewesen, zu widersprechen[394]. Noack betont die Konflikte zwischen Geaten und Dänen in älterer Zeit, die das Epos schildert[395]. Es bleibt also die Frage nach der Identität der Geaten. Myhre sieht im Beowulf-Epos Traditionen des 5. und 6. Jahrhunderts über Konflikte zwischen Dänen, Schweden und Goten (Goths) wiedergegeben[396]. Für Susanek ist es zweifelhaft, ob die Gauten des Beowulf ein reales Volk waren, das dann im Dunkel verschwand, oder ob sie nie existierten bzw. mit den Dänen identisch sind[397]. Ansonsten werden die Geaten meist mit den Gauten, diese mit den Göten[398] – neben den Svear/Schweden die zweite *gens*, die an der Formierung des schwedischen Staates beteiligt

[389] RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek).
[390] Liber Monstrorum I 2.
[391] Orchard, Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript (Cambridge 1995), 86.
[392] RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek); John Block Friedman, The Monstrous Races in Medieval Art and Thought (Cambridge/Mass., London 1981), 149.
[393] Saxo Grammaticus, Gesta Danorum IV 66, ed. Alfred Holder (Straßburg 1886), p. 117: *Post hunc* [*Dan*] *regnat Hugletus, qui Hømothum et Høgrimum, Suetie tyrannos, maritimo fertur oppressisse conflictu*.
[394] Goffart, Hetware and Hugas: Datable Anachronisms in Beowulf, 87.
[395] Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, 79.
[396] Bjørn Myhre, The Iron Age, in: Knut Helle (Ed.), The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520 (Cambridge 2003), 82.
[397] RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek).
[398] Ebd., S. 298.

war – identifiziert. Lehnert übersetzt altenglisch *Gēatas*, mit altisländisch *Gautar* und schwedisch *Götar*[399]. Den Namen der Gauten sieht Lehnert im Ablautsverhältnis zu dem der Goten (altisländisch *Gotar*); er meint, dass beide Völker einst nahe beieinander wohnten, die Goten auf der Insel Gotland, die Gauten in Göt(a)land, dem südlichen Teil des heutigen Schweden[400]. Diese Vorstellung schließt an den Ursprung der Goten von der Insel *Skandza* bei Jordanes an[401]. Die Historizität einer skandinavischen Herkunft von Völkern ist jedoch kaum oder gar nicht gegeben[402]. Vielmehr wandern nicht ganze Völker, sondern Träger von erfolgreichen Traditionen aus und werden zu Gründern neuer Ethnika[403].

Prokop zufolge waren die Gauten (Γαυτοί) ein volkreicher Stamm auf Thule[404]. Lehnert lokalisiert sehr spekulativ, seiner Gleichsetzung Geaten-Gauten-Göten folgend, das Reich Hygelacs mit dem heutigen Västergötland und der Hauptstadt Göteborg und sieht das Gautenreich nach seiner Blütezeit im 6. Jahrhundert den Schweden erliegen[405]. Noack hingegen hält eine Identifizierung der Geaten/Gauten des Beowulf-Epos mit den Götar für einen Irrtum der schwedischen Historiographie des 19. Jahrhunderts; die Geaten seien aufgrund der Übersetzung Alfreds d. Gr. *juti* = *geates* als Jüten zu identifizieren[406]. Aus dem jütländischen Stammesgebiet sei das Beowulfslied, aus der Zeit Hygelacs stammend, dann mit Auswanderern nach England gelangt[407]. Jütland, in dem um 500 der Name der Jüten, nicht jener der Dänen, dominierte, und das noch lange eigene Könige gehabt habe, sei damals noch nicht Teil des Dänenreiches gewesen[408]. Die Götar aber seien Bewohner eines Binnenlandes, kein Seevolk gewesen, ein Königreich in Västergötland habe noch bis zum Ende der Wikingerzeit bestanden[409]. Die Kämpfe zwischen den Schweden und Geaten im Epos seien aber alle über das Meer hinweg geführt worden, die Seereise von Uppland, der Heimat der Svear, nach Jütland per Schiff sei wesentlich kürzer gewesen als der Landweg von Uppland nach Västergötland durch die unwegsame schwedische Seen- und Waldlandschaft[410].

Unabhängig davon, ob mit den Geaten nun die Göten oder die Jüten gemeint sind, ist die Bezeichnung *Dani* in den fränkischen Quellen eventuell als verallgemeinernde Bezeichnung

[399] Lehnert (Hg.), Beowulf, 33, Anm. 3.
[400] Ebd.
[401] Jordanes, Getica IV 25.
[402] Wolfram, Die Germanen, 15.
[403] Wolfram, Die Goten, 50.
[404] Procopius, Bellum Gothicum II 15.
[405] Lehnert (Hg.), Beowulf, 9 (Ende des Gautenreiches); 33, Anm. 3 (Västergötland).
[406] Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, 79 f.
[407] Ebd., 79.
[408] Ebd., 71.
[409] Ebd., 79.
[410] Ebd., 80.

für ‚Skandinavier' zu verstehen[411], die neben ‚echten' Dänen auch Jüten, Göten, Schweden und andere umfassen konnte. Gregor von Tours, die Vorlage des Liber Historiae Francorum, war sich der Unterschiede vielleicht nicht bewusst oder nahm sie, im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen Prokop und Jordanes, die eine differenzierte Sicht der skandinavischen Bevölkerungsgruppen bieten, nicht wahr[412]. Möglicherweise entspricht Gregors Auffassung von den Dänen jener späterer fränkischer Autoren von den Normannen. Die fränkischen Autoren des 9. Jahrhunderts deuteten die verschiedenen Gruppen skandinavischer Herkunft, die ihre Heimat überfielen, als einheitliches Volk, das sie Normannen nannten; sie glaubten also an eine gemeinsame gentile Herkunft der so Bezeichneten und an eine einheitliche politische Führung ähnlich dem fränkischen Königtum[413].

5.3.4. Sachsen und Angelsachsen

Indem der Autor des Liber Historiae Francorum die Königinnen Nanthilde und Balthild als Angehörige der *gens Saxonum* bezeichnet, ohne ihre Herkunft aus Britannien zu erwähnen, macht er deutlich, dass er nicht zwischen Angelsachsen und kontinentalen Sachsen unterscheidet[414]. Indem er den sächsischen *dux* Bertoald ein Heer, das aus vielen Völkerschaften (*gencium plurimarum*) besteht, kommandieren lässt, bezeugt der Autor des Liber Historiae Francorum sein Wissen um die Uneinheitlichkeit der sächsischen *gens*, die im 8. Jahrhundert als politische und soziale Oligarchie erscheint[415].

5.3.5. Hunnen und Awaren

Die Hunnen werden nur im Liber Historiae Francorum erwähnt. Zur Zeit Merowechs stehen die Hunnen (*Chuni*) unter der Herrschaft ihres *rex* Attila[416]. Zur Zeit Sigiberts I. ist Caganus der hunnische König, mit dem sich der Frankenkönig durch *amicicia* verbindet[417]. Während die Hunnen Attilas tatsächlich Hunnen sind, sind die als Hunnen bezeichneten Gegner Sigiberts I. eigentlich die Awaren, doch genau wie seine Vorlage Gregor von Tours verwendet der Autor des Liber Historiae Francorum den Awarennamen nicht[418]. Fredegar identifiziert Hunnen und Awaren hingegen mehrmals miteinander[419]. Bei der Schilderung von

[411] RGA Bd. 15, S. 299 s. v. Hygelac (C. Susanek).
[412] Procopius, Bellum Gothicum II 15. Jordanes, Getica III.
[413] Becher, Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, 2.
[414] Liber Historiae Francorum c. 42 (Nanthilde); 43 (Balthild).
[415] Liber Historiae Francorum c. 41. Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 262.
[416] Liber Historiae Francorum c. 5.
[417] Liber Historiae Francorum c. 30.
[418] Gregor von Tours, Historiae IV 23; IV 29.
[419] Fredegar II 57; IV 48; IV 72.

Sigiberts I. Awarenkriegen bezeichnet jedoch auch er die Angreifer wie Gregor, der auch seine Quelle für die Ereignisse ist, ausschließlich als Hunnen[420]. Dass die Gegner Sigiberts I. jedoch die Awaren unter Baian waren, ergibt sich nur aus dem Bericht des byzantinischen Geschichtsschreibers Menander über diesen Kriegszug[421].

Die Identifikation der Awaren mit den Hunnen entspricht der antiken Tradition der Nachbenennung zeitgenössischer nach vergangenen Völkern. Der Hunnenname war seit dem Fall des Attila-Reiches und dem Abzug der Goten nach Westen zunehmend zum Synonym der alten Bezeichnung „Skythen“ für die Steppenvölker geworden[422]. Während Herodot zwischen Skythen und Nichtskythen differenzierte, waren für Plinius alle jenseits der Donau lebenden Völker Skythen[423]. Er verband Quellen über längst untergegangene Völker mit zeitgenössischen ethnischen Gruppen und entwickelte eine Art ‚Gesetz der Erhaltung der Völker’, demzufolge kein Volk je verschwunden und keine seiner Eigenschaften sich je verändert hat[424]. Auch Synesios von Kyrene stellte um 400 fest, dass es keine neuen Barbaren gäbe, sondern die alten Skythen würden immer neue Namen erfinden, um die Römer zu täuschen, weshalb man die Hunnen oft Skythen nannte, Awaren und Bulgaren dafür Hunnen[425]. Obwohl die Byzantiner noch ein Jahrtausend nach Herodot die Bewohner jenseits des Schwarzen Meeres als Skythen betrachteten, fiel ihnen doch auf, dass die ‚Skythen’ in Wirklichkeit eine Reihe verschiedener Völker waren[426]. Bei Agathias findet sich die Gleichsetzung der Skythen mit den Hunnen, beides seien allgemeine Namen, zusammenfassende Bezeichnungen für die Stämme der Kutriguren, Utiguren, Ultizuren, Burugunden und andere[427]. Im um 600 entstandenen Strategikon des Maurikios findet sich ein Kapitel mit dem Titel „Wie man sich den Skythen anpassen muss, d. h. den Awaren und Türken und den anderen hunnischen Völkern mit derselben Lebensweise“[428]. Die Awaren sind für das byzantinische Militärhandbuch also, wie auch die Türken, Hunnen und Skythen. Theophanes bemerkt zu ihrer Ankunft in Konstantinopel 558, dass die Awaren zwar eine andere Haartracht hatten, ihre übrige Tracht aber jener der anderen Hunnen ähnlich war[429]. Für die Belagerung von Konstantinopel 626 macht er „Hunnen, die man Awaren nennt“

[420] Fredegar III 55; III 61; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 23; IV 29.
[421] Menander 14 M, 23 M.
[422] Pohl, Die Awaren, 23.
[423] Plinius, Naturalis Historiae IV 25; Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter, 60 f.
[424] Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter, 61.
[425] Pohl, Die Awaren, 4.
[426] Ebd., 21 f.
[427] Agathias, Historiae 5, 11, S. 177; zit. n. Pohl, Die Awaren, 22, 341, Anm. 2.
[428] Maurikios, Strategikon XI 2.
[429] Theophanes, Chronicon AM 6050, S. 232.

verantwortlich[430]. In diesen zeitlichen Rahmen lassen sich auch zwei der drei Gleichsetzungen beider *gentes* bei Fredegar einordnen, während die anachronistische Identifikation für die Zeit Theoderichs d. Gr. eine Erinnerung an dessen Kämpfe mit dem Gepidenkönig Thrasarich in Pannonien 504 darstellt, wobei Fredegar die Gepiden mit den Hunnen bzw. Awaren verwechselt[431]. Die Gleichsetzung zwischen Hunnen und Awaren muss deshalb irgendwann zwischen dem Tod Gregors von Tours 594/95 und der Fertigstellung der Fredegar-Chronik 658/60 im Frankenreich bekannt geworden sein[432]. Der Hunnenbegriff dürfte im Westen jedoch nicht dieselbe Funktion eines Oberbegriffs für alle skythischen Völker wie in Byzanz gehabt haben, sondern nur die ursprünglich aus der Steppe stammenden Bewohner Pannoniens bezeichnet haben, die man mit einem anderen Namen auch Awaren nennen konnte. Der Autor des Liber Historiae Francorum sah bei der Schilderung von Sigiberts Awarenkriegen aber, wie bereits Fredegar, offenbar keine Veranlassung, Gregors Bericht um den Awarennamen zu ergänzen, oder aber, was wahrscheinlicher ist, er kannte diese alternative Bezeichnung für die Hunnen gar nicht bzw. hielt sie für eine Verfälschung des Alanennamens[433].

Wie Gregor von Tours interpretiert auch der Autor des Liber Historiae Francorum den awarischen Herrschertitel Khagan als Personenname Caganus, allerdings ohne Gregors Erklärung, alle hunnischen Könige würden so genannt[434]. Bei dem ‚Hunnenkönig', der als Sigiberts I. Gegner erscheint, handelt es sich um Baian, den einzigen Khagan, der namentlich bekannt ist[435]. Der Bericht Gregors von Tours ist auch insofern gekürzt, als dieser zwei ‚hunnische' Angriffe überliefert, wobei Sigibert I. im ersten siegreich ist und der ‚Hunnenkönig' seine Freundschaft erlangt, während Sigiberts Heer beim zweiten Einfall eine Niederlage erleidet und der König selbst sich freikaufen muss, schließlich aber einen lebenslangen Frieden erlangt[436].

[430] Theophanes, Chronicon AM 6117, S. 315.
[431] Fredegar II 57 (Theoderich gegen Hunnen/Awaren); IV 48; IV 72. Kusternig/Haupt (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 57, Anm. 53.
[432] Tod Gregors von Tours: Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1, X f. Entstehung der Fredegar-Chronik: Walter Goffart, The Fredegar Problem Reconsidered, in: Walter Goffart, Rome's Fall and After, (London, Ronceverte 1989), 353 f., Anm. 162-169; Ian N. Wood, Fredegar's Fables, in: Anton Scharer/Georg Scheibelreiter (Hg.) Historiographie im frühen Mittelalter, (Wien, München 1994), 359. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 13-30.
[433] Zur möglichen Interpretation der Awaren als Alanen durch den Autor des Liber Historiae Francorum vgl. oben 5.1.1.4.6. Exkurs: Die Funktion der Alanen in der Trojasage des Liber Historiae Francorum und ihre Interpretation.
[434] Liber Historiae Francorum c. 30; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 29.
[435] Menander, 23 M; Pohl, Die Awaren, 1.
[436] Gregor von Tours, Historiae IV 23; IV 29.

5.3.6. Griechen und Römer

Kaiser Valentinian nennt im Liber Historiae Francorum die Trojaner nach ihrem Sieg über die Alanen *Franci*, was in der *Attica lingua* „die Wilden" bedeuten soll[437]. Der römische Kaiser bedient sich also der griechischen Sprache, doch ist unklar, ob dem Autor des Liber Historiae Francorum bewusst war, dass Attisch den in Athen gebräuchlichen ionischen Dialekt der griechischen Sprache bezeichnet. Ansonsten stellt der Liber Historiae Francorum keine Verbindung zwischen Griechen und Römern her, während in der Vorlage des Autors, in den *Historiae* Gregors von Tours, die zeitgenössischen Römer Griechen heißen, obwohl sie sich selbst vom 2. bis zum 19. Jahrhundert Rhomäer – Römer nannten[438]. Möglicherweise war dem Autor des Liber Historiae Francorum die Gleichsetzung der zeitgenössischen Griechen mit den Römern nicht bekannt und die *Greci* waren für ihn nur der Name eines Volkes aus der Frühgeschichte seiner eigenen *gens*.

Die Römer erscheinen im Liber Historiae Francorum zuerst als Feinde der Alanen, ihr Herrscher Valentinian ist *imperator Romanorum ac gentium* – „Kaiser der Römer und (anderen) Völker"[439]. Eine Verwandtschaft zwischen Römern und Franken, wie in den Trojasagen bei Fredegar, wird nicht behauptet, allenfalls lässt sich in der Auswanderung des trojanischen *tyrannus* Aeneas nach Italien eine Andeutung darauf finden[440]. Allerdings wäre eine Abstammung der Römer von Aeneas mit Problemen verbunden, da Priamus dann in der teleskopisch verkürzten Chronologie des Liber Historiae Francorum sowohl ein Zeitgenosse des römischen Kaisers Valentinian als auch des Aeneas, des potentiellen Vorfahren der Römer, gewesen wäre.

Als *Romani* werden in den Continuationes Fredegarii sowohl die Bewohner Roms als auch die südlich der Loire lebenden *Wascones* Aquitaniens bezeichnet[441]. Griechen werden in den Continuationes Fredegarii nicht erwähnt.

Auffällig ist auch Bonifatius' strikte Unterscheidung zwischen Griechen und Römern, obwohl die an ihn gerichteten Papstbriefe nach den oströmischen Kaisern datiert wurden[442]. Eine Synonymität von Griechen und Römern fehlt bei Bonifatius trotz der noch sichtbaren staatsrechtlichen Verbindung beider Völker völlig.

Dagegen nennt Papst Zacharias den in Athen ausgebildeten und in Rom geweihten und mit dem Pallium ausgezeichneten Erzbischof Theodor von Canterbury „Theodorus, der ehemalige

[437] Liber Historiae Francorum c. 2.
[438] Gregor von Tours, Historiae V 38; VI 40; VI 43. Dihle, Die Griechen und die Fremden, 52, 84.
[439] Liber Historiae Francorum c. 2.
[440] Liber Historiae Francorum c. 1.
[441] Continuationes Fredegarii c. 25 (*Wascones* südlich der Loire); c. 36, c. 38 (Bewohner Roms).
[442] Briefe, in denen Bonifatius ausdrücklich Griechen und Römer nennt sind Bonifatii Epistula 73 und 78.

griechisch-lateinische Philosoph“ – *Theodorus, Greco-Latinus ante philosophus*[443]. Der in Rom befindliche Zacharias, der nach dem Liber Pontificalis selbst griechischer Herkunft war, verbindet hier also griechische und römische Identität, wobei letztere über die lateinische Sprache definiert wird[444]. Theodor wird als jemand vorgestellt, der beide Gruppen repräsentiert, wobei *Latinus* anstelle von *Romanus* vielleicht seine Kenntnis der lateinischen Sprache, die ihm die Zugehörigkeit zur römischen Identität erst ermöglichte, hervorheben soll. Interessant ist dabei, dass die griechische Bildung auch noch in einer Zeit, als die Stadt längst bedeutungslos geworden war, offenbar immer noch mit dem Bild der Philosophie von Athen verknüpft wurde, während das lateinische Rom für Theodors geistlichen Hintergrund steht. Theodors genauere Herkunft aus Tarsos in Kilikien, also aus dem griechischen Bereich des Imperiums, die ihn für eine ethnische Zuordnung als Griechen prädestinieren würde, wird nicht erwähnt. Möglicherweise wollte Zacharias, der sich vielleicht auch als *Greco-Latinus* definierte, auch eine eindeutige Zuordnung Theodors als Grieche oder Römer/Lateiner/Latiner vermeiden. Zacharias’ Charakterisierung Theodors und wohl auch seine gentile Herkunft als unteritalienischer Grieche können unabhängig von seiner politischen Anlehnung an die Franken, die auf politisch-militärischen Erfordernissen beruhte, auf sein Selbstverständnis einer kulturellen Zugehörigkeit zu einem zweisprachigen Imperium Romanum schließen lassen. Seine Übersetzung der Dialogi Gregors d. Gr. ins Griechische kann vielleicht unter dem Aspekt der Erhaltung dieser kulturellen Einheit in einer Zeit des politischen Auseinanderdriftens interpretiert werden[445].

5.4. Ethnische Identitäten in den Continuationes Fredegarii

5.4.1. *Romani, Wascones , Vaceti* und *Arverni*

In den Continuationes Fredegarii-Handschriften der Klassen $4a^1$ und $4a^2$ findet sich zumeist die Schreibweise *Guascones* (Gascogner), während die Schreibweise *Wascones* immer in den Klassen 4c und 5a vorkommt[446]. Dass es sich bei den in den Continuationes Fredegarii erwähnten aquitanischen *Wascones* um Romanen handelt, wird besonders deutlich, als sich die *Wascones* in Aquitanien erheben und daraufhin Karlmann und Pippin mit ihrem Heer die Loire überschreiten und die *Romani* niederwerfen[447]. Mit demselben Begriff *Romani* werden

[443] Bonifatii Epistula 80.
[444] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 426.
[445] Liber Pontificalis 93. Vita Zachariae c. 29, ed. Duchesne Bd. I, S. 435.
[446] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 274, Anm. b.
[447] Continuationes Fredegarii c. 25.

in den Continuationes Fredegarii aber auch die Bewohner Roms bezeichnet[448]. Die Begriffe *Wascones* und *Romani* werden hier also synonym verwendet. Dass die *Wascones*, die jenseits der Garonne leben, in alten Zeiten *Vaceti* genannt wurden[449], ist möglicherweise die Reminiszenz an eine frühere ethnische Differenzierung zwischen aquitanischen Romanen und Basken, wobei *Vaceti* dann eine andere Bezeichnung für die baskischen Bergbewohner, im Gegensatz zur stärker romanisierten Bevölkerung zuwischen Loire und Garonne, sein könnte. *Aquitani* kennen die Continuationes Fredegarii hingegen nicht, von ihnen ist erst relativ spät, etwa in den Annales Mettenses priores, regelmäßig die Rede[450].

Die Auvergne stand zur Zeit Pippins III./I. unter Waifars Herrschaft[451]. Da der *comes Arvernorum* Cilpingus das Königreich Burgund überfällt, die *Wascones* aber nach seinem Tod fliehen, könnte auch der Gentilname *Arverni* ein Synonym für *Wascones* sein, wofür auch spricht, dass nach der Eroberung von Arvernum (Clermont) viele *Vascones* gefangengenommen und getötet wurden[452]. Der antike Gentilname der *Arverni*, der sich hier erhalten hat[453], könnte eventuell als Bezeichnung für eine lokale Gruppe von *Wascones* gedient haben. Denn obwohl die Arverner einst Caesar bei der Eroberung Galliens hartnäckig Widerstand leisteten[454], konnte sich in der Spätantike ein völlig romanisierter gallischer Aristokrat aus Clermont sowohl mit dieser barbarischen *gens* identifizieren als auch gleichzeitig Römer sein, was ja auch die Behauptung der trojanischen Herkunft und somit die Verwandtschaft mit den Römern gerade durch die *Arverni* belegt. Ab dem 4. Jahrhundert kam es nämlich zu einer Hinwendung an eine vorrömische Stammesidentität als Ausdruck eines Regionalismus, der gebildete Aristokraten ohne weiteres mit Stammeseigenschaften oder Volksmerkmalen identifizierte, die von griechischen Ethnographen traditionell den Barbaren unterstellt wurden[455]. Grund dafür war, dass auch nach der Verleihung des römischen Bürgerrechtes an alle Freien 212 die im *populus Romanus* vereinte Einwohnerschaft des Imperiums keine homogene Masse von Römern darstellte, sondern die Menschen multiple Identitäten entwickelten[456]. Zwei Identitäten schlossen einander nicht aus, man konnte zugleich Franke und Römer oder Einwohner seiner gallischen Heimatstadt und Römer sein, je nach den Verhältnissen konnte aber eine Identität in den Vordergrund treten[457]. – Man konnte

[448] Continuationes Fredegarii c. 36, c. 38.
[449] Continuationes Fredegarii c. 47.
[450] Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 201.
[451] Continuationes Fredegarii c. 42; 45; 47.
[452] Continuationes Fredegarii c. 42 (Eroberung von Clermont); 47 (*comes Arvernorum* Cilpingus).
[453] Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, 200.
[454] Caesar, Bellum Gallicum VII 4 f.
[455] Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter, 120 f.
[456] Ebd., 101.
[457] Ebd., 120.

Römer und Barbar zugleich sein, der Unterschied war vielmehr theoretisch als real und wurde im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts immer verschwommener[458]. Die Nennung der Arverner könnte eine Reminiszenz an diese spätantiken regionalen Identitäten der Galloromanen sein, die eben auch deshalb *Wascones* sind, weil sie gerade unter der Herrschaft des die beherrschenden aquitanischen *dux* oder *princeps* standen, so wie ihre Vorfahren Römer waren, weil ihre Stadt zum Imperium Romanum gehörte. Gleichzeitig kann die Gleichsetzung der Arverner mit den *Wascones* aber auch ein weiteres Indiz dafür sein, dass *Wascones* eine pejorative Bezeichnung für die romanische Bevölkerung Südgalliens außerhalb der fränkischen Herrschaft war, denn *Wascones* bezeichnet bei Gregor von Tours und Fredegar die Basken, die als räuberische, untreue, aufständische Bergbewohner mit Guerillataktik als besonders barbarisch charakterisiert werden[459]. Die Gleichsetzung der romanisierten *Aquitani* mit den barbarischen *Wascones* in Quellen, die der fränkischen Zentralgewalt nahe stehen, ist deshalb möglicherweise pejorativ zu deuten und gegen das sich in zahlreichen Aufständen manifestierende aquitanische Sonderbewusstsein gerichtet.

5.4.2. Sarazenen

Im auf Childebrand zurückgehenden Teil der Continuationes Fredegarii sind die Sarazenen Ismaeliten, die nun fälschlicherweise als Sarazenen bezeichnet werden[460]. Schon bei Fredegar findet sich die Erklärung, dass die Sarazenen von Abrahams Sohn Ismael mit seiner *ancilla* Agar (Hagar) abstammen, weswegen sie *Ismailitae*, später *Agarrini* („die Leute von Hagar“) und danach *Sarraceni* genannt wurden[461]. Aus der biblischen Ableitung ergibt sich also, warum die Bezeichnung *Sarraceni* für falsch gehalten wird: Denn ihrem Namen nach müssten sie von Abrahams Frau Sara abstammen, da sie aber von (H)agar und Ismael abstammen, ist der Name falsch.

5.5. Ethnische Identitäten in den Bonifatiusbriefen

5.5.1. Exkurs: Hessen, Chatten, Ostfranken und Thüringer

Die Hessen erscheinen zweimal in der Briefsammlung des Bonifatius: Papst Gregor III. nennt sie *Hessi*, der angelsächsische Priester Wiehtberht *Haessones*[462].

[458] Ebd., 77.
[459] Gregor von Tours, Historiae VI 12; IX 7; Fredegar II 51; III 87; IV 21; IV 54; IV 57; IV 67; IV 78.
[460] Continuationes Fredegarii c. 20.
[461] Fredegar II 2; IV 66.
[462] Bonifatii Epistula 43 (*Hessi*); 101 (*Haessones*).

Die Hessen stellen innerhalb der *gentes*, die in den Briefen des Bonifatius erwähnt werden, einen Sonderfall dar. Es gibt, im Gegensatz zu den anderen großen *gentes* in Germanien, mit denen Bonifatius in Kontakt kam, also Franken, Alemannen, Bayern, Friesen, Sachsen und Thüringern, keine anderen Quellen, die etwas über ihre Geschichte und politische Struktur berichten. Auch besteht Unklarheit darüber, ob Dettic und Deorulf als hessische Adelige einzuordnen sind oder nicht. Deshalb erscheint es angebracht, auf die Ergebnisse der modernen Historiographie zu den Hessen näher einzugehen.

Die Hessen gelten als Nachfahren der Chatten, die allerdings 213 zuletzt sicher bezeugt sind, während die Hessen erst 738 im Brief Gregors III. an mehrere gentile Gruppen in Germanien östlich des Rheins erstmals überhaupt erwähnt werden[463]. Die ethnische Kontinuität und stammesmäßige Identität von Hessen und Chatten wird vor allem durch die Sprachwissenschaft gestützt, deren Ergebnissen zufolge *Hessi* mit *Chatti* gleichzusetzen ist[464]. Der Namen der Hessen lässt sich Wenskus zufolge lautgesetzlich jedoch nur mit Benutzung von Hilfskonstruktionen aus dem der Chatten ableiten[465]. Neben sprachwissenschaftlichen Argumenten spricht auch die Siedlungskontinuität für eine ethnische Fortsetzung der Chatten durch die Hessen[466]. Auch Wenskus nimmt mit Sicherheit an, dass die Bevölkerung des Chattenlandes in der des späteren Hessen weiterlebt, die Tradition scheint jedoch irgendwie unterbrochen zu sein[467].

Die Chatten hatten in langen Kämpfen mit den Römern ihre Unabhängigkeit im wesentlichen bewahrt[468]. Über die Rolle der Chatten/Hessen in der Völkerwanderung sind nur unsichere, rückschließende Vermutungen möglich; Teile von ihnen mögen in die fränkische Westbewegung hineingezogen worden sein, aber als geschlossene – wenn auch wohl kleiner gewordene – *gens* hatten sie die alten Sitze behauptet[469]. Das Kernland der Hessen lag beiderseits des Unterlaufs der Eder, eines Nebenflusses der Fulda, mit ihren Nebenflüssen Elbe, Schwalm und Emsbach um Fritzlar und Gudensberg, nicht fern von den Grenzen Thüringens[470].

[463] Bonifatii Epistula 43. Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 260; Wand, Die fränkische Expansion in Nordhessen, 323 f.; Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 140. Pohl, Die Germanen, 109.

[464] Wand, Die fränkische Expansion in Nordhessen, 323; Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 260.

[465] Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 570.

[466] Wand, Die fränkische Expansion in Nordhessen, 324.

[467] Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 571.

[468] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 260.

[469] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 140 f.

[470] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 260. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 141.

Neben der von der modernen Historiographie angenommenen Identität von Chatten und Hessen gibt es aber auch noch eine andere ethnische Zuordnung der Chatten, die auf das Frühmittelalter zurückgeht, denn Gregor von Tours zählt die *Chatti* zu den Franken[471]. Dass die Franken östlich des unteren Rheins aus zahlreichen kleineren Völkern der frühen Kaiserzeit hervorgegangen sind, ist weithin unbestritten[472]. Gregor von Tours nennt unter Berufung auf Sulpicius Severus neben den Chatten noch die Brukterer, Chamaven und Amsivarier, Ammianus Marcellinus die (Ch)attuarier[473]. Vermutet wurden ferner Usipeter, Tubanten, Hasuarier, Tenkterer, Chauken und andere[474]. Erst in der Mitte des 4. Jahrhunderts tauchen die Salier auf[475]. Reichmann hält die Chatten nicht für Franken[476]. Auch nach Stengel können die Hessen bereits im frühen Mittelalter neben den Franken als Einheit eigener Prägung betrachtet werden[477]. Ansonsten wird der Nachricht Gregors von Tours Glauben geschenkt: Dass aus den Chatten wohl die Hessen hervorgingen, schließt für Pohl keineswegs zeitweilige Zugehörigkeit zu den Franken aus[478]. Wenskus zufolge gehörten die Chatten aufgrund ihrer Lage zu jenen Bestandteilen des fränkischen Stammesschwarms, bei denen die Zuordnung zu den Franken wahrscheinlich schwankend und unsicher geblieben ist[479]. Für Bigelmair bildeten die Chatten/Hessen im Frankenreich eine besondere Gruppe, weil sie an ihrer Eigenart und ihrer heidnischen Religion in ihrem Stammgebiet festgehalten hatten[480].

Schlesinger meint, man wird davon ausgehen dürfen, dass Hessen seit der Zeit Chlodwigs I. oder schon vorher, seit der Zeit Sigiberts von Köln, der in der *Buconia silva*, das ist vielleicht das Waldgebiet an der Fulda, für das später der Name *Buchonia* bezeugt ist, zu jagen pflegte, zum Frankenreich gehörte, doch weiß man nicht, wie weit nach Osten Hessen damals reichte, und in Niederhessen besaß die fränkische Macht zunächst, wenn überhaupt, nur ganz wenige Stützpunkte[481]. Buchner hält es allerdings für fraglich, ob Gregor von Tours bei *Buconia silva* an eine so weit von Köln entfernte Gegend dachte wie den Wald um Fulda[482]. Auch Bigelmair rechnet damit, dass sich die Chatten nach dem Alemannensieg Chlodwigs I. oder in der Folgezeit den Franken angeschlossen hatten[483]. Wand geht davon aus, dass die nördlichen

[471] Gregor von Tours, Historiae II 9.
[472] Pohl, Die Germanen, 108.
[473] Gregor von Tours, Historiae II 9; Ammianus Marcellinus 20, 10.
[474] Pohl, Die Germanen, 108.
[475] Schulze, Vom Reich der Franken zum Land der Deutschen, 31.
[476] Christoph Reichmann, Frühe Franken in Germanien, in: Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Mannheim 1996), 57.
[477] Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 570.
[478] Pohl, Die Germanen, 109.
[479] Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 571.
[480] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 260.
[481] Gregor von Tours, Historiae II 40 (*Buconia silva*). Schlesinger, Das Frühmittelalter, 325.
[482] Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1: Buch 1-5, 135, Anm. 7.
[483] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 260.

Hessen vermutlich zu Beginn des 6. Jahrhunderts gewaltsam in das Frankenreich eingegliedert wurden, sich die eigentliche Frankisierung jedoch erst im 8. Jahrhundert, im Zusammenhang mit schweren kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Franken und Sachsen, vollzog[484]. Die Einbeziehung ins Frankenreich erfolgte in der Art einer fränkischen Ostbewegung durch Übertragung fränkischer Verfassungs-, Rechts- und Wirtschaftsformen auf die anzugliedernden Gebiete, eine Durchdringung, die durch die von der fränkischen Reichsgewalt geförderte Ausbreitung des christlichen Glaubens ergänzt wurde[485]. Aus dem Fehlen historischer Nachrichten von kriegerischen Aktionen zwischen Chatten und Franken glaubt man schließen zu können, dass die fränkische Erfassung Nordhessens auf friedliche Weise vor sich ging[486].

Wenskus betont, dass sich eine frankenfeindliche Tradition im althessischen Raum niemals entwickelt zu haben scheint[487]. Der sprachlich-kulturelle Anschluss an das Frankentum erfolgte wohl Landstrich für Landstrich und auf friedliche Weise, ohne dass Distanzerscheinungen zu erkennen wären; allein der Zeitpunkt des Anschlusses ist unbekannt, eine politische Eingliederung ist dafür nicht vorauszusetzen, obwohl in einem solchen Fall die Angleichung am verständlichsten wäre[488]. Die politische Eingliederung ist Wenskus zufolge zwischen 496 (Unterwerfung der Alemannen) bzw. 508 (Eroberung des Reiches Sigiberts) und der Zerstörung des Thüringerreiches 531 vollzogen worden, denn Hessen wurde fränkisch, ehe die merowingischen Quellen dieses Gebiet erfassen, d. h. zur Zeit des Kölner Reiches[489]. Wenskus rechnet damit, dass die Eingliederung dieses Raumes in ein fränkisches Reich die chattische Tradition ebenso völlig zum Erliegen brachte, wie die der fränkischen Kleinstämme durch Chlodwigs Reichbildung ausgelöscht worden war[490].

Gegen ein völliges Erliegen der chattischen Tradition nach der Eingliederung ins Frankenreich spricht aber gerade das Auftauchen des Hessen-Namens in den Bonifatiusbriefen. Heather hat nachgewiesen, dass ethnische Gruppen in Zeiten freiwilliger oder unfreiwilliger politischer Unselbständigkeit ihre Identität bewahren und bei Gelegenheit darauf zurückgreifen können[491]. Wenn das Fehlen der Chatten/Hessen in den Quellen von 213 bis 738 nicht auf eine Lücke in der Überlieferung zurückzuführen ist, wofür die singuläre Chatten-Nennung bei Gregor von Tours sprechen könnte, könnte das Auftreten des Hessen-

[484] Wand, Die fränkische Expansion in Nordhessen, 323.
[485] Ebd.
[486] Ebd.
[487] Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 571.
[488] Ebd., 571 f.
[489] Ebd., 572.
[490] Ebd., 572 f.
[491] Heather, Disappearing and Reappearing Tribes, 95-111.

Namens ein derartiges Wiederaufgreifen des alten, wenn auch durch die sprachliche Entwicklung veränderten, Chatten-Namens sein, die vielleicht in der Periode des fränkischen Machtverlustes seit der Niederlage gegen Radulf erfolgt sein kann.

Es stellt sich nun die Frage, ob die frühmerowingische Tradition, die Chatten zu den Franken zu zählen, auch noch zur Zeit des Bonifatius und danach für die Hessen galt, d. h. ob das angenommene Aufgreifen der wohl nun durch den Hessennamen symbolisierten chattischen Tradition zu einer Differenzierung zwischen Hessen und Franken in den Quellen führte oder nicht, was als Indiz für eine ethnische Separierung beider *gentes* voneinander zu interpretieren wäre. Da für die Zeit des Bonifatius keine zeitgenössische Gleichsetzung der Hessen mit den Franken überliefert ist, ist es vielleicht hilfreich, sich mit anderen, vergleichbaren gentilen Gruppen zu beschäftigen. Dafür, dass die Hessen auch später noch zu den Franken gezählt wurden, spricht die Evidenz über die Thüringer. Nach der Passio Kiliani wurde Heden vom *populus orientalum Francorum* aus der Herrschaft vertrieben[492]. Zu seiner Zeit sei Würzburg die Hauptburg ganz Ostfrankens gewesen (*arx et caput totius orientalis Franciae*)[493]. Der Vergleich zwischen den Reichsannalen und ihrer Überarbeitung, den sogenannten Einhardsannalen, legt zudem nahe, dass Austrasier und Thüringer zusammen als Ostfranken bezeichnet wurden[494]. Die Einhardsannalen berichten über einen Einfall der slawischen Soraben (*Sorabi Sclavi*) ins Gebiet der Thüringer und Sachsen (*fines Thuringorum ac Saxonum*), woraufhin Adalgis, Geilo und Worad sie mit den Ostfranken und Sachsen (*orientales Franci atque Saxones*) möglichst schnell bestrafen sollen, doch die Sachsen erheben sich gegen die Franken, die königlichen Beamten treffen auf das Heer des *comes* Theoderich, eines Verwandten Karls d. Gr., das ihnen aus Ribuarien zu Hilfe geeilt war; greifen jedoch ohne die Verstärkung an, weil sie Theoderich den Ruhm nicht gönnen wollen, und kommen um[495]. Nachdem das Gebiet der Thüringer und Sachsen angegriffen wurde und die Angreifer möglichst schnell bestraft werden sollen, ist es möglich, dass mit den Ostfranken hier die Thüringer und/oder die Mainfranken gemeint sind, da die Ribuarier ja mit einem eigenen Heer erscheinen. Eindeutig zu den Ostfranken gezählt werden die Thüringer in den Einhardsannalen bei einem Bericht über einen Feldzug gegen Bayern: In den Reichsannalen stellt Karl d. Gr. ein Heer aus austrasischen Franken, Thüringern und Sachsen (*Franci Austrasiorum, Toringi, Saxones*) auf, in den Einhardsannalen nur aus Ostfranken und

[492] Passio Kiliani c. 14.
[493] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 338, 344.
[494] Während die Reichsannalen austrasische Franken, Thüringer und Sachsen nennen, erscheinen in den Einhardsannlen im selben Kontext eines Bayernfeldzuges Karls d. Gr. Ostfranken und Sachsen: Annales regni Francorum a. 787: *Franci Austrasiorum, Toringi, Saxones*; vgl. Annales qui dicuntur Einhardi a. 787: *orientales Franci ac Saxones*.
[495] Annales qui dicuntur Einhardi a. 782.

Sachsen (*orientales Franci ac Saxones*)[496]. Die *orientales Franci* setzen sich demnach aus Austrasiern und Thüringern zusammen. Verschiedene Berichte über den Hardrad-Aufstand nennen die Aufständischen einerseits Ostfranken, andererseits Thüringer: In den Annales qui dicuntur Einhardi wird jenseits des Rheins, bei den Ostfranken (*orientales Franci*), vom *comes* Hardrad eine *coniuratio* gegen den König angezettelt, während die Annales Nazariani berichten, Thüringer hätten den Beschluss gefasst, König Karl durch List in die Hand zu bekommen und zu töten oder ihm zumindest den Gehorsam aufsagen[497]. Den Widerspruch, dass eine Quelle die Verschwörer Ostfranken, die andere Thüringer nennt, erklärt Brunner damit, dass die amtlich beeinflusste Annalistik Thüringen als einen unselbständigen Teil des Reiches betrachtete, während nur nichtoffizielle Klosterannalen näher differenzierten[498]. Wenn aber Thüringen als Teil Ostfrankens angesehen wurde, liegt es nahe, dass das auch für Hessen galt, das zwischen Thüringen und dem Rhein liegt. Ein Indiz dafür kann der fränkische Sieg über die Sachsen im Jahr 778 sein, der nach den Reichsannalen im Lahngau (*Logenehi partes*) von fränkischen Scharen (*scarae Francorum*), nach den Einhardsannalen im Hessengau (*in pagus Hassiorum*) von Ostfranken und Alemannen (*Franci orientales atque Alamanni*) errungen wurde[499]. Die *scarae Francorum* der Reichsannalen werden in den Einhardsannalen weiter differenziert in Ostfranken und Alemannen. Die Ostfranken aber beinhalten, wie der Vergleich beider Quellen ergibt, Austrasier und Thüringer[500]. Da sich die Schlacht aber im hessischen Gebiet ereignete, ist es naheliegend, dass sich auch Hessen daran beteiligten, zumal sie ja auch unter den Geschädigten der bis ins Rheingebiet vorgedrungenen Sachsen gewesen sein werden. Da sie wohl kaum zu den Alemannen gezählt wurden, werden sie wohl unter dem Oberbegriff *Franci orientales* eingeordnet worden sein.

Fraglich ist nun, ob sich Belege für diese vermutete Verbindung zwischen Hessen und (Ost)franken finden lassen, etwa auf dem Gebiet der politischen Organisation. Die Organisation Hessens im 6. Jahrhundert liegt Ewig zufolge im Dunkeln, die Merowinger haben sich hier mit der Anerkennung ihrer Herrschaft begnügt[501]. Auch Wand meint, dass es aufgrund der Beibehaltung der Leichenverbrennung als Begräbnissitte wahrscheinlich ist, dass seitens der fränkischen Reichsgewalt während des 6. und 7 Jahrhunderts noch keine intensive Einflussnahme auf den nordhessischen Raum ausging[502].

[496] Annales regni Francorum a. 787; Annales qui dicuntur Einhardi a. 787.
[497] Annales qui dicuntur Einhardi a. 785; vgl. Annales Nazariani a 786, S. 41 ff.
[498] Karl Brunner, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich (Wien/Köln/Graz 1979), 49.
[499] Annales regni Francorum a. 778; vgl. Annales qui dicuntur Einhardi a. 778.
[500] Annales regni Francorum a. 787: *Franci Austrasiorum, Toringi, Saxones*; vgl. Annales qui dicuntur Einhardi a. 787: *orientales Franci ac Saxones*.
[501] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 100.
[502] Wand, Die fränkische Expansion in Nordhessen, 325 f.

Schlesinger lokalisiert den Agilolfinger Fara, jenen Gegner der austrasischen Zentralregierung, der beim Feldzug Sigiberts III. gegen Radulf Mitte des 7. Jahrhunderts mit seinem *populus* vernichtet wurde, in Hessen[503]. Sollte diese Lokalisierung richtig sein, könnte das für eine politische Funktion der auch in Austrasien präsenten Linie der Agilolfinger im hessischen Raum sprechen, die vielleicht durch ihre angenommene Verwandtschaft mit der merowingischen Linie Childeberts II. begründet wurde, wobei die Familie aber nach dem Sieg Chlothars II. aufgrund ihrer königlichen Abstammung mit den Nachkommen dieses Königs in Konflikt geraten sein kann[504].

Die Situation in Hessen änderte sich jedenfalls schlagartig, als die Franken gegen Ende des 7. Jahrhunderts mit der Errichtung großer und stark befestigter Machtstützpunkte einen systematischen Landesausbau in Althessen einleiteten[505]. Aus der archäologisch erschlossenen Errichtungszeit der Burgen am Ende des 7. Jahrhunderts wird auch der in keiner zeitgenössischen Schriftquelle genannte Anlass für ihre Erbauung erkennbar, die Althessen von Norden bedrohende Sachsengefahr[506]. Nachweislich wurden damals Großburgen gegen die Sachsen auf dem Büraberg bei Fritzlar, auf dem Christenberg südlich Wetter und die Amöneburg östlich Marburg angelegt, die ständig militärisch besetzt waren und zugleich im Fall der Gefahr den Bewohnern des umliegenden Landes als Zuflucht dienen konnten[507]. Die ungewöhnlich großen Anlagen können aufgrund des Fehlens von *duces* in Hessen nach Ewig nur auf Pippin II. zurückgeführt werden, der in diesem Gebiet erst nach 690 aktiv werden konnte und auch Einbußen gegenüber den Sachsen hinnehmen musste[508]. Schlesinger hingegen meint, Hessen wäre, vielleicht gemeinsam mit Thüringen, um 700 in Verbindung mit Mainfranken getreten, denn die auf dem Domplatz in Fulda aufgedeckten

[503] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 340. Zu Fara vgl. Fredegar IV 87.

[504] Fredegar IV 52 berichtet vom Tod des von Arnulf und Pippin angeschwärzten Agilolfingers Chrodoald auf Befehl Dagoberts I. und gegen den Willen Chlothars II. und IV 87 vom Ende von Chrodoalds Sohn Fara als Rebell. Chrodoald ist möglicherweise identisch mit dem gleichnamigen Ehemann der Tante Theudeberts II. in Jonas, Vita Columbani I 22. Diese Tante war die Schwester Childeberts II., Chlodeswinde; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 215, Anm. 89; vgl. Jarnut, Agilolfingerstudien, 62 f. Chrodoald hatte vielleicht Chlothars II. Machtübernahme unterstützt, war aber in Gegnerschaft zu den Karolinger-Ahnen Pippin I. und Arnulf von Metz geraten, die Dagobert I. dazu brachten, ihn ermorden zu lassen. Jarnut, Agilolfingerstudien, 70 f. geht von einer agilolfingerfreudlichen Grundeinstellung des auf eine Wahrung des Gleichgewichts zwischen den mächtigen austrasischen Familien bedachten Chlothar II. aus, während Dagobert I. ganz auf Pippin I. und Arnulf setzte. Als Sohn von Childeberts II. Schwester wäre Fara aber auch ein Enkel Sigiberts I. gewesen und repräsentierte vielleicht aufgrund seiner königlichen Abstammung in der Zeit der Vormundschaftsregierung für Sigibert III. für gewisse austrasische Große eine „einheimische“ Alternative zum „neustrischen“ Kindkönig Sigibert. Dass er nur über die weibliche Linie vermutlich merowingischer Abstammung war, muss kein Ausschließungsgrund sein, denn für Sigiberts III. Nachfolger Childebertus adoptivus, den Sohn Pippins I., ist eine Verwandtschaft mit dem Königshaus, wenn überhaupt, auch nur so möglich, und außerdem regierten die Agilolfinger Bayern als königgleiche *duces* und gehörten zu den Familien, die in Italien Langobardenkönige stellten.

[505] Wand, Die fränkische Expansion in Nordhessen, 326.

[506] Ebd., 329.

[507] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 194.

[508] Ebd.

Fundamente, die der Zeit vor Bonifatius angehören dürften, erklären sich am besten als eine Art Pfalz des *dux* Heden[509]. Nachdem das Würzburger Herzogtum Hedens um 719 der Machtpolitik Karl Martells zum Opfer gefallen war[510], wird Hessen wieder ganz unter die Kontrolle des Hausmeiers geraten sein. Von Hessen aus konnten Karl Martells Söhne Karlmann und Pippin in den Jahren 743, 744 und 748 die Sachsen bekämpfen, und zwar die im Nordteil des ehemaligen Thüringerreiches wohnhaften Sachsen, die sich verselbständigt hatten[511]. Als fränkisches Angriffsziel genannt wird die Hochseeburg, das ist Seeburg am ehemaligen Süßen See, Sitz des sächsischen *primarius* Theoderich; auf der Seite der Franken kämpften damals die „Könige" der Wenden und Friesen (*reges Winidorum seu Frigionum*), wobei mit *Frigiones* Schlesinger zufolge nur die Bewohner des Friesenfeldes gemeint sein können[512]. Auch in dieser Gegend hatten sich also Machthaber etabliert, die Herrschaft eigenen Rechts auszuüben suchten; man hört von ihnen und ihren Nachfolgern nichts mehr, auch dieses Gebiet muss unmittelbarer fränkischer Herrschaft unterworfen worden sein[513]. Es handelte sich dabei dann um die Rückgewinnung verlorenen Gebietes, denn der Name Friesenfeld kann schwerlich in vorfränkische Zeit datiert werden, denn Friesen können erst durch fränkische Siedlungsmaßnahmen in diese Gegend gekommen sein[514]. Das Friesenfeld deckt sich teilweise mit dem Hassegau zwischen Unstrut und Wipper, der als Hessengau zu deuten ist und seinen Namen wiederum nur von Ansiedlern tragen kann, welche die Franken hierher verpflanzt haben[515].

Möglicherweise lassen sich für Hessen also, wie schon für die Zeit des römischen Imperiums in Gallien belegt, multiple Identitäten annehmen. Unter der fränkischen Identität lag vielleicht eine ostfränkische, bedingt durch die politische Separierung, die Austrasien seit dem 7. Jahrhundert immer wieder von Neustrien und Burgund getrennt hatte und von den dortigen Großen selbst eingefordert wurde (Unterkönigtum Dagoberts I. unter Chlothar II. und Sigiberts III. unter Dagobert I.), darunter vielleicht eine Identität auf Basis kleinerer gentil-territorialer Einheiten innerhalb Austrasiens, welche die Ostfranken in „echte" Austrasier, Ripuarier, Thüringer und auch Hessen gliederte und darunter, wie die differierenden Bezeichnungen des fränkisch-sächsischen Schlachtortes als Lahngau und Hessengau nahelegen, noch eine Identität auf Basis einer unmittelbaren regionalen Zugehörigkeit zu

[509] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 340 f.
[510] Ebd., 344.
[511] Ebd., 341.
[512] Sachsenkriege: Annales regni Francorum a. 743, 744, 748; vgl. Annales qui dicuntur Einhardi 743 (Titel *primarius*), 744, 748 (Theoderich in beiden Quellen zu 743 und 744 genannt). *Reges Winidorum seu Frigionum*: Continuationes Fredegarii c. 31; Schlesinger, Das Frühmittelalter, 341 f.
[513] Schlesinger, Das Frühmittelalter, 342.
[514] Ebd., 330.
[515] Ebd., 331.

einem *pagus*. Eine derartige regionale Identität könnte auch erklären, warum Bonifatius in seinem Bericht über die Gründung des in Hessen gelegenen Klosters Fulda schreibt, er habe ein Kloster in einem Waldgebiet in einer Einöde von ungeheurer Weltverlassenheit inmitten der Völker seines Missionsgebietes errichtet, und im Umkreis um diesen Ort wohnten die vier Völker, denen er das Wort Christi verkündet hätte[516]. Wenn diese vier *populi* die Bewohner des Hessengaus, des Grabfeldes, des Saalegaus und der Wettereiba sind[517], so könnten das vier regionale Identitäten sein, die von den Bewohner der genannten Gebiete unterhalb ihrer hessischen Identität verwendet wurden.

5.6. Ethnische Identitäten in Willibalds Vita Bonifatii

5.6.1. Friesen

Nach Willibald wird das Land des heidnischen Volkes der Friesen durch die dazwischen liegenden Gewässer in viele Gaue geschieden, doch zeigen sie, obwohl mit verschiedenen Namen benannt, nur die Eigenart eines einzigen Volkes[518]. Dass nach „dem Beschluss des Stammes und eines sehr großen Teils des gesamten Volkes der Friesen“ zum Schutz der Stelle des Bonifatius-Martyriums vor den Gezeiten ein Erdwall errichtet wurde[519], bestätigt, wie schon die verschiedenen Namen der Bewohner der verschiedenen *pagi*, dass die friesische *gens* aus mehreren Untergruppen, Stämmen bestand. Subgruppen, die offenbar nicht nur in der Selbstwahrnehmung der Friesen existierten, sondern auch von einem angelsächsischen Beobachter wahrgenommen wurden.

5.7. Zusammenfassung

Abgesehen von der fränkischen Trojasage des Liber Historiae Francorum und der komplexen germanisch-anglisch-sächsischen Identität des Bonifatius, die eine Verwandtschaft der Angelsachsen in Britannien mit den kontinentalen Sachsen annimmt, beschäftigen sich die untersuchten Quellen nicht mit dem Thema der *origo gentis*. Beide Beispiele einer Beschäftigung mit der gentilen Herkunft sind Selbstwahrnehmungen, deren Terminologie im

[516] Bonifatii Epistulae 86 (*Est preterea locus silvaticus in heremo vastissimae solitudinis in medio nationum predicationis nostrae, in quo monasterium construentes … Quattuor etenim populi, quibus verbum Christi … diximus, in circuitu loci huius habitare dinoscuntur*, …).
Zum hier verwendeten *in eremus*-Topos vgl. Maximilian Diesenberger, Bausteine der Erinnerung: Schrift und Überrest in der Vita Sequani, in: Walter Pohl/Paul Herold (Hg.), Vom Nutzen des Schreibens (= Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 5) (Wien 2002), 39-66.
[517] W. Niemeyer, Fuldaer Geschichtsblätter 40, 1964, Nr. 3; zit. n. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten, 290, Anm. 5 zu Bonifatii Epistula 86.
[518] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[519] Willibald, Vita Bonifatii c. 9: *consilio plebis atque ingentis partis populi Fresonum.*

Falle der Identität von Sachsen und Angelsachsen von den Päpsten Gregor II. und Zacharias übernommen wird. Eine von der fränkischen Historiographie abweichende Wahrnehmung der ethnischen Gliederung des Frankenreiches bietet der antikisierende Gallier-Begriff in der Korrespondenz des Bonifatius, der gemeinsam mit einem territorialen Gallien-Begriff auftritt. Ansonsten gehen die Wahrnehmungen ethnischer Identitäten nicht über bekannte Synonymitäten, wie jener zwischen Alemannen und Sueben oder aus den verwendeten Quellen übernommenen Ableitungen, wie der Abstammung des burgundischen Königshauses vom Christenverfolger Athanarich, einem Angehörigen des westgotischen Königshauses der Balthen, hinaus. Obwohl der Liber Historiae Francorum die aus Gregor von Tours übernommene Geschichte über einen dänischen Angriff auf das Frankenreich geographisch präzisiert, erfolgt keine über diese Ausgangsquelle hinausreichende ergänzende Darstellung der ethnischen Verhältnisse der skandinavischen Angreifer, wie sie sich aus dem Beowulf-Epos und dem Liber Monstrorum ablesen und mit der Evidenz bei Prokop und Jordanes vergleichen lässt. Aus älteren Quellen bekannte Synonymitäten wie zwischen Hunnen und Awaren sind im Liber Historiae Francorum nicht mehr überliefert, die Continuationes Fredegarii identifizieren die Sarazenen als Ismaeliten und weisen darauf hin, dass der Name der *Sarraceni* für sie eigentlich falsch ist, führen aber im Gegensatz zu Fredegar nicht aus, warum, was jedoch aufgrund der Funktion dieser Quelle als Ergänzung zu einer Version der Fredegar-Chronik vielleicht auch nicht unbedingt notwendig erscheint. Die in den Bonifatiusbriefen erstmals auftretenden Hessen werden nicht mit den bei Gregor von Tours als Untergruppe der Franken genannten Chatten in Verbindung gebracht, wie das von der modernen Historiographie angenommen wurde. Die Darstellung der noch keuscher als die Sachsen geschilderten Wenden durch Bonifatius ist reine Barbarentopik und spielt auf die natürliche Sittsamkeit der am weitesten von den Zentren der Zivilisation entfernten Barbaren an. Willibalds Schilderung der Friesen nach dem Tod Radbods stellt diese als zersplitterte *gens* dar, deren Teile nach ihren kleinräumigen Herkunftsregionen benannt sind, ohne jedoch weiter ins Detail zu gehen.

6. Barbarentopik und kulturelle Wertungen

6.1. Der Barbarenbegriff im Liber Historiae Francorum und in den Bonifatiusbriefen

Der Barbarenbegriff wird im Liber Historiae Francorum nur in einer Gregor von Tours entnommenen Stelle verwendet, als der Burgunderkönig Gundobad die ihn und seinen Bruder Godegisil angreifenden **Franken** Chlodwigs I. als Barbaren bezeichnet, die über die Burgunder gekommen seien, um sie zu töten und das Land zu zerstören, also im Kontext von Chlodwigs Krieg gegen Gundobad und Godegisil von Burgund[1]. Die Continuationes Fredegarii verwenden den Barbarenbegriff nicht. In den Bonifatiusbriefen bezeichnet Papst Gregor II. die Bewohner Germaniens einmal als *barbara gens* – „barbarisches Volk“[2].

6.2. Barbarentopik in den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii

6.2.1. Germanien und die *gentes Germaniae*

In den Bezeichnungen, mit denen die Missionsgebiete in Germanien und ihre Bewohner umschrieben werden, sind bei den verschiedenen Korrespondenzpartnern des Bonifatius sprachliche Gemeinsamkeiten festzustellen, was verdeutlicht, wie bedrohlich diese Gegenden empfunden wurden[3]. Zwar sollte das Heidentum als besonders wild charakterisiert werden, um das Christentum hervorzuheben; dass dies jedoch auf ähnliche Weise geschah, zeugt vom gleichen Empfinden, das die Missionsgebiete bei den jeweiligen Personen – Angelsachsen ebenso wie Römern –, hervorriefen[4].

Die angelsächsische Äbtissin Bugga bezeichnet die Missionsgebiet als *ignoti pagi* – „unbekannte Gaue“[5]. Für Daniel von Winchester bewohnen die Heiden die immer von Kälte starrenden Länder, während er die Christen mit fruchtbaren Ländern und Gebieten, die Wein und Öl erzeugen und mit sonstigen Schätzen im Überfluss gesegnet seien, assoziiert[6]. Der angelsächsische Priester Wiehtberht sagt über seinen Aufenthalt an der Grenze von Hessen und Sachsen, es sei eine sehr gefährliche und fast in jeder Hinsicht mühselige Sache, unter Hunger und Durst, unter Kälte und den gegenseitigen Überfällen der Heiden zu leben[7]. Assoziationen von Kälte, Hungersnöten und kriegerischer Wildheit prägen das Bild des

[1] Liber Historiae Francorum c 16; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 32.
[2] Bonifatii Epistula 26.
[3] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 250 f.
[4] Ebd., 251, Anm. 2653.
[5] Bonifatii Epistula 15.
[6] Bonifatii Epistlue 23.
[7] Bonifatii Epistula 101: *Licet valde sit periculosum ac laboriosum pene in omni re, in fama et siti, in algore et incursione paganaorum*.

nördlichen Barbaren[8]. Die Antike versuchte damit ein Erklärungsmodell im Rahmen der Klimatheorie für die immer wieder auftretenden Einfälle gentiler Gruppen aus nördlichen Regionen in den griechisch-römischen Kulturraum zu erstellen: Die Kälte und der lange Winter führe bei den gesunden Menschen des Nordens zu übermäßiger sexueller Aktivität, die viele Kinder hervorbringe, die zu Überbevölkerung führen würden, sodass es zu Hungersnöten komme, die durch die Auswanderung verhindert oder gemildert werden sollten[9].

Papst Zacharias antwortet Bonifatius auf einen Brief, in dem dieser Köln als eine Stadt „an den Grenzen der Heiden und in den Gebieten der germanischen Völker" bezeichnet hatte[10]. In seinem Brief an Fulrad von St. Denis sorgt sich Bonifatius, dass die „Völker an der Grenze der Heiden" das Gesetz Christi verlieren und erbittet den Schutz des Abtes für seine Priester, die „an der Grenze der Heiden" ein armseliges Leben hätten[11]. Bischof Daniel von Winchester spricht von den steinernen und unfruchtbaren Herzen der Heiden, die zu bekehren seien[12]. Bei Willibald verlässt Bonifatius das „unfruchtbare von den Friesen bewohnte Land" und kehrt in sein Kloster zurück[13]. Der Brief an Andhunus aus dem Frühjahr 748, in dem dieser gefragt wird, warum er nicht die Kleider übersandt habe, die er aus der *Fraesarum provincia* hätte senden sollen[14], könnte ein Hinweis auf die ökonomischen Verhältnisse im damaligen Friesland sein und widerlegt die Vorstellung vom unfruchtbaren Land. Somit entlarvt gerade die Realität Frieslands die von den Christen immer häufiger vorgebrachte Behauptung, dass letztlich das Heidentum notwendig ein Symptom von Unterentwicklung sei, als Topik, denn in Wahrheit waren die Friesen wohlgenährt, sie hatten Vieh im Überfluss und stellten einen wertvollen, dem Tweed ähnlichen Stoff in großen Mengen her[15].

Bonifatius schreibt an die Äbtissin Eadburg, er durchziehe „die finsteren Winkel der Völker Germaniens"[16], wo er „zwischen den Lagerstätten solcher Wölfe" lebe[17] und „vor den Augen

[8] Aristoteles, Politik 7, 7 thematisiert den Zusammenhang zwischen Kälte und Mut und mangelnder geistig-technischer Beweglichkeit im nördlichen Europa, was zur Behauptung der Freiheit disponiere, aber zu politischer Organisation und stabiler Herrschaftsordnung weniger befähige. Nach Poseidonios bei Vitruv, De architectura VI 1,3-4: 9-10 haben die Nordvölker, durch die dicke, die Sonnenstrahlen behindernde Atmosphäre einen stumpfen Geist, der oft die Vorteile von Furchtlosigkeit und Tapferkeit, die ihnen das kalte Klima ebenfalls beschert, zunichte machen.

[9] Vgl. Wolfram, Die Germanen, 13.

[10] Bonifatii Epistula 60: *ad paganorum fines et in partes Germanicarum gentium.*

[11] Bonifatii Epistula 93: *... populi prope marcam paganorum ... prope marcam paganorum ...*

[12] Bonifatii Epistula 23: *saxea steriliaque actenus gentilium corda. … paganis, frigore semper rigentes terras cum eorum diis reliquerunt.*

[13] Willibald, Vita Bonifatii c. 4: *sterelem ... Fresonum terram inhabitaret.*

[14] Bonifatii Epistula 79. Die Zuweisung des Briefes an einen Aldhelm-Schüler ergibt sich nach Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 256, Anm. 3 zu Bonifatii Epistula 79 aus der Formulierung *Valete, o flores aecclesiae* („Lebt wohl, Ihr Blüten der Kirche!") am Ende des Briefes.

[15] Vgl. Brown, Die Ablöse der merowingischen Könige, 222 f.

[16] Bonifatii Epistula 30: *tenebrosos angulos Germanicarum gentium*.

[17] Bonifatii Epistula 65: *inter talium luporum cubilia …*

der Sünder“ predige[18]. Dem Abt Huetberht berichtet Bonifatius, er lebe „zwischen wilden und unwissenden Völkern Germaniens“[19].

Der Ort, an dem das Kloster Fulda gegründet wurde, wird von Bonifatius als ein „Waldgebiet in einer Einöde von ungeheurer Einsamkeit“ beschrieben[20]. Schon Cäsar hatte dieses Gebiet, den Hercynischen Wald, der zur Zeit des Bonifatius *Bochonia* genannt wurde, als ein riesiges Waldgebiet beschrieben, dessen Ende noch niemand erreicht hätte[21]. Die Klostergründung *in eremus* ist ein Topos, der, in Europa oftmals auf die Einsamkeit des Waldes bezogen, für christliche Heiligtümer verwendet wurde, die bei oder anstelle von heidnischen Heiligtümern errichtet wurden, wie z. B. Luxeuil oder St. Seine[22]. Wie in Luxeuil wurden auch in Fulda bauliche Überreste gefunden, doch während Jonas von Bobbio die Ruinen bei Luxeuil als ein heidnisches Quellheiligtum mit warmem Wasser, also wohl ein um eine Thermalquelle entstandenes Heiligtum beschreibt, gibt Bonifatius keinen Hinweis darauf, dass er auf architektonische Reste gestoßen wäre[23].

Papst Zacharias nennt die Bewohner Germaniens ein „hartes Volk“[24]. Für den römischen Kardinalbischof Benedictus lebt Bonifatius „inmitten wilder und ungezähmter Völker“[25].

Gregor II. schreibt an Austrobert von Vienne, er habe Bonifatius zu „rohen Völkern“ geschickt[26]. Der Papst schildert das Missionsgebiet zudem als „finsteren Wald“ und nennt seine Bewohner ein „barbarisches Volk“ bzw. **„***gentes* in den Gebieten Germaniens, die rohen Tieren gleichen“, die Bonifatius missionieren solle[27]. Für das christliche Rom sind die Bewohner Germaniens also Barbaren, die mehr Tieren als Menschen gleichen. Im von Gregor II. und Bonifatius verwendeten Tiervergleich liegt nach Messmer der Schlüssel zu den

[18] Bonifatii Epistula 35: *ante oculos carnalium* …
[19] Bonifatii Epistula 76: *inter feras et ignaras gentes Germaniae*.
[20] Bonifatii Epistula 86: *locus silvaticus in heremo vastissimae solitudinis.*
[21] Caesar, Bellum Gallicum, VI 25; *Bochonia*: Bonifatii Epistula 89.
[22] Zur Gründung von Luxeuil: Jonas, Vita Columbani I, 10. Zu Klöstern *in eremus* vgl. Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 63 f.
[23] Jonas, Vita Columbani I, 10. Schlesinger, Das Frühmittelalter, 340 f. deutet die auf dem Domplatz in Fulda aufgedeckten Fundamente, die der Zeit vor Bonifatius angehören dürften, als Pfalz des *dux* Heden, die nicht von einheimischen Arbeitern errichtet worden seien, sondern möglicherweise, wie die angeblich von Heden errichtete Marienkirche auf dem Würzburger Marienberg, italienischer Bauweise folgen könnten. Heinrich Hahn, Die Ausgrabungen am Fuldaer Domplatz 1953, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 681 f. hingegen deutet Fulda als befestigten politischen Mittelpunkt der Merowingerzeit, der um 700 durch Feuer, vielleicht im Kontext eines Sachseneinfalls, zerstört wurde.
[24] Bonifatii Epistula 57: *dura gens*.
[25] Bonifatii Epistula 90: *inter feroces et indomitas gentes.*
[26] Epistolae Viennensis Spuriae, Epistula 13 (719 Aug. 31), ed. W. Gundlach, MGH Ep. III, S. 93: … *Reverendum fratrem Bonifacium rudibus gentibus episcopum designavimus, quem vestrae caritas principibus Francorum insinuare non gravetur, ut legationem nostram adimpleat*. … – „... Wir haben den verehrungswürdigen Bruder Bonifatius den rohen *gentes* zum Bischof bestimmt, der sich nicht beschwert fühlen würde, [sich durch] eure Nächstenliebe den Fürsten der Franken anzuvertrauen, damit unsere Legation in Erfüllung gehen würde. ...“
[27] Bonifatii Epistula 26: *barbaram gentem … opaca silva*. Bonifatii Epistula 17: *gentes in Germaniae partibus ... conparatione brutorum animalium.*

psychologisch-sittlichen Leitgedanken der antiken Barbarenkonzeption: Wie das Verhalten des Tieres allein von den Impulsen seiner Instinkte und den Reflexen auf die Wahrnehmungen seiner Sinne bestimmt ist, so sind auch beim Barbaren inhärente Leidenschaften und Einwirkungen von außen – Reize – die einzigen Triebkräfte seines Handelns. Daher geht ihm jegliche Mäßigung und Besonnenheit im Verkehr mit der menschlichen Umwelt ab; sein Mangel an sittlichem Unterscheidungsvermögen beweist, dass er kein Bewusstsein seiner Verantwortlichkeit, also auch kein Gewissen hat. Aus seinem Verhalten geht hervor, dass er über keinen freien Willen verfügt[28].

Bezüge zur Barbarentopik haben auch die Briefe um zu sendende Vögel. Bonifatius hatte dem König Aethelbald von Mercia einen Habicht und zwei Falken übersandt[29]. Auch König Aethilbert von Kent erbittet von Bonifatius die Übersendung von Jagdvögeln aus Germanien, weil man in Kent nur auf sehr wenige Habichte dieser Art treffe, die eine so tüchtige Brut hervorbringen würden, dass sie zu der erwähnten Kunst geistig anstellig und kampflustig werden und sich dazu zähmen und abrichten lassen würden[30]. Brown stellt diese Bitte in den Kontext einer allgemeinen angelsächsischen Wahrnehmung, dass Bonifatius in heroischer Umgebung lebte[31]. Weniger positiv formuliert könnte man daraus ableiten, dass Aethilbert die Wildheit des Landes und seiner Bewohner, worüber sich Bonifatius mehrmals beklagt hatte, auch auf die Tiere übertrug, also den alten klimatheoretischen Barbarentopos von der Wechselwirkung zwischen der geographischen Disposition des Raumes und der Natur seiner Einwohner, in diesem Fall auch der tierischen, anwandte[32]. Die Wahrnehmung der heimischen Vögel als aus verschiedenen Gründen nicht so gut geeignet für die Jagd würde dann in weiterer Folge für die Zivilisiertheit Britanniens sprechen.

In den Bezeichnungen, mit denen die Mission und die Missionsgebiete umschrieben wurden, tritt also die Fremdheit des heidnischen Germanien für Christen zutage[33]. Interessant ist, dass sowohl römische als auch angelsächsische Autoren Begriffe zur Umschreibung der Missionsgebiete verwenden, die Germanien nicht nur als ein unheimliches und unwirtliches Land voller Not und Entbehrungen für jene, die sich dorthin wagen, erscheinen lassen, sondern die auch als Reminiszenzen an die antike Barbarentopik verstanden werden können, denn die Wildheit der nördlichen Barbaren und insbesondre der Germanen oder einzelner

[28] Hans Messmer, Hispania-Idee und Gotenmythos. Zu den Voraussetzungen des traditionellen vaterländischen Geschichtsbildes im spanischen Mittelalter (Zürich 1960), 34 f.
[29] Bonifatii Epistula 69: ... *accipitrem unum et duos falcones*.
[30] Bonifatii Epistula 105.
[31] Brown, Die Ablöse der merowingischen Könige, 224.
[32] Bonifatius negativ über Germanien und seine Bewohner: Bonifatii Epistula 30; 76; 86. Zur Auswirkung des Klimas auf ein Territorium und seine Bevölkerung vgl. Müller, Geschichte der antiken Ethnologie, 131. Backhaus, Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die hippokratische Schrift Περί άέρων ύδάτων τόπων, 170.
[33] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 256 f.

germanischer *gentes* ist ein Topos, der sich durch die gesamte antike Literatur verfolgen lässt[34]. Deshalb ist die Betonung der Grenzlage zu den Heiden und ihrem Land, das mit Kälte, Hunger, Not und geistiger wie realer Finsternis assoziiert wird, nicht nur ein Hinweis auf das Ende des gefestigten politischen Machtbereiches der Franken, sondern auch auf das geographisch lokalisierbare Ende der Zivilisation, auf die Linie, die Kulturwelt und Barbaricum trennt, und die immer noch, wie in der Römerzeit, durch den Rhein gebildet wurde.

6.2.2. Altsachsen und Angelsachsen

Die heidnischen Altsachsen, die er für ungebildet hält, was nicht nur mit ihrer Unkenntnis des christlichen Glaubens zu tun haben muss, assoziiert Gregor II. mit Zorn, Ärger, Bosheit, Lästerung, und unkeuschen Reden[35]. Besonders der Bezug zu den unkeuschen Reden, der auch real vermutete Unkeuschheit intendiert, zeigt die Vielschichtigkeit und auch Austauschbarkeit der Vorstellungen über Heiden und Barbaren. Denn gerade die hier vom Papst mit der Unkeuschheit verbundenen heidnischen Altsachsen hält Bonifatius in seinem Mahnschreiben an König Aethelbald von Mercia der moralisch verkommenen *gens Anglorum* als leuchtende Vorbilder bezüglich Keuschheit entgegen[36]. Gegenüber dem Priester Herefrid geht Bonifatius sogar soweit, die Unkeuschheit ihrer *gens* mit dem Verhalten von Tieren zu vergleichen, denn der *gens Anglorum* werde von Christen und Heiden vorgehalten, keine rechtmäßige Ehefrauen zu nehmen und nach der Gepflogenheit wiehernder Hengste oder in der Art schreiender Esel durch Ausschweifung und Ehebruch alles in schändlicher Weise zu besudeln und zu verwirren[37]. Mit dem Begriff *meretrix* – „Hure“ – bezeichnet Bonifatius nicht nur die sich auf dem Weg nach Rom prostituierenden ehemaligen Nonnen und sonstigen

[34] Vgl. z. B. Homer, Ilias II, 2-9; IV, 428-436; Aristoteles, Politik 7, 7, 1327b, 23 ff.; Seneca, De Ira 2, 15, 4; Tacitus, Annalen 1, 65; Historien 2, 22; Strabo 7, 1, 2 (7, 290); Ammianus Marcellinus 31, 2, 1-11; Hieronymus, Comm. in Ezech. VII praef. PL 25, 199; Orosius, Historiarum adversum paganos 6, 21, 17; ebd. 7, 15, 8; ebd. 7, 43; Salvian, De gubernatione dei IV 64, IV 67 f.

[35] Bonifatii Epistula 21. Mangelnde Kenntnis des Christentums mit Dummheit assoziiert auch Bonifatius bei den fränkischen, alemannischen und bayerischen Pilgern, die in Rom gesehene heidnische Bräuche für erlaubt hielten; vgl. Bonifatii Epistula 50.

[36] Bonifatii Epistula 73. Zum Topos der Hochhaltung von Ehe Keuschheit bei den Germanen vgl. Tacitus, Germania c. 18-19. Die Verbindung der Sachsen mit dem Topos der Keuschheit bezeugt bereits Salvian von Marseille: Salvian, De gubernatione dei VII 64: *Saxones crudelitate efferi sed castitate mirandi* – „Die Sachsen, wild und grausam, aber bewundernswert keusch.“

[37] Bonifatii Epistula 74: *Obprobrium namque generis nostri patimur sive a christianis sive a paganis dicentibus, quod gens Anglorum spreto more ceterarum gentium et despecto apostolico praecepto immo Dei constitutione legitimas uxores dedignentur habere et hinnientium equorum consuetudine vel rudentum asinorum more luxoriando et adulterando omnia turpiter fedet et confundat* – „Wir leiden unter dem, was Christen und Heiden unserem Volk vorhalten, daß das Volk der Angeln unbekümmert um den Brauch anderer Völker, unter Mißachtung apostolischer Weisung, vielmehr göttlicher Ordnung es verschmäht, rechtmäßige Ehefrauen zu nehmen und nach der Gepflogenheit wiehernder Hengste oder in der Art schreiender Esel durch Ausschweifung und Ehebruch alles in schändlicher Weise besudelt und verwirrt.“

Pilgerinnen, sondern auch jene der *gens Anglorum* angehörenden Frauen und Nonnen, die in der Heimat Ehebruch (*adulterium*) begehen und der Ausschweifung (*luxuria*) ergeben sind[38]. Auch wirft Bonifatius in einem Brief an Cudberht von Canterbury seiner eigenen *gens* unmäßige Trunkenheit (*ebrietas*) vor, wie sie sonst nur bei den Heiden vorkomme[39]. Während Bonifatius die so kritisierten Angelsachsen im Brief an König Aethelbald von Mercia nur als *gens Anglorum* bezeichnet, wird dieses Ethnonym in den Briefen an die beiden Geistlichen durch die Verwendung von *nostra gens* („unser Volk“) dahingehend ergänzt, dass auch er und diese Korrespondenzpartner dieser ethnischen Gruppen angehören. Bemerkenswert ist, dass die *ebrietas*, ein klassischer Barbarentopos, nicht nur mit den Heiden, sondern auch mit der christlichen *gens Anglorum* assoziiert wird. Die Trunkenheit ist ein Topos, den bereits Poseidonios mit den nördlichen Barbaren assoziiert hatte[40]. Die Verwendung des Begriffes der *ebrietas* zeigt somit nicht nur exemplarisch die Übertragung von Vorstellungen über die *barbari* auf die *pagani* und die Austauschbarkeit beider Begriffe, sondern auch, dass mit dem Vorwurf barbarischer Verhaltensweisen Kritik an der als dekadent empfundenen christlichen Zivilisation geübt werden konnte. Indem Bonifatius die *gens Anglorum* hier mit den Heiden auf eine Stufe stellt, wirft er ihr zugleich auch vor, barbarisch zu sein, was auch aus der Feststellung, dass die zivilisierten Völker seiner Zeit, Franken, Gallier, Langobarden, Römer und Griechen, derartiges nicht kennen würden, hervorgeht. Bonifatius stellt der *gens Anglorum* und ihren Bischöfen mit seinem Vorwurf der Trunkenheit indirekt die Frage, ob sie als Christen tatsächlich Barbaren sein wollten wie die Heiden.

6.2.3. Burgunder, Völker Spaniens und der Provence

Bonifatius erwähnt die Burgunder und die Völker Spaniens und der Provence in seinem Mahnschreiben an König Aethelbald von Mercia. Es seien *gentes*, die durch Ehebruch, Ausschweifung und die Vermischung mit Huren (*meretrices*) degeneriert waren, von den Menschen verachtet und im Krieg geschwächt, die zur Buße für solche Verbrechen aus der Unkenntnis des Gesetzes Gottes von Gott mit den Sarazenen bestraft wurden, die über sie kamen und wüteten[41]. Die Kontextualisierung der Strafe Gottes mit den Sarazenen ist eine Anspielung auf den Untergang des Westgotenreiches durch die arabische Eroberung ab 711, sowie auf deren Einfälle ins Frankenreich bis 731/32[42]. Die Völker Spaniens und der Provence sind somit die Bewohner des Westgotenreiches, das mit Septimanien auch einen

[38] Bonifatii Epistula 73.
[39] Bonifatii Epistula 78.
[40] Müller, Geschichte der antiken Ethnologie, 303.
[41] Bonifatii Epistula 73.
[42] Zur Datierung der Einfälle ins Frankenreich vgl. Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 285, Anm. 72; 287, Anm. 74.

Teil der Provence umfasste, also Westgoten und Romanen, vielleicht auch noch die Sueben im Nordwesten der iberischen Halbinsel, sofern auch sie von der sarazenischen Eroberung betroffen waren. Während einige Jahrhunderte zuvor Salvian von Marseille die Goten zwar als treulos, aber auch als züchtig angesehen hatte, diagnostiziert Bonifatius ihnen moralische Verkommenheit[43]. Die Erwähnung der Provence kann sich auch noch auf einen Teil des Frankenreiches beziehen, über den der karolingischen Hausmeier die Kontrolle verloren hatte, die erst durch die militärischen Kampagnen Karl Martells wiedererlangt wurde, die sich auch gegen die Sarazenen richteten[44]. Dass Bonifatius die Völker Spaniens und der Provence nicht näher bezeichnet, kann vielleicht daran liegen, dass er mit den ethnischen Verhältnissen in diesem Gebiet nicht so gut vertraut war. Das Gebiet der Burgunder hatte Bonifatius hingegen auf seiner zweiten Romreise im Jahr 722 durchquert[45]. Nach der Darstellung der Continuationes Fredegarii war dieses *regnum* damals der fränkischen Kontrolle entglitten[46]. Bonifatius könnte Burgund also gerade zu einer Zeit bereist haben, in der die öffentliche Ordnung dort zusammengebrochen und das Land den Angriffen der Sarazenen schutzlos ausgeliefert war, was er als Strafe Gottes interpretierte. Die Burgunder erschienen Bonifatius deshalb als eine zwar rechtgläubige *gens*, die sich jedoch durch ihr Verhalten von Gott abgewandt hatte. Bonifatius sah das unmoralische Verhalten der Burgunder und der Völker Spaniens und der Provence aber nicht nur allein als Ursache für die Strafe Gottes, vielmehr führte dieses Verhalten für ihn auch zur Degeneration des Volkes[47].

6.2.4. Friesen

Die Friesen, die Bonifatius und seine Begleiter bei Dokkum ermorden, charakterisiert Willibald mit klassischen Barbarentopoi[48]: Ausgerüstet mit Speeren, Schildern und Schwertern und voller Kriegsausrüstung schlachtet der wütende Haufen der Heiden, ein rasendes Volk mit wütender Macht, die Märtyrer, die auf Gegenwehr verzichten, ab. Nachdem sie die Priester ermordet haben, plündern sie das Lager, in dem sie Schätze aus Gold und Silber vermuten, und machen sich über die Weinvorräte der Missionare her. Bei den Verhandlungen über die Aufteilung der vermeintlich erbeuteten Schätze geraten die

[43] Salvian, De gubernatione dei VII 64.
[44] Zur Situation in der Provence vgl. Geary, Aristocracy in Provence.
[45] Willibald, Vita Bonifatii c. 6. Zur Datierung vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, 3.
[46] Continutiones Fredegarii c. 14.
[47] Bonifatii Epistula 73.
[48] Das Martyrium des Bonifatius ereignete sich nach der Vita Willehadi in der Nähe von Dokkum, ganz im Norden des Landes : Vita S. Willehadi (MGH SS II S. 380, Z. 30): *ad locum qui dicitur Dockynchirica, quod est in pago Hostraga, ubi et domnus Bonifacius episcopus iam olim martirio coronatus fuerat.*; V. Padberg, Bonifatius, 7.

betrunkenen Mörder in Streit und metzeln sich schließlich gegenseitig nieder. Die wenigen Überlebenden müssen feststellen, dass sie statt Gold und Silber nur Bücher erbeutet haben, die sie auf den Feldern zerstreuen, in die Sümpfe werfen oder verstecken[49]. Die Friesen sind also Heiden, die in ihrer Raserei auch wehrlose Opfer abschlachten, von der Beutegier nach Gold uns Silber getrieben sind, und einander im betrunkenen Zustand gegenseitig massakrieren. Sie verfügen über eine volle Kriegsausrüstung, besonders erwähnt werden Schwert, Schild und Speer. Dass sie die heiligen Bücher auf den Feldern zerstreuen und in Sümpfe werfen zeugt von der heidnischen Dummheit der Friesen, die unfähig sind, mit den Utensilien des wahren Glaubens etwas anzufangen. Das selbstzerstörerische Verhalten der Räuber in Willibalds Darstellung soll sie als unmenschliche Heiden erwiesen[50].

Angesichts der christlichen Strafexpedition versuchen die überlebenden Mörder vergeblich zu fliehen, ihr Hab und Gut, aber auch ihre Frauen, Kinder und Bediensteten fallen in die Hände der Christen, mit denen wohl die Franken gemeint sind[51]. Bei der Flucht der Heiden im Angesicht der Niederlage bedient sich Willibald eines alten Barbarentopos. Der Gedanke, dass sich Barbaren bei den ersten Misserfolgen entmutigen lassen, geht auf die Vorstellungen zurück, die Nordvölker besäßen keine Ausdauer[52].

Dass die Mörder über Knechte und Mägde verfügen[53], kann darauf hindeuten, dass sie der friesischen Oberschicht angehörten. Möglicherweise aber zog der Mord an Bonifatius und seinen Begleitern eine militärische Strafexpedition der Franken nach sich, die sich nicht nur auf die Verfolgung der Mörder beschränkte, sondern zu einer Schlacht zwischen einem fränkischen und einem friesischen Heer führte. Die Niederlage der Friesen hätte dann eine Plünderung ihrer Siedlungen und eine Verschleppung ihrer Angehörigen mit sich gebracht, unabhängig davon, ob sich ein davon betroffener Friese tatsächlich an der Ermordung der Missionare beteiligt hatte oder nicht. Die Überlebenden Friesen aber wurden nun, nach ihrer erneuten Niederlage gegen die Franken, von diesen christianisiert. Ob dieser Prozess so freiwillig ablief, wie Willibald das schildert, scheint eher zweifelhaft[54]. Es ist aber auch denkbar, dass einige Überlebende angesichts der verheerenden Niederlage den Glauben an ihre Götter verloren hatten. Denn ihre Götter hatten ihnen im Kampf mit den Christen nicht beigestanden, die Ermordung des größten Feindes dieser Götter hatte erst die Niederlage herbeigeführt. Problematisch an dem ganzen Bericht ist, dass Willibald nichts von Überlebenden schreibt, die ihm berichten hätten können, sondern nach seiner Darstellung

[49] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[50] V. Padberg, Bonifatius, 104.
[51] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[52] Trzaska-Richter, Furor teutonicus, 195.
[53] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[54] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.

offenbar alle, von Bonifatius ermahnt, freudig dem Martyrium entgegengingen[55]. Es wird zwar nicht explizit erwähnt, dass alle getötet wurden, v. Padberg geht aber davon aus, dass es, von einigen Angreifern abgesehen, keine Überlebenden gab[56]. Würde das stimmen, wäre sein ganzer Bericht als eine typische Schilderung der Grausamkeiten heidnischer Barbaren zu bewerten, die sich so verhielten, wie es der Gebildete von den Barbaren seit der griechischen Antike gewohnt war, Barbarentopik ohne Wahrheitsgehalt also. Eine andere Biographie des Bonifatius, Anfang des 9. Jahrhunderts in Utrecht entstanden, beruft sich hingegen auf eine hochbetagte Augenzeugin der Ereignisse von Dokkum, nach der Bonifatius einen Evangeliencodex schützend über seinen Kopf hielt[57]. Die Geschichte ist für v. Padberg jedoch trotz des durch Hiebspuren beschädigten Codex Ragyndrudis, eines tatsächlich aus dem Besitz des Bonifatius stammenden Buches, das allerdings kein Evangeliencodex ist, sondern antiarianische Traktate enthält, unwahrscheinlich[58]. Dennoch kann an der Geschichte wahr sein, dass es Überlebende des Massakers gegeben haben könnte. Die erwähnte Frau könnte etwa eine der erwarteten Firmkandidatinnen gewesen sein und das Gemetzel unentdeckt aus sicherer Entfernung beobachtet haben. Die Distanz könnte vielleicht auch der Grund für die fälschliche Interpretation des Buches als Evangeliencodex sein, sofern die Frau überhaupt eine Vorstellung davon hatte, dass ein Buch auch andere Texte enthalten konnte als das Evangelium. Da die Missionare eine große Anzahl Firmlinge erwarteten, ist es durchaus möglich, dass es auch noch weitere Augenzeugen gegeben hat, die aber angesichts des Mordens wohl rechtzeitig und von den beschäftigten Angreifern unbemerkt, kehrt gemacht und die Flucht ergriffen haben werden. Auch Willibald könnte von den Erlebnissen der Frau oder möglicher anderer Augenzeugen erfahren haben, ihre Existenz aber, egal ob aus eigenem Antrieb oder auf Befehl Luls, unterdrückt haben, um eine „schönere“ oder „glorreichere“ Märtyrergeschichte zu bekommen. Wenn er aber die Berichte von Überlebenden kannte, so ist es durchaus möglich, dass sich die Mörder tatsächlich entsprechend der Barbarentopoi verhielten und im betrunkenen Zustand gegenseitig niedermetzelten und aus Enttäuschung die heiligen Bücher wegwarfen. V. Padberg zufolge erlitten Bonifatius und seine Begleiter aber gar nicht das Martyrium, sondern wurden Opfer einer Räuberbande, die Beute machen wollte und sie aus verbrecherischen Gründen ermordeten, nicht aber um ihres Glaubens willen oder auch nur aus Opposition zum Karolingerreich[59].

[55] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[56] V. Padberg, Bonifatius, 103, 105.
[57] Vita Altera Bonifatii c. 16, ed. Levison, S. 73.
[58] V. Padberg, Bonifatius, 105 f.
[59] Ebd., 10.

6.2.5. Langobarden

Ganz anders als die Continuationes Fredegarii, aber auch mit ganz anderen Schwerpunkten stellt Bonifatius die Langobarden dar. Er erwähnt die Langobarden nur in seinem Brief an Erzbischof Cudberth von Canterbury aus dem Jahr 747. Dabei stellt er die *Longobardi*, zusammen mit Franken, Galliern, Römern und Griechen als Volk dar, das nicht der Trunkenheit verfallen ist wie die *gens Anglorum* oder die Heiden[60]. Bonifatius schildert hier offenbar Erlebnisse seiner Romreisen, die ihn durchs Langobardenreich führten, wobei ihm von den langobardischen Kriegern eine bessere Behandlung widerfuhr als von den wilden oströmischen *milites*[61]. Er hatte die Langobarden als zivilisiertes Volk kennengelernt, das auf einer Stufe mit Römern, Griechen, Franken und Galliern stehend, den Angelsachsen als Vorbild dienen konnte.

6.2.6. Sarazenen

Der Äbtissin Bugga rät Bonifatius, mit ihrer Reise nach Rom zu warten, bis „die Unruhen, Angriffe und Bedrohungen durch die Sarazenen“ nachgelassen hätten[62]. Papst Zacharias schreibt an Bonifatius über einen Einfall der Heiden, „eine Heimsuchung von Sarazenen, Sachsen und Friesen“, von der Bonifatius ihm selbst berichtet habe[63]. Für Bonifatius waren die Sarazenen also eine kriegerische Bedrohung, die sowohl Rom als auch das Frankenreich betraf und bereits Spanien, die Provence und die Gebiete der Burgunder heimgesucht hatte; er nahm sie, wie aus dem Brief an König Aethelbald hervorgeht, als göttliche Strafe wahr, die christliche *gentes* für ihre moralischen Verfehlungen ereilte[64].

6.2.7. Slawen und Wenden

Slawen (*Sclavi*) und Wenden (*Winedi*) werden in den Bonifatiusbriefen nicht gleichgesetzt, auch über ihre politische Struktur wird nichts gesagt, beide *gentes* erscheinen jedoch als Heiden.

Die Wenden erwähnt Bonifatius in seinem Mahnschreiben an König Aethelbald von Mercia, die Slawen erscheinen in einem Antwortbrief des Papstes Zacharias an Bonifatius:

---

[60] Bonifatii Epistula 78: *Hoc enim malum speciale est paganorum et nostrae gentis. Hoc nec Franci nec Galli nec Longobardi nec Romani nec Graeci faciunt.* – „Das ist nämlich ein den Heiden und unserem Volk eigentümliches Laster. das machen weder die Franken noch die Gallier noch die Langobarden noch die Römer noch die Griechen.“

[61] Willibald, Vita Bonifatii c. 5, c. 7. Zu den *milites* vgl. Rau (Hg.), Willibalds Leben des Bonifatius, 481, Anm. 4, der die *milites* als Krieger des oströmischen Kaisers interpretiert, da *militum termini* seit der Neueinteilung des Reiches unter Kaiser Herakleios (610-641) der Militärbezirk (Exarchat) von Ravenna ist.

[62] Bonifatii Epistula 27: … *rebelliones et temptationes et minae Sarracenorum ...*

[63] Bonifatii Epistula 60: … *tribulatio accidit Saracinorum, Saxonum vel Fresonum ...*

[64] Bonifatii Epistula 73.

Papst Zacharias setzt in einer Anfragebeantwortung fest, dass man von den *Sclavi*, die auf dem Boden von Christen wohnen, Zins verlangen darf, denn wenn sie zinsfrei sitzen würden, würden sie später einmal dieses Land für sich als Eigen in Anspruch nehmen, wenn sie aber Zins zahlen würden, wüssten sie, dass dieses Land einen Herrn habe[65].

Daraus geht hervor, dass Bonifatius in seinem Missionsgebiet auf Slawen getroffen war, die sich auf dem Boden christlicher Grundbesitzer angesiedelt hatten, die von den Siedlern nun offenbar eine Entschädigung dafür verlangten, sie auf dem Grund und Boden, den sie weiterhin als den ihren betrachteten, zu dulden. Da die *Sclavi* hier als Gegenbegriff zu den Christen verwendet werden, waren sie wohl Heiden, obwohl über ihr Heidentum explizit nichts gesagt wird. Es ist anzunehmen, dass der Begriff *Sclavi* bereits in Bonifatius' Anfrage an den Papst als Bezeichnung für diese Siedler verwendet wurde, und dass der Papst ihn nur übernommen hatte.

In seinem Mahnschreiben an König Aethelbald von Mercia stellt Bonifatius der unmoralischen Lebensweise der christlichen *gens Anglorum* die Tugendhaftigkeit der Heiden, vor allem am Beispiel der Sachsen und Wenden, gegenüber. Die Wenden, für Bonifatius „die hässlichsten und geringsten Menschen", bewahren demnach die gegenseitige Liebe in der Ehe mit solchem Eifer, dass eine Frau nach dem Tod ihres Mannes nicht mehr weiterleben will, und rühmenswert erscheint ihnen die Frau, wenn sie sich eigenhändig den Tod gibt und zusammen mit ihrem Mann auf einem Scheiterhaufen brennt[66].

Die Witwenselbstverbrennung erinnert an indische Traditionen und könnte möglicherweise indogermanische Verbindungen aufzeigen[67]. Es bleibt deshalb unklar, ob die von Bonifatius den Wenden zugeschriebene Leichenverbrennung auf seine tatsächliche Kenntnis ihrer Bestattungssitten zurückzuführen ist, die ja tatsächlich von vielen Völkern gepflegt wurde, oder aber ob er mit der Erwähnung der Brandbestattung nur ihr Heidentum unterstreichen wollte, da die den Körper vernichtende Leichenverbrennung das Gegenteil der vom Christentum geforderten Erdbestattung darstellt[68]. Da aber auch Thietmar von den Polen

[65] Bonifatii Epistula 87.

[66] Bonifatii Epistula 73: *Winedi, quod est foedissimum et deterrimum genus hominum*.

[67] Leichenverbrennung praktizierende indogermanische Völker waren die frühen Griechen nach dem Zeugnis Homers, die Römer bis in die späte Kaiserzeit, sowie Kelten, Germanen und Slawen vor der Christianisierung; während die Perser sie ablehnten, wird sie in Indien bis heute praktiziert; Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 6, Sp. 915 s. v. Leichenverbrennung (P. Mikat).

[68] Obwohl es im Alten Testament kein ausdrückliches Verbot der Feuerbestattung gibt, es keine altchristliche Polemik dagegen gibt, und diese auch mit dem Auferstehungsglauben vereinbar ist, bekannte sich die Kirche stets, nach jüdischem Vorbild und unter Berufung auf NT Jo 12, 24; 1 Kor 15, 35 ff., zur Erdbestattung und drängte die Leichenverbrennung im Zuge der Christianisierung bei Römern, Kelten, Germanen und Slawen, bei denen diese bisher die Regel gewesen war zurück; Karl d. Gr. belegte 784 die Leichenverbrennung mit der Todesstrafe; Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 6, Sp. 915 f. s. v. Leichenverbrennung (P. Mikat).

berichtet, sie hätten in heidnischer Zeit die Leichen verbrannt, erscheint es durchaus möglich, dass Bonifatius hier einen tatsächlichen Sachverhalt wiedergibt.

Dass Bonifatius die Wenden als die hässlichsten und geringsten Menschen bezeichnet, unterstreicht die Geringschätzung, die er ihnen entgegenbringt. Die weiter östlich wohnenden, also noch barbarischeren Wenden werden von Bonifatius in antiker Tradition als noch extremer geschildert als die Sachsen[69]. Möglicherweise wollte er damit ihre Primitivität andeuten, ein Verharren in einem Urzustand, was vielleicht auch darin zum Ausdruck kommt, dass diese Heiden das göttliche Gesetz ohne die Kenntnis Gottes von Natur aus befolgen[70]. Ihre Primitivität und ihre Nähe zum Urzustand ist bedingt durch ihre größere Entfernung von der Zivilisation.

[69] Zur antiken Vorstellung von der Zunahme des Barbarismus mit der Entfernung vom mediterranen Zentralbereich vgl. Müller, Geschichte der antiken Ethnologie, 305.
[70] Bonifatii Epistula 73.

6.3. Kriegsführung und Bewaffnung

Reminiszenzen an die antike Barbarentopik finden sich im Liber Historiae Francorum und den Continuationes Fredegarii fast ausschließlich im Zusammenhang mit kriegerischen Handlungen.

6.3.1. Kriegsführung und Bewaffnung der Franken

6.3.1.1. Kriegsführung und Bewaffnung der Franken im Liber Historiae Francorum

Plünderungen, Verwüstungen und die Erwerbung von Schätzen kennzeichnen die Kriegsführung der Franken im Liber Historiae Francorum. Zwar plündern, brandschatzen oder verwüsten auch andere Völker Gebiete, wie die Dänen oder Hunnen[1], zumeist jedoch sind es die Franken, über die der Autor des Liber Historiae Francorum derartiges berichtet, und die anderen *gentes*, aber auch andere Franken, erscheinen als Opfer dieser fränkischen Politik[2]. Obwohl der Autor in der Rede des Aridius, einem Auszug aus Gregor von Tours, und bei der Unterwerfung der Austrasier unter Theuderich II. die Kontraproduktivität eines derartigen Vorgehens hervorhebt, scheint er dieses Verhalten doch zu billigen, denn das Beutemachen ist ein wichtiger Aspekt seiner Betrachtung und in den aus Gregor von Tours übernommenen Passagen werden dessen Berichte mit Aussagen über Gewalttätigkeiten und Beute ausgeschmückt[3]. Gewalttätigkeit und Beutemachen waren in der Zeit der Entstehung des Liber Historiae Francorum ebenso alltäglich wie zur Zeit Gregors oder Fredegars, dem Autor fehlte aber offenbar Gregors theologisch begründete Vorstellung über die Falschheit eines derartigen Tuns, das dieser, zwar auch nur selten und nur im Zusammenhang mit Katholiken sowohl in der Opfer- als auch in der Täterrolle, aber immerhin, in seinem Werk manchmal beklagt[4]. Dass gerade die Passage, in der die plündernden Franken vom Burgunderkönig Gundobad als Barbaren bezeichnet werden, aus Gregor übernommen wurde, bedeutet nicht, dass der Autor des Liber Historiae Francorum ein derartiges Verhalten als barbarisch brandmarken wollte[5].

[1] Liber Historiae Francorum c. 5 (Hunnen), c. 19 (Dänen).
[2] Burgunder: Liber Historiae Francorum c. 16, 21; Goten: c 17, 23, 26; Langobarden: c. 26 (Langobarden mit Ostgoten verwechselt, vgl. Gregor von Tours, Historiae III 32.), 35 (Kriegszug nach Italien, dass er sich gegen die Langobarden richtete ist im Gegensatz zur Vorlage Gregor von Tours, Historiae VI 42 nicht erwähnt.); Sachsen: c. 8, 22, 27, 31, 41; Thüringer: c. 10, 22, 27; Franken: c. 30, 32, 36, 37, 38, 46, 51, 52, 53.
[3] Liber Historiae Francorum c. 16 (Rede des Aridius, vgl. Gregor von Tours, Historiae II 32.); c. 38 (Unterwerfung der Austrasier durch Theuderich II.); Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 37.
[4] Gregor von Tours, Historiae II 32; III 13; IV 48-49; IV 51; VIII 30; X 3.
[5] Liber Historiae Francorum c. 16; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 32.

Auffällig ist die große Anzahl an Opfern und die Grausamkeit des Geschehens, die bei den fränkischen Kriegszügen immer wieder genannt werden[6]. Auch Kriegslisten und falsche, betrügerische Versprechen und Eide sind wichtige Elemente in der Darstellung der fränkischen Kriegsführung im Liber Historiae Francorum[7].

Die Attribute der Beutegier, insbesondere nach Gold, sowie der Hinterhältigkeit und Falschheit sind, ebenso wie die Betonung der großen Anzahl der fränkischen wie der gegnerischen Krieger und die teils exzessive Gewalttätigkeit, die das Vorgehen der Franken in der Darstellung der Kriegszüge gegen Burgunder, Goten, Sachsen, Thüringer und Italien kennzeichnet, Reminiszenzen an die antike Barbarentopik, was aber nicht bedeuten muss, dass die Erwerbung von Schätzen, Wort- und Eidbruch zum eigenen militärischen Vorteil und besonders brutales Vorgehen nicht Motivation für und Teil der realen fränkischen Kriegsführung waren.

Von besonderer Bedeutung war für den Autor des Liber Historiae Francorum bei seiner Berichterstattung über Kriege der Erwerb von Schätzen und Beute. Bei der Schilderung der verschiedenen Kampagnen der *Franci* oder den Aktionen ihrer Könige fügte er achtmal eine Erwähnung von Schätzen oder Beute zu Gregors Text hinzu[8]. Von besonderem Interesse ist die Erwähnung der *vasi Salomonis* , den der Autor des Liber Historiae Francorum Gregors Bericht über Childeberts I. Angriff auf die arianischen Goten hinzufügt: Der Spanien verwüstende Childebert dringt in Toledo ein und unter den vielen erbeuteten Schätzen befinden sich auch die *vasi Salomonis*[9]. Bei den *vasi Salomonis* handelt es sich um Stücke aus dem Jerusalemer Tempelschatz, die nach der Eroberung Jerusalems durch die Römer 70 n. Chr. von Titus nach Rom gebracht worden und bei der Plünderung Roms durch die Westgoten Alarichs I. 410 in die Hände der Goten gefallen waren. Gerberding meint, die Eroberung Toledos durch Childebert I., die Gregors Bericht im Liber Historiae Francorum

[6] Liber Historiae Francorum c. 22, 36, 37, 41, 46, 51.

[7] Kriegslisten: Liber Historiae Francorum c. 36 (Fredegunde), c. 45 (Ebroin). Betrügerische Versprechen und falsche Eide: Liber Historiae Francorum c. 40 (Chlothars II. Eheversprechen an Brunchildis), c. 45 (Ebroins Sicherheitsgarantie für Leudesius), c. 46 (Ebroins Meineid gegenüber Martinus).

[8] Chlodwig besiegt Syagrius, übernimmt das Reich von Soissons und gewinnt den Schatz des Syagrius: Liber Historiae Francorum c 9; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 27. Aurelianus beansprucht erfolgreich Chrodechilds Schatz von ihrem Onkel König Gundobad von Burgund: Liber Historiae Francorum c. 13 – Fehlt bei Gregor. Bei Chlodwig Krieg gegen Gundobad und Godegisil von Burgund sind die Wegnahme von Schatz und Beute zu Gregors Darstellung ergänzt: Liber Historiae Francorum c 16; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 32. die *Franci* kehren mit großer Beute und großen Gewinnen nach dem Sieg über den Thüringerkönig Hermenefred (531) zurück: Liber Historiae Francorum c. 22; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 7. Chlothar I. gewinnt nach dem Tod Theudebalds (555) nicht nur dessen Königtum, sondern auch große Mengen an Schätzen: Liber Historiae Francorum c. 27; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 9. Zu Chramns Allianz mit seinem Onkel Childebert I. wird ergänzt, dass er viele Schätze nach Paris brachte: Liber Historiae Francorum c. 28; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 17. Chilperich I. brennt bei seiner Invasion in die Champagne (561) das Gebiet nicht nur nieder, sondern plündert es auch: Liber Historiae Francorum c. 30; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 23. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 34 f.

[9] Liber Historiae Francorum c. 23; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 10.

hinzugefügt ist, sei ein Fehler, denn nach Prokop kam Childebert nicht so weit[10]. Tatsächlich berichtet auch Prokop über diesen Kriegszug und seine religiösen Gründe, wobei er Childebert I. mit Theudebert I. verwechselt, allerdings lässt sich aus diesem Bericht nicht ablesen, ob die Franken Toledo erreichten oder nicht, sondern nur, dass sie Territorien in Gallien dazugewannen[11]. Nach Gerberding könnte die Ergänzung von Toledo aufgrund einer inkorrekten Schlussfolgerung des Autors entstanden sein: Christliche Goten, die etwa zur Zeit der Abfassung des Liber Historiae Francorum vor den Moslems in die Gebiete der Franken flohen, könnten die Geschichten über den in Toledo aufbewahrten sagenhaften Schatz des Salomo mitgebracht haben und so könnte es dem Autor des Liber Historiae Francorum, der bei Gregor von Tours gelesen hatte, dass Childebert I. mit großen Mengen an Schätzen von einem Krieg gegen die Goten zurückgekehrt war, logisch erschienen sein, dass Childeberts Beute ein Teil des sagenhaften Schatzes des Salomo in Toledo gewesen war, und deshalb musste Childebert die Stadt erobert haben, um daran zu gelangen[12]. Die Erlangung von Schätzen und Beute ist, ebenso wie die Erhebung von Tribut, die der Liber Historiae Francorum an drei Stellen zu Gregor von Tours ergänzt, ein wichtiges Motiv für die Kriegsführung der Franken[13].

Als Bewaffnung der Franken erscheinen Schild (*clypeus*), Lanze (*lancea*) und Axt (*bipennis*, *francisca*)[14]. Chlothar II. ist beim Kampf gegen die Sachsen gepanzert, das von ihm verwendete Schwert wird als *spada* bezeichnet[15]. Die *Spatha* ist ein zweischneidiges Langschwert[16]. Für die Axt gebraucht der Autor die Bezeichnungen *bipennis* und *francisca* synonym, der bei Gregor dafür verwendete Begriff *securis* fehlt[17]. Gemäß der klassischen Unterscheidung bei Vegetius war die *bipennis* eine Doppelaxt[18]. Im Gegensatz zu Gregor von Tours, bei dem keine Äxte werfenden Krieger erscheinen, wirft Chlodwig seine *bipennis*, *quod est francisca*, um den Platz für den Bau der Kirche des heiligen Petrus zu bestimmen,

[10] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 35.
[11] Procopius, Bellum Gothicum I 13.
[12] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 35.
[13] Tribute erhoben werden im Liber Historiae Francorum von den *Thoringi*: Liber Historiae Francorum c. 10; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 26; den *Alamanni*: Liber Historiae Francorum c. 15, vgl. Gregor von Tours, Historiae II 30; und den Langobarden, die mit den Ostgoten verwechselt sind: Liber Historiae Francorum c. 26; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 32. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 36.
[14] *Clypeus*: Liber Historiae Francorum c. 10; *lancea*: c. 10, c. 23. *bipennis*, *francisca*: c. 10, c. 17 f.
[15] Liber Historiae Francorum c. 41.
[16] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 1820 s. v. Childerichgrab (J. Werner).
[17] Liber Historiae Francorum c. 10 (*bipennis*, *quod est francisca*; *francisca*, *quod est bipennis*), c. 17 (*bipennis*, *quod est francisca*); vgl. dazu die Verwendung des synonym mit *bipennis* verwendeten *securis* bei Gregor von Tours, Historiae II 9, II 27, VI 36, X 27
[18] Vegetius, Epitoma rei militaris 5, 15: *Bipennis est securis habens utraque parte latissimum et acutissimum ferrum.* – „Die *bipennis* ist eine *securis*, die das Eisen auf beiden Seiten am breitesten und schärfsten hat.“; Pohl, Telling the Difference, 33.

was eine Parallele zu den axtwerfenden fränkischen Kriegern bei Prokop und Sidonius Apollinaris darstellt[19]. Der Autor des Liber Historiae Francorum ist der erste fränkische Geschichtsschreiber, der mit *francisca* eine Axt bezeichnet[20]. Er entlehnte den Terminus *francisca* wahrscheinlich von Isidor von Sevilla[21]. Isidor nannte die *francisca* eine *securis* und identifizierte sie mit der Axt des Lictors[22]. Im Spanien des frühen 7. Jahrhunderts wurde die Axt wohl als eine Waffe, die speziell von den Franken verwendet wurde, betrachtet, doch für Isidor war sie keine genuin fränkische Waffe, sondern römischen Ursprungs[23].

6.3.1.2. Kriegsführung der Franken in den Continuationes Fredegarii

Die fränkische Armee belagert in den Continuationes Fredegarii Städte, sie lagert dabei im Zeltlager vor der Stadt, umschließt diese mit Mauern und Wällen, verwendet Belagerungsgerät und Strickleitern und legt Befestigungsanlagen in der Art von Sturmböcken an[24]. Bourges, die überaus stark befestigte Hauptstadt Aquitaniens, wird mit Kriegsmaschinen erobert[25]. Gegen die Sarazenen stellen die Franken sich in Schlachtreihe auf[26]. Gegen die Bayern wagen Karlmann und Pippin III. einen nächtlichen Angriff mit geteilten Truppen, der sie durch das wüste Sumpfgebiet des Lech führt, in dem es keine feste Erhöhung zum Überqueren gibt[27]. Gegen die Bayern am Inn will Pippin III./I. einen Kampf zu Schiff führen, um sie bis zur Vernichtung zu verfolgen[28]. Gegen die Friesen führt Karl Martell einen Seekrieg, in dem er mit vielen Schiffen aufs Meer hinausfährt, auf ihren Inseln landet und ihre heidnischen *fana* und *idola* zerstört[29]. Auch die zu Schiff fliehenden Sarazenen werden von fränkischen Schiffen verfolgt[30]. Somit verfügten die Franken in der Zeit Karl Martells sowohl in der Nordsee als auch im Mittelmeer über eine Kriegsflotte oder zumindest über einige Kriegsschiffe. Zur Zeit Pippins III./I. wird auch die Möglichkeit eines Kampfes mit Flussschiffen in Betracht gezogen. Brandschatzung, Verwüstung, und Zerstörung von

[19] Liber Historiae Francorum c. 17; vgl. Procopius, Bellum Gothicum II 25; Sidonius Apollinaris, Carmen 5, v. 246; Pohl, Telling the Difference, 34.
[20] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 36.
[21] Pohl, Telling the Difference, 35.
[22] Isidor, Etymologiae 18, 6, 9: *Secures signa sunt quae ante consules ferebantur; quas Hispani ab usu Francorum per derivationem Franciscas vocant* – „*Secures* sind Zeichen, die vor den Konsuln getragen wurden; von den Spaniern werden sie wegen ihres Gebrauches durch die Franken durch Ableitung *Franciscas* genannt“; Pohl, Telling the Difference, 34.
[23] Pohl, Telling the Difference, 36.
[24] Continuationes Fredegarii c. 20, 43.
[25] Continuationes Fredegarii c. 46.
[26] Continuationes Fredegarii c. 13, 20.
[27] Continuationes Fredegarii c. 26.
[28] Continuationes Fredegarii c. 32.
[29] Continuationes Fredegarii c. 17.
[30] Continuationes Fredegarii c. 20.

Weingärten sind Elemente der fränkischen Kriegsführung[31]. Ziel der Kriegsführung ist neben der Gewinnung von Schätzen und Beute die Expansion, oft als Wiederherstellung der fränkischen Herrschaft gerechtfertigt[32].

6.3.2. Kriegsführung, Bewaffnung und kriegerisches Verhalten anderer *gentes*

6.3.2.1. Alanen

Die Alanen sind im Liber Historiae Francorum ein „schreckliches und böses Volk“, aber auch ein „starkes und rebellisches Volk“[33]. Als sie von Kaiser Valentinian besiegt werden, fliehen die Alanen über die Donau in die Sümpfe der Maeotis (*Meotidas paludes*), ein Gebiet, in das sich die Römer nicht hineinwagen, sondern der Hilfe der Trojaner bedürfen[34]. Durch die Flucht über die Donau überschreiten die Alanen die Grenze des römischen Reiches, sie fliehen also aus der Kulturwelt ins *Barbaricum*, wobei die maeotischen Sümpfe, ein schreckliches Gebiet, den barbarischen Charakter dieser Umgebung noch verstärken. Der Rückzug in ein Sumpfgebiet spricht dafür, dass die Alanen mit einer Guerillataktik verbunden wurden. Die Unwegsamkeit des Gebietes verhindert einen konzentrierten Angriff und bietet gleichzeitig die Möglichkeit, die Angreifer einzeln oder in kleinen Gruppen zu schlagen. Dass eine derartige asymmetrische Kriegsführung durchaus gegen die römische Armee zum Erfolg führen konnte, zeigen die permanenten Kämpfe der Byzantiner mit den Awaren und den von diesen instrumentalisierten Slawen an der Donau an der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert, beginnend mit der awarischen Eroberung von Sirmium 582 und den Angriffen auf den Donaulimes seit 585, die aufgrund ihrer Erfolglosigkeit zur Rebellion der dortigen oströmischen Armee und zum Sturz und der Ermordung des Kaisers Maurikios durch den an dieser Front eingesetzten Offizier Phokas führten[35].

6.3.2.2. Alemannen

Die Alemannen erscheinen als treulos[36]. Theudebald, der aufständische Sohn des *dux* Gottfried, wird von Pippin mit Hilfe seines tüchtigen Heeres aus seiner Alpenfestung vertrieben und zur schmählichen Flucht gezwungen[37]. Theudebald hatte offenbar die

[31] Brandschatzung: Continuationes Fredegarii c. 42, 47; Verwüstung: c. 42, 47, 48; Zerstörung von Weingärten: c. 47.
[32] Schätze und Beute: Continuationes Fredegarii c. 2, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 20, 25, 35, 37, 38, 43, 44, 48; Expansion: c. 20, 21, 27, 43.
[33] Liber Historiae Francorum c. 2 (*gens Alanorum prava ac pessima*); c. 3 (... *gentem fortem ac rebellem*).
[34] Liber Historiae Francorum c. 2.
[35] Vgl. Pohl, Die Awaren, 237; Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, 28.
[36] Continuationes Fredegarii c. 29.
[37] Continuationes Fredegarii c. 27.

geographischen Vorteile seines Landes zu nutzen versucht und den Franken von den Bergen aus Widerstand geleistet. Möglicherweise sind diese Kampfhandlungen jedoch nicht, wie *Alpes* nahelegt, auf die Alpen zu beziehen, sondern fanden in den Vogesen statt[38].
Da keine Verbindung zwischen dem fliehenden Theudebald und den Alemannen hergestellt wird, trifft der Vorwurf der Feigheit nur den Fürsten allein, nicht aber seine *gens*.

6.3.2.3. Bayern

Die Bayern erscheinen in den Continuationes Fredegarii mehrmals als Aufständische gegen die Franken, einmal als Verbündete der Franken[39]. Beim Kampf am Lech versuchen sie die Vorteile des Geländes, wüstes Sumpfgebiet, das den Franken keine feste Erhöhung zum Überqueren bietet, für sich zu nutzen, erleiden aber schließlich nach einem nächtlichen Angriff der getrennt agierenden Heere Karlmanns und Pippins eine auch für die siegreichen Franken verlustreiche Niederlage[40]. Beim nächsten Konflikt mit Pippin ziehen sich die Bayern mit Frauen und Kindern jenseits des Inns zurück, was ihnen von den Continuationes Fredegarii als Flucht aus Angst ausgelegt wird, vielleicht aber eher als strategischer Rückzug der Bevölkerung in ein vermeintlich sichereres, weil vom Feind weiter entferntes Gebiet zu interpretieren ist[41]. Betont werden im Zusammenhang mit ihren Aufständen die Treulosigkeit der Bayern und die schmachvolle Flucht Odilos mit wenigen Überlebenden nach verlorener Schlacht[42].

6.3.2.4. Burgunder

Bei der Verfolgung des fliehenden Godomar gerät Chlodomer in die Mitte der Burgunder und wird getötet[43]. Die Nachricht über die sich als Franken ausgebenden burgundischen Krieger, die den Frankenkönig so in eine Falle locken und töten, entstammt Gregor von Tours[44]. Sie schreibt den Burgundern zu, Kriegslisten anzuwenden. In merowingischer Zeit werden burgundische Heere mehrmals als plündernd, beutemachend, brandschatzend und verwüstend geschildert[45]. Die Burgunder werden also mit typisch barbarischen Eigenschaften in Verbindung gebracht. Indem die Stärke der Heere und die riesigen Verluste bei diesen

[38] Geuenich, Geschichte der Alemannen, 107.
[39] Aufständische: Continuationes Fredegarii c. 12, 26, 32. Verbündete: c. 38.
[40] Continuationes Fredegarii c. 26.
[41] Continuationes Fredegarii c. 32.
[42] Continuationes Fredegarii c. 26 (schmachvolle Flucht), 32 (Treulosigkeit).
[43] Liber Historiae Francorum c. 21.
[44] Gregor von Tours, Historiae III 6.
[45] Burgunder plündern: Liber Historiae Francorum c. 36 (Burgunder und Austrasier), c. 38; machen Beute: c. 37; brandschatzen: c. 37, 38; verwüsten: c. 37.

Schlachten hervorgehoben werden, wird der Topos von der großen Anzahl der Barbaren verwendet[46].

6.3.2.5. Dänen

Die mit Schiffen über das Meer gekommenen *Dani* verwüsten den zum Reich Theuderichs I. gehörenden *pagus* der *Attoarii* und füllen ihre Schiffe mit Gefangenen[47]. Als sie aber das Meer erreichen, bleibt ihr *rex* Chochilaicus am Strand zurück, während Theuderichs Sohn Theudebert mit einer großen Armee in das Gebiet kommt, im Kampf viele Angreifer, darunter auch den König, tötet, die Beute zurückerobert und seinem Land zurückerstattet[48]. Der Bericht basiert auf Gregor von Tours, bei dem der Dänenkönig deshalb am Strand zurückbleibt, weil er abwarten will, bis alle Schiffe auf See sind; er wird von Theudebert getötet, die Feinde in einer Seeschlacht besiegt und die Beute dem Land zurückgegeben[49]. Der Bericht über die Seeschlacht fehlt im Liber Historiae Francorum zwar, dennoch wird aufgrund ihrer überseeischen Herkunft und die Betonung ihrer Anreise auf Schiffen, die auch für den Transport ihrer Beute wichtig sind, ihr Charakter als Seekrieger deutlich. Ziel ihrer Kriegsführung ist neben dem Beutemachen vor allem die Gefangennahme von Menschen. Beim Bericht über den Angriff der Dänen stehen somit mit Verwüstung, Gefangenen und anderer Beute und den vielen von der großen fränkischen Armee getöteten Angreifer Themen im Kontext eines Berichts über Barbaren im Vordergrund.

6.3.2.6. Friesen

Die Friesen erscheinen in den Continuationes Fredegarii als heidnisches Seevolk, das sich gegen die Franken erhebt und nach verlorenem Kampf flieht[50]. Dass sie auf Inseln leben ist für sie ein militärischer Vorteil, der aber durch Karl Martell durch den Einsatz von Schiffen wettgemacht wird; im nachfolgenden Zweikampf wird der heidnische friesische *dux* Bubo von Karl Martell getötet[51]. Dieser Zweikampf der Anführer gehört Scheibelreiter zufolge in den Vorstellungskreis von Kämpfen mit Heiden und kann auch nur Topik sein[52]. Die Nachricht könnte aufgrund der ähnlichen Charakterisierung der Friesen als Seevolk auch eine Reminiszenz an den Kampf Theudeberts I. mit dem Dänenkönig Chlochilaichus sein, um

[46] Liber Historiae Francorum c. 36, 37, 38.
[47] Liber Historiae Francorum c. 19.
[48] Liber Historiae Francorum c. 19.
[49] Gregor von Tours, Historiae III 3.
[50] Continuationes Fredegarii c. 6 (Flucht), 17 (heidnisches Seevolk, Erhebung gegen Franken).
[51] Continuationes Fredegarii c. 17.
[52] Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft, 80 f.

diesem merowingischen Heldenkönig einen eigenen karolingischen Helden gegenüberstellen zu können[53].

Papst Zacharias bezeichnet die Kriegsführung der Friesen sowie der Sachsen und Sarazenen unter Berufung auf Bonifatius als *tribulatio* und *incursio*, als „Heimsuchung" und „Einfall"[54]. Der Papst bzw. Bonifatius verwenden also eine Terminologie, die im Kontext der Barbarentopik steht.

Die beutegierigen heidnischen Friesen, die Bonifatius und seine Begleiter ermorden, sind bei Willibald mit Speeren, Schildern und Schwertern und voller Kriegsausrüstung bewaffnet[55].

6.3.2.7. Goten

Als gotische Waffe erscheint im Liber Historiae Francorum der *contus*[56]. Der Gotenkönig Amalrich, der seine merowingische Gemahlin Chlodechildis wegen ihres katholischen Glaubens schlecht behandelt, will vor deren Bruder Childebert I. mit Schiffen fliehen[57]. Der Liber Historiae Francorum schreibt somit auch den Westgoten zu, im Mittelmeer über eine Flotte verfügt zu haben. Eine interessante Ergänzung zu Gregor von Tours, die durchaus glaubwürdig erscheint, jedoch nicht auf zeitgenössischen Eindrücken beruhen kann, da zur Zeit der Fertigstellung des Liber Historiae Francorum Spanien bereits von den Arabern erobert worden war und das Westgotenreich nicht mehr existierte. Die Flucht des Gotenkönigs Amalrich erinnert an den im Angesicht der Niederlage panisch die Flucht ergreifenden Barbaren.

6.3.2.8. Hunnen und Awaren

Zur Zeit Chlodios überschreiten die Hunnen (*Chuni*) Attilas, den Rhein, zünden Metz an und verwüsten Trier, ehe sie bei Orléans vernichtet werden[58]. Das Verhalten der Hunnen ist barbarisch, die Betonung, dass sie den Rhein überschreiten, also aus Germanien, dem *Barbaricum*, nach Gallien kommen, kann in der ursprünglichen römischen Quelle, aus der Gregor von Tours diese Information bezogen hatte, der Verstärkung ihrer Wahrnehmung als Barbaren gedient haben und bis in den Liber Historiae Francorum weitertradiert worden sein. Nach dem Tod Chlothars I. kommen die Hunnen, gemeint sind nun die Awaren, mit ihrem König Caganus nach Gallien, doch das Heer Sigiberts I. besiegt sie und ihr König verbindet

[53] Vgl. Gregor von Tours, Historiae III 3; Liber Historiae Francorum c. 19.
[54] Bonifatii Epistula 60.
[55] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[56] Liber Historiae Francorum c. 17.
[57] Liber Historiae Francorum c. 23; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 10.
[58] Liber Historiae Francorum c. 5.

sich mit Sigibert durch *amicicia*[59]. Die Darstellung von Sigiberts Hunnenkrieg ist Gregor von Tours entnommen, allerdings stark verkürzt und für die Franken positiv dargestellt, denn die beiden Feldzüge Sigiberts werden hier entweder zu einem zusammengefasst, den er siegreich beendet, oder aber der zweite, in dem die Hunnen durch Anwendung von Zauberei siegreich sind, wird unterschlagen[60].

Wie bei vielen zeitgenössischen Autoren werden im Liber Historiae Francorum also die Awaren, ohne jedoch den Awarennamen zu erwähnen, mit den Hunnen identifiziert, deren Herrschertitel Khagan/*Caganus* wie bei Gregor von Tours als Personenname aufgefasst wird. Gregors Feststellung, dass alle „hunnischen", also awarischen, Herrscher den Namen Caganus tragen würden, wird hier jedoch nicht wiederholt.

6.3.2.9. Langobarden

In den Continuationes Fredegarii versuchen sich die Langobarden, die reiche Schätze besitzen, mit Wurfgeschossen (*tela*), Geschützen (*machinae*) und vielen Geräten (*apparatus*) gegen die Franken zu verteidigen, die sie auch schon gegen die *res publica* und den apostolischen Sitz in Rom eingesetzt hatten[61]. Beim nächsten Angriff auf Rom verwüsten die Langobarden das Gebiet der Römer und brennen die Häuser bei der Kirche des heiligen Petrus großteils nieder[62].

Die Verwendung von Wurfgeschossen, Geschützen und anderen Kriegsmaschinen spricht für den hohen Stand der langobardischen Kriegstechnik, die in Italien wohl auf römische Vorbilder zurückgreifen konnte und in dieser Hinsicht der fränkischen Kriegstechnik, die bei Belagerungen zum Einsatz kam, ebenbürtig war[63].

Die Langobarden unterdrücken Papst Stephan, sind hinterlistig und fordern gegen die Ordnung des Gesetzes Geschenke und Abgaben von den Römern[64]. Ihre militärischen Aktionen gegen den Papst sind die Reaktion auf die Nichterfüllung ihrer Forderungen. Für den Autor sind die Forderungen der Langobarden frevelhaft, gottlos und gesetzeswidrig, die Römer seien ihnen niemals zuvor nachgekommen[65]. Dem widerspricht die Evidenz bei Fredegar und Paulus Diaconus, die beide von einer Tributpflichtigkeit der Römer gegenüber den Langobarden kurz vor dem Tod Arioalds (636), zur Zeit des Patricius Isaak oder

[59] Liber Historiae Francorum c. 30.
[60] Gregor von Tours, Historiae IV 23 (1. Hunnenkrieg); IV 29 (2. Hunnenkrieg).
[61] Continuationes Fredegarii c. 37.
[62] Continuationes Fredegarii c. 38.
[63] Zur Verwendung von Kriegsgerät bei Belagerungen durch die Franken vgl. Continuationes Fredegarii c. 20, 43.
[64] Continuationes Fredegarii c. 36.
[65] Continuationes Fredegarii c. 36

Gregorius berichten[66]. Verträge über Zahlungen der Römer an die Langobarden wurden bereits im 6. Jahrhundert mehrmals abgeschlossen[67]. Die Darstellung der Langobarden in den Continuationes Fredegarii ist geprägt durch die Feindschaft der Franken ihnen gegenüber, die sich auch daraus ableiten lässt, dass Grifo, König Pippins feindlicher Bruder, zu ihnen ziehen will[68]. Die Feindschaft der Langobarden zum Papst ermöglicht es den Franken, diesem Unterstützung gegen sie zu gewähren[69]. Ein zusätzliches Motiv der Franken dafür können die reichen Schätze der Langobarden sein[70].

6.3.2.10. Sachsen

Bei der aus Gregor von Tours übernommenen Schilderung des Kampfes zwischen den Franken Childerichs I. und den Sachsen unter *dux* Adovacrius bei Angers fügt der Autor des Liber Historiae Francorum hinzu, dass die Sachsen mit dem Schiff über das Meer gekommen waren[71]. Das ist eine für Gerberding glaubhafte Ergänzung, denn Angers liegt an einem schiffbaren Abschnitt der Loire und es sei bekannt, dass die Sachsen Seeräuber waren[72]. Auch Kusternig sieht in den Adovacrius-Sachsen Seekrieger[73].

Der sächsische *dux* Bertoald besiegt Dagobert I. mit einem Heer aus vielen Völkerschaften (*gencium plurimarum*)[74]. Bertoald vereint als Anführer vieler *gentes*, Heide und durch sein prahlerisches Auftreten gleich mehrere typisch barbarische Eigenschaften.

In den Continuationes Fredegarii lehnen sich die Sachsen öfters gegen die Franken auf und werden besiegt, wobei mehrmals die hohen sächsischen Verluste betont werden[75]. Betont wird ebenso ihre Untreue, die auf die sächsische Niederlage folgende Furcht vor der Reaktion der Franken ist ebenso charakteristisch[76].

6.3.2.11. Sarazenen

731 greifen die Sarazenen, vom aquitanischen *dux* Eudo gerufen, das Frankenreich an, brennen in Bordeaux die Kirchen nieder und metzeln das Volk nieder, zünden in Poitiers die

[66] Fredegar IV 69 (Isaak); Paulus Diaconus, Historia Langobardorum IV 38 (Gregorius). Nach Kusternig war der bei Fredegar genannte Patricius Isaak von 625-643 Exarch von Ravenna: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 238, Anm. 100.
[67] Vgl. dazu Walter Pohl, The Empire and the Lombards: Treaties and Negotiations in the Sixth Century, in: Walter Pohl (Hg.), Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity (Leiden, New York, Köln 1997), 75-133.
[68] Continuationes Fredegarii c. 35.
[69] Continuationes Fredegarii c. 36, 37, 38.
[70] Continuationes Fredegarii c. 37.
[71] Liber Historiae Francorum c. 8; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 18 f.; Fredegar III 12.
[72] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 44.
[73] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 96, Anm. 85.
[74] Liber Historiae Francorum c. 41.
[75] Continuationes Fredegarii c. 11, 19 (fürchterliches Blutvergießen), 27, 31, 35 (viele Sachsen getötet).
[76] Continuationes Fredegarii c. 31, 35.

Kirche des heiligen Hilarius an und wollen auch die Kirche des heiligen Martin in Tours zerstören, doch werden sie vom *princeps* Karl, der ihre Zelte zerstört und ihren König Abdirama tötet, vernichtend geschlagen[77]. Die Schlacht fand im Oktober 732 nördlich von Poitiers statt[78]. Dann erobern die Sarazenen Avignon und verwüsten die Gegend, doch werden sie von Karl besiegt, der zum Gegenangriff übergeht und ihren König Athima in Narbonne, ihrer Metropole, belagert, woraufhin diesem aus Spanien weitere Sarazenen unter König Amormacha zu Hilfe eilen, doch auch diese werden von Karl vernichtend geschlagen, Amormacha getötet, die Flucht auf Schiffen von den Franken ebenfalls auf Schiffen vereitelt[79]. Auch die Gesandtschaft des Sarazenenkönigs Amormuni tritt auf Schiffen die Heimreise an[80]. Hauptsächlich erscheinen den Franken die Sarazenen also als treulose brutale Feinde, die Kirchen niederbrennen, Städte erobern, die Einwohner niedermetzeln und das Land verwüsten[81]. Die Evidenz des Chronicon moissiacense über die friedliche sarazenische Besetzung von Arles legt allerdings nahe, dass es tatsächlich auch die Eudo und Maurontus angekreidete Kooperation lokaler Machthaber mit den Sarazenen gegeben hat[82]. Von ethnographischem Interesse ist die Erwähnung der von Karl Martell zerstörten Zelte der Sarazenen, die einen seltenen Hinweis auf die Unterbringung von Kriegern auf einem Kriegszug im 8. Jahrhundert darstellt, sowie die Wahrnehmung der Existenz einer sarazenischen Flotte, die für die arabische Kriegsführung, etwa auch für die von Bonifatius erwähnte Bedrohung Roms, von zentraler Bedeutung war.

6.3.2.12. Thüringer

Der Bericht des Liber Historiae Francorum über die Vernichtung des Thüringerreiches 531 entspricht sehr stark dem Gregors von Tours[83]: Theuderich I., sein Sohn Theudebert I. und Chlothar I. überqueren mit dem fränkischen Heer den Rhein, um in Thüringen gegen den Thüringerkönig Hermenefred (Ermenfredus) zu kämpfen; die Thüringer legen als List zugedeckte Gräben an, in die die Pferde der Franken stürzen, und ziehen sich an die Unstrut zurück. Dort werden sie von den Franken besiegt, wobei so viele Thüringer getötet werden, dass der Fluss sich füllt und die Franken über die Leichen wie über eine Brücke gehen

[77] Continuationes Fredegarii c. 13. Datierung: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 285, Anm. 72.
[78] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 287, Anm. 74.
[79] Continuationes Fredegarii c. 20.
[80] Continuationes Fredegarii c. 51. Datierung: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 321, Anm. 95.
[81] Continuationes Fredegarii c. 13 (treuloses Volk, Kirchen niedergebrannt, Einwohner niedergemetzelt), 20 (Avignon erobert, Umgebung verwüstet).
[82] Continuationes Fredegarii c. 13 (Eudo), c. 20 (Maurontus); Geary, Aristocracy in Provence, 127 f., Anm. 9.
[83] Gregor von Tours, Historiae III 7.

können[84]. Die Kriegslist der Thüringer erinnert an ein Manöver, das im Strategikon beschrieben wird[85].

Bei der darauffolgenden Verwüstung und Entvölkerung Thüringens erbeuten die Franken neben Gefangenen und großer Beute auch viele Rüstungen (*spolia*)[86]. Das lässt darauf schließen, dass die Thüringer über am Körper getragene Ausrüstungsgegenstände zum Schutz des Kämpfers in der Schlacht verfügten, auf die jedoch nicht näher eingegangen wird.

Die Flucht des Königs Hermenefred erinnert an den im Angesicht der Niederlage panisch die Flucht ergreifenden Barbaren, er lässt sich zudem von Theuderich täuschen und bezahlt diesen Fehler mit dem Leben[87].

6.3.2.13. *Wascones*

Die *Wascones* setzten in den Continuationes Fredegarii im Krieg auch Reiter ein[88]. Ziel ihrer Kriegsführung ist es, Beute zu machen[89]. Im Krieg verhalten sich die romanischen *Wascones* aus Aquitanien nicht anders als ihre fränkischen Gegner: Sie brandschatzen, verwüsten Gebiete, rauben und machen Beute[90]. Neben diesen barbarischen Verhaltensweisen fördert die Beschreibung ihrer Kriegsführung auch barbarische Attribute ihre Volkscharakters und ihrer Anführer zutage. Sie erscheinen als übermütig[91], ergreifen aber auch schnell die Flucht[92], ausgelöst etwa durch den Tod ihrer Anführer[93]. Schon Fredegar hatte den *Wascones* zugeschrieben, dass sie, sobald sie erkennen, dass sie unterliegen werden, nach alter Gewohnheit in die engen Talschluchten der Pyrenäen fliehen und sich zwischen den Felsen dieser Berge an den unzugänglichsten Orten verstecken würden[94]. Die Anführer der *Wascones* werden in den Continuationes Fredegarii negativ charakterisiert: Eudo wird als vertragsbrüchig bezeichnet, nach seiner Niederlage gegen Karl Martell und seiner Flucht ruft er die Sarazenen zu Hilfe[95]. Waifar ist eidbrüchig und zettelt heimlich Verschwörungen gegen

[84] Liber Historiae Francorum c. 22.
[85] Maurikios, Strategikon IV 3.
[86] Liber Historiae Francorum c. 22.
[87] Liber Historiae Francorum c 23; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 7.
[88] Continuationes Fredegarii c. 44.
[89] Continuationes Fredegarii c. 42, 45.
[90] Continuationes Fredegarii c. 42 (Waifars Heer brennt das Land zwischen Autun und Chalon und den Königshof Mailly nieder, die Vorstädte Chalons und der größte Teil von Pippins Reich werden verwüstet, geraubt und Beute gemacht), 50 (Verwüstung von Bourges und Limoges, Remistanus plündert so sehr, dass kein Bauer mehr die Äcker oder Weinberge zu bebauen wagt).
[91] Continuationes Fredegarii c. 28.
[92] Continuationes Fredegarii c. 47: Waifars Truppen wenden sich wie gewohnt sofort zur Flucht.
[93] Continuationes Fredegarii c. 44 (Mantio), 45 (Chilpingus, *comes* der Arverner).
[94] Fredegar IV 78.
[95] Continuationes Fredegarii c. 13. Dass Eudo die Sarazenen ins Land gerufen hat, wird von Schulze als Ausdruck prokarolingischer Verleumdung bezweifelt; Schulze, Vom Reich der Franken zum Land der Deutschen, 92 f.

Pippin an[96]. Auch Waifars Onkel Remistanus, ein Sohn Eudos, verspricht Pippin und seinen Söhnen durch Schwüre und Eide Treue, bricht aber beim Angriff Waifars seinen Eid, kehrt zu diesem zurück und bekämpft die Franken[97]. Auch der Vorwurf der Treulosigkeit der *Wascones* lässt sich bereits aus Fredegar ableiten, wenn er schreibt, dass die Basken unter eidlicher Bekräftigung alle Zeit Dagobert I., seinen Söhnen und dem Reich der Franken die Treue zu bewahren versprachen, diesen Schwur aber, wie schon so oft, nach alter Gewohnheit leisteten[98]. Sie hatten den Franken also schon oft Treue gelobt, den Eid aber immer wieder gebrochen.

6.4. Zusammenfassung

Die direkte Erwähnung von Barbaren ist in allen drei Quellen äußerst selten, in den Continuationes Fredegarii werden sie überhaupt nicht genannt, im Liber Historiae Francorum und den Bonifatiusquellen jeweils nur einmal. Barbarische Verhaltensweisen werden aber mit einzelnen *gentes* und mit den Heiden assoziiert, im Falle der *ebrietas* wird aus dem klassischen Barbarentopos sogar ein expliziter Heidentopos, der auf die christliche *gens Anglorum* bezogen und somit zur christlichen Zivilisationskritik verwendet wird. In den Continuationes Fredegarii sind es fast ausschließlich negative Eigenschaften, wie Treulosigkeit und schmähliche Flucht, die bei besiegten Gegnern der Franken an die Charakterisierung von Barbaren erinnern. Im Liber Historiae Francorum werden neben ihren Gegnern auch die siegreichen Franken mit barbarischen Eigenschaften wie Grausamkeit und Beutegier ausgestattet, ein Hinweis auf die kriegerische Realität in der Zeit der Entstehung des Liber Historiae Francorum, an der sich, da derartige Szenen zum Teil das aus Gregor von Tours übernommene Material ausschmücken, auch keine Kritik mehr regt, die bei Gregor noch ansatzweise vorhanden war. Hinweise auf die Bewaffnung einzelner *gentes* oder auf bei den Kriegszügen angewandte militärische Taktiken und Manöver sind, abgesehen von der Hervorhebung von Seeschlachten und der Verwendung von Belagerungsmaschinen, hingegen äußerst selten.

In den Bonifatiusbriefen werden Elemente der antiken Klimatheorie rezipiert. Germanien, das kalte, unfruchtbare, unheimliche und unwirtliche Land der Barbaren ist zum kalten, unfruchtbaren, unheimlichen und unwirtlichen Land der Heiden geworden, die aber immer noch auch als Barbaren wahrgenommen werden konnten. Der von Tacitus geprägte Topos der keuschen Germanin findet sich bei Bonifatius' keuschen heidnischen Altsachsen und Wenden

[96] Continuationes Fredegarii c. 41 (Waifar leistet Schwüre und stellt Geiseln), 42 (Durch seinen Angriff auf Pippin bricht Waifar seine Eide), 44 (Waifar zettelt heimlich Verschwörungen gegen Pippin an).
[97] Continuationes Fredegarii c. 45, 50.
[98] Fredegar IV 78.

wieder. Von der Keuschheit leitet er eine Degenerationstheorie ab, derzufolge unkeusche christliche Völker schwache Kinder hervorbringen, die im Krieg unterliegen, weil sie von Gott wegen ihrer Sünden nicht geliebt und mit Vernichtung bestraft werden, wie es die Burgunder und die Völker Spaniens und der Provence durch die Sarazenen erlebt hätten.

7. Frauen

Die Untersuchung der Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, den Continuationes Fredegarii und den Bonifatiusbriefen bietet sich deshalb an, weil diese Personen besonders das Spannungsfeld zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung von gentilen Gruppen repräsentieren, sind doch die im Liber Historiae Francorum behandelten Frankenköniginnen oftmals zugleich ihrer gentilen Herkunft nach „Ausländerinnen" – Basina ist Thüringerin, Chrodechilde Burgunderin, Brunhilde Westgotin, Nanthilde und Balthild sind (Angel)sächsinnen. Die Darstellung dieser Frauen ist zu vergleichen mit der Schilderung „fränkischer" Frankenköniginnen im selben Werk und von Frauen in den Continuationes Fredegarii. Fraglich ist, ob sich der angelsächsisch-geistliche Blickwinkel des Bonifatius auf Frauen von diesem fränkisch-weltlichen unterscheidet.

7.1. Frauen im Liber Historiae Francorum

Die erste Erwähnung von Frauen im Liber Historiae Francorum ist Gregor von Tours entnommen und liefert den Grund für die Vertreibung König Childerichs I.: Weil der König mit den mit den Töchtern der Franken, deren Herr er ist, in unglaublicher Zügellosigkeit sein Spiel treibt und sie zu verführen beginnt, muss er nach *Toringia* zum König Bisin und seiner Gattin fliehen[1]. In *Torinigia* begeht Childerich I. mit **Basina**, der Frau Bisins, Ehebruch (*adulterium*); nachdem Childerich zu den Franken zurückgekehrt ist, verlässt Basina ihren Mann und folgte dem Frankenkönig, der sie zur Frau nimmt und dem sie Chlodwig I. gebiert[2]. Für Hartmann scheinen bei der Erwähnung von Basinas Ehebruch die gegenüber Gregor von Tours strengeren moralischen Vorstellungen des beginnenden 8. Jahrhunderts durch[3].

Einen größeren Raum als bei Gregor von Tours und Fredegar nimmt im Liber Historiae Francorum die Darstellung von **Chrodechilde**, der Gemahlin Chlodwigs I., ein. Chrodechilde, Tochter des von seinem Bruder Gundobad ermordeten Burgunderkönigs Chilperich, wird im Liber Historiae Francorum als klug und selbstbewusst dargestellt und sie ist eine rechtgläubige Christin: Sie durchschaut die List des Aurelianus, des als Bettler verkleidet Gesandten Chlodwigs I., und lehnt den Heiratsantrag des Frankenkönigs mit den Worten, eine Christin dürfe keinen Heiden heiraten, erst einmal ab[4]. Dass sie, nachdem sie der Ehe zugestimmt hat, in Soissons von Chlodwig empfangen wird, ist ebenso ein Zusatz zu

[1] Liber Historiae Francorum c. 6; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 12. Ähnlich wie Childerich I. wird in Liber Historiae Francorum c. 44. Chlodwig II. charakterisiert, denn auch „er war ein den niedrigsten Gelüsten ergebener Wüstling, der mit den Frauen sein Spiel trieb."
[2] Liber Historiae Francorum c. 7; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 12.
[3] Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, 221.
[4] Liber Historiae Francorum c. 11.

Gregor von Tours wie ihre Rede an den König, bevor sie ins Brautbett steigen, indem sie ihm, neben der Forderung nach der Rache für ihre Eltern, bittet, an Gottvater, Christus und den heiligen Geist zu glauben[5]. Der aus Gregor von Tours übernommenen Dialog zwischen Chlodwig und Chrodechilde nach dem Tod ihres kleinen Sohnes Ingomer trotz Taufe ist stark gekürzt[6]. Chrodechilde ist es, die Chlodwig vor dem Krieg gegen Alarich II. dazu bringt, gemeinsam in Paris eine Kirche des heiligen Petrus zu bauen, damit dieser den Frankenkönig im Krieg helfe[7]. Die Geschichte von Aurelians erfolgreichem Versuch, Chrodechildes Schatz von ihrem Onkel Gundobad zu beanspruchen, ist, mit Ausnahme des letzten Satzes, eine Ergänzung zu Gregor von Tours[8]. Auch der von Chrodechilde geforderte Krieg der Franken gegen Gundobads Söhne Sisimund (Sigismund) und Gotmarus (Godomar), in dessen Zuge Sisimund und seine Familie von Chlodomer getötet und die Leichen in einen Brunnen geworfen werden, ist Gregor von Tours entnommen[9]. Gleiches gilt für Chrodechildes Sorge um die Söhne des von den Burgundern getöteten Chlodomer, und die Ermordung der beiden älteren dieser Enkel durch ihre Onkel, die sie nicht verhindert, weil sie sie lieber tot als ohne Herrschaftsanspruch sehen will[10]. Die Rache für ihre ermordeten Eltern ist Chrodechildes Leitmotiv in den weitgehend von Gregor von Tours übernommenen Burgunderkriegen; im Falle der Enkel handelt sie schon bei ihm „männlich-hart“, weshalb das Thema Hartmann zufolge keine nennenswerten Ergänzungen gegenüber der Vorlage erfuhr[11]. Auch Chrodechildes Rückzug nach Tours, ihr Tod und ihre Bestattung in Paris entstammen Gregor von Tours[12]. Für Hartmann wird Chrodechilde im Liber Historiae Francorum viel ausführlicher behandelt als bei Gregor von Tours und erhält außerdem eine zentrale politische Position[13].

Chrodechildes Tochter **Chlothilde** bittet im Liber Historiae Francorum ihren Bruder Childebert I. um Hilfe gegen ihren Gemahl, den arianischen Westgotenkönig Amalarich, der sie wegen ihres katholischen Glaubens demütigt, woraufhin Childebert einen erfolgreichen Feldzug führt und die Schwester heimholt, die jedoch auf dem Rückweg stirbt und an der

[5] Liber Historiae Francorum c. 12; Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 221.
[6] Liber Historiae Francorum c. 14.; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 29.
[7] Liber Historiae Francorum c. 17.
[8] Liber Historiae Francorum c. 13. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum, 35.
[9] Liber Historiae Francorum c. 20; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 6.
[10] Liber Historiae Francorum c. 21 (Tod Chlodomers, Söhne zu Chrodechilde); c. 24 (Chlodomers Söhne ermordet); vgl. Gregor von Tours, Historiae III 6; III 18.
[11] Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 222.
[12] Liber Historiae Francorum c. 27; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 1.
[13] Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 221.

Seite ihres Vaters Chlodwig in Paris bestattet wird[14]. Die Darstellung ist Gregor von Tours entnommen, aber um die wörtliche Rede der Königin an ihre Brüder ergänzt, die so zur Initiatorin des Kriegszuges gemacht wird, wobei bei Gregor von Tours Chrodechilde ihre Söhne mit derselben Rede zur Rache an den Burgundern aufgefordert hatte[15].

Dass der Name von Chramns Gemahlin, der Tochter des *dux* Willechar, **Chalda** war, wird nur im Liber Historiae Francorum erwähnt und ist eine Ergänzung zu Gregor von Tours[16].

Bei der Darstellung der **Fredegunde** überwiegt im Liber Historiae Francorum für Hartmann die Bewunderung gegenüber der Abneigung, während sie Gregor von Tours ja sehr negativ geschildert hatte[17]. Fredegunde, die Mutter Chlothars II. und der nach Spanien geschickten Ricchundis, wird als schön, sehr verschlagen und ehebrecherisch charakterisiert[18]. Sie ist die Feindin (*inimica*) von Chilperichs westgotischer Gemahlin Galswinth und deren Ermordung erfolgte „durch den Rat der bösesten Fredegunde“[19]. Neben diesen Ergänzungen zur Evidenz bei Gregor wird Fredegunde eine anachronistische Geschichte zugeschrieben, derzufolge sie Audovera dazu brachte, die Taufpatenschaft für ihre eigene Tochter Childesinth zu übernehmen, weshalb sie aufgrund des Ehehindernisses der geistigen Verwandtschaft nicht mehr mit Chilperich I. verheiratet sein kann, der sie samt ihrer Tochter in ein Kloster in Rouen einweist und Fredegunde zuerst in sein Bett holt und sie dann heiratet[20]. Hartmann vermutet, dass diese Geschichte durch den Bericht Gregors von Tours über den von Fredegunde erzwungenen Klostereintritt von Audoveras Tochter Basina inspiriert ist und Childesinth gar nicht existiert hat, da für das 6. Jahrhundert in Rouen kein Nonnenkloster nachweisbar ist[21]. Fredegundes Komplott zur Ermordung Sigiberts I. ist gegenüber Gregor von Tours um eine Rede an die Attentäter und den Aspekt erweitert, dass sie ihren sich vor den Männern seines Bruders fürchtenden Gemahl Chilperich I. durch die Prophezeiung von dessen Ermordung beruhigt[22]. Chilperichs Argwohn gegenüber einer Ehe seines Sohnes Merowech mit Brunhilde wird im Liber Historiae Francorum in Ergänzung zu Gregor von

[14] Liber Historiae Francorum c. 23: *dicens* (sc. *Chlodchildis*): *„Indignate, dulcissimi fratres, laborem et iniuriam meam, domini carissimi“*; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 6 (Rede Chrodechildes an ihre Söhne).
[15] Gregor von Tours, Historiae III 10. Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 223, 223, Anm. 86.
[16] Liber Historiae Francorum c. 28: *Willecharii filiam nomine Chaldam duxit uxorem*; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 17. Einzig hier bezeugt: Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 216, 223.
[17] Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 224.
[18] Liber Historiae Francorum c. 35.
[19] Liber Historiae Francorum c. 31: *per consilium pessimum Fredegundis*; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 28.
[20] Liber Historiae Francorum c. 31; Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 224 f.
[21] Gregor von Tours, Historiae V 39; Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 224.
[22] Liber Historiae Francorum c. 32; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 51.

Tours durch Fredegunde erst angeregt (*irritante Fredegunde*)[23]. Auch Chilperichs I. Steuererhebung geschieht im Liber Historiae Francorum, wiederum in Ergänzung der Vorlage, auf Rat Fredegundes[24]. Der Liber Historiae Francorum schreibt Fredegunde eine Affäre mit dem Hausmeier Landerich zu, die von Chilperich I. entdeckt wird, weshalb sie ihren Mann aus Angst vor der Folter ermorden lässt[25]. Angeblich kehrte Chilperich, der auf die Jagd gehen wollte, von der Liebe zu seiner Frau getrieben, nochmals in ihr Gemach zurück und gab ihr einen Klaps auf das Hinterteil, wobei ihn Fredegunde, die sich gerade die Haare wusch, mit Landerich verwechselte, der traurige König aber jagen ging[26]. Er gibt ihr, die sich vor der ihr bei seiner Rückkehr drohenden Folter fürchtet, damit die Möglichkeit, ihn bei der Rückkehr ermorden zu lassen, Childebert II. für den Anschlag verantwortlich zu machen und gemeinsam mit Landerich für ihren Sohn Chlothar II. zu regieren[27]. Fredegunde und Brunhilde hetzen die Könige Chilperich I. und Childebert II. gegeneinander auf[28]. Im nun folgenden Krieg mit Childebert II. erweist sich Fredegunde als kluge Heerführerin, die unter den Franken Geschenke verteilt, in voller Rüstung und mit dem kleinen König Chlothar im Arm zu Pferd ihr Heer anführt und es dank einer Kriegslist – nächtliches Anschleichen, getarnt durch Baumzweige – gegen die überlegenen Austrasier zum Sieg führt, nach Reims zieht, die Champagne plündert und mit reicher Beute nach Soissons zurückkehrt[29]. Noch Ebroin beschert die Erinnerung an Fredegunde, zu der ihm der heilige Audoin geraten hatte, den Sieg über seine Feinde[30].

Bei der Schilderung der Eheschließungen der gotischen Prinzessinnen **Brunhilde** und Galsuinta mit Sigibert I. und Chilperich I. verwendet der Autor des Liber Historiae Francorum teilweise andere Attribute zur Charakterisierung Brunhildes als Gregor von Tours; für ihn ist sie ein Mädchen von feiner Bildung (*elegans opere*), schön (*pulchra*) und geistreich (*ingeniosa*), das als Arianerin im Namen der heiligen Dreifaltigkeit getauft wurde[31]. Bei Gregor wurde Brunhilde als Arianerin nicht katholisch getauft, sondern nur gesalbt[32]. Die Salbung mit dem Chrisam (Öl) bezeichnete die Aufnahme Irrgläubiger in die rechtgläubige Kirche[33]. Trotz dieser anfänglich positiven Charakterisierung ist Brunhilde im Liber Historiae

[23] Liber Historiae Francorum c. 33; vgl. Gregor von Tours, Historiae V 3.
[24] Liber Historiae Francorum c. 34: *per consilium Fredegundis*; vgl. Gregor von Tours, Historiae V 30. Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 226.
[25] Liber Historiae Francorum c. 35.
[26] Liber Historiae Francorum c. 35.
[27] Liber Historiae Francorum c. 35.
[28] Liber Historiae Francorum c. 35.
[29] Liber Historiae Francorum c. 36.
[30] Liber Historiae Francorum c. 46.
[31] Liber Historiae Francorum c. 31; vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 27.
[32] Gregor von Tours, Historiae IV 27.
[33] Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1, 232, Anm. 2.

Francorum eine ausgesprochen negative Figur: Ihre Ehe mit Merowech ist gegen göttliches Recht und kanonisches Gesetzt (*fas et lex canoncius*)[34]. Sie erscheint als schlechte Ratgeberin, denn sie und Fredegunde hetzen die Könige Chilperich I. und Childebert II. gegeneinander auf[35]. Sie rät ihrem Enkel Theuderich II., mit dem sie nach Burgund gegangen war, außerdem zum Krieg gegen Chlothar II.[36]. Dann lenkt sie Theuderich II. durch täglich bösere Ratschläge und hetzt ihn zum Krieg gegen seinen Bruder Theudebert II. mit dem Hinweis, dieser sein nur Resultat eines Ehebruchs seines Vaters Childebert II. mit einer *concubina* und deshalb nicht sein Bruder und kein rechtmäßiger König[37]. Die Namen von Königin und Konkubine Childeberts II. werden im Liber Historiae Francorum nicht überliefert, obwohl Königin Faileuba bei Gregor von Tours namentlich erwähnt wird[38]. Brunhildes Standpunkt, dass zwei Söhne eines Vaters von zwei Frauen keine Brüder seien, ist nicht nachvollziehbar. Für das römische Recht waren zwei Kinder eines Elternteils von zwei Partnern selbstverständlich Geschwister[39]. Als Theuderich aber seine Nichte, Theudeberts schöne Tochter, zur Ehe nehmen will, ist diese für Brunhilde nun die Tochter seines Bruders, die er deshalb nicht heiraten kann, woraufhin er sie beschuldigt, ihn zum Verbrechen des Brudermordes angestiftet zu haben, sie eine böse Feindin nennt und sie mit dem Schwert töten will, doch mit Hilfe der umstehenden Edlen wird sie gerettet und ermordet nun ihrerseits ihren Enkel mit einem vergifteten Trank, auch Theuderichs Söhne tötet sie[40]. Als Chlothar II. nun Alleinherrscher in allen drei Reichen ist, zieht er mit einem Heer nach Burgund und bittet Brunhilde unter dem Vorwand, sie zur Ehe nehmen zu wollen, in Frieden zu ihm zu kommen, sie schmückt sich mit königlichem Prunk und kommt zu ihm, kaum aber hat er sie erblickt, beschuldigt er sie, eine so große Königssippe fast ausgerottet zu haben, lässt sie auf ein Kamel setzen und im ganzen Heer herumzuführen, dann bindet man sie an die Füße wilder Pferde, ihre Gliedmaßen werden zerrissen und sie stirbt, ihre Gebeine werden verbrannt[41]. Dass sie dem angeblichen Eheversprechen eines soviel jüngeren Mannes wie Chlothar II. Glauben schenkt, könnte ein Hinweis auf ihre Eitelkeit und ihre mangelnde Keuschheit sein, die sonst im Liber Historiae Francorum im Gegensatz zu Fredegar nicht thematisiert wird[42]. Eine Ehe mit Chlothar II., einem jüngeren Halbbruder ihres zweiten Gemahls Merowech, wäre zudem

[34] Liber Historiae Francorum c. 33.
[35] Liber Historiae Francorum c. 35.
[36] Liber Historiae Francorum c. 37.
[37] Liber Historiae Francorum c. 38.
[38] Gregor von Tours, Historiae IX 20, IX 38.
[39] Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 2.
[40] Liber Historiae Francorum c. 39.
[41] Liber Historiae Francorum c. 40.
[42] Fredegar IV 24 erscheint Prodatius als Geliebter Brunhildes, der es deshalb zum Patricius bringt. Fredegar IV 26 wird er Hausmeier. Fredegar IV 27 berichtet von Prodatius' Ermordung.

wie diese Ehe gegen „göttliches Recht und kanonisches Gesetz“ gewesen. Einige Brunhilde im Liber Historiae Francorum zugeschriebenen Morde werden in anderen Quellen anders dargestellt: Theuderich II. und seine Söhne ermordet zu haben wirft Chlothar II. Brunhilde zwar auch bei Fredegar vor, allerdings schreibt dieser Autor vorher, Theuderich II. sei an der Ruhr gestorben und von seinen vier Söhnen wurden Sigibert II. und Corbus auf Befehl Chlothars II. getötet, Childebert entkam und Merowech wurde auf Befehl Chlothars II. nach Neustrien gebracht[43]. Sisebut bestätigt Fredegars Version, dass Theuderich II. an der Ruhr starb[44]. Fie Vita Columbani berichtet hingegen, dass er in Metz in glühenden Flammen starb[45]. Ihre negative Charakterisierung hat nichts mit Brunhildes gotischer Abstammung zu tun, sie wird im Liber Historiae Francorum überhaupt nicht als Gotin bezeichnet, sondern nur als Tochter des in Spanien lokalisierten Königs Athanagild, das allerdings aufgrund der anderen Berichte als gotisches Land erscheint[46].

Nanthilde, die als *de genere Saxonorum* identifizierte Gemahlin Dagoberts I., ist im Liber Historiae Francorum die Mutter seiner beiden Söhne; bei Fredegar ist sie nur die Mutter Chlodwigs II., während Sigibert III. der Sohn Ragnetrudes ist[47].

Auch **Balthild**, die Gemahlin Chlodwigs II., ist *de genere Saxonorum*; sie wird als schöne und in allem geistreiche Frau bezeichnet[48]. Mit Balthild hat der Wüstling Chlodwig II. die drei Söhne Chlothar, Childerich und Theuderich; nach seinem Tod machen die Franken Chlothar, den ältesten der drei Knaben, zu ihrem König, damit er gemeinsam mit der Königinmutter regiere[49]. Nach dem Tod Chlothars III. wird sein Bruder Childerich II. zuerst König in Auster, dann, nach der Absetzung des Hausmeiers Ebroin und seines Königs Theuderichs III., auch König der Franken, doch er unterdrückt sie schwer und wird schließlich mitsamt seiner schwangeren Königin von Bodilo, den er gegen das Gesetz an einen Pfahl gebunden auspeitschen lassen hatte, ermordet und der dritte Bruder Theuderich III. erscheint in der Darstellung wieder als König[50]. Dass Childerichs II. Gemahlin Belechildis hieß, geht aus dem Liber Historiae Francorum nicht hervor, diese Nachricht findet sich in den Continuationes Fredegarii[51].

---

[43] Fredegar IV 39 (Tod Theuderichs II.), IV 42 (Mordvorwurf gegen Brunhilde, Schicksal der Söhne Theuderichs II.).
[44] Sisebut, Vita Desiderii 19; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 491, Anm. 81.
[45] Jonas, Vita Columbani I 29.
[46] Liber Historiae Francorum c. 23, 26 (Spanien – Goten), 31 (Spanien – Brunhilde).
[47] Liber Historiae Francorum c. 42; vgl. Fredegar IV 60; IV 76.
[48] Liber Historiae Francorum c. 43: *Chlodovechum ... accepitque uxorem de genere Saxonorum nomine Balthilde, pulchra omnique ingenio strenua.*
[49] Liber Historiae Francorum c. 44.
[50] Liber Historiae Francorum c. 45.
[51] Continuationes Fredegarii c. 2.

Chrodchildis, die Gemahlin König Theuderichs III. und Mutter der Könige Chlodwig III. und Childebert III., ist die letzte Königin, die im Liber Historiae Francorum erwähnt wird[52]. Dass sie für ihren Sohn Chlodwig III. (691-695) die Vormundschaftsregierung führte, wird nicht erwähnt[53].

Ansfledis, die Frau des Hausmeiers Waratto, wird als edel und klug bezeichnet, auf ihr Betreiben hin wird Pippin II. Hausmeier[54].

Pippins II. Frau **Plectrud**, die Mutter Drogos und Grimoalds II., wird als sehr edle und kluge Frau bezeichnet[55]. Nach dem Tod ihres Mannes Pippin und ihres Sohnes Grimoald leitet Plectrud für ihren Enkel Theudoald und den König Dagobert III. alles in heimlicher Herrschaft, was aber zum Aufstand der Franken und zur Niederlage Theudoalds sowie zur Flucht des von ihr inhaftierten Karl Martell führt[56]. Nach der Niederlage ihres Enkels und der Flucht ihres Stiefsohnes muss Plectrud dem neuen, ihr feindlich gesinnten König Chilperich II. in Köln ihren reichen Schatz aushändigen, den ihm Karl jedoch abnimmt[57]. Als Karl nach Köln kommt, verursacht er einen Aufstand und nimmt Plectrud den Schatz seines Vaters ab[58]. Offenbar hatte sie dem König nicht den gesamten Schatz ausgehändigt.

Die Mutter Karl Martells wird im Liber Historiae Francorum als *uxor* Pippins bezeichnet, allerdings wird ihr Name nicht genannt, dass sie Chalpaida hieß, findet sich in den Continuationes Fredegarii[59].

Grimoald hatte von einer *concubina* den Sohn Theudoald, verheiratet war er aber mit **Theudesinda**, einer Tochter des heidnischen *dux* Radbod[60].

7.2. Frauen in den Continuationes Fredegarii

Frauen erscheinen nur sehr selten in den Continuationes Fredegarii.

Die erste Frau, die in den Continuationes Fredegarii erwähnt wird, ist Königin **Balthild**, die Gemahlin König Chlodwigs II. und Mutter der Könige Chlothar III., Childerich II. und Theuderich III. Neben ihrer Rolle als Königsgemahlin, Königinmutter und Mitregentin ihres ältesten Sohnes Chlothar III. rühmen die Continuationes Fredegarii ihre Schönheit und Klugheit und erwähnen ihre ausländische Herkunft, wobei jedoch im Gegensatz zum Liber Historiae Francorum nicht mehr konkret ihre (angel)sächsische Abstammung (*de genere*

[52] Liber Historiae Francorum c. 49.
[53] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 373, Anm. 53.
[54] Liber Historiae Francorum c. 48: *matrona nobilis ac ingeniosa … instigante Anseflide.*
[55] Liber Historiae Francorum c. 48: *uxor nobilissima et sapientissima nomine Plectrudis.*
[56] Liber Historiae Francorum c. 50-51.
[57] Liber Historiae Francorum c. 52.
[58] Liber Historiae Francorum c. 53.
[59] Liber Historiae Francorum c. 49; vgl. Continuationes Fredegarii c. 6.
[60] Liber Historiae Francorum c.49-50.

Saxonorum) erwähnt wird, sondern nur noch (*de genere alienigenarum*) – „aus einem fremden Volk“ gesagt wird[61]. Eine mögliche Erklärung für diesen Informationsverlust wäre, dass Childebrand aufgrund der Gegnerschaft Pippins III./I. zu den Sachsen die „sächsische“ Herkunft der Frankenkönigin Balthild verschweigen wollte, da ja die Phrase *de genere Saxonorum* nicht zwischen Sachsen und Angelsachsen unterscheidet, eigentlich gar keinen Hinweis auf eine Herkunft aus Britannien enthält und somit auch und vor allem als ein Hinweis auf kontinentalsächsische Abstammung verstanden worden sein könnte[62]. Balthilds weiteres Schicksal, ihr zwischen 664 und 667 vom neustrischen Adel, wohl unter der Führung Ebroins, erzwungener Eintritt ins Kloster Chelles, wird nicht erwähnt[63].

Bei der Ermordung König Childerichs II. durch den von ihm widerrechtlich gefangengenommenen und misshandelten Bodilo wird wie im Liber Historiae Francorum erwähnt, dass dabei auch die schwangere Königin **Belechildis** getötet wurde, was als Untat gewertet wird, die erwähnen zu müssen den Autor schmerzt[64].

Obwohl **Ansfledis**, die Witwe des Hausmeiers Waratto, dessen Nachfolger, ihren Schwiegersohn Berchar nach seiner Niederlage bei Tertry 687, umbringen lässt, wird sie in den Continuationes Fredegarii wie im Liber Historiae Francorum als vornehm und tüchtig beschrieben[65]. Der Grund für die positive Charakterisierung könnte vielleicht darin liegen, dass Ansfledis’ Tochter Adaltrudis nach der Ermordung ihres ersten Gemahls mit Drogo, einem Sohn Pippins II., verheiratet war. Ansfledis war somit ein Mitglied der karolingischen Familie geworden. Durch die Anstiftung der zwar verurteilten Ermordung des überaus negativ charakterisierten Berchar hatte Ansfledis dessen Rivalen Pippin den Weg zur Regentschaft für den nach Auster mitgenommenen König Theuderich III. und somit zur Herrschaft im gesamten Frankenreich vielleicht erst geebnet, derer er sich trotz seines Sieges bei Tertry nicht sicher sein konnte, solange Berchar am Leben war. Dennoch wird die Ehe zwischen Drogo und Adaltrudis in den Continuationes Fredegarii nicht erwähnt[66]. Dass Pippins II. jüngerer Sohn Grimoald 701 neustrischer Hausmeier wurde und nicht der mit Adaltrudis verheiratete ältere Drogo, der „nur“ *dux* der Champagne wurde, könnte vielleicht dazu gedient haben, Ansfledis über ihre Tochter und deren Einfluss auf ihren Gemahl nicht erneut mächtig werden zu lassen[67].

[61] Continuationes Fredegarii; vgl. Liber Historiae Francorum c. 42-44.
[62] Zur angelsächsischen Herkunft Balthild vgl. Vita Sanctae Balthildis A, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 2 (Hannover 1888), c. 2, S. 483; Vita Sanctae Balthildis B, ed. Krusch, MGH SSRM 2, c. 2, S. 483:
[63] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 273, Anm. 5.
[64] Continuationes Fredegarii c. 2; vgl. Liber Historiae Francorum c. 45.
[65] Continuationes Fredegarii c. 5; vgl. Liber Historiae Francorum c. 48.
[66] Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 278, Anm. 31 (Berchar Gemahl von Warattos Tochter Adaltrudis); 281, Anm. 42 (Drogo Gemahl der Witwe Berchars).
[67] Continuationes Fredegarii c. 5-6; vgl. Liber Historiae Francorum c. 48-49.

Grimoald zeugt mit einer namentlich ungenannten Konkubine den Sohn Theudoald[68]. Später heiratet er die ebenfalls ungenannte Tochter des friesischen *dux* Radbod[69].

Pippins II. Frau **Plectrud**, die Mutter von Drogo und Grimoald, wird als sehr kluge Frau bezeichnet[70]. Nach dem Tod ihres Mannes Pippin, der mit seiner zweiten Frau, der vornehmen und anziehenden **Chalpaida** ,den Sohn Karl gezeugt hatte, lenkt Plektrudis nach dem Tod ihrer Söhne alles durch ihren Rat und ihre Herrschaft, die sie im Namen des Königs Dagobert III. und ihres Enkels, des Hausmeiers Theudoald, führt[71]. Offensichtlich hatte sich Pippin trotz seiner Ehe mit Chalpaida nicht von Plectrud getrennt. Plectruds Herrschaft wurde von den Franken jedoch nicht geduldet, töricht erhoben sie sich bei Cuise gegen Theudoald, der fliehen konnte und nicht mehr erwähnt wird, und gegen die Leute der verstorbenen Pippin und Grimoald; im folgenden Chaos wurde auch Karl, der von Plectrud gefangengehalten wurde, befreit[72]. Die aufständischen Franken sind die Neustrier, während die Plectrud unterstützenden Anhänger Theudoalds, Pippins und Grimoalds die Austrasier sind, was sich auch daran ablesen lässt, dass sich Plectrud nach Köln zurückzieht. In Köln muss Plectrud dem neuen König Chilperich II. und seinem neuen Hausmeier Raganfred, die mit Radbod verbündet sind und das Umland der Stadt verheert hatten, viele Geschenke und Schätze ausliefern, doch werden sie auf dem Rückweg von Karl besiegt[73]. Karl nimmt, nachdem er die Fliehenden bis Paris verfolgt hatte, Köln ein und Plectrud übergibt ihm den Schatz seines Vaters und die Regierung[74]. Plectrud verschwindet nun aus der Darstellung der Continuationes Fredegarii. Auffällig an ihrer Stellung ist, dass es ihr offenbar einige Zeit gelungen war, die Anhänger der Karolinger unter ihrer nominell für ihren unmündigen Enkel Theudoald und den jungen König Dagobert geführten Herrschaft zu vereinen, und dass sie auch nach der Niederlage von Cuise, der Flucht Karl Martells und dem Verschwinden Theudoalds in einer so großen und wichtigen Stadt wie Köln als Regentin anerkannt wurde und sich sogar noch nach der Auslieferung der Schätze an Chilperich und Raganfred bis zur Rückkehr Karl Martells halten konnte, dem sie dann jedoch Schatz und auch die Herrschaft seines Vaters übergibt.

In dem vom Liber Historiae Francorum unabhängigen Abschnitt der Continuationes Fredegarii erscheinen Frauen vor allem im Kontext des Krieges.

[68] Continuationes Fredegarii c. 6.
[69] Continuationes Fredegarii c.7
[70] Continuationes Fredegarii c. 5; vgl. Liber Historiae Francorum c. 48.
[71] Continuationes Fredegarii c. 6 (Tod Drogos, Chalpaida, Karl); c. 7 (Tod Grimoalds, Pippins II., Theudoald Hausmeier Dagoberts III.); c. 8 (Regentschaft Plektrudis'); vgl. Liber Historiae Francorum c. 48-51.
[72] Continuationes Fredegarii c. 8; vgl. Liber Historiae Francorum c. 51.
[73] Continuationes Fredegarii c. 9; vgl. Liber Historiae Francorum c. 52.
[74] Continuationes Fredegarii c. 10; vgl. Liber Historiae Francorum c. 53.

Nach der Unterwerfung der Bayern kehrt Karl Martell nicht nur mit vielen Schätzen, sondern auch mit der vornehmen Frau **Beletrudis** und ihrer Nichte **Sunnichildis** zurück[75]. Auf die Beziehungen Karl Martells zu diesen beiden Frauen wird in den Continuationes Fredegarii nicht weiter eingegangen, Sunnichildis wird jedoch noch einmal indirekt erwähnt: als böse Stiefmutter, die Karls Tochter **Chiltrudis** rät, nach Bayern zu gehen, wo sie gegen den Willen ihrer Brüder den bayerischen *dux* Odilo heiratet[76]. Dass Karl Martell Sunnichildis geheiratet und mit ihr Grifo gezeugt hatte, wird in den Continuationes Fredegarii nicht erwähnt. Ihre negative Charakterisierung als böse Stiefmutter und schlechte Ratgeberin soll wohl vor allem darüber hinwegtäuschen, dass Chiltrudis Eigeninitiative zeigte und sich den Plänen ihrer Brüder Pippin III./I. und Karlmann widersetzte, indem sie mit Hilfe ihrer Freunde nach dem Tod ihres Vaters nach Bayern floh und gegen den Willen ihrer Brüder den dortigen feindlichen *dux* heiratete.

Die weiteren Erwähnungen von Frauen in den Continuationes Fredegarii betreffen keine Einzelpersonen mehr, sondern sind allgemein:

Die Bayern fliehen aus Angst vor den Franken mit ihren Frauen und Kindern jenseits des Inns[77].

König Pippin nimmt bei einem Kriegszug gegen Sachsen viele Männer und Frauen gefangen[78]. Die Nachricht ist insofern interessant, als Frauen als Kriegsgefangene erscheinen. Die Gefangennahme der wohl nicht kämpfenden Frauen macht einerseits einen fränkischen Zugriff auf die sächsischen Siedlungen bzw. Fluchtpunkte notwendig und kann andererseits die Motivation des Krieges in der damaligen Zeit illustrieren. Wie die zuvor gemeldete Gefangennahme und Eingliederung der geschlechtsspezifisch nicht unterschiedenen sächsischen Einwohner an der Grenze zu Karlmanns Reich[79] ging es offenbar auch um die Gewinnung von Untertanen und Arbeitskräften, die man nach ihrer Unterwerfung entweder mit ihrem Gebiet ins Frankenreich eingliederte oder aber, wohl auch wenn sie zum Widerstand neigten, dort neu ansiedelte, wo man sie brauchen und besser kontrollieren konnte.

Als Pippin beim Krieg gegen Waifar von Aquitanien Clermont erobert und in Brand steckt, verbrennt eine große Menge Menschen, Männer, Frauen und Kinder[80].

[75] Continuationes Fredegarii c. 12.
[76] Continuationes Fredegarii c. 25; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 295, Anm. 9 (Identifikation der „bösen Stiefmutter“ mit Sunnichlidis).
[77] Continuationes Fredegarii c. 32.
[78] Continuationes Fredegarii c. 35.
[79] Continuationes Fredegarii c. 27.
[80] Continuationes Fredegarii c. 42.

Ein Jahr später erobert Pippin die Auvergne und nimmt dem *comes* Unibert und seinen *Vascones* den Treueid ab, ihren Frauen und Kindern aber befiehlt er, in die *Francia* zu kommen[81]. Die ins Zentrum des Frankenreiches gebrachten Frauen und Kinder der *Vascones* sollten Pippin offenbar als Rückversicherung für die Treue ihrer Männer und Väter dienen. Der Frankenkönig bedient sich somit der schon von den Römern gepflegten Forderung an verbündete oder unterworfene *gentes*, Geiseln für die Treue ihrer Anführer zu stellen.

7.3. Frauen bei Bonifatius

Bonifatius korrespondiert mit Frauen und er schreibt über Frauen. Jene Frauen, mit denen er im brieflichen Kontakt steht, sind Äbtissinnen und Nonnen, die zum Teil dem angelsächsischen Hochadel angehören[82]. Sie versichern Bonifatius ihre Unterstützung und sind über dessen Missionspläne und Fortschritte aus seinen Briefen an sie wohlinformiert, wie Buggas Kenntnis des Namens des friesischen Herrschers nahelegt[83].

Das Thema der Wallfahrt nach Rom ist immer wieder Gegenstand der Briefe von Frauen an Bonifatius. **Eangynth** und **Bugga** wollen nach Rom reisen, **Wiethburg** und Bugga haben die Reise tatsächlich unternommen, wobei Wiethburg in Rom im Gefängnis landete, die Reise Bonifatius später aber positiv schilderte[84]. Obwohl Bonifatius Bugga nicht von der Reise abhalten will und ihr von Wiethburgs positiven Eindrücken berichtet, tritt er später als entschiedener Gegner der Romreisen angelsächsischer Frauen auf[85]: Mitte der 740er Jahre machte Bonifatius Erzbischof Cudberth von Canterbury auf das Problem der Romreisen besonders für Nonnen aufmerksam, die häufig als Prostituierte endeten[86]: Erzbischof Cudberth solle den Frauen und Nonnen Reisen nach Rom verbieten, weil sie zum großen Teil zugrunde gehen und nur wenige rein bleiben würden, denn „Es gibt nämlich nur sehr wenige Städte im Langbardenreich, in Francien oder in Gallien, in der es nicht eine Ehebrecherin oder Hure gibt aus dem Stamm der Angeln“; das aber sei ein Ärgernis und eine Schande für Cudberths ganze Kirche[87].

---

[81] Continuationes Fredegarii c. 43.

[82] Bugga (Heaburg) war verwandt mit König Aethelbert II. von Kent (748-762), trotzdem beklagt ihre Mutter Eangynth um 719/722 in Bonifatii Epistula 14 die Anfeindung durch den damaligen König, bei dem sie Neider angeklagt hätten. Zur Verwandtschaft Buggas mit Aethelbert II. vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 53, Anm. 2 zu Brief 14; Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 43 f.

[83] Bonifatii Epistula 15: Bugga nennt den Friesenherrscher Radbod „Feind der katholischen Kirche Rathbod“ (*inimicum catholicae ecclesiae Rathbodum*), ohne allerdings eine Verbindung zu den Friesen herzustellen.

[84] Bonifatii Epistula 13 (Wiethburg in Rom im Gefängnis); 14 (Eangynth will nach Rom); 27 (Bugga will nach Rom, Wiethburg fand dort langgesuchten Frieden). Reise Buggas nach Rom 737/738: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, S. 53, Anm. 2 zu Brief 14; S. 95, Anm. 1 zu Brief 27.

[85] Bonifatii Epistula 27 (Bonifatius will Bugga nicht abhalten); 78 (Bonifatius gegen Romreisen).

[86] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 224.

[87] Bonifatii Epistula 78: *Perpauce enim sunt civitates in Longobardia vel in Francia aut in Gallia, in qua non sit adultera vel meretrix generis Anglorum.*

Bonifatius' Klage über die große Anzahl derartiger verlorener Seelen kann, wie Smith vermutet, moralistische Übertreibung gewesen sein, dennoch ist seine Kritik ein seltener Beleg für die Existenz von Prostitution im frühen Mittelalter, da es sich dabei im Wesentlichen um eine urbane Institution handelt, die dort existiert, wo andere kommerzielle Aktivität stattfindet, weshalb die ländliche und Clan-orientierte Umwelt des frühmittelalterlichen Westeuropa der kommerziellen Prostitution wenig Gelegenheiten geboten hat, um sich zu entwickeln[88]. Einen vergleichbaren Beleg stellt nur noch die Kritik Columbans am Liebesleben des ehelosen Theuderich II. mit seinen Konkubinen dar, dessen Erben gleichsam aus Bordellen auftauchen würden[89]. Die Konkubinen des Königs sind zwar keine Prostituierten, doch wurde von Jonas von Bobbio für Burgund an der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert offenbar vorausgesetzt, dass man dort Bordelle kannte. Die Situierung Theuderichs II. in Burgund und der Reiseweg der angelsächsischen Pilgerinnen durch die Städte Franciens, Galliens und Italiens verweisen beide auf urbaner geprägte Regionen Westeuropas, sodass die von Smith definierten Gegebenheiten zur Entwicklung gewerbsmäßiger Prostitution dort eher anzunehmen sind als im ländlicheren Missionsgebiet des Bonifatius in Germanien.

Doch nicht nur die sich prostituierenden angelsächsischen Pilgerinnen beklagt Bonifatius, er schildert die *gens Anglorum* generell als unzüchtig: An König Aethelbald von Mercia schreibt er zusammen mit anderen angelsächsischen Bischöfen im Frankenreich ein Mahnschreiben, in dem neben den Bedrückungen der Kirche vor allem der Lebenswandel des Monarchen kritisiert wird, dem vorgeworfen wird, keine rechtmäßige Gemahlin genommen zu haben, sondern sich als Sklave seiner Wollust dem Laster der Unzucht und des Ehebruchs, vor allem mit Nonnen und gottgeweihten Jungfrauen in den Klöstern, hinzugeben, ein Beispiel, dem fast alle Großen im Volk der Mercier gefolgt seien, die ihre rechtmäßigen Frauen verlassen hätten, um mit Ehebrecherinnen und Nonnen zu huren[90]. Diese *meretrices*, seien sie nun in Klöstern oder in der Welt, würden ihre so empfangenen Kinder oftmals ermorden[91]. Neben dem persönlichen Schicksal, das Aethelbald drohe, einen Tod wie seine gleichermaßen unzüchtigen und die Kirche ausbeutenden Vorgänger Ceolred von Mercia und Osred von Deira und Bernicia zu erleiden, weist Bonifatius vor allem auf die Folgen eines solchen Verhaltens für die gesamte *gens Anglorum* hin: Wenn das Volk der Angeln unter Missachtung gesetzlicher Ehen in Ehebruch und Ausschweifung wie das Volk von Sodom ein schändliches

[88] Julie Ann Smith, Ordering Women's Lives. Penitentials and nunnery rules in the early medieval west (Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney 2001), 59.
[89] Jonas, Vita Columbani I 18.
[90] Bonifatii Epistula 73.
[91] Bonifatii Epistula 73.

Leben führe, so werden aus solcher Vermischung mit Huren (*meretrices*) entartete, ruhmlose und von Sinnenlust rasende Menschen gezeugt werden und zuletzt das ganze Volk dem Schlimmeren und Unrühmlicheren zugeneigt und am Ende weder in einem weltlichen Krieg stark noch im Glauben standhaft, weder bei Menschen geehrt noch von Gott geliebt sein[92]. So sei es auch bei den Völkern Spaniens und der Provence und bei den Burgundern gewesen, die als Strafe Gottes von den Sarazenen überrannt worden seien[93].

Hurerei war für Bonifatius also nicht nur gewerbsmäßige Prostitution, wie sie für seinen Angriff auf die Rompilgerinnen zu verstehen ist, sondern, das zeigt der in diesem Zusammenhang mehrfach verwendete Begriff *meretrix*, auch eine Bezeichnung für die *adulterium* oder *luxuria* betreibenden Nonnen und Geliebten von König und Adel der *gens anglorum*[94].

Dieses Verhalten der Angeln sei selbst bei den Heiden eine Schande und werde der *gens* in *Francia* und *Italia* zum Vorwurf gemacht[95]. Dass es Bonifatius dabei vor allem um das Verhalten der Frauen geht, wird deutlich, wenn er dem unkeuschen und ehebrecherischen König Aethelbald von Mercia das Beispiel der Altsachsen entgegenhält, die Unkeuschheit und Ehebruch streng bestrafen: „Denn wenn in Altsachsen (*in antiqua Saxonia*) ein Mädchen (*virgo*) das Haus ihres Vaters durch Buhlerei (*adulterium*) befleckt oder eine verheiratete Frau unter Verletzung des Ehebundes Ehebruch (*adulterium*) begeht, so zwingt man sie zuweilen, eigenhändig ihrem Leben durch Erhängen ein Ende zu machen, und an dem Platz, wo man die Leiche angezündet und verbrannt hat, hängt man ihren Verführer auf. Zuweilen rotten sich die Weiber zusammen, um sie auszupeitschen, dann führen die Frauen sie unter Rutenstreichen überall herum in den Dörfern, wobei sie ihr die Kleider am Gürtel abschneiden, und mit ihren Messerchen ihr den ganzen Körper zerschneiden und zerstechen, und treiben sie aus kleinen Wunden blutend und zerfetzt von Gehöft zu Gehöft. Und vom Eifer für die Sittsamkeit getrieben treten immer neue Frauen auf, um sie zu schlagen, bis sie sie entweder tot oder kaum noch lebend liegen lassen, damit die anderen Angst vor Ehebruch und Unzucht bekommen.“[96]

[92] Bonifatii Epistula 73.
[93] Bonifatii Epistula 73.
[94] Bonifatii Epistula 73, 78.
[95] Bonifatii Epistula 73.
[96] Bonifatii Epistula 73: *Nam in antiqua Saxonia, si virgo paternam domum cum adulterio maculaverit vel si mulier maritata perdito foedere matrimonii adulterium perpetraverit, aliquando cogunt eam propria manu per laqueum suspensam vitam finire et super bustum illius incense et concrematae corruptorum eies suspendunt. Aliquando congregato exercitu femineo flagellatam eam mulieres per pagos circumquaque ducunt virgis cedentes et vestimenta eius abscidentes iuxta cingulum et cultellis suis totum corpus eius secantes et pungentes minutis vulneribus cruentatam et laceratam de villa ad villam mittunt; et occurrunt semper novae flagellatrices zelo pudicitiae adducate, usque dum eam aut mortuam aut vix vivam derelinquunt, ut cetere timorem adulterandi et luxoriandi habeant.*

Die Sittsamkeit der Germanin und die Verachtung und Bestrafung des überaus seltenen Ehebruchs bei den Germanen beschreibt bereits Tacitus, der damit jedoch Kritik an der moralischen Situation im Rom seiner Zeit übt[97]. Dem Topos der keuschen Barbarin liegt das römische Ideal der *univira*, der ‚nur einmal verheirateten Frau', zugrunde, dessen Erfüllung oft auf Grabsteinen vermeldet wurde, da nach römischer Auffassung Witwenschaft ehrenvoller als Wiederverheiratung war[98]. Die moralische Integrität nördlicher Barbaren ist ein Topos, der oftmals tradiert wurde. Salvian von Marseille, ein christlicher Kritiker des spätrömischen Lebensstils um 430, der den barbarischen *gentes* trotz all ihrer negativen Eigenschaften auch positives abgewinnen kann, charakterisiert etwa ebenfalls die Sachsen als wild und grausam, aber bewundernswert keusch[99]. Bonifatius selbst findet als zweites Beispiel für König Aethelbald östlich der Sachsen, bei den als besonders primitiv geschilderten Wenden, eine noch extremere Ausformung der Hochhaltung von Ehe und Keuschheit; die dortigen Frauen folgen ihrem verstorbenen Mann freiwillig auf den Scheiterhaufen: Die Wenden, für Bonifatius „die hässlichsten und geringsten Menschen", bewahren demnach die gegenseitige Liebe in der Ehe mit solchem Eifer, dass eine Frau nach dem Tod ihres Mannes nicht mehr weiterleben will, und rühmenswert erscheint ihnen die Frau, wenn sie sich eigenhändig den Tod gibt und zusammen mit ihrem Mann auf einem Scheiterhaufen brennt[100].

Bonifatius verwendet hier zum zweiten mal in diesem Brief den aus der Antike bekannten Topos der keuschen barbarischen Frau[101]. Ähnliches wie Bonifatius über die Wenden berichtet im 11. Jahrhundert Thietmar von Merseburg über die Polen, um die nun unmoralischen Sachsen zu kritisieren: Im Reich Boleslaw Chrobrys, des *dux* der Polen, würde ein Ehebrecher mit dem Hodensack an die Marktbrücke genagelt und ein scharfes Messer neben ihn gelegt, um ihm die Wahl zwischen Tod und Verstümmelung zu lassen[102]. Zu der Zeit aber, als Boleslaws Vater noch Heide gewesen sei, musste jede Witwe ihrem Gatten nach dessen Brandbestattung folgen und sich enthaupten lassen, und wenn man eine Dirne

[97] Tacitus, Germania 18 (Hochschätzung der Ehe als hervorragendste Tugend der Germanen), 19 (Die Germanen kennen so gut wie keinen Ehebruch; den wenigen treulosen Frauen verschaffen weder Schönheit, noch Jugend, noch Reichtum wieder einen Mann; bei einigen germanischen Stämmen heiraten nur Jungfrauen, Gedanken an andere Männer kommen deshalb erst gar nicht auf).

[98] Vgl. Fuhrmann (Hrsg.), Tacitus. Germania (Übersetzung mit Kommentar), 79 (*univira* auf Grabsteinen); Lund (Hg.), Tacitus. Germania (Übersetzung mit Kommentar), 166 (Witwenschaft ehrenvoller als Wiederverheiratung).

[99] Salvian, De gubernatione dei VII 64 (*Saxones crudelitate efferi sed castitate mirandi*); Zur Datierung: Wolfram, Die Goten, 29.

[100] Bonifatii Epistula 73: *Winedi, quod est foedissimum et deterrimum genus hominum.*

[101] Zum Topos der keuschen Barbarin vgl. Tacitus, Germania 18 f..

[102] Thietmar von Merseburg, Chronicon VIII 2; Verbindung zwischen Boleslaw und Polen: Boleslaw Sohn des *Poleniorum dux* Mieszko I.: Chronicon IV 55-56; *Bolizlaus, Poleniorum rector*: Chronicon V 29; *Bolizlaus Polenus*: Chronicon V 30.

(*meretrix*) entdeckte, wurde dieser in schimpflicher Schande elendiglich die Scheide beschnitten und die „Vorhaut“, wenn man so sagen darf, an der Tür befestigt, damit der Blick des Besuchers darauf falle und er in Zukunft achtsamer und vorsichtiger sei[103]. Thietmar ergänzt, dass Ehebrecherinnen nach dem Gesetz des Herrn zu steinigen und nach dem Recht seiner leiblichen Vorfahren, also der Sachsen, zu enthaupten seien, zu seiner Zeit aber überall die Freiheit zur Sünde herrsche und Ehebruch begangen werde[104].

Der Grund, warum sich Bonifatius so sehr für die Keuschheit und auch für die Abstinenz der Angelsachsen einsetzt, geht aus seinen eigenen Worten klar hervor: Das Verhalten seiner *gens* wurde ihm vorgehalten:

„Über das Gute unseres Volkes und seinen Ruhm empfinden wir Freude und Jubel, aber über seine Sünden und das, was man ihm vorwirft, Kummer und Schmerz. Wir leiden unter dem, was Christen und Heiden unserem Volk vorhalten, dass das Volk der Angeln unbekümmert um den Brauch anderer Völker, unter Missachtung apostolischer Weisung, vielmehr göttlicher Ordnung es verschmäht, rechtmäßige Ehefrauen zu nehmen und nach der Gepflogenheit wiehernder Hengste oder in der Art schreiender Esel durch Ausschweifung und Ehebruch alles in schändlicher Weise besudelt und verwirrt“[105].

„Wenn nämlich das Volk der Angeln, wie in diesen Provinzen das Gerücht verbreitet ist und uns in Francien und in Italien zum Vorwurf gemacht wird und selbst bei den Heiden ein Schimpf ist, unter Missachtung gesetzlicher Ehen in Ehebruch und Ausschweifung wie das Volk von Sodom ein schändliches Leben führt, ...“[106].

In der Wahrnehmung der Menschen, mit denen Bonifatius in Germanien und auf seinen Reisen nach Rom in Kontakt geraten war, war die *gens Anglorum* ein der Trunkenheit und Ausschweifung ergebenes Volk, ihre Frauen aber, sogar Nonnen, waren in der Heimat Ehebrecherinnen und im Ausland unter den Huren jeder Stadt zu finden. Und einer aus diesem Volk kam nun in ihre Heimat und wollte ihnen Vorschriften machen, was sie als gute Christen zu tun und zu lassen und welche ihrer althergebrachten Bräuche, Traditionen und agonalen Pflichten sie als heidnisch oder als mit dem bischöflichen oder priesterlichen Amt

[103] Thietmar von Merseburg, Chronicon VIII 3.

[104] Thietmar von Merseburg, Chronicon VIII 2 f. Werner Trillmich (Hg.), Thietmar von Merseburg. Chronik, (Berlin 1960), 442, Anm. 8 bezieht Thietmars Hinweis auf die Steinigung von Ehebrecherinnen auf NT Joh 8, 5:. Allerdings verhindert Jesus in NT Joh 8, 6-10 die Steinigung der beschuldigten Frau mit der Aufforderung, dass derjenige den ersten Stein werfen solle, der ohne Sünde sei.

[105] Bonifatii Epistula 74: *Bonis et laudibus gentis nostrae laetamur et gaudemus, peccatis autem eius et vituperationibus eius tribulamur et contristamur. Obprobrium namque generis nostri patimur sive a christianis sive a paganis dicentibus, quod gens Anglorum spreto more ceterarum gentium et despecto apostolico praecepto immo Dei constitutione legitimas uxores dedignentur habere et hinnientium equorum consuetudine vel rudentum asinorum more luxoriando et adulterando omnia turpiter fedet et confundat.*

[106] Bonifatii Epistula 73: *Si enim gens Anglorum, sicut per istas provincias devulgatum est et nobis in Francia et in Italia inproperatur et ab ipsis paganis inproperium est, spretis legalibus conubiis adulterando et luxoriando ad instar Sodomitane gentis foedam vitam vixerit, ...*

unvereinbar zu verwerfen hätten. Neben der dem gentilen Zusammengehörigkeitsgefühl zuzurechnenden Betroffenheit am Ansehen ihrer Heimatkirche war es also vor allem die Sorge der in der *peregrinatio* lebenden angelsächsischen Bischöfe um ihre eigene Missionsarbeit, die durch das schlechte Vorbild der angelsächsischen Kirche *in Francia et in Italia* in Verruf zu geraten drohte und die angelsächsischen Missionare persönlich zur Zielscheibe werden ließ, denn die angelsächsische Herkunft des Bonifatius und seiner Landsleute war untrennbar mit ihrem Auftreten und ihrer Durchsetzungskraft verbunden[107]. Deshalb ist es keineswegs Zufall, dass sich Bonifatius gerade angesichts wachsender Anfeindungen im Frankenreich dazu veranlasst sah, zusammen mit seinen hier missionarisch und vor allem auch reformerisch tätigen Landsleuten in die inneren Angelegenheiten seiner Heimatkirche einzugreifen[108].

Vordergründig sorgte sich Bonifatius also um die Moral der angelsächsischen Frauen, daneben ging es ihm aber auch und vor allem um das Ansehen der *gens Anglorum* in den Ländern, in denen er aktiv war. Das unmoralische Verhalten der angelsächsischen Frauen und Nonnen, egal ob aus der Not einer festsitzenden Pilgerin oder aus dem Lebensstil der Könige und der Oberschicht entsprungen, beschädigte das Ansehen der *gens Anglorum* und somit auch das Ansehen der angelsächsischen Missionare, die jedoch auf die Unterstützung der politischen Führungsschicht in den Ländern, in denen sie aktiv waren, angewiesen waren. Die Kritik des Bonifatius am Verhalten seiner *gens* und vor allem von deren Frauen entspringt also vor allem seinem Eigeninteresse. Gleichzeitig mochten seine Kontakte zu Frauen, die einflussreich waren und dem Hochadel angehörten, auch dazu geeignet gewesen sein, seine Mission politisch und materiell zu unterstützen, auch wenn die Briefe darüber nichts aussagen. Ausnahmen bilden die von Eadburg als Geschenk übersandten heiligen Schriften und die von selbiger erbetene Abschrift der Briefe des Petrus in Goldschrift, wobei das Gold jedoch wohl von Bonifatius selbst übersandt wurde[109].

7.4. Bewertung

Frauen spielen im Liber Historiae Francorum eine nicht unbedeutende politische Rolle: Chrodechilde drängt Chlodwig zur Konversion zum Christentum und ihre Söhne zur Rache an ihren burgundischen Verwandten. Chlothilde veranlasst den Kriegszug Childeberts I. gegen Spanien. Fredegunde und Brunhilde erscheinen als rachsüchtige, mörderische feindliche Königinnen, die die Politik der Könige durch ihre zumeist schlechten Ratschläge prägen,

[107] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 339.
[108] Ebd., 339 f.
[109] Bonifatii Epistula 30 (Eadburg übersendet heilige Schriften als Geschenk); 35 (Bonifatius erbittet von Eadburg Abschrift der Briefe des Petrus in Goldschrift).

Fredegunde tritt aber auch als kluge Heerführerin in Erscheinung. Balthild regiert gemeinsam mit ihrem Sohn Chlothar III., Ansfledis, Witwe des Hausmeiers Waratto, ebnet Pippin II. den Weg zur Regentschaft, seine Witwe Plectrud führt die Regierung für ihren Enkel, den Hausmeier Theudoald, und den König Dagobert III., beides Kinder. Wo die Darstellung von Frauen im Liber Historiae Francorum auf Gregor von Tours basiert, ist sie fallweise, wie bei Chrodechilde, tatsächlich ausführlicher. Bei Brunhilde und Fredegunde wurden oftmals Details ergänzt oder die Darstellung mit Anekdoten angereichert, die in ihrer Historizität zweifelhaft sind und die zur Erklärung bestimmter Umstände oder auch nur einfach zur Diffamierung der jeweiligen Königin dienen sollen. Auslassungen, wie etwa im Falle Fredegundes, damit zu erklären, dass die Königin positiver dargestellt werden sollte als bei Gregor von Tours[110], scheint nicht ganz zutreffend zu sein, denn aufgrund des viel geringeren Umfangs des Liber Historiae Francorum im Vergleich zu Gregor von Tours fällt die Charakterisierung Brunhildes und Fredegundes insgesamt um ein vielfaches kürzer aus als in der Vorlage.

Eine wichtige Ergänzung des Wissens kann der Liber Historiae Francrum dann bieten, wenn er Namen von Frauen nennt, die sich in der Vorlage Gregor von Tours nicht finden. Doch bleibt auch hier der Zweifel an der Historizität dieser Angaben bestehen, die sich auf das 6. Jahrhundert beziehen, in der ausführlicheren Quelle aus dem 6. Jahrhundert aber nicht vorkommen. Diese Zweifel können sich aber vielleicht durch die Annahme lokaler Traditionen, die diese Informationen bewahrt haben, ausräumen lassen. Im von Gregor von Tours unabhängigen Teil des Liber Historiae Francorum werden Frauen hingegen oft nur auf ihre Rolle als Ehefrauen und Mütter von Königen oder Hausmeiern reduziert, in manchen Fällen werden nicht einmal ihre Namen genannt und sie nur als *uxor* oder *concubina* des jeweiligen Mannes bezeichnet. Die gentile Herkunft der dargestellten Frauen ist manchmal explizit erwähnt, manchmal lässt sie sich aufgrund ihrer geographischen Herkunft erschließen, durchgängiges Thema der Darstellung ist sie jedoch nicht.

Insgesamt lässt sich die Darstellung von Frauen im Liber Historiae Francorum als an ausschmückenden Details orientiert charakterisieren, die sich in ein Gesamtbild einfügen, das Frauen als schön, klug und auch zur Herrschaft befähigt charakterisiert, mit ihnen als negative Seite aber auch eine Tendenz zu Grausamkeit, List, Verrat und Ehebruch assoziiert. Ob sich daraus aber die Autorschaft einer Frau für den Liber Historiae Francorum ableiten lässt, bleibt fraglich.

[110] Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum, 229.

In den Continuationes Fredegarii werden Frauen nur dann genannt, wenn sie als Gemahlinnen von Königen oder Hausmeiern selbst aktiv in die Politik eingreifen, die Abstammung einer Person konkretisiert werden soll, oder sie das tragische Schicksal ihres Mannes teilen. Die Erwähnungen von Frauen in dem Teil der Continuationes Fredegarii, die vom Liber Historiae Francorum abhängig sind, entsprechen jenen in der Vorlage, wobei einige Informationen verloren gegangen sind. Im eigenständigen Teil erscheinen Frauen vor allem im Kontext des Krieges als Kriegsgefangene, Flüchtlinge, Kriegsopfer oder Geiseln, wobei ihre gentile Herkunft thematisiert wird, was sich zumeist aus der Zugehörigkeit zum Kollektiv der vom Krieg betroffenen *gens* ergibt, manchmal jedoch auch für konkrete Personen angegeben wird.

Bei Bonifatius erscheinen zwei Typen von Frauen: Einerseits die Frauen, mit denen er korrespondiert, die Angehörige des geistlichen Standes und der angelsächsischen Aristokratie sind, und andererseits die Frauen, über die er korrespondiert. Während er seinen Korrespondenzpartnerinnen mit freundlicher Liebenswürdigkeit begegnet und in den Briefen seine zumindest ausgedrückte Wertschätzung für sie deutlich wird, hat er über christliche Frauen insgesamt offenbar keine hohe Meinung, sondern sieht sie als sündhafte und triebgesteuerte Wesen, die durch diese Schwäche sich selbst und sogar ganze Völker ins Verderben reißen können. Das kann für ihn und seine Mission hinderlich sein, wenn ihn Leute, die er eigentlich belehren will, mit ehemaligen angelsächsischen Nonnen konfrontieren, die entlang der Pilgerwege nach Rom nun als *meretrices* ihre Dienste anbieten, weshalb er von den angelsächsischen Bischöfen ein Verbot für Frauen, nach Rom zu pilgern, erwirken will, obwohl er selbst Bugga davon nicht abzubringen versucht. Offenbar hatte er zu ihm bekannten Frauen größeres Vertrauen als zu anderen. Neben den tatsächlich als Prostituierte im eigentlichen Sinn anzusehenden gestrandeten Pilgerinnen in urbanen Zentren verwendet Bonifatius das Wort *meretrix* auch zur Bezeichnung christlicher Frauen, die Ehebruch (*adulterium*) betreiben und der Ausschweifung (*luxuria*) ergeben sind, und zwar unabhängig davon, ob sie Nonnen im Kloster sind oder nicht, und ob sie der *gens Anglorum* oder einer anderen christlichen *gens* angehören, während er das Wort für die äußerst seltenen Ehebrecherinnen in *antiqua Saxonia* nicht gebraucht[111]. Heidnische Frauen sieht Bonifatius hingegen so, wie christliche Frauen seiner Meinung nach eigentlich sein sollten, keusch und treu, wie bei Sachsen und Wenden, was sogar soweit geht, dass sie, wie im Fall der Wenden, dem toten Gemahl auf den Scheiterhaufen folgen.

[111] Bonifatii Epistula 73, 78.

8. Religion

8.1. Arianismus und verwildertes Christentum

Der Arianismus der Burgunder wird im Liber Historiae Francorum mit dem Heidentum gleichgesetzt[1]. Somit belegt diese 727 abgeschlossene Quelle Woods These, dass Behauptungen von Paganismus in der Zeit des Bonifatius nichts anderes als Identifikationen von alternativem Christentum sind[2]. Neben der Darstellung der Katholikin Chrodechilde findet sich zur Religion der Burgunder im Liber Historiae Francorum ansonsten nur die Gregor von Tours entnommene Klostergründung des Burgunderkönigs Sisimund (Sigismund)[3].

Auf den Arianismus der Goten wird im Liber Historiae Francorum zweimal eingegangen[4]. Mit Ausnahme der Demütigung der Merowingerin Chlodechildis durch ihren Gemahl Amalrich fehlen aber die bei Gregor von Tours und Fredegar so präsenten Schilderungen der Verfolgung rechtgläubiger Christen durch die arianischen Häretiker[5].

Bei der Passage über die Eheschließungen von Sigibert I. und Chilperich I. mit den gotischen Prinzessinnen Brunhilde und Galsuinta wird gesagt, dass Brunhilde als Arianerin im Namen der heiligen Dreifaltigkeit getauft wurde[6]. Bei der Vorlage Gregor von Tours wurde Brunhilde als Arianerin nicht katholisch getauft, sondern nur gesalbt[7]. Die Salbung mit dem Chrisam (Öl) bezeichnete die Aufnahme Irrgläubiger in die rechtgläubige Kirche[8].

Die Continuationes Fredegarii und die Bonifatiusbriefe erwähnen den Arianismus nicht. Allerdings beklagt sich Bonifatius über die Zustände in der angelsächsischen und vor allem in der fränkischen Kirche.

Bonifatius schildert in seiner Korrespondenz mit Papst Zacharias ein düsteres Bild einer sich im Verfall befindlichen fränkischen Kirche: Seit über 80 Jahren hat kein Konzil stattgefunden, gibt es keinen Erzbischof und es wurden keine kirchenrechtlichen Satzungen beschlossen oder erneuert, das Kirchenrecht ist verwildert und wird mit Füßen getreten, die Bischofsstühle sind mit Laien besetzt, die sich bereichern, Kinder und zum Teil mehrere Konkubinen haben, Ehebrecher, Mörder, Krieger, Jäger und Trunkenbolde sind, mit denen er den kirchlichen Satzungen entsprechend, am liebsten nichts zu tun haben möchte, aber am Hof immer wieder

[1] Liber Historiae Francorum c. 5: *Burgundiones itaque paganissimo in Arriana docrtrina prava tenebantur, ...* – „Die Burgunder, befangen in der verderblichen heidnischen Irrlehre des Arrius, ...".
[2] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 253.
[3] Klostergründung: Liber Historiae Francorum c. 20; vgl. Gregor von Tours, Historiae III 5.
[4] Liber Historiae Francorum c. 17 (Goten Arianer), c. 31 (Brunichilde Arianerin).
[5] Liber Historiae Francorum c. 23 (Chlodechildis und Amalrich).
[6] Liber Historiae Francorum c. 31.
[7] Gregor von Tours, Historiae IV 27.
[8] Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1, 232, Anm. 2.

mit ihnen, ebenso wie mit Heiden, zusammentrifft[9]. Ihres unzüchtigen Lebensstils überführte fränkische Bischöfe und Priester reisen nach Rom und sagen bei ihrer Rückkehr, der Papst in Rom habe ihnen die Erlaubnis gegeben, das Bischofsamt in der Kirche zu bekleiden[10]. Es treten Irrlehren und Irrtümer verschiedenster Art auf, es gäbe welche, die sich der Speisen, die Gott zum Genuss geschaffen hat, enthielten, andere, die sich nur von Honig und Milch ernährten und das Brot und die anderen Speisen verwerfen, am schändlichsten für die Leute seien aber die, die behaupteten, als Blutbefleckte und Ehebrecher, die in ihren Lastern verharren, könnten sie dennoch Priester werden[11]. Falsche Propheten oder falsche Christen wie die falschen Bischöfe Aldebert, der Kreuze und Bethäuschen auf dem Feld errichtete, die Namen der Engel zu kennen vorgab und falsche Wunder vollbrachte und so die Leute von den Kirchen weglockte, oder Clemens, der mit einer Konkubine zwei Söhne hatte und wie im Judentum die Ehe der Witwe mit dem Bruder ihres verstorbenen Mannes erlaubte, verbreiteten ihre Irrlehren[12].

Das von Bonifatius auf Anweisung Karlmanns am 21. April 742 einberufene Concilium Germanicum verabschiedete Beschlüsse, die sich gegen die von ihm erwähnten Missstände richteten[13]. Die am 1. Mai 743 für den austrasischen Reichsteil abgehaltene Synode von L'Estinnes wiederholte die Bestimmungen über Absetzung und Buße von unzüchtigen und ehebrecherischen Klerikern[14]. Die unter dem Vorsitz von Pippin III. am 2. März 744 zusammengetretene Synode von Soissons verbot Äbten die Teilnahme am Kriegszug, sowie Klerikern, Unzucht zu treiben, Laienkleidung zu tragen, mit Hunden zu jagen und Habichte zu halten; außer seiner Mutter, Schwester oder Nichte durfte ein Kleriker zudem keine Frau in seinem Haus haben[15]. Die kirchlichen Vorschriften für Geistliche bezüglich des Jagens und des Haltens von Habichten, werden den Franken von Papst Zacharias nochmals eingeschärft, außerdem wurde Geistlichen verboten, im Gefolge eines Laien zu sein und zu spielen[16].

Ob sich der Lebensstil der fränkischen Bischöfe so sehr von dem anderer Länder und Zeiten unterschied, ist fraglich. Bonifatius prangert Missstände an, die seit der Spätantike immer

[9] Bonifatii Epistula 50, 63.
[10] Bonifatii Epistula 50.
[11] Bonifatii Epistula 63.
[12] Über Aldebert und Clemens vgl. bes. Bonifatii Epistula 57, 59 (= Concilium Romanum a. 745), 60, Concilium Suessionense a. 744, c. II, VII; weitere Nachrichten über sie in Bonifatii Epistula 62, 77.
[13] Concilium Germanicum a 742, c. I d: Falschen Priestern und ehebrecherischen oder unzüchtigen Diakonen und Klerikern wurden ihre kirchlichen Pfründe entzogen, sie wurden abgesetzt und zur Buße genötigt; c. II a: Allen Dienern Gottes wurde verboten, Waffen zu tragen, ins Feld und gegen den Feind zu ziehen, ausgenommen waren hiervon nur solche, die für die Messfeier und die Mitnahme von Reliquien benötigt wurden; c II b: Ihnen wurde das Jagen und Herumstreifen in den Wäldern mit Hunden und das Halten von Habichten und Falken untersagt; c. VII a: Priester und Diakone durften keine Frauen in ihrem Haus wohnen lassen.
[14] De alio synodali conventu a. 743 (= Synode von L'Estinnes), c. I d. Zur Datierung: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 377.
[15] Concilium Suessionense a. 744, c. III d-g; c. VIII. Zur Datierung: Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 377.
[16] Bonifatii Epistula 83.

wieder thematisiert wurden, denn die fränkischen Bischöfe verhalten sich auch nicht viel anders als ihre, ebenfalls von Bonifatius kritisierten, zeitgenössischen Kollegen in Britannien und ihre Vorgänger in den Jahrhunderten zuvor, wenn man sich etwa an die Klagen Gregor von Tours' über seine unwürdigen Kollegen erinnert. Es wäre auch denkbar, dass Bonifatius deshalb so sehr gegen die alteingesessenen fränkischen Bischöfe opponierte, um seine eigene Position zu festigen. Er konnte bei seiner Tätigkeit keine fränkischen Aristokraten gebrauchen, die ihre eigenen Interessen verfolgten, sondern brauchte die Unterstützung loyaler Gefolgsleute, seien sie nun Angelsachsen, Franken, Bayern oder einer anderen *gens* angehörig, die er für eine optimale Zusammenarbeit mit Posten versorgen musste, die ihm die benötigten Ressourcen verschaffen konnten. Unter diesem Aspekt ist die Darstellung der Situation der fränkischen Kirche in den schwärzesten Farben in Bonifatius' ureigenstem Interesse.

An der angelsächsischen Kirche kritisiert Bonifatius vor allem die herrschende Trunksucht (*ebrietas*), die es so sonst nur bei den Heiden gäbe, und beklagt die Heranziehung von Mönchen für königliche Werke und Bauten[17]. Gegenüber Erzbischof Cudberth von Canterbury stellt Bonifatius die Franken ganz anders dar als gegenüber Papst Zacharias. Er übermittelt ihm die Synodalbeschlüsse, die Priestern das Tragen von Waffen, Kriegstracht und Prunkkleidern, sowie die Jagd, das Durchstreifen der Wälder mit Hunden und das Halten von Habichten und Falken verbietet[18]. Er beklagt die Entweihung von Nonnen durch den ehebrecherischen König und die Oberschicht Mercias und bittet Cudberth, angelsächsischen Frauen Pilgerreisen nach Rom zu verbieten, weil diese, selbst Nonnen, auf dem Hin- oder Rückweg oft in die Prostitution abgleiten würden, was ein Ärgernis und eine Schande für die angelsächsische Kirche sei, da ihm die unzüchtige Lebensweise der *gens Anglorum* von Christen und Heiden vorgeworfen werde[19].

8.2. Heidentum

Gentes, die oder deren Repräsentanten im Liber Historiae Francorum, den Continuationes Fredegarii, den Bonifatiusbriefen oder der Vita Bonifatii als Heiden bezeichnet werden, sind die Friesen, Sachsen, Hessen, Thüringer, Slawen, Wenden und Sarazenen[20]. Daneben gibt es

[17] Bonifatii Epistula 78.
[18] Bonifatii Epistula 78.
[19] Bonifatii Epistula 73, 74, 78.
[20] Friesen: Liber Historiae Francorum c. 49-51 (*dux* Radbod); Continuationes Fredegarii c. 6 (*dux* Radbod), 17 (*dux* Bubo); Bonifatii Epistula 60, 109; Willibald, Vita Bonifatii c. 4-5, 8. Sachsen: Liber Historiae Francorum c. 41 (*dux* Bertoald); Continuationes Fredegarii c. 19, 27, 31; Bonifatii Epistula 21, 46, 47, 60, 73, 101. Hessen: Bonifatii Epistula 43, 101. Thüringer: Bonifatii Epistula 43. Slawen: Bonifatii Epistula 87. Wenden: Bonifatii Epistula 73. Sarazenen: Bonifatii Epistula 60.

noch den Vorwurf des Heidentums bzw. des Pflegens heidnischer Gebräuche an eigentlich bereits christliche *gentes* wie Franken, Burgunder, Alemannen, Bayern und sogar Römer[21].

8.3. Heidentum im Liber Historiae Francorum

Im Liber Historiae Francorum wird das arianische Bekenntnis der noch unabhängigen Burgunder als „heidnische Irrlehre" bezeichnet[22]. Die Stelle ist ein Beleg für die Möglichkeit, alternative, d. h. unorthodoxe, christliche Bekenntnisse im 8. Jahrhundert als nichtchristlich zu diffamieren[23]. Wenn Arianismus mit Heidentum gleichgesetzt werden konnte, bedeutet das, dass Heidentum im 8. Jahrhundert nicht bzw. nicht ausschließlich im Sinne eines Polytheismus, wie es die griechisch-römische Religion der klassischen Antike war, wahrgenommen wurde. Auch andere monotheistische Religionen oder sogar häretische Strömungen des Christentums konnten mit Heidentum gleichgesetzt werden.

Heiden sind auch Bertoald, der *dux* der Sachsen, und Ratbod, der *dux* der Friesen, mit denen er jedoch nur einmal in Verbindung gebracht wird[24]. Ein Heide (*gentilus*) ist auch Rantgar, der Grimoald II. in der Lambertuskirche in Lüttich ermordet[25]. Dass Rantgar Friese war, geht aus dem Liber Historiae Francorum nicht hervor[26].

Die einzige *gens*, deren Heidentum im Liber Historiae Francorum näher behandelt wird, sind die Franken. Doch auch mit dem fränkisches Heidentum zur Zeit Chlodwigs I. beschäftigt sich der *Liber Historiae Francorum* nur kurz in knappen Auszügen aus Gregor von Tours: Die Franken seien bis in die Zeit Chlodwigs irrgläubige Heiden (*pagani atque fanatici*) gewesen und hätten anstelle ihres Schöpfers, des Gottes des Himmels und der Erde, Götzen und Trugbilder (*idola et simulacra*) angebetet[27]. Plünderungen von Kirchen durch Chlodwigs Heer werden damit erklärt, dass dieser selbst damals noch ein *fanaticus et paganus* gewesen sei[28]. Chrodechilde gibt dem im Auftrag seines Herrn Chlodwig um sie werbenden Gesandten Aurelianus die Antwort, eine Christin dürfe keinen Heiden heiraten[29]. Sie weist zunächst also

[21] Liber Historiae Francorum c. 5 (Burgunder); Bonifatii Epistula 44 (Alemannen, Bayern), 50 (Alemannen, Bayern, Franken).
[22] Liber Historiae Francorum c. 5: *Burgundiones itaque paganissimo in Arriana doctrina prava tenebantur, ...* – „Die Burgunder, befangen in der verderblichen heidnischen Irrlehre des Arius, ..."
[23] Vgl. Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 253.
[24] Liber Historiae Francorum c. 41 (Heide Bertoald *dux* der Sachsen), 49-51 (Ratbod Heide), 52 (Ratbod *dux* der Friesen).
[25] Liber Historiae Francorum c. 50.
[26] Rantgar Friese: Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 201.
[27] Liber Historiae Francorum c. 6; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 10.
[28] Liber Historiae Francorum c. 10; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 27.
[29] Liber Historiae Francorum c. 11 führt Chrodechilde im Anschluss an ein Zitat aus Gregor von Tours, Historiae II 28 mit den Worten ein: *Erat enim Chrotchildis christiana* und sie antwortet Aurelianus: „*Chlodoveoque salutem dicito; licitum non est, christiana paganum nubere. Vide, ut hac causa nemo sciat. Quomodo iubet Dominus Deus meus, quem ego coram omnibus confiteor, sic fiat. Tu vero vade in pace*".

den Heiratsantrag des Merowingerkönigs unter Hinweis auf sein Heidentum zurück[30]. Als Chrodechilde Chlodwig dann doch heiratet, wird sein Heidentum abermals kritisiert: Ehe sie ins Brautbett steigen, sagt Chrodechilde dem Frankenkönig, neben der Forderung, er solle ihre ermordeten Eltern rächen, er solle an Gottvater, Christus und den heiligen Geist glauben[31]. Aus dem stark gekürzt aus Gregor übernommenen Dialog zwischen Chlodwig und Chrodechilde nach dem Tod ihres Sohnes Ingomers ist Chlodwigs Polytheismus ersichtlich[32]. Er betet Götter an, die er in Bedrängnis in der Schlacht mit den Alemannen vergeblich anruft, woraufhin ihm Aurelianus rät, sich zum Gott der Königin zu bekennen; Chlodwig ruft daraufhin Christus an und gelobt, sich im Falle des Sieges taufen zu lassen[33]. Gregor von Tours kennt Aurelianus noch nicht, bei seiner Beschreibung von Chlodwigs Konversion wendet sich der König aus eigenem Antrieb Christus zu[34].

Auffällig ist an der Darstellung des Liber Historiae Francorum, dass Heidentum in den nicht von Gregor von Tours abhängigen Stellen personalisiert dargestellt wird – nicht die Sachsen sind Heiden, ihr *dux* Bertoald ist Heide, nicht die Friesen sind Heiden, ihr *dux* Ratbod ist Heide, Rantgar, der gentil nicht zugeordnet wird, ist Heide –, ob die Sachsen und Friesen als *gens* Heiden sind, wird nicht gesagt. Kollektives Heidentum wird nur den Burgundern, wo Heidentum ein Synonym für die arianische Häresie ist, und den Franken zugeschrieben, wobei beides Auszüge aus Gregor von Tours sind. Selbst bei der auch aus Gregor von Tours übernommenen Konversion Chlodwigs I. wird die Tendenz des Autors zur Personalisierung der Frage Christentum oder Heidentum durch den Ausbau des Einflusses von Chrodechilde und der Hinzufügung der Figur des Aurelianus deutlich.

8.4. Heidentum in den Continuationes Fredegarii

Die beiden namentlich genannten *duces* der Friesen, Ratbod und Bubo, werden als Heiden bezeichnet, friesische Heiligtümer (*fana*) und Idole werden bei einem Kriegszug Karl Martells zerstört und verbrannt[35]. Obwohl die Friesen kollektiv nicht als Heiden bezeichnet werden, weisen die Idole und Heiligtümer auf ihr Heidentum hin. Dass Karl Martell im Zweikampf gegen den prahlerischen Bubo antritt und die *fana* der Friesen zerstört und verbrennt, gehört in den Vorstellungskreis von Kämpfen mit Heiden und kann auch nur Topik sein[36].

[30] Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, 221.
[31] Liber Historiae Francorum c. 12.
[32] Liber Historiae Francorum c. 14.; vgl. Gregor von Tours, Historiae II 29.
[33] Liber Historiae Francorum c. 15.
[34] Gregor von Tours, Historiae II 30.
[35] Continuationes Fredegarii c. 6 (Radbod Heide), 17 (Bubo Heide, Idole und Heiligtümer zerstört und verbrannt).
[36] Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft, 80 f.

Die Continuationes Fredegarii bezeichnen die Sachsen als *Saxones paganissimi*, was offenbar ihre besondere Bindung zu ihrer heidnischen Religion ausdrücken soll[37]. Wenn sich Sachsen taufen lassen, so geschieht das angesichts der Unterwerfung durch die Franken[38]. Die sächsische Bereitschaft, christliche Sakramente zu empfangen, wird somit deutlich durch ihre Machtlosigkeit nach einer militärischen Niederlage motiviert und ist nicht auf eine tatsächliche religiöse Umorientierung zurückzuführen.

Über die Religion der ebenfalls erwähnten Sarazenen wird in den Continuationes Fredegarii nichts gesagt.

Ähnlich wie beim Liber Historiae Francorum ist in den Continuationes Fredegarii bei den friesischen Herrschern eine Personalisierung des Heidentums festzustellen, wobei das Kapitel über Radbod vom Liber Historiae Francorum abhängig ist. Obwohl auch nur Bubo selbst als Heide charakterisiert wird, ergibt sich aus dem Vorhandensein der *fana et idola*, dass mehr Friesen Heiden gewesen sein müssen. Der Vorwurf des Heidentums an die Sachsen ist hingegen kollektiv.

8.5. Heidentum in den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii

8.5.1. Germanisches Heidentum bei Bonifatius und die damit verbundene Problematik

Im Gegensatz zum Liber Historiae Francorum und den Continuationes Fredegarii ist das Heidentum ein wichtiges Thema sowohl in der Korrespondenz als auch in der Vita des Bonifatius. Wo in den Bonifatiusbriefen allgemein von Heiden die Rede ist, lassen sich aufgrund der Lokalisierung des Bonifatius in Germanien die *gentes Germaniae* mit diesen Heiden identifizieren. Das wird durch die Bezugnahme auf Alemannen, Bayern, Franken, Friesen, Hessen, Sachsen und Thüringer an anderen Stellen, wo von Heidentum die Rede ist, bestätigt. Es handelt sich also, von den wenigen Bezügen auf das Heidentum von Sarazenen, Slawen und Wenden abgesehen, um ‚germanisches' Heidentum. In der Forschung gibt es bei der Deutung der germanischen Religion zwei Schulen, eine ältere, an nord- und indogermanischen Parallelen orientierte Forschungsrichtung, der u. a. Otto Höfler, Georges Dumézil, Jan de Vries, Ake V. Ström, Karl Hauck und auch noch Reinhard Wenskus angehören, in die sich aufgrund seiner Interpretation der fragmentarisch bezeugten westgermanischen Götterwelt mit Erkenntnissen der nordgermanischen Mythologie auch Günter Behm-Blancke, der Ausgräber von Oberdorla, und Holger Homann einfügen, sowie eine neuere, kritische, an regionalen und zeitlichen Differenzierungen orientierte Schule, als

[37] Continuationes Fredegarii c. 19.
[38] Continuationes Fredegarii c. 27, 31.

deren Vertreter Karl Helm, Walter Baetke, Klaus von See oder Heinrich Beck erscheinen[39]. Obwohl Bonifatius an Papst Zacharias schreibt, dessen Vorvorgänger Gregor II. habe ihn damit beauftragt, über die Lebensführung und Gebräuche der *gentes* in Germanien zu berichten, was er auch getan zu haben beteuert, ist von Heiden und Heidentum, wie auch von anderen ethnographischen Kategorien, in den Bonifatiusbriefen aber zumeist nur allgemein die Rede, konkrete Beschreibungen der heidnischen Kultpraxis fehlen zumeist ebenso wie konkrete Hinweise auf heidnische Götter oder Kultbilder in der *Germania* zur Zeit des Bonifatius[40]. Die wenigen Stellen aber, in denen heidnische Götter oder heidnische Kulthandlungen beschrieben sind, sind in mehrerer Hinsicht problematisch und hinsichtlich ihres Quellenwertes umstritten. Bei der Darstellung des Heidentums in den Bonifatiusbriefen, wie auch in anderen frühmittelalterlichen Quellen, ergeben sich daher einige grundsätzliche Probleme:

Die selten genannten Götter, Kultpersonen und Kulthandlungen tragen römische Namen.

Was über das Heidentum gesagt wird findet sich bereits bei früheren Autoren in einem anderen geographischen Kontext und gibt antik-heidnische oder biblische Vorstellungen wieder.

Die Missionsgebiete des Bonifatius und die von ihm aufgesuchten *gentes* gehörten zum größten Teil seit langer Zeit zum Frankenreich und waren auch schon mit dem Christentum in Berührung gekommen, sie erscheinen in anderen Quellen sogar als christlich.

In der Antike wurde über die religiösen Vorstellungen der germanischen *gentes* ausschließlich von Nichtgermanen berichtet, von heidnischen und christlichen Griechen und Römern, die ihre Darstellungen auf Griechisch und Latein verfassten, dabei Zivilisationstheorien folgten, die entweder die Primitivität der außerhalb der Kulturwelt lebenden Barbaren betonten oder aber diese zu „edlen Wilden“ hochstilisierten, um Zivilisationskritik zu üben, was dazu führte, dass diese Beschreibungen heute oftmals nur als stereotype Barbaren- und Heidentopik ohne realen Zeugniswert angesehen werden, was noch dadurch verstärkt wird, dass die Autoren griechische und römische religiöse Terminologie verwendeten, was bis hin zur Wiedergabe der germanischen Götternamen mit jenen der olympischen Götter in ihrer griechischen oder römischen Namensform reichte. Diese Form, die heidnische Religion der germanischen *gentes* zu beschreiben, wurde von den christlichen Autoren des Frühmittelalters übernommen. Die meiste geschriebene Evidenz für germanische Glaubensvorstellungen ist also von Anfang

[39] Vgl. Pohl, Die Germanen, 79 f. Zu Behm-Blancke vgl. RGA Bd. 21, S. 473 s. v. Oberdorla (S. Dušek).

[40] Auftrag Gregors II. zu ethnographischer Beobachtung: Bonifatii Epistula 86: *Precipit quoque mihi prefatus apostolicus pontifex, ut populorum quoscumque visitassem conversationem et mores apostolicae sedis pontifici indicassem, quod in Domino confido ut fecissem* – „Der genannte apostolische Bischof hat mir auch aufgetragen, über Lebensführung und Sitten der von mir besuchten Völker dem Bischof des apostolischen Stuhles zu berichten, was ich auch, sowahr ich auf den Herrn vertraue, getan habe“.

an ‚romanisiert'[41]. Dabei besteht noch das Problem, dass diese Beschreibungen germanischen Heidentums keine signifikanten Unterschiede zur Darstellung des provinzialrömischen Heidentums und seiner Kulthandlungen und Kultpersonen bei Caesarius von Arles aufweisen, was aufgrund der literarischen Abhängigkeit vieler Texte voneinander auch nicht verwunderlich ist und somit einerseits wieder die Frage nach deren Quellenwert aufwirft, andererseits aber auch jene nach der Universalität bestimmter mit dem Heidentum assoziierter Gebräuche[42]. Erklärende Glossen, die den lateinischen oder griechischen Ausdrücken germanische gegenüberstellen, sind selten. Die germanische Götterwelt verbirgt sich hinter lateinischen und griechischen Götternamen, denen nur in den seltensten Fällen germanische Namen gegenübergestellt werden, eine ausgestaltete germanische Mythologie mit einem germanischen Pantheon findet sich überhaupt erst in den Werken des isländischen Christen Snorri Sturluson aus dem 13. Jahrhundert, wobei einerseits ein antik-christlicher Einfluss auf die Ausgestaltung der Mythen und die Göttergenealogie nicht auszuschließen ist, andererseits aber auch germanische Götter verschiedener historischer Zeitabschnitte und unterschiedlicher regionaler Verbreitung in einem Pantheon vereint werden.

Es stellt sich auch die Frage, wie heidnisch der Wirkungsbereich des Bonifatius, der ja politisch seit dem 6. Jahrhundert mit dem christlichen Frankenreich mehr oder minder stark verbunden war, tatsächlich war. Es geht also um den Grad der christlichen Durchdringung dieser Gebiete bzw. um die Stärke des Auftretens heidnischer, superstitiöser oder synkretistischer Strömungen in diesen Territorien und die davon abzuleitende Frage, ob Bonifatius Mission unter Heiden betrieb oder nur die Evangelisierung offiziell christlicher Räume[43]. In einer Region, die das Christentum nicht offiziell akzeptiert hatte, bestand die Gefahr, dass die internen Muster von Autorität innerhalb des paganen Staates gegen den Missionar verwendet wurden, während er auf fränkischem Territorium die Macht eines christlichen Königs hinter sich hatte[44]. Der Status des Heidentums war deshalb in beiden Regionen unterschiedlich, nur Missionare, die in heidnischen Königreichen oder bei heidnischen Völkern arbeiteten, trafen auf öffentliches Heidentum[45]. Öffentliche Religion war im heidnischen Germanien somit keine Konstante, sie wurde von geographischen, politischen

[41] Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, 405.
[42] Zur literarischer Abhängigkeit einer großen Anzahl christlicher Quellen, v. a. Predigten, Bußbücher, Konzilsbeschlüsse und Gesetzestexte, die sich mit dem germanischen Heidentum beschäftigen, von den Predigten des Caesarius von Arles vgl. Wilhelm Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert, (Bonn 1928), 5-8.
[43] Wood unterscheidet die Begriffe Mission, Christianisierung und Konversion: „Mission" ist für ihn die Mission unter Heiden, Evangelisierung innerhalb von Gemeinschaften, die offiziell oder äußerlich/oberflächlich christlich waren, bezeichnet er als „Christianisierung", und „Konversion" ist ein individueller spiritueller Wechsel; Wood, The Missionary Life, 3.
[44] Wood, The Missionary Life, 4.
[45] Ebd., 4, 6.

und anderen Faktoren beeinflusst, und weil die öffentliche Religion eng mit politischen Strukturen verbunden war, kollabierten die formalen Elemente des germanischen Heidentums im Kontext der fränkischen Expansion[46]. Doch trotz ihrer Zugehörigkeit zu christlichen Reichen gab es auch Heiden in diesen Regionen, deren Heidentum, das in den christlichen Staaten des Frühmittelalters im Privaten praktiziert wurde, Wood als Aberglaube definiert[47]. Zwischen diesem Volksglauben, überall verbreiteten abergläubischen Praktiken, die mit Themen wie Ernte und Geburt verbunden und Ziel religiöser Gesetzgebung waren, und dem öffentlichen Heidentum unterschieden Leute wie Bonifatius nicht[48].

Abgesehen von den politischen Faktoren, die dem Heidentum einen Platz in der Öffentlichkeit garantierten oder es in die Privatsphäre, in den Untergrund, zurückdrängten, war die Entscheidung, Heide zu bleiben oder Christ zu werden für den einzelnen und sein Selbstverständnis von zentraler Bedeutung. Wichtige Faktoren bei der Entscheidung, Heide zu bleiben, waren Familie und Tradition, denn die Religion zu wechseln bedeutete die Trennung von den Ahnen[49]. Wie wichtig die Aufrechterhaltung der Verbindung zu den Ahnen in der Vorstellung eines Heiden sein konnte, illustriert die Vita Vulframni, die dem friesischen *dux* Radbod die Aussage zuschreibt, er sei lieber mit seinen Verwandten in der Hölle als allein im Himmel[50].

8.5.2. Heiden, heidnische *gentes* und heidnische Kulthandlungen in den Bonifatiusquellen

Das Heidentum in den Bonifatiusbriefen wird allgemein mit Totenopfern, der Opferung von Lebensmitteln, insbesondere Fleisch, konkret von Stieren und Böcken, an die *dii paganorum*, namentlich genannt werden Opfer an Jupiter, und mit Menschenopfern assoziiert[51]. Den Heiden wird zugeschrieben, menschenähnliche Götter, die in ihrer Vorstellung eine Abstammung haben, gezeugt wurden und selbst wieder Götter zeugen würden, zu verehren[52]. Die Verehrung von Idolen ist gleichbedeutend mit der Verehrung von Dämonen, die in diesen Götterbildern wohnen[53].

[46] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 263.
[47] Wood, The Missionary Life, 4.
[48] Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, 408. Wood, The Missionary Life, 6.
[49] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 263 f.
[50] Vita Vulframni episcopi Senonici auctore Pseudo-Iona c. 9, ed. W. Levison, in: MGH SSRM 5 (Hannover 1910), S. 668.
[51] Bonifatii Epistula 25 (Fleischopfer), 26 (Lebensmittel), 28 (Opfer für Juppiter, Opferfleisch, Menschenopfer), 43 (Totenopfer), 44 (Totenopfer), 80 (Stiere und Böcke, Totenopfer).
[52] Bonifatii Epistula 23.
[53] Bonifatii Epistula 21, 25.

Mit den kontinentalen heidnischen (Alt)Sachsen verbindet Gregor II. die Verehrung von Götterbildern (*idola*, *sculptilia*) aus Metall, Gold, Silber, Erz, Stein und anderen Materialien, wohl auch aus Holz, worauf der Terminus *sculptilia* hinweist[54]. Sein Aufruf, niemanden daran zu hindern, sich Christus zuzuwenden, und niemanden zu zwingen, *sculptilia* anzubeten, könnte darauf hinweisen, dass es bereits christliche Sachsen gab, die der Verfolgung durch ihre heidnischen Mitbürger ausgesetzt waren[55].

Die Thüringer warnt Gregor II. vor der Verehrung von Idolen und der Opferung von Fleisch[56]. Gregor III. schreibt Thüringern, Hessen und benachbarten kleineren *gentes* zu, Opfer an Hainen und Quellen darzubringen, dort auch *auguria* zu betreiben, Losorakel und *filacteria* zu verwenden, und warnt vor den verschiedensten Wahrsagern und Zukunftsdeutern, die, wie er zu wissen behauptet, in ihren Ländern vorkommen würden[57]. Die Hessen verehrten Willibald zufolge Quellen und Hölzer, verwendeten Amulette und Losorakel und betrieben Divination; bei Geismar verehrten sie eine dem Jupiter geweihte heilige Eiche[58].

Die Friesen hatten *fana et dilubra*, die von Willibrord und Bonifatius zerstört wurden[59].

Die Bischöfe der Bayern und Alemannen sollen Brauch und Lehre des Heidentums (*gentilitatis ritus et doctrina*) zurückweisen[60].

Die heidnischen Wenden zeichnen sich wie die Altsachsen durch besondere Sittsamkeit aus[61].

Die Slawen scheinen als Heiden angesehen worden zu sein, da *Sclavi* als Gegenbegriff zu *Christiani* gebraucht wird[62].

Die Sarazenen werden mit einem heidnischen Einfall in Verbindung gebracht[63]. Es handelt sich dabei um die einzige Stelle in den Bonifatiusbriefen, in der die Sarazenen mit Heidentum assoziiert werden.

Mit den christlichen Römern verbindet Bonifatius heidnischen Neujahrsbräuche, die von christlichen Franken, Alemannen und Bayern, die nach Rom pilgerten, gesehen und von den Priestern für erlaubt gehalten würden, weshalb sie sich, in die Heimat zurückgekehrt, gegen sein Verbot derartiger Bräuche auflehnen würden[64].

[54] Bonifatii Epistula 21.
[55] Bonifatii Epistula 21.
[56] Bonifatii Epistula 25.
[57] Bonifatii Epistula 43.
[58] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[59] Bonifatii Epistula 108; Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[60] Bonifatii Epistula 44.
[61] Bonifatii Epistula 73.
[62] Bonifatii Epistula 87.
[63] Bonifatii Epistula 60.
[64] Bonifatii Epistula 50.

Dieser Überblick zeigt, dass sich die in den einzelnen Briefen und in der Vita Bonifatii genannten Nachrichten über das Heidentum in den rechtsrheinischen Gebieten nur selten einzelnen *gentes* zuordnen lassen.
Es soll deshalb versucht werden, diese Fremdwahrnehmungen über das Heidentum in Germanien zur Zeit des Bonifatius anhand der folgenden thematischen Schwerpunkte auf ihre Authentizität hin und auf ihren Quellenwert für eine germanische Religionsgeschichte im 8. Jahrhundert zu untersuchen.

- Idole
- Baum- und Quellkult
- Wahrsagepraktiken
- Menschenopfer
- Tieropfer und Heidengötter
- Daniel von Winchester zur Bekehrung der Heiden

Darüber hinaus gibt es mit den Speiseverboten und Eheverboten in den Bonifatiusbriefen zwei weitere Bereiche, die einen Einblick in die Wahrnehmung des Bonifatius vom Leben der von ihm zu evangelisierenden Bevölkerung erlauben. Diese beiden Aspekte können im Zusammenhang mit heidnischer Religionsausübung stehen, müssen es aber nicht. Jedenfalls aber stehen sie im Kontext der Verbreitung eines korrekten Christentums in den Missionsgebieten des Bonifatius.

8.5.3 Idole in den Bonifatiusbriefen

Idole und die Verehrung von Idolen erscheinen mehrmals in der Korrespondenz des Bonifatius[1]. Doch es ist nicht immer sicher, ob diese Belege nicht nur auf Annahmen basieren, da die Heiden nach dem Alten Testament Idole verehrten[2]. Die Verehrung von Idolen in den Bonifatiusbriefen ist jedenfalls eine auffällige Abweichung von der Evidenz in der Germania des Tacitus, nach der die Germanen die Götter nicht in menschlicher Gestalt nachbilden würden[3]. Jedoch ist zu bedenken, dass der Terminus *idolum*, wie andere lateinische und germanische Bezeichnungen für „Götterbild", nicht eindeutig ist, zu unterscheiden ist zwischen der Verwendung des Begriffes *idolum* als Synonym für Heidengötter und dem konkret-materiellen Idol[4]. In Ausdrücken wie *idololatria* oder *cultura idolorum* ist *idolum* Synonym für *dii paganorum*, *daemones*, „Götzen" im Sinn von Heidengöttern, der „Kult der Idole" meint somit heidnischen „Götzendienst" oder „Kult der Dämonen"[5]. Auch die von Bonifatius beklagten „Sakrilege der Idole in Germanien" sind als Götzendienst zu interpretieren[6]. Für Meyer fungiert *idolum* auch dann als Synonym für heidnische Götter, wenn der Papst an die Thüringer schreibt: *non adoretis idola* – „betet keine Idole an"[7]. Auch Papst Gregors II. Warnung an die thüringischen Großen vor „den Euch zur Verehrung der Idole drängenden Heiden", müsste dann so zu interpretieren sein[8]. Allerdings scheint sich in diesen beiden Fällen der Gegensatz zwischen den Bedeutungen von *idolum* als „heidnische Gottheit" und als „Bild einer heidnischen Gottheit" aufzulösen. Denn die Anbetung eines Idols kann sich gleichzeitig auf die Verehrung eines konkreten Bildes und die

[1] Bonifatii Epistula 17, 19, 21, 23, 25, 38, 59, 63, 65, 73, 109.
[2] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 257.
[3] Tacitus, Germania 9. Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Die nachrömische Zeit. Teil II. Die Westgermanen (Heidelberg 1953), 184 sieht in dieser Leugnung der Existenz von Götterbildern eine Lücke in Tacitus' Kenntnissen; Götterbilder werden zwar selten gewesen sein und erst in späterer Zeit häufiger geworden sein, völlig gefehlt haben sie zur Zeit des Tacitus aber gewiss nicht. Möglicherweise widerspricht Tacitus aber seiner eigenen Feststellung, wenn er in Germania 7 über *effigies et signa* berichtet, die aus den heiligen Hainen geholt und in der Schlacht mitgeführt werden, denn *effigies* kann u. a. Bild, Bildwerk, Bildnis, Puppe, Gestalt, Erscheinung, Abbild und Ebenbild bedeuten; Stowasser, S. 173 s. v. effigies. *Signum* kann auch Statue bedeuten; Ken Dowden, European Paganism. The Realites of Cult from Antiquity to the Middle Ages (London/New York 2000), 118 f.
[4] Anton Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 310. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 184.
[5] Bonifatii Epistula 17 (*idolorum cultura*); 21 (*idolorum cultu*, *idolorum cultura*); 23 (*idolorum cultura*); 38 (*idolorum cultura*); 59 (*cultores idolorum*); 65 (*idolorum cultura*); 73 (*idolis servientes*); 109 (*idolatria*); vgl. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 310. Dieter Harmening, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters (Berlin 1979), 63.
[6] Bonifatii Epistula 63: *sacrilegia idolorum in Germania*.
[7] Bonifatii Epistula 25; vgl Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 310, Anm. 124. Mayer schreibt den Brief Gregor III. zu, in Raus Ausgabe ist er Gregor II. zugeordnet.
[8] Bonifatii Epistula 19: *quod paganis conpellentibus vos ad idola colenda*.

durch dieses Bild vergegenwärtigt vorgestellte Gottheit beziehen, und zwar sowohl im Selbstverständnis des Götzendienst ausübenden Heiden wie auch in der Interpretation des das als Sünde und Irrtum verurteilenden Christen, der ja zu wissen glaubt, dass der Heide im Idol eine Personifikation seiner Gottheit sieht, ja selbst das Idol als konkreten Aufenthaltsort eines Dämonen versteht, wie aus dem Papstbrief an die Altsachsen hervorgeht[9].

Wo aber vom Zerbrechen oder Vernichten eines *idolum* die Rede ist, wie im Brief Bischof Daniels von Winchester, geht es um Konkretes und Materielles[10]. Die reale Existenz materieller Götterbilder belegen auch die wenigen volkssprachlichen Ausdrücke, die mit den lateinischen Termini dafür glossiert werden; die althochdeutschen Glossen *simulacra* (*daemonum*) *pilidi*; *statua afara*; *aras et statuas et lucos altara, manalihun inti haruga*[11]. Im Angelsächsischen scheint *wīg*, *weoh* ursprünglich das üblichste Wort für Götterbild gewesen zu sein, dann werden die Wörter *hearg*, *gield*, *god*, *godgield* in der gleichen Bedeutung gebraucht[12]. Die altenglischen Bezeichnungen für „Statue" sind jedoch überraschend unscharf, *wīg*, *weoh* und *hearg* können auch einen „heiligen Hain" bezeichnen[13]. Meist ist aber unklar, ob die in christlichen Quellen erwähnten Idole römischer oder germanischer Herkunft waren, und ob es sich um Symbole irgendwelcher Art oder um wirkliche Götterbilder handelte[14]. Doch auch diese Unterscheidung ist schwierig; so sind für de Vries die bronzezeitlichen phallischen Holzidole bereits menschengestaltig[15]. Mayer unterscheidet hingegen innerhalb der Kategorie der konkret-materiellen Idole zwischen dem *idolum* als heiligem Zeichen, als *signum* oder Symbol, und dem menschenähnlichen Götterbild[16].

[9] Bonifatii Epistula 21: … *Qui falsidica numina a paganis antiquitus quasi dii vocati sunt, in quibus demones habitare noscuntur; ...* – „... Solche Truggottheiten wurden von den Heiden ehedem als Götter bezeichnet, aber in ihnen wohnen bekanntlich Dämonen, …". Vgl. Walter Pohl, Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity, in: Guyda Armstrong/Ian N. Wood (Ed.), Christianizing Peoples and Converting Individuals (Turnhout, 2000), 51.

[10] Bonifatii Epistula 23; Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 310.

[11] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 184 f.

[12] Ebd., 185.

[13] Vgl. Dowden, European Paganism, 120.

[14] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 184.

[15] Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I: Einleitung – Die vorgeschichtliche Zeit – Religion der Südgermanen (Berlin/Leipzig 1935), 136 f.

[16] In die Gruppe der *signa* ordnet Mayer das *numen* der Nerthus und die Irminsul der Sachsen ein. Die Gleichsetzung von *numen* mit *idolum* schließt er aus einer Bestimmung der Synode von Orléans im Jahr 541, wo *invocatis insuper nomenibus* (= *numinibus*) *paganorum* thematisiert wird. Für Idole als Symbol führt Mayer die *effigies et signa* der Germanen bei Tacitus, Germania 7 an, die, aus den heiligen Hainen geholt (*effigiesque et signa quaedam detracta lucis*), in der Schlacht mitgeführt werden, und die bei Tacitus, Historien 4, 22 erwähnten *ferarum imagines*, wobei er die *effigies et signa* als rohe Holzpflöcke und primitive phallische Symbole interpretiert; Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 310 f.; 310 f., Anm. 126 f. Allerdings spricht der Terminus *effigies* gegen einen nur symbolisch-unkonkreten Gegenstand, denn das Wort wird von Tacitus einerseits deutlich vom *signum* unterschieden und bedeutet andererseits u. a. Bild, Bildwerk, Bildnis, Puppe, Gestalt, Erscheinung, Abbild und Ebenbild; Stowasser, S. 173 s. v. effigies. Ähnliches gilt für *imago*, das Bild, auch wenn es ein wildes Bild ist. Selbst wenn die Germanen der römischen Kaiserzeit nur rohe Holzpflöcke und primitive phallische Symbole als Idole gekannt hätten, muss das nicht bedeuten, dass sie auch in der Vorstellung des Tacitus nichts anderes kannten.

Während Mayer nur dort, wo *idolum* gemeinsam mit *simulacrum* genannt wird, eine Differenzierung zwischen Symbol und Statue annimmt, weist Dowden darauf hin, dass die Römer den Begriff *signum* auch verwendeten, um eine Statue zu bezeichnen[17]. Ob eine derartig strikte Unterscheidung sinnvoll ist, ist jedoch nicht nur aufgrund der Synonymität der lateinischen Begriffe fraglich, sondern auch aufgrund der sprachwissenschaftlich begründeten stufenweisen Entwicklung germanischer Kultobjekte vom rohen Klotz über den roh behauenen Pflock, den Balken und die Säule bis hin zum Idol im Sinne einer menschenähnlichen Statue, die u. a. durch die Beziehungen zwischen dem nordgermanischen Wort *áss* „Gott" und dem gotischen *ans* „Balken" belegt wird[18].

Statuen müssen in heidnischen Religionen nicht unbedingt vorhanden sein, aber sie sind üblich, wenn eine ausreichend personalisierte Vorstellung der Götter besteht; die Existenz anthropomorpher Statuen, wie roh diese auch immer sein mögen, regt jedoch wiederum die anthropomorphe Vorstellung der Götter an[19]. Ob es im germanischen Raum eine nichtrömische religiöse Kunst gegeben hat, ist für Knögel unklar[20]. Den Plastiken aus ehemaligen Teilen des römischen Reiches stehen Votivfiguren wie die durch christliche Synoden zu opfern verbotenen Holzarme und -beine gegenüber[21]. Diese sind jedoch keine Götterbilder, sondern symbolisieren den kranken Körperteil, für den der Opfernde von der Gottheit Heilung erbittet. Was bleibt, ist also die Frage nach der künstlerischen Qualität der

[17] Dowden, European Paganism, 118; vgl. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 311; 311, Anm. 130; Eigil, Vita S. Sturmi c. 22 (MG SS 2, p. 376) erwähnt *idola et simulacra ... deorum* und Anskar, Vita Willehadi c. 3 (MG SS 2, p. 380 f.) spricht bei den Friesen von „den stummen und tauben Götterbildern" – *simulacris mutis et surdis.* Adam von Bremen IV 26 erwähnt Götterbilder dreier Götter (*statuas trium deorum*) in Uppsala, nämlich von Thor, Wodan und Fricco. Saxo Grammaticus. I, S. 25 f. ed. Holder 1886 erzählt eine euhemeristische Geschichte von dem goldenen Abbild eines Mannes namens *Othinus*. Im Norden waren die Hochsitzpfeiler der Hallen mit einem Bildnis Thors versehen und nach der Eyrbigga-Saga hat Thorolf ein geschnitztes Thorbild, eine Hermenform, auf die Fahrt nach Island mitgenommen und in die See geworfen. Die von Radegunde nach Baudonivia (Vita sanctae Radegundis 2, 2, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM II (Hannover 1888), 358-395, hier: S. 380.) zerstörten Bildern waren nach Mayer menschlich gebildete Statuen. Die *simulacra*, die nach Beda, Historia Ecclesiastica III, 30 beim Rückfall in Essex unter König Sigheri von den Angelsachsen angebetet wurden, interpretiert Mayer als menschlich geformte Statuen. Ob aber auch die nach Beda, Historia Ecclesiastica II, 15 unter den von König Redwald neben dem christlichen Altar errichteten *arulae ad victimas daemoniorum*, auch Bilder von heidnischen Göttern zu verstehen sind, wie Ernst Alfred Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen (Leipzig 1929), 191 meint, ist für Mayer fraglich.

[18] Vgl. De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 136, 239.

[19] Die dominante moderne Vorstellung ist die sehr menschlichen Gottheit der griechischen Mythologie, die in einer Kultstatue eingefroren ist und in einem von Säulen umgebenen Marmortempel verehrt wird. Das enge Verharren beim griechischen Heidentum und seiner römischen Imitation zieht vielleicht unrealistische anthropomorphe Erwartungen gegenüber jeder Form von Heidentum nach sich. Als Motor der Entwicklung der griechischen freistehenden Skulptur sieht Dowden zum größten Teil die Entschlossenheit, immer anthropomorphere Kultstatuen zu produzieren; und umgekehrt wurde die heidnische griechische Religion wohl die am vollkommensten anthropomorphe von allen heidnischen Religionen; Dowden, European Paganism, 118.

[20] Elsmarie Knögel, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit. Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums 140/41 (1936), 61.

[21] Verbote Holzarme und –beine zu opfern: Syonodus Diocesana Autissiodorensis a. 561/605, c. 3, ed. De Clercq (= CCSL 148A), S. 265; Pirmin, Scarapsus c. 22; Indiculus paganiarum et superstitionum c. 26-29; vgl. Knögel, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit, 60 f.

Idole, die bei Plastiken aus provinzialrömischem Gebiet sicherlich höher anzusetzen ist als bei germanischen Votivfiguren aus Holz, die Knögel zufolge gewiss keine Kunstwerke, sondern primitivste Handwerkerarbeit waren[22]. Mayer nimmt letztendlich in Analogie zu anderen Nachrichten, die aber meist aus dem nordgermanischen Bereich stammen, an, dass die in den Quellen erwähnten Kultbilder aus der Zeit der Christianisierung wohl in der Mehrzahl menschenähnliche Darstellungen waren[23]. Für Wood bestätigen Moorfunde die Existenz von Idolen, doch gehören diese Idole zur vorrömischen Eisenzeit, während die späteren Figuren nur Statuetten seien[24].

Was unter materiell-konkreten Idolen im Rahmen der Korrespondenz des Bonifatius zu verstehen ist, geht nur aus dem Papstbrief an die Sachsen, entweder von Gregor II. oder Gregor III., hervor[25].

Der Papst warnt dabei die Altsachsen davor „in irgendwelchem Metall Euer Heil zu suchen, indem Ihr von Menschenhand gemachte Bilder anbetet, die aus Gold, Silber, Erz, Stein oder sonst einem Stoff gemacht sind. Solche Truggottheiten wurden von den Heiden ehedem als Götter bezeichnet, aber in ihnen wohnen bekanntlich Dämonen, denn alle Götter der Heiden sind, wie die Schrift sagt, Dämonen, ... Das aber mahne ich Euch, Brüder: wer von Euch sich Christus zuwenden will, den hindert auf keinen Fall, zwingt ihn nicht, Schnitzbilder anzubeten ...“[26].

Indem der Papst hier die *idola* mit den *falsidica numina* in Zusammenhang bringt, wird deutlich, dass *numen*, das gewöhnlich nur Gottheit in abstraktem Sinne, Gottesmacht, ‚heiliger Geist' bedeutet, hier mit „Kultbild“ zu übersetzen ist[27].

Es stellt sich nun die Frage ob die hier geschilderten Phänomene einen tatsächlichen Einblick in das Heidentum der Sachsen bieten, oder aber ob der Papst in seinem Brief die Vorstellung referiert, die sich ein christlicher Römer des 8. Jahrhunderts vom Heidentum und seinen Elementen machte, also literarische Topoi referiert. Dieser Verdacht liegt nahe, denn der Brief

[22] Vgl. Knögel, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit, 61.
[23] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 311; 311, Anm. 130.
[24] Wood, The Missionary Life, 255.
[25] Bonifatii Epistula 21. Ob der Brief von Gregor II. oder Gregor III. stammt, ist umstritten. Der Überlieferung nach wird er Gregor II. zugeschrieben. Mayer schließt sich dagegen mit der Zuordnung dieses Briefes an Gregor III. Tangl an, der ihn im Kontext einer von Bonifatius angestrebten Sachsenmission und der damit verbundenen Dokumente ins Jahr 738 datiert, während ihn Rau, der traditionellen Einordnung von Jaffe und Dümmler folgend, dem Jahr 722 und somit Gregor II. zuordnet; Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 310, Anm. 125; Tangl, Bonifatiusfragen, 6; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 74, Anm. 1 zu Brief 21.
[26] Bonifatii Epistula 21: … *ut in quocumque metallo salutem vestram quaeratis adorantes idola manu facta aurea argentea aerea lapidea vel de quacumque materia facta. Qui falsidica numina a paganis antiquitus quasi dii vocati sunt, in quibus demones habitare noscuntur; quoniam omnes dii gentium, ut ait scriptura, demonia sunt … Hoc autem commoneo, fratres, ut, quicumque voluerit ex vobis ad Christum converti, nullo modo eum prohibeatis neque vim ei faciatis sculptilia adorare ...*
[27] Vgl. Ake V. Ström, Germanische Religion, (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975), 98.

enthält zahlreiche Zitate aus der Bibel. Dass Götterbilder aus Metall, Gold, Silber, Erz und Stein bestehen würden, kann, ebenso wie die *sculptilia*, die geschnitzte Holzidole nahelegen, ein Hinweis darauf sein, dass dem Papst, beispielsweise aus der Lektüre der Werke der Kirchenväter oder in Kenntnis antiker Literatur aus heidnischer Zeit, bekannt war, dass die Götterbilder der heidnischen Antike, die Idole des alttestamentlichen Orients und der heidnischen griechisch-römischen Antike, die menschen- oder tiergestaltige Götter zeigten, aus diesen Materialien hergestellt worden waren[28]. So wurden nach Plinius die Götterbilder (*simulacra*) früher aus Holz (*arbor*) gemacht[29]. Ein Götterbild aus Gold könnte auch auf das biblische goldene Kalb bezug nehmen, das die Israeliten herstellten, darum tanzten und ihm opferten, während Moses auf dem Sinai von Gott die Gesetzestafeln empfing[30].

Formal hat der Papstbrief eine Parallele in der Rede des northumbrischen Königs Oswiu an den heidnischen König Sigeberht von Essex, „dass die keine Götter sein könnten, die von Menschenhand gemacht worden seien, dass das Material für die Schaffung Gottes nicht Holz und Stein sein könne, der Stücke entweder im Feuer verzehrt oder zu Gefäßen für irgendeinen menschlichen Nutzen geformt oder sogar aus Verachtung hinausgeworfen und von den Füßen zermalmt zu Erde gemacht wurden“[31]. Für Helm kann die Erwähnung der von Menschenhand aus Holz und Stein gebildeten *idola* nur wirkliche Götterbilder meinen, wie sie damals in Essex offenbar noch gebraucht wurden[32]. Der Papstbrief ist für Schieffer hingegen ganz aus römischer Sicht geschrieben, ohne Kenntnis und Berücksichtigung sächsischer Verhältnisse, denn die Warnung vor „Götterbildern aus Gold, Silber, Erz, Stein oder sonstigem Stoff“ seien Mahnungen, die sich an die Menschen der griechisch-römischen Antike richteten[33].

[28] Plinius, Naturalis Historiae XII 3; 5 erwähnt von Gold und Elfenbein glänzende Götterbilder (*simulacra*), und schreibt, dass früher die Götterbilder (*simulacra*) aus Holz (*arbor*) gemacht wurden. Bekannte antike Götterstatuen waren die Zeusstatue von Olympia und die Athena Parthenos von Athen, beide Werke des berühmten Bildhauers Phidias, der Koloss von Rhodos, oder auch die Artemis von Ephesos. Neben derartigen auch in den Tempeln Roms vorhandenen Kultbildern hatten sich vergöttlichte Kaiser wie Nero in der alten Hauptstadt des Imperiums auch riesige Kolossalstatuen errichten lassen, wobei Nero nach Plinius, Naturalis Historiae XXXIV 45 Zenodoros beauftragte, der bereits in Clermont-Ferrand eine riesige Statue des Mercurius errichtet hatte; vgl. Dowden, European Paganism, 120 f. An derartige heidnische Statuen könnte eine Erinnerung bis ins 8. Jahrhundert erhalten geblieben sein.

[29] Plinius, Naturalis Historiae XII 5.

[30] AT Ex 32, 1-6; Zerstörung des Kalbes: AT Ex 32, 20.

[31] Beda, Historia Ecclesiastica III 22: *... deos esse non posse, qui hominum manibus facta essent; dei creandi materiam lignum uel lapidem esse non posse, quorum recisurae uel ligni absumerentur uel in uasa quaelibet humani usus formarentur uel certe dispectui habita foras proicerentur et pedibus conculcata in terram uerterentur*.

[32] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 185.

[33] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 177 f.

Zwei in Dänemark gefundene Idole aus Holz und Gold, die als Bildnisse Odins angesehen werden, sprechen allerdings für die Existenz von anthropomorphen Götterbildern im germanischen Bereich zur Zeit des Frühmittelalters[34].

Dass die Idole der Sachsen tatsächlich aus den bei Papst Gregor genannten Materialien hergestellt waren, ist deshalb durchaus möglich. Für die Existenz von mit den *sculptilia* zu identifizierenden sächsischen Holzidolen sprechen, ebenso wie für Idole aus Metall, die Funde aus verschiedenen germanischen Heiligtümern, deren Entstehung zum Teil bis in die Bronzezeit zurückreicht[35]. Als Indizien für die Existenz von Götterbildern bei den Sachsen zur Zeit des Bonifatius können zwei Nachrichten aus dem benachbarten Friesland dienen, wo der Friesenkönig Radbod die Kirchen zerstört, die Missionare vertrieben und die *idolorum cultura* in den wiedererrichteten *fana* erneuert haben soll[36]: So wird von Bonifatius selbst berichtet, dass er in Friesland *numina* zerstörte und von Willibrord, dass er auf der Insel Walcheren ein *idolum* zerschmetterte[37].

[34] In einem Moor bei Rude Eskildstrup auf Seeland wurde eine 42 cm große vollplastische Holzfigur eines Mannes mit einem dreiteiligen Halskragen gefunden, der an schwedische Goldhalskragen erinnert, und im Wald von Slipshavn bei Nyburg auf Fünen wurde 1981 eine mit einem zweiteiligem Ring geschmückte kleine Goldstatuette entdeckt, die einen nackten Mann mit Halsring darstellt, aus der Zeit um 500 stammt, 6,7 cm groß ist und zu einem Hort gehört, der römische Goldmünzen, Fragmente von Goldbrakteaten, Hackgold, Goldbarren und diverse Schmuckstücke umfasste; Michael Müller-Wille, Opferkulte der Germanen und Slawen (Stuttgart 1999), 69 f.; Ebd., Anm. zu Abb. 81 f.

[35] So wurden beispielsweise im thüringischen Oberdorla Pfahl-, Astgabel- und Kantholzidole aus verschiedenen Perioden gefunden; Günter Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla. Forschungen zum alteuropäischen Religions- und Kultwesen mit Beiträgen von Helga Jacob, Herbert Ullrich und Hans Eberhardt. Teil 1: Text und Fototafeln überarbeitet und ergänzt von Sigrid Dušek und Barbara Lettmann (= Weimarer Monographien zur Ur- und Frühgeschichte Band 38, 1) (Stuttgart 2003), 21. RGA Bd. 21, S. 467-470 s. v. Oberdorla (S. Dušek). In Possendorf bei Weimar wurde ein etwa 90 cm hohes hermenartiges Idol aus Eichenholz gefunden; Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 83 f. Im Broddenbjærg-Moor bei Viborg in Jütland wurde eine bronzezeitliche, roh zugeschnittene phallische Figur aus Eichenholz gefunden, mehr oder weniger menschenähnliche Holzstücke wurden auch in einem Moor bei Rosbjerggaard, nördlich von Hobro beim Mariager Fjord, im Kjæreng-Moor bei Vejleby (Horns Herred, Seeland) und außerhalb Dänemarks zu Alt-Frisack beim Ruppiner See gefunden; aus späterer Zeit sind drei Holzfiguren aus Øyvaagslid im südlichen Norwegen bekannt. In Schonen und Smaaland gefundene Bronzestatuetten waren wahrscheinlich Votivgaben, kleine nackte weibliche Bronzefigürchen deuten vielleicht auf die Verehrung einer anthropomorph gedachten Göttin hin, gehörnte Tierfiguren, die in einem norwegischen Grab bei Vestby gefunden wurden, sind möglicherweise als Ochsbilder zu deuten und stehen wohl im Zusammenhang mit gleichartigen Figuren in Hallstattgräbern; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 136-138. Anthropomorphe Pfahl-Idole, eine weibliche und eine männliche Figur von ca. 3 m Höhe wurden auch im Braaker Moor in Holstein gefunden; Pohl, Die Germanen, 83 f.

[36] Zu Radbod vgl. Willibald, Vita Bonifatii c. 4.

[37] Bonifatius: Willibald, Vita Bonifatii c. 8. Willibrord: Alkuin, Vita Willibrordi c. 14. Nach Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 310, Anm 121 war das von Willibrord auf Walcheren vernichtete Idol höchstwahrscheinlich in einem Tempel untergebracht. Helm und de Vries bringen das Idol mit dem durch Altäre und Inschriften belegten Heiligtum der mit der See und der Schiffahrt verbundenen Göttin Nehalennia, vielleicht Vorbild für die Isis bei Tacitus, Germania 9 von Walcheren in Verbindung, doch hält de Vries auch eine Verbindung mit Wodan für möglich. Da aber auch eine Inschrift für Neptun (CIL XIII, 8803) auf Walcheren entdeckt wurde, erscheint mir auch eine Assoziation mit der germanischen Entsprechung dieses Meergottes für möglich; vgl. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 188, Anm. 82; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 159 (Neptun), 196 f. (Nehalennia, Isis), 228 (Wodan, Nehalennia); Ernst Alfred Philippson, Die Genealogie der Götter in Germanischer Religion,

Es stellt sich nun die Frage, ob es Indizien dafür gibt, dass sich hinter den *sculptilia* und den Idolen aus Gold, Silber, Erz und Stein authentische Nachrichten über Kultbilder der Sachsen bzw. aus Germanien verbergen, die in den Papstbrief eingeflossen sein könnten. Tatsächlich wurde der Gentilname *Altsaxones* dem päpstlichen Schreiber wohl von Bonifatius selbst mitgeteilt[38]. Die *Altsaxones* sind somit ein Terminus, der eine authentische Nachricht über eine gentile Gruppe in Germanien darstellt, und zwar von der Wahrnehmung eines Angelsachsen aus. Es liegt also nahe, dass der Brief zwar von einem Römer verfasst wurde, dieser aber die Terminologie eines Angelsachsen, wahrscheinlich von Bonifatius selbst, übernommen hat. Nun stellt sich die Frage, ob dem Autor von seinem angelsächsischen Informanten ausschließlich der Begriff *Altsaxones* übermittelt wurde, oder aber ob er von ihm auch andere, inhaltliche Informationen, etwa über das sächsische Heidentum, erhalten hat. Wenn ja, könnten auch die Götterbilder aus Metall, Stein und Holz von Bonifatius selbst erwähnt und vom Papst in seinen Brief übernommen worden sein. In diesem Fall ist damit die Frage verbunden, woher der Angelsachse sein Wissen über das Heidentum der Sachsen bezogen hat. Auch er könnte es ausschließlich aus der biblischen bzw. antik-christlichen Literatur geschöpft haben, aber auch Rückschlüsse von heidnischen Rudimenten in Britannien auf die kontinentalen Sachsen gezogen haben, oder aber eigene, vor Ort in Germanien gemachte Beobachtungen wiedergegeben haben. Ob Bonifatius solche Idole in Germanien selbst gesehen hat, oder sie sich, in Erinnerung an seine klassische Bildung, nur aus diesen Materialien bestehend vorgestellt hat, lässt sich aus den Quellen nicht ableiten. Es ist also unklar, ob bei der Schilderung der Kultbilder tatsächliches Wissen über die Verhältnisse vor Ort wiedergegeben wird oder ob Idole nur so geschildert werden, wie sie sich ein gebildeter Kleriker in Kenntnis der biblischen und antiken Belege über orientalische und antike Götterbilder vorstellte. Dass es sich um Idole handelt, die „aus Gold, Silber, Erz, Stein oder sonst einem Stoff gemacht sind“, legt nahe, dass nicht alle Stoffe bekannt waren, aus denen die Sachsen ihre Kultbilder machten. Das wiederum lässt den Schluss zu, dass auch die erwähnten Stoffe nicht unbedingt für reale Kultgegenstände verwendet worden sein müssen, die der päpstliche Informant selbst gesehen hat, sondern dass die Erwähnung dieser Materialien ohne genaue Kenntnis der Realität erfolgte, um anhand bekannter Beispiele für Elemente, aus denen Idole historisch gefertigt worden waren, die Idolverehrung möglichst umfassend zu diskreditieren. Obwohl es also eher unwahrscheinlich ist, dass reale sächsische Kultbilder für die Darstellung der Idole in Brief 21 als Vorbilder dienten, ist es aufgrund der

Mythologie und Theologie (Urbana 1953), 11 (Nehalennia, Isis). E. C. Polomé, Germanentum und religiöse Vorstellungen, in: Heinrich Beck (Hrsg.), Germanenprobleme in heutiger Sicht (Berlin/New York 1986), 280 f. (Nehalennia, Isis).

[38] Tangl, Bonifatiusfragen, 4, Anm. 2.

technologischen Kenntnisse und der archäologischen Evidenz im germanischen Raum wahrscheinlich, dass die vom Papst angesprochenen Idole der Altsachsen tatsächlich existiert haben und teilweise sogar aus den angesprochenen Materialien bestanden. Was nun die Form dieser Idole anbelangt, so wurde vermutet, dass die Sachsen zur Zeit Karls d. Gr. aller Wahrscheinlichkeit nach keine menschenähnlichen Idole gehabt hätten[39]. Im Falle der *sculptilia* denkt auch Mayer kaum an menschenähnliche Götterbilder; in Analogie zu späteren Nachrichten über goldene Götterstatuen in Skandinavien nimmt er aber an, dass die Kultbilder dieser Zeit wohl in der Mehrzahl menschenähnliche Darstellungen waren[40]. Allerdings ist auch in den Fällen der goldenen skandinavischen Statuen unklar, ob nicht auch hier die Autoren die Götterbilder so schildern, wie sie ihnen aus Texten über antike Idole bekannt waren.

Wenn die wohl zum Teil zutreffenden Informationen über die Materialien, aus denen die altsächsischen Idole bestanden, nicht auf authentischen Informationen aus Germanien basierten, sondern auf der Tatsache, dass auch die Götterbilder der heidnischen Antike aus diesen Stoffen bestanden, weil es ein Zug aller Religionen, die Kultgegenstände verwenden, ist, dass diese aus wertvollen Metallen, Stein oder Holz hergestellt werden, so stellt sich die Frage, ob dieser Umstand dazu beitragen kann, die umstrittenen Verfasserfrage des Briefes zu klären. Seine vor seinem Pontifikat erworbene Erfahrung als Vorsteher der päpstlichen Bibliothek und seine Reise mit Papst Konstantin I. nach Konstantinopel[41] könnten dafür sprechen, dass der Autor dieses Textes über die Beschaffenheit von Idolen Papst Gregor II. war und somit die traditionelle Zuschreibung des Briefes stützen. Allerdings wird auch Gregor III. als sehr weiser Mann, in den heiligen Schriften ausreichend unterwiesen, in der griechischen und lateinischen Sprache gebildet, alle Psalmen in ihrer Reihenfolge kennend und sie zurückhaltend und feinst ausgefeilt auslegend, mit einer durch das Lesen geschliffenen Sprache dargestellt[42]. Da diese Lobrede jedoch eine erweiterte Version derer auf Leo II. ist, die ihrerseits auf zwei Passagen bei Gennadius basiert[43], erscheint mir der Bericht über Gregor II., der konkrete Fakten über seine Ämterlaufbahn in der Kurie nennt, glaubwürdiger zu sein. Schon durch seine Tätigkeit als Bibliothekar hatte Gregor II. vielleicht Zugang zu Literatur, aus der er mehr über Idole erfahren konnte, als dem durchschnittlichen

[39] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 310, Anm. 123.
[40] Ebd., 311; 311, Anm. 129 f.
[41] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 396.
[42] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 415: *Vir mitissimus et valde sapiens, in divinis Scripturis sufficienter instructus, greca latinaque lingua eruditus, psalmos omnes per ordinem memoriter retinens et in eorum sensibus subtilissima exercitatione limatus*; *lingua quoque in lectione polita* …
[43] Gennadius, De viris illustribus 70, 81; zit. n. The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis) ed. Davis, 19, Anm. 1.

Kleriker, auch wenn dieser als gebildet bezeichnet wird, bekannt war. Allerdings spricht auch Gregor III. in eindeutig ihm zugeordneten Briefen heidnische Praktiken an, sodass es schwer fällt, aufgrund der Beschreibung der Idole eine Zuordnung des Briefes zu einem der beiden Päpste vorzunehmen. Technisch wäre den Sachsen die Herstellung von Götterbildern aus Metallen wie Gold, Silber, Erz oder aus Stein wohl möglich gewesen. Welchen Göttern die Idole geweiht waren, geht aus dem Papstbrief nicht hervor. Sollte der mutmaßliche angelsächsische Informant des Papstes eigene Beobachtungen wiedergegeben haben, könnten mit den *falsidica numina* und *quasi dii* jene germanischen Götter gemeint sein, deren Verehrung im sächsischen Taufgelöbnis aus der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts abgeschworen wurde, nämlich Thunaer, Woden und Saxnote[44].

8.5.3.1. Zusammenfassung

Für die Existenz germanischer Idole sprechen neben der Evidenz in den Quellen also vor allem die sprachlichen Belege, die mit den lateinischen Ausdrücken glossierten germanischen Begriffe und die Entwicklung einer Bezeichnung für „Gott“ aus einem Wort für „Balken“, aber auch die im germanischen Bereich gemachten, zum Teil bis in die Bronzezeit zurückreichenden archäologischen Funde. Ob der Papst nun aber tatsächlich Informationen über das sächsische Heidentum und die dabei verwendeten Idole hatte, lässt sich aus seinem Brief nicht ableiten. Wenn er über authentisches Wissen verfügte, hat er es hinter Bibelzitaten, antik-christlicher Heidentopik und das Heidentum betreffende Allgemeingültigkeiten so gut versteckt, dass es nicht mehr nachweisbar ist. Sicher lässt sich aus dem Papstbrief nur ableiten, dass man sich in Rom das sächsische Heidentum

[44] Sächsisches Taufgeglöbnis ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia regum Francorum 1 (Hannover 1883), Nr. 107: Interrogationes et responsiones baptismales, S. 222, Antwort 3: *ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum thunaer ende woden ende saxnote ende allum them unholdum the hira genotas sint*. Das aus dem 8. Jahrhundert stammende sächsische Taufgelöbnis ist in einem Codex aus dem 9. Jahrhundert erhalten, in Altsächsisch mit einigen wenigen hochdeutschen Spuren abgefasst und im ingwäonischen Sprachgebiet Ostfalens zu lokalisieren, vielleicht hart an der friesischen Sprachgrenze. Der deutsche Text ist der üblichen lateinischen Formel nachgebildet, enthält aber im 3. Satz als Zusatz einige Götternamen, die de Vries für die Hauptgötter der Sachsen hält; vgl. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 61 f, 237 f.; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 240. Der neben Donar (*Thunaer*) und Wodan (*Woden*) genannte Saxnote wurde als „Schwertgenosse“ oder als „Genosse der Sachsen“ gedeutet und von Grimm, Kleine Schriften V, 30 mit Freyr identifiziert, von den meisten späteren Forschern, wie Helm und de Vries, der in ihm den sächsischen Stammesgott sieht, jedoch mit Tiwaz/Tiu; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 240; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 238. „Genosse der Sachsen“ ist auch die Deutung von Ström, Germanische Religion, 91. Als Seaxneat erscheint Saxnot in den Stammtafeln der Könige von Essex als Sohn Wodens, was dafür spricht, dass er kein untergeordneter Lokalgott war und mit sächsischen Auswanderern nach Britannien kam: de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 238; Ström, Germanische Religion, 105. Ström hält Saxnote für einen ein Decknamen für Frô/Freyr, doch war dieser nordische Wanengott Helm zufolgte den Westgermanen unbekannt: Ström, Germanische Religion, 91; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 277. Wolfram meint zwar, im altsächsischen Taufgelöbnis werde den drei Hauptgöttern Thuner, Woden und – anstelle von Tiu – Saxnot abgeschworen, verweist aber auch darauf, dass bei den Svear zu Uppsala nach Adam von Bremen, IV 26 Freyr die dritte Stelle einnimmt: Wolfram, Die Germanen, 62.

polytheistisch vorstellte und mit der Verehrung von Kultbildern assoziierte, die man sich entsprechend den Charakteristika der Idole der antiken heidnischen griechisch-römischen Religion vorstellte.

8.5.4. Heidnische Kulthandlungen an Hainen und Quellen

Papst Gregor III. verbietet in seinem Brief an die Großen und das Volk in Hessen und Thüringen neben diversen Orakelpraktiken und Zauberei auch Totenopfer und Opfer an Hainen und Quellen (*sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium*):

„Papst Gregorius allen Edlen und dem Volk in den Provinzen Germaniens, den Thüringern und Hessen, den Bortharern und Nistresern, den Wedreciern und denen vom Lahngau, den Sudvoden und denen vom Grabfeld, sowie allen im östlichen Landstrich des Rheins Wohnenden ... Ihr aber, Teuerste, die Ihr auf Christi Namen getauft seid und Christus angezogen habt, lasst ab und haltet Euch fern von jedem heidnischen Götzendienst, indem Ihr nicht nur Euch selbst, Teuerste, bessert, sondern auch Eure Untergebenen. Wahrsager und Losdeuter, Opfer für Tote, an Hainen und Quellen, Vorzeichen, Amulette, Beschwörer, Zauberer, d. h. Behexer, und gotteslästerliche Gebräuche, wie sie in Eurem Lande vorzukommen pflegen, weist zurück, lehnt sie ab und wendet Euch mit allem Trachten Eures Herzens zu Gott. ...“[1].

Der Papstbrief richtet sich an christliche Große in Germanien, genauer gesagt an *optimates* der *Thuringi* und *Hessi*, *Borthari* und *Nistresi*, *Wedrecii* und *Lognai*, sowie der *Suduodi* und *Graffelti* und geht von derartigen heidnischen Phänomenen in Hessen und Thüringen sowie den angrenzenden sächsischen Territorien aus, dem Gebiet also, das das eigentliche und hauptsächliche Missionsgebiet und Wirkungsfeld des Bonifatius darstellt[2]. Die Bitte des Papstes, die Edlen sollten auf ihre Untergebenen einwirken und sie bessern, steht in einer alten kirchlichen Tradition, die landbesitzende Oberschicht bei der Bekämpfung heidnischer Praktiken im Volk zu instrumentalisieren. Bereits das Konzil von Elvira 306 wandte sich an christliche *possessores*, damit diese in ihrer Funktion als *pater familias* auf ihren Latifundien der Ausübung des Heidentums durch ihre Sklaven entgegentraten, eine sich auf die gesellschaftliche Struktur stützende Vorgangsweise, deren Vollzug später in den Gesetzen

[1] Bonifatii Epistula 43: *Gregorius papa universis optimatibus et populo provinciarum Germaniae, Thuringis et Hessis, Bortharis et Nistresis, Wedreciis et Lognais, Suduodis et Graffeltis vel omnibus in orientali plaga Rheni constitutis. … Vos autem, karissimi, qui in nomine Christi baptizati estis, Christum induistis, abstinete et prohibete vosmet ipsos ab omni cultu paganorum, non tantum vosmet ipsos corrigentes, karissimi, sed et subditos vestros. Divinos autem vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos, id est maleficos, et observationes sacrilegas, quae in vestris finibus fieri solebant, omnino respuentes atque abicientes tota mentis intentione ad Deum convertimini.*
[2] Vgl. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 297.

christlicher Kaiser, späteren Konzilsbeschlüssen, den Sermones des Caesarius von Arles und den Briefen Gregors I. immer wieder eingefordert wurde[3].

Es soll nun untersucht werden, welchen Bezug dieses päpstliche Verbot der *sacrificia ... lucorum vel fontium* zur Religion, die Bonifatius in Hessen und Thüringen vorfand, hatte, bzw. ob sich daraus überhaupt eine Information über die religiösen Vorstellungen im Germanien der damaligen Zeit ziehen lässt. Es werden deshalb nun zuerst einige allgemeine Erkenntnisse zur kultischen Verehrung von Bäumen und Quellen referiert, danach wird auf mögliche Abhängigkeiten der Quellenstelle und der damit verbundenen christlichen Konnotationen und biblischen Abhängigkeiten von Baumkult und Quellkult Bezug genommen, um schließlich zu versuchen, über antike Parallelen, andere literarische Quellen sowie Erkenntnisse der Archäologie und Sprachwissenschaft eine Aussage zu treffen, ob die hier geschilderten Kulthandlungen Repräsentanz für germanische Verhältnisse beanspruchen können oder nicht.

8.5.4.1. Moderne Theorien zur kultischen Verehrung von Bäumen und Quellen

Es erscheint zweckmäßig, zuerst einige allgemeine Erkenntnisse der modernen Wissenschaft zur kultischen Verehrung von Bäumen und Quellen darzustellen, die häufig miteinander verknüpft ist[4]. Zumindest teilweise umgaben ein heiliger Hain bzw. heilige Bäume eine heilige Quelle[5]. Ein solcher Baum, oder eine kleinere Gruppe von Bäumen, oft mit der Verehrung einer Quelle verbunden, stellte einen Fokus der Verehrung dar[6]. Diese Haine, die einen See oder eine Quelle umgaben, müssen deshalb zum heiligen Bezirk gehört haben[7]. Die Verknüpfung heiliger Haine und heiliger Quellen ergibt sich daraus, dass weder beim Opfer noch bei der Opfermahlzeit das Wasser entbehrlich ist, und dass rituelle Waschung und Reinigung sehr oft, auch ohne dass davon gesprochen wird, vorgeschrieben gewesen sein wird[8]. Es ist ein Unterschied, ob heilige Bäume, Haine, Quellen oder auch Felsen als Sakralbezirke, an denen das *numen* beherbergt ist, angesehen werden, oder ob man in Baum, Quelle und Felsen selbst eine Naturgottheit für verehrt glaubt[9]. Seit dem 19. Jahrhundert sieht die Forschung diese Orte als Sakralbezirke, doch Harmening meint, auch die zweite Ansicht

[3] Nicole Zeddies, Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert) (Frankfurt am Main 2003), 75 f., 131 f.
[4] Berta Stjernquist, Germanische Quellenopfer, in: Herbert Jankuhn (Hg.), Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. Bis 16. Oktober 1968 (Göttingen 1970), 85.
[5] RGA Bd. 24, S. 18 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).
[6] Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 65.
[7] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 26.
[8] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 167.
[9] Harmening, Superstitio, 63 f.

sei vertretbar[10]. Die Bemerkung *veluti ibi quoddam numen sit* („... als ob dort etwas Göttliches sei“) in der dem Konzil von Agde durch Ivo von Chartres zugeordneten Aufforderung, festzustellen, ob Gelübde an Bäumen, Quellen und Steinen wie an Altären abgelegt oder Kerzen oder Geschenke geopfert würden[11], deutet aber nach Harmening an, das verehrte *numen* bzw. der Gott befände sich am Ort wie im Tempel, und sei nicht mit den Dingen (Baum, Stein, Quelle) an denen man opfert, identisch[12]. Ob nun die Kultstätte selbst als Gottheit gedacht wurde oder nur als deren Sitz, ist von zentraler Bedeutung für die Interpretation der Erwähnung von Hainen und Quellen im Brief Gregors III.: Rau übersetzt *sacrificia ... lucorum vel fontium* mit „Opfer an Hainen und Quellen“[13]. Mayer plädiert für eine Übersetzung mit „Opfer für Haine und Quellen“[14]. Er meint, diese Naturerscheinungen seien selbst als Träger der Heiligkeit, des *numen*, geglaubt worden, und dieser Glaube sei, durchaus der Wahrheit entsprechend, den christlichen Missionaren berichtet oder von ihnen erkannt worden[15].

8.5.4.2. Der Baumkult aus religionswissenschaftlicher Sicht

Der Baumkult gilt als archaische Religionsstufe, die auf den Animismus zurückgeht, die Vorstellung, dass die Natur in Analogie zum Menschen beseelt sei, wobei dem Baum eine Macht oder mystische Kraft zugeschrieben wird, die ihm entweder innewohnen oder durch ihn manifestiert werden soll[16]. Die Baumseele oder der Baumgeist sind entweder an den Baum gebunden und müssen dessen Schicksal miterleiden, oder sie können sich von ihm trennen und erscheinen dann in den verschiedensten, oft anthropomorphen Erscheinungsformen als Waldgeist, Vegetationsdämon oder Korngeist; auch findet sich die

[10] Ebd., 64. So interpretiert etwa Marzell die häufig in den Bußbüchern erwähnten *oblationes ad arbores* als Opfer, die dem Baumgeist dargebracht werden; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, Sp. 955 s. v. Baum (Marzell).

[11] Ivo von Chartres, Decretum XI, S. 17, c. 57 (*De illis qui ad arbores, vel ad fontes aliqua vota voverint. Ex concilio Agatensi, cap. 5*). Die von Ivo vorgenommene Zuordnung zum 5. Canon des Konzils von Agde 506 stimmt nicht mit dessen tatsächlichen Inhalt überein, auch sonst behandelt dieses Konzil Baum- und Quellkulte nicht; vgl. Concilium Agathense a. 506, ed. Charles Munier (= CCSL 148) (Turnhout 1963), S. 189-228, bes. c. 5.

[12] Harmening, Superstitio, 63.

[13] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 125.

[14] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 312, Anm. 133.

[15] Mayer glaubt, einen Zusammenhang zwischen Wald, Baum, Quelle und den bei Gregor III. nicht erwähnten Steinen mit der Verehrung der Mutter Erde herstellen zu können, denn diese Naturgottheiten oder göttlichen Substitute sind mit der Erde verwachsen wie die Felsen, oder aber kommen aus ihr, wie das Wasser oder die aus ihr entsprießenden Bäume. Der Baum als Sohn und Repräsentant der allernährenden Erde, der πρωτόμαντις, sei auch von selber Träger oder Mitträger ihrer Heiligkeit, ihrer Fruchtbarkeit, ihrer magischen oder mantischen Kräfte. Das sei der Grund dafür, warum so oft gerade unter einem Baum Zauber geübt und geweissagt wurde; der fruchtbaren Erde galten die Opfer, die an ihm oder ihm gespendet wurden, und die Feste um ihn. Für Mayer verbindet sich der Baum von selbst mit einer Fruchtbarkeitsgottheit wie Donar, doch weit über diesen und alle anderen Götter hinaus habe sich in der unausrottbar scheinenden Verbindung mit dem Baum der Kult der Mutter Erde erhalten; Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 312 f.

[16] RGA Bd. 2, S. 108 f. s. v. Baumkult (H. Homann).

Vorstellung, dass sich im Baum die Seelen von Verstorbenen verkörpern[17]. Die Vorstellung eines Himmels- oder Weltenbaumes beweist die große Bedeutung der vegetativen Natur für die Glaubensvorstellungen[18]. Die dem Baum, der aufgrund seiner Fruchtbarkeit im allgemeinen als weiblich gilt, innewohnende Vegetationskraft kann auf magische Weise Menschen und Tieren durch Vegetations- bzw. Fruchtbarkeitskulte mitgeteilt werden[19]. Seine Verwendung als Orakelwesen beruht auf den Anschauungen über den Baum als Geistersitz und beseeltes Wesen, dessen Wurzeln in die Tiefe, den Sitz der Unterirdischen, reichen, sowie als Symbol und Verkörperung der Fruchtbarkeit[20]. Viele Natur- und Kulturvölkern kennen Mythen, nach denen die Menschen aus Bäumen entstanden sind[21]. Auch werden bestimmte Bäume und Pflanzen zu Göttern in Beziehung gebracht[22].

Der Baumkult wurde bei allen indoeuropäischen und vielen anderen Völkern nachgewiesen[23]. Für den germanischen Baumkult weist Homann jedoch darauf hin, dass sich in der frühgermanischen Überlieferung weder ein Beleg für die Baumseele oder den Baumgeist findet, noch, dass jeder Baum als heilig gilt, sondern nur auserwählte, denn die Zeugnisse sprechen von ganz bestimmten Bäumen und ganz bestimmten Hainen[24]. Die Vorstellung, dass Bäume oder Haine heilig und unverletzlich seien, weil sie von Waldgottheiten bewohnt oder beseelt gedacht seien, ist dort, wo keine Waldgeister erwähnt werden, für germanische Verhältnisse völlig unbegründbar[25]. Simek interpretiert die Verehrung einzelstehender Bäume oder heiliger Haine bei den Germanen nicht als Ausdruck ihrer Beziehung zu einer bestimmten Gottheit, sondern erklärt die Verehrung mit ihrem Symbolcharakter für das Wachstum[26].

[17] RGA Bd. 2, S. 109 s. v. Baumkult (H. Homann); vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, Sp. 955 s. v. Baum (Marzell), wo die Vorstellung vom Baum als Seelensitz auf die Sitte zurückgeführt wird, dass sich Sterbende im Wald verbargen; überhaupt gilt der Wald demnach als Aufenthaltsort der Abgestorbenen und auf die Anschauung des Baumes als beseelten Wesens gehen vielfach abergläubische Bräuche zurück.
[18] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 290.
[19] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, Sp. 956 s. v. Baum (Marzell).
[20] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, Sp. 957 s. v. Baum (Marzell). Wie sich die Macht oder mystische Kraft bestimmter Bäume aber im einzelnen äußert, woran sie erkannt wird und worauf sie beruht, lässt sich jedoch nur spekulativ sagen, die diesen Formen zugrunde liegenden religiösen Vorstellungen weithin im Dunkeln liegen; RGA Bd. 2, S. 108 s. v. Baumkult (H. Homann).
[21] Auch in der Edda, Völuspa 16-18 entstehen die ersten Menschen aus *askr* (Esche) und *embla* (Ulme), wobei dieser Schöpfungsmythus möglicherweise auf totemistischer Grundlage beruht; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, Sp. 955 s. v. Baum (Marzell).
[22] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 289 f.
[23] RGA Bd. 2, S. 107 s. v. Baumkult (H. Homann). Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, s. v. Baum, Sp. 954 (Marzell).
[24] RGA Bd. 2, S. 109 s. v. Baumkult (H. Homann).
[25] Ebd., S. 110.
[26] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 44 s. v. Baum (Rudolf Simek).

8.5.4.3. Der Quellkult aus religionswissenschaftlicher Sicht

Die Verehrung von Quellen lässt sich aufgrund archäologischer Funde im Sinne von Quellopfern bis in das Neolithikum zurückverfolgen[27]. Da Brunnen künstliche Quellen darstellen, die Grundwasser künstlich zutage fördern, die deshalb auch Orte von Kulthandlungen gewesen sein können, und beide ohnehin verwandte Kategorien bezeichnenden Begriffe eine sprachliche Synonymität aufweisen, müssen sie in der Betrachtung des Quellkultes miteingezogen werden[28].

De Vries erklärt die kultische Verehrung von Quellen und Flüssen damit, dass das bewegte und rauschende Wasser dem primitiven Menschen eindringlich mit der Idee des Lebendigen und des aus der Tiefe der Erde hervorsprudelnden Geheimnisvollen konfrontierte[29]. Beck zufolge hatte die daseinsspendende Kraft des ‚lebendigen', d. h. des fließenden im Gegensatz zum stehenden, toten Wasser, eine Nähe zum Religiösen[30]. Für Döring verdichtet sich an heiligen Quellen die Angewiesenheit auf das lebenspendende und lebenerhaltende Wasser zur religiöser Erfahrung, zur Begegnung mit dem Numinosen[31]. Noch im christlichen Mittelalter ist Wasser ein wesentlicher Symbolträger und besonders fließendes Wasser, Quell und Fluss, sind lebenspendend, heil- und segenbringend[32].

Möglicherweise sind die Gründe für die Heiligung von Quellen und Brunnen aber auch viel praktischerer Natur. Quellheiligtümer könnten sakralisiert worden sein, um die Sauberkeit der Quelle sicherzustellen, da sauberes Trinkwasser auch in der Antike und im Frühmittelalter keine Selbstverständlichkeit war. Brunnen und Quellen waren zu allen Zeiten notwendige und gesuchte Voraussetzungen dauernder menschlicher Niederlassung und somit wichtige Teile

[27] RGA Bd. 24, S. 17 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).

[28] Eine Quelle ist im geologischen Sinn einen natürliche Austrittsöffnung, an der Grundwasser an die Erdoberfläche tritt, während ein Brunnen sozusagen eine künstliche Quelle ist, da er bis in grundwasserführende Schichten reicht; der wesentliche Unterschied besteht darin, dass eine Quelle ein frei hervorströmendes Grundwasser ohne spezielle Anlagen meint, während ein Brunnen an Grabungen und artifizielle Konstruktionen gebunden ist, wobei eine Kombination von beiden in vielen Fällen denkbar und anzunehmen ist; Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 79. RGA Bd. 24, S. 15 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen). Quellen können kleine Gerinnsel oder große Quellteiche oder Quellseen sein und im Freien oder in Höhlen lokalisiert sein. Meist sind Quellen Ursprünge von Bächen, Flüssen und anderen Gewässern. Zu dieser modernen Unterscheidung zwischen Brunnen und Quelle, die auf dem Vorhandensein oder Fehlen von technischen Methoden zur Erschließung eines Wasserzugangs beruht, kommt noch ein sprachliches Problem: Denn „Brunnen" bedeutet im Deutschen sowohl die Quelle als auch die künstlich gefaßte oder mechanisch erschlossene Wasserader; die neuhochdeutsche Schriftsprache unterscheidet „Quelle" und „Brunnen" erst seit dem 16. Jahrhundert, doch ist diese Trennung Hünnerkopf zufolge nie volkstümlich geworden; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, s. v. Brunnen: Sp. 1672 (Hünnerkopf).

[29] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 267.

[30] RGA Bd. 4, S. 14 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).

[31] RGA Bd. 24, S. 11 s. v. Quellen (A. Döring).

[32] Doch hat Wasser hier auch ambivalente Züge als Medium der Bedrohung, die in der Sintflut oder auch den Meeren und Ozeanen als abgründige Heimstatt des Bösen zutage treten; Lexikon des Mittelalters Bd. 8 (München/Zürich 1997), Sp. 2060 f. s. v. Wasser – Symbolik, „Element" (G. Jüttner).

einer Siedlung[33]. In den Wohnanwesen der Städte befanden sich Kloaken und Brunnen häufig in unmittelbarer Nachbarschaft, was die Verseuchung des Trinkwassers und damit verbunden die Ausbreitung von Krankheiten mit sich brachte[34]. Die Wasserqualität des als besonders rein und frisch geltenden Quellwassers war dabei von besonderer Bedeutung und die Funktionen einer Quelle zur Wasserversorgung und als heiliges Medium konnten sich überschneiden, denn das saubere Wasser der Quelle kommt aus der Tiefe der Erde, ist frei von Verunreinigungen und gilt deswegen als heilig[35]. Die prekäre Situation der städtischen Wasserversorgung muss zwangsläufig den Glauben an die übernatürliche Kraft der hygienisch einwandfreien Quellen gefördert haben[36]. Die sichtbare Reinheit von Quellwasser, und umgekehrt die Assoziation von schlechtem Wasser mit Krankheit, machte die Quelle zu einem Platz der Gesundheit und Heilung[37]. Gesundheit und physische Sauberkeit hängen mit der metaphysischen Vorstellung von Reinheit zusammen, und Reinheit ist der hauptsächliche Motor von Riten an Quellen oder der Verwendung von Quellwasser[38]. Die Praktik des Wegwaschens der Unreinheit wird in der christlichen Taufe fortgesetzt, die, auf ein Bad Jesu im Jordan zurückgehend, symbolisch das typische Baden in einer heiligen Quelle darstellt[39]. Dowden weist darauf hin, dass das Gebet an der Quelle ohne Gegenleistung wertlos ist, es mussten also Opfer an der Quelle dargebracht werden, zum Beispiel indem Objekte in das Quellwasser geworfen oder Tiere in ihr geopfert wurden, was heute als Verschmutzung der Quelle erscheinen mag, doch hat religiöse Verschmutzung nichts mit Gesundheit zu tun, denn um eine Quelle zu verschmutzen, muss sie entehrt werden, etwa indem sie zugeschüttet oder ein totes Tier hineingeworfen wird[40]. Schon Hesiod warnt davor, in eine Quelle oder einen zum Meer fließenden Fluss zu urinieren oder seinen Leib zu entleeren, denn das würde nichts Gutes bringen[41]. Dagegen wurde es zugelassen, dass die mächtige Quelle beim griechischen Lerna durch blutige Opfer im modernen Sinn total verschmutzt wurde[42]. Die ursprüngliche

[33] RGA Bd. 4, S. 13 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck); vgl. RGA Bd. 24, S. 15 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen); vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, s. v. Brunnen: Sp. 1672 (Hünnerkopf).
[34] Lexikon des Mittelalters Bd. 8 (München/Zürich 1997), Sp. 2063 s. v. Wasser – Volkskunde (Ch. Daxelmüller).
[35] RGA Bd. 24, S. 15 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen). RGA Bd. 24, S. 11 s. v. Quellen (A. Döring).
[36] Vgl. Lexikon des Mittelalters Bd. 8 (München/Zürich 1997), Sp. 2063 s. v. Wasser – Volkskunde (Ch. Daxelmüller).
[37] Dowden, European Paganism, 44.
[38] Ebd., 45.
[39] Ebd., 45 f. Zur Taufe Jesu im Jordan durch Johannes den Täufer vgl. NT Mt 3, 13-16; Mk 1, 9-11; Lk 3, 21 f.; Joh 1, 33 f.
[40] Dowden, European Paganism, 46.
[41] Hesiod, Werke und Tage 757 f.
[42] Dowden, European Paganism, 46.

Assoziation der kultisch reinigenden heiligen Quelle mit der Sauberkeit ihres Wassers konnte, wie dieser Fall zeigt, also in den Hintergrund treten.

8.5.4.4. Baumkult und Quellkult in der Antike

Um sich einem möglichen germanischen Baum- und Quellkult annähern zu können, erscheint es zweckmäßig, sich zuerst mit besser belegten derartigen Kulten im antiken griechischen, römischen und keltischen Bereich zu beschäftigen.

8.5.4.4.1. Baumkult in der Antike

Griechen und Römer verehrten die Eiche des Zeus in Dodona, den Ölbaum der Athene auf der Akropolis in Athen, die heiligen Pinien der Göttermutter Kybele, die Baumnymphen und den heiligen Lorbeerbaum des Apollon in Delphi, von dem her der Gott seine Orakel verkündete[43]. Im Kult des Apollon spielte der Lorbeerbaum als heiliger Baum eine wichtige Rolle und seine Heiligtümer waren mit Lorbeerhainen umgeben[44]. Ein Ölbaum in Olympia, von dem Herakles als erster einen Kranz bekam, war Gegenstand religiöser Verehrung[45]. Ein Lygosbaum war Zentrum des Heiligtums der Hera auf Samos[46]. Zur Romulussage gehören der heilige Feigenbaum *Ruminalis* und der Kornelkirschenbaum auf dem Palatin[47]. Eine uralte Steineiche auf dem Vatikan war Gegenstand eines Kultes[48]. **Festus** erwähnt *Querquetulanae*, Nymphen des Eichenhains (*querquetum*)[49].

Es bestanden zahlreiche heilige Haine die nicht unbedingt einer bestimmten Gottheit geweiht sein mussten; das Fest der *Lucaria* am 19. und 21. Juli scheint zu Ehren der heiligen Haine selbst begangen worden zu sein[50]. **Seneca** beschreibt die fromme Ergriffenheit, die in alten Wäldern an göttliche Gegenwart glauben lässt[51]. Nach **Plinius** waren Wälder die Tempel der *numina*, und noch zu seiner Zeit weihte man auf dem einfachen Land einen besonders schönen Baum der Gottheit; den von Gold und Elfenbein glänzenden Götterbildern (*simulacra*) werde aber keine größere Verehrung erwiesen als den Hainen (*luci*) und selbst der

[43] Zeus-Eiche in Dodona: Herodot, Historien II, 55. Ölbaum der Athene: Apollodor III 179; Varro bei Augustinus, De Civitate Dei, XVIII 9; Plinius, Naturalis Historia XVI 240. Lorbeerbaum des Apollon: Plinius, Naturalis Historia XV 134. Apollon-Orakel: Homerische Hymnen 3, 396.
[44] Der Neue Pauly. Lexikon der Antike Bd. 7 (Stuttgart 1999), Sp. 441 s. v. Lorbeer (Christian Hünemörder).
[45] Plinius, Naturalis Historia XVI 240.
[46] Der Neue Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5 (Stuttgart 1998), Sp. 359 s. v. Hera (Fritz Graf).
[47] Plutarch, Romulus 20.
[48] Plinius, Naturalis Historia XVI, 237.
[49] Festus p. 314 f.
[50] Lexikon der Alten Welt Bd. 1, Sp. 446, s. v. Baumkult (H. Le Bonniec).
[51] Seneca, Epistula ad Lucius 41, 3.

in ihnen herrschenden Stille[52]. **Silius Italicus** zufolge hat der Baum das *numen* und wird durch glühende Altäre verehrt[53].

Ein Gesetz der Kaiser **Theodosius I.**, **Arcadius** und **Honorius** aus dem Jahr 392 richtete sich gegen Riten an Bäumen, Erdhügeln und auf Feldern, also gegen typisch ländliche Kultorte[54]. Das Konzil von Karthago im Jahr 401 richtete sich auch gegen Wald- und Baumkulte und bat die Kaiser **Arcadius** und **Honorius**, gegen Kultplätze wie Haine und Bäume vorgehen zur dürfen[55].

Caesarius von Arles, ein südgallischer Bischof an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert, verurteilte in seinen Predigten mehrmals Baum- und Quellkult. Nach Caesarius wurden um 500 in Südgallien heidnische Handlungen an Bäumen und Quellen oder auch nur an Bäumen mit dem Ablegen von Gelübden (*vota reddere*) verbunden, an Quellen sollte auch gebetet (*orare*) bzw. angebetet (*adorare*) werden[56]. Außerdem sollen bei Heiligtümern, Quellen und Bäumen teuflische Gastmähler stattgefunden haben[57]. Caesarius ruft in seinen Predigten mehrmals zur Zerstörung heidnischer Heiligtümer auf[58].

---

[52] Plinius, Naturalis Historiae XII 3.

[53] Silius Italicus, Punicorum III 691 (*Arbor numen habet coliturque tepentibus aris*).

[54] Codex Theodosianus XVI, 10, 12, 2-3, ed. Mommsen, 900: *Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra inposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit, vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus, vanas imagines ... is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstione famulatum ... Sin vero in templis fanisve publicis aut in aedibus agrisve alienis tale quispiam sacrificandi genus exercere temptaverit, si ignorante domino usurpata constiterit, viginti quinque libras auri multae nomine cogetur inferre, conventem vero huic sceleri par ac sacrificantem poena retinebit*; Zeddies, Religio et sacrilegium, 66.

[55] Concilium Carthagense a. 401, c. 84, ed. Charles Munier, CCSL 149, Concilia Africae, S. 205: *DE IDOLORVM RELIQVIIS EXTIRPANDIS. Item placuit ab imperatoribus gloriosissimis peti, ut reliquiae idolatriae non solum in simulacris sed et in quibuscumque locis uel lucis uel arboribus omni modo deleantur.*

[56] *Ad arbores vel/aut fontes vota reddere*: Caesarius, Sermo XIII 5, ed. D. Germanus Morin, CCSL 103, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I, 1 (Turnhout 1953), S. 68; Caesarius, Sermo CCXXIX 2a, ed. D. Germanus Morin, CCSL 104, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I, 2 (Turnhout 1953), S. 906; Sermo CCXXIX 4, ed. ebd., S. 909. *ad arbores vota reddere*: Caesarius, Sermo I 12, ed. Morin, CCSL 103, S. 8; Sermo XIV 4, ed. ebd. S. 71; Sermo LIII 1, ed. ebd. S. 233; Sermo LIV 5, ed. ebd., S. 239. *ad fontes orare*: Sermo XIV 4, ed. ebd. S. 71; Sermo LIII 1, ed. ebd. S. 233; *ad fontes adorare*: Sermo LIV 5, ed. ebd., S. 239.

[57] Caesarius, Sermo LIV 6, ed. Morin, CCSL 103, S. 240: … *ut nec ad illa diabolica convivia, quae aut ad fanum, aut ad fontes, aut ad aliquas arbores fiunt, veniatis* … – „... Dass ihr nicht zu jenen teuflischen Gastmählern kommen sollt, die bei den Heiligtümern oder bei den Quellen oder bei irgendwelchen Bäume stattfinden ...“

[58] Caesarius, Sermo XIV 4, ed. Morin, CCSL 103, S. 71: *Iterum admoneo vos omnia fana destruere, ubicumque inveneritis*. – „Wiederum ermahne ich euch, alle Heiligtümer zu zerstören, wo auch immer ihr sie finden solltet.“
Caesarius, Sermo LIII 1, ed. Morin, CCSL 103, S. 233: *Sunt enim, quod peius est, infelices et miseri, qui paganorum fana non solum destruere nolunt, sed etiam quae destructa fuerant aedificare nec metuunt nec erubescunt. Et si aliquis deum cogitans aut arbores fanaticos incendere aut aras diabolicas voluerit dissipare atque destruere* – „Es sind nämlich, was schlecht ist, Unglückliche und Elende, die heidnische Heiligtümer nicht nur nicht zerstören wollen, sondern auch jene [*fana*] die zerstört gewesen sind [wiederauf]zubauen sich nicht fürchten [und] nicht scheuen. Und wenn jemand an Gott denkt, sollte er entweder die heidnischen Bäume anzünden oder die teuflischen Altäre auseinanderwerfen und zerstören wollen.“
Caesarius, Sermo LIII 2, ed. Morin, CCSL 103, S. 234: *Arbores etiam sacrilegas usque ad radicem incidite, aras diaboli comminuite*. – „Die sakrilegischen Bäume sollt ihr an der Wurzel abschneiden, die teuflischen Altäre sollt ihr zerschlagen!“
Caesarius, Sermo LIV 5, ed. Morin, CCSL 103, S. 239: *Et ideo quicumque aut in agro suo, aut in villa, aut iuxta villam, aliquas arbores aut aras vel quaelibet fana habuerit, ubi miseri homines solent aliqua vota reddere, si*

Nach Boudriot und Harmening sind die meisten Quellen, die über Baum- und Quellkult im germanischen Bereich berichten, von Caesarius' Sermones abhängig, was ihren Zeugniswert erheblich einschränken würde, da dieser nicht germanisches, sondern südgallisches Heidentum thematisiere[59].

Martin von Braga fragt in seinem Werk *De correctione rusticorum*, was es anderes sei, bei Felsen, Bäumen, Quellen und Wegkreuzungen Kerzen anzuzünden, wenn nicht der Kult des Teufels[60]. Der bei den Sueben im Norden Portugals tätige Bischof hat Harmening zufolge mit seiner Unterweisungsschrift einen vergleichbaren Einfluss auf thematisch ähnlich gelagerte Missionspredigten und -traktate ausgeübt wie Caesarius[61].

Papst **Gregor I.** schreibt an Hospiton, den *dux* der Barbaricini, den Bischof Felix und den päpstlichen Gesandten Cyriacus, dass die Barbaricini *ligna aut lapides* verehren[62]. In seinem Brief an den Bischof Agnellus von Terracina beklagt er, dass dieser nichts gegen die Verehrung von Bäumen in seinem in Latium gelegenen Bistum unternehme[63]. 597 schreibt er an Petrus von Aleria auf Korsika, er möge die zu heidnischen Praktiken Zurückgekehrten und Heiden, die noch immer Idole, nämlich *ligna et lapides* – Bäume und Steine – verehrten, dem Christentum zuführen und 50 Solidi von den Täuflingen einziehen, die der Errichtung eines *episcopiums* dienen sollten[64].

eas non destruxerit atque succiderit, in illis sacrilegiis, quae ibi facta fuerint, sine dubio particeps erit. – „Und deswegen: wer auch immer entweder in seinem Landbesitz, oder in der Villa oder bei der Villa, irgendwelche Bäume oder Altäre oder beliebige Heiligtümer haben sollte, wo schlechte Menschen es gewohnt sind irgendwelche Gelübde abzulegen, wird ohne Zweifel Teilnehmer dieser Sakrilegien sein, wenn er diese nicht zerstören und [die Bäume] unten abhauen sollte."

[59] Vgl. Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 7;. Harmening, Superstitio, 50.

[60] Martin von Braga, De Correctione Rusticorum c. 16: *Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per triuia cereolos incendere, quid est aliud, nisi cultura diaboli*?

[61] Harmening geht davon aus, dass diese Stelle Martins von Braga caesarianische Stücke enthalte; er habe somit die Wirkung des Bischofs von Arles noch verstärkt; Harmening, Superstitio, 55, 64.

[62] Gregor I. Reg. Ep. IV, 27 (Mai. 594), Gregorius I. papa Hospitoni, duci Barbaricinorum, Felicem episcopum et Cyriacum servum Dei missos, ut Barbaricinos christianae fidei concilient, commendat, MGH Ep. I, S. 261-262: *Dum enim Barbaricini omnes, ut insensata animalia vivant, Deum verum nesciant, ligna aut lapides adorent, in eo ipso quod verum Deum colis, quantum omnes antecedas ostenderis*. – „Während nämlich alle Barbaricini [glauben], dass empfindungslose Geister leben sollen, den wahren Gott [aber] nicht erkennen sollen, Hölzer oder Steine anbeten sollen, wirst du offenbart durch diesen wahren Gott selbst, den du verehrst [und] du sollst soweit allen vorangehen."

[63] Gregorius I. Reg. Ep. VIII, 19 (a. 598, Apr.), Gregorius Agnello Episcopo Terracinensi, MGH Ep. II, S. 21: *Pervenit ad nos quosdam illic, quod dici nefas est, arbores colere et multa alia contra christianam fidem inlicita perpetrare*; … – „Es hat uns erreicht, dass dort, wie gesagt wird, *nefas* ist, einige Bäume verehren und vieles andere gegen den christlichen Glauben tun, verbotenes vollziehen; ... ."

[64] Gregor I. Reg. Ep. VIII, 1 (a. 597, Sept.), Gregorius Petro Episcopo Corsicae, MGH Ep. II, S. 1.

8.5.4.4.2. Quellkult und Brunnenkult in der Antike

Die Verehrung von Quellen war in der Antike weit verbreitet[65]. Mit dem paganen Quellen- und Brunnenkult der Antike sind im wesentlichen zwei Vorstellungen verbunden: eine ihm zugeschriebene heilende und nährende Wirkung und ein divinatorisches, die Zukunft deutendes Vermögen, wobei die Nachweise insbesondere aus dem keltisch-römischen Bereich stammen[66]. Die keltische Kultpraxis scheint in der Verehrung von Quellen, Brunnen und Flüssen einen Kulminationspunkt gefunden zu haben, zahlreiche Fluss- und Quellgottheiten sind bezeugt und zum Teil auch in Namen eingegangen[67]. Beck leitet daraus ab, dass männliche oder weibliche Gottheiten an der Flussquelle verehrt wurden, diesen Göttern dort Heiligtümer bzw. Tempel errichtet und die Gewässer durch Namensübertragung weihend benannt wurden, wobei die Grundlage des hier praktizierten Kultes wohl die Vorstellung vom Wasser als heilkräftigem Element war[68]. Künstliche Anlagen, gegrabene Brunnen und Schächte, die zu Quellen führen und insbesondere aus dem keltischen Britannien bekannt sind, gehören in den gleichen Bereich; dort deponierte Gegenstände gelten als Opfergaben[69].

In römischer Zeit brach der Quell- und Brunnenkult im gallischen und britannischen Bereich nicht ab, die lokalen Quell- und Brunnengottheiten in den Provinzen wurden römisch interpretiert, die alten Kulte bestanden fort[70]. Beliebte Göttinnen der keltischen und gallo-römischen Quellenverehrung waren Divona/Sirona, Sequana, Matrona, Segeta, Valetudo und Coventina sowie die männlichen Gottheiten Grannus/Apollo, Nerius und Sacannus[71].

---

[65] RGA Bd. 24, S. 17 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).

[66] RGA Bd. 4, S. 11 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).

[67] Ebd. So ist die Marne nach der Göttin *Matrona* benannt (CIL 13, 5674), die Seine nach der Göttin *Sequana* (CIL 13, 2859 f.). An den Seine-Quellen wurde ein großes Heiligtum der Sequana ausgegraben; RGA Bd. 4, S. 11 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck). Die Stadt Nîmes ist nach dem keltischen Quellgott *Nemausus* benannt (CIL 12, 3070 ff.), dem auch ein Quellheiligtum geweiht war; Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 765 s. v. Brunnen, A. Römische, germanische und frühmittelalterliche Brunnen (H. Hinz). Weiheinschriften wurden der Brunnen- und Quellgöttin *Icovellauna* bei Sablon bei Metz gewidmet und eine Tempelanlage im Altbachtal bei Trier errichtet; RGA Bd. 4, S. 11 f. s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck); CIL 13, 3644, 4294-98. Unbekannt ist hingegen, wem die Heilquellen und Brunnen der Hallstattzeit in Fontaines-Salées geweiht waren; Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 765 s. v. Brunnen, A (H. Hinz).

[68] RGA Bd. 4, S. 12 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).

[69] Ebd.

[70] Ebd. So übernahmen die Römer alte Heil- und Kultquellen wie das Quellenheiligtum des Nemausus in Nîmes, die der Sequana geweihte Felsquelle der Seine oder die anonymen Heilquellen und Brunnen der Hallstattzeit in Fontaines-Salées; an der Seinequelle und in Fontaines-Salées entstanden in römischer Zeit Badebezirke, die erst in der Spätantike und Völkerwanderungszeit zerstört wurden; Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 765 s. v. Brunnen, A (H. Hinz). Bedeutende gallorömische Quellheiligtümer befanden sich auch im Trierer Land: in Trier der Tempelbezirke des Lenus Mars, bei Hochscheid das Heiligtum des Apollo und der Sirona, weiters der Wallenborn bei Heckenmünster sowie die Tempelanlage im Altbachtal bei Trier, diese Heiligtümer wurden seit dem Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. durch die Germaneneinfälle sowie durch den Zugriff des erstarkenden Christentums zerstört; RGA Bd. 24, S. 12 s. v. Quellen (A. Döring). Aus dem Capheaton Hoard, Northumberland, stammt ein silberner Gefäßgriff mit der Darstellung einer Minerva über einer heiligen Quelle; RGA Bd. 24, S. 17 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).

[71] RGA Bd. 24, S. 12 s. v. Quellen (A. Döring).

Neben der Übernahme keltischer Heiligtümer kannten die Römer auch selbst eine Brunnenverehrung[72]. Nach **Servius** war grundsätzlich jede Quelle heilig: *Nullam enim fons non sacer*[73]. **Seneca** schreibt: „Bedeutender Flüsse Quellen verehren wir; das unvermittelte Hervorbrechen eines starken Stromes aus dem Verborgenen besitzt Altäre; verehrt werden die Quellen heißer Gewässer, und manche Seen hat entweder schattiges Dunkel oder unergründliche Tiefe geheiligt“[74]. Beim staatlichen Fest der *Fontinalia* am 13. Oktober wurden Brunnen bekränzt und geschmückt, eine allgemeine Gottheit *Fons* scheint aus diesen Riten erwachsen zu sein[75]. Zu den Göttern, die man an heilkräftigen Quellen und Quellheiligtümern verehrten, gehörten Diana und die Dea Dia, römische Fruchtbarkeits-, Geburts- und Heilgottheiten waren auch die Nymphen, die ihren Kult oft mit Apollo teilten[76]. Die *Iuturna* genannte Quelle auf dem römischen Forum lieferte für alle staatlichen Opfer das Wasser, das als heilkräftig galt[77]. Ein weiteres Beispiel für Quellkult in Rom ist der Lacus Curtius auf dem Forum Romanum[78]. **Plinius d. J.** beschreibt in seinem Brief an Romanus die Clitumnus-Quelle, deren Ursprung von einem Zypressenhain beschattet wird[79]. **Horaz** beschreibt das Opfer eines Böckleins in den Wassern der Bandusiaquelle[80].

In den Provinzen bezeugen die römisch interpretierten lokalen Quell- und Brunnengottheiten das Fortbestehen des alten Kultes[81]. So berichtet **Pausanias** für Griechenland über ein Dankopfer in Oropos an einer Quelle in der Nähe des Tempels, die Amphiaraosquelle genannt wird: Dieser Quelle wird nichts geopfert und die Bewohner halten es nicht für erlaubt, sie für Reinigungen oder als Weihwasser zu benutzen, wenn aber jemand auf Grund des Orakels von einer Krankheit genesen ist, wirft er ein silbernes oder goldenes Geldstück in die Quelle, denn hier soll Amphiaraos bereits als Gott aufgetaucht sein[82]. Eine Bildquelle zu antikem Quellkult, Kurbetrieb und Wasserhandel in Spanien ist die Silberschale von Castro Urdiales,

[72] RGA Bd. 4, S. 12 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[73] Servius, In Vergilii Aeneidos Librorum VI-X Commentarii VII 84. RGA Bd. 24, S. 17 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).
[74] Seneca, Epistula ad Lucius 41, 3.: … *Magnorum fluminum capita ueneramur; subita ex abdito uasti amnis eruptio aras habet; coluntur aquarium calentium fontes, et stagna quaedam uel opacitas uel immensa altitudo sacrauit.*
[75] RGA Bd. 4, S. 12 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[76] RGA Bd. 24, S. 12 s. v. Quellen (A. Döring).
[77] RGA Bd. 4, S. 12 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[78] Diese heilige Quelle war nach archäologischen Erkenntnissen zunächst profan gewesen, wurde jedoch bei einer bestimmten Gelegenheit heilig, was Stjernquist so interpretiert, dass wahrscheinlich ein Blitz an der Stelle einschlug und daraufhin ein Konsul namens Curtius die Quelle einfrieden ließ, worauf man dann dort opferte. Die zunächst profane Nutzung schließt Stjernquist aus dem Fund eines Wasserrades zum Heraufholen des Wassers, das auch belegt, dass es sich um eine Quelle und keinen Sumpf handelte; Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 84.
[79] Plinius, Epistula 8, 8.
[80] Horaz, Oden 3, 13.
[81] RGA Bd. 4, S. 12 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[82] Pausanias, Reisen in Griechenland I 34, 4.

dem antiken Flaviobraga, mit der Inschrift SALVS VMERITANA, deren Darstellung der von zwei knorrigen Bäumen flankierten Quellgöttin möglicherweise auf eine Verbindung von Baum- und Quellkult hinweist[83].

8.5.4.5. Kirchliche Vorstellungen über (germanisches) Heidentum

Auch viele kirchenrechtliche Zeugnisse verbieten Kulte an Bäumen, Quellen und Steinen, oft gemeinsam mit mantischen Praktiken, und fordern häufig die Zerstörung der Kultstätten, aber auch in der pastoralen theologischen Literatur, in Traktaten und Predigten, werden diese Kulte oftmals thematisiert[84]. Im Zusammenhang mit den Verboten der Kulthandlungen an Bäumen, Quellen und Steinen, die als Sakrileg bezeichnet werden, setzen einige Bußbücher *sacrilegium* mit *daemoniacum* gleich[85]. *Sacrilegium* ist der Sammelbegriff für alle Verstöße gegen den christlichen Glauben[86]. Der Besuch dieser heiligen Stätten und die Teilnahme an derartigen Gebräuchen ist Götzendienst, Idolatrie, Kult der Dämonen, ein *sacrilegium* also, das darin besteht, an Bäumen, Quellen und Felsen zu opfern oder zu beten, als gäbe es dort ein göttliches Wesen[87].

Der Kirchenvater Cyrill von Jerusalem spricht bei der altkirchlichen Taufe vom Wasserkult als Götzendienst, dem der Täufling abzuschwören habe: „Kult des Teufels ist das Gebet im Götzentempel, welches zu Ehren seelenloser Götzenbilder verrichtet wird, das Anzünden von Lichtern und Weihrauch an Quellen und Flüssen, wie denn manche, durch Träume oder Dämonen getäuscht, zu den Wassern herabsteigen, in dem Wahn, sie würden dort die Heilung von körperlichen Leiden finden oder dergleichen“[88]. Von Cyrill ausgehend und fortgesetzt in

[83] RGA Bd. 24, S. 17 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).
[84] Harmening, Superstitio, 49.
[85] Poenitentiale Ps.-Romanum; c. 38: *daemonium*, Poenitentiale Merseburgense a., c. 27, Poenitentiale Floriacense, c. 27; *daemonum*, Poenitentiale Parisiense, c. 21; Poenitentiale Valicellense I., c. 113.
[86] Zeddies, Religio et sacrilegium, 135.
[87] Harmening, Superstitio, 63 f. Die große Torheit des Heiden besteht darin, dass er, von den Dämonen geblendet (*praestigiae daemonum*), glaubt, in bestimmten Bildern und Naturdingen Götter zu verehren; in Wahrheit seien Bäume, Quellen und Steine aber tote Dinge und es sei einfach erbärmlich und töricht, diesen Gegenständen göttliche Ehren zu erweisen. Die Sakrilegienkritik impliziert somit den Vorwurf des Heidentums und Götzendienstes. Die gängige Gegenüberstellung *christianus* und *gentilis* oder *paganus* wird durch das Gegensatzpaar *non christianus, sed sacrilegus* so verschärft, dass heidnischer Religionsausübung der Charakter des Religiösen abgesprochen wird; das Sakrilegium ist den Heiden wesentlich, es kommt ihnen von Natur aus zu. In der von *sacrilegium* – „Tempelraub“ hergeleiteten Bedeutung ist damit das gesamte Heidentum als „Schändung“ und „Entweihung“ des Göttlichen erklärt. Isidor von Sevilla überlieferte dem Mittelalter eine Definition von *daimon*, die nach Zeddies, Religio et sacrilegium, 120 direkt auf Augustinus zurückgeht; Isidor, Etymologiae VIII, 9: *Daimonas a Graecis dictos aiunt, quasi* δαημονας, *id est peritos ac rerum scios* – Daimonas wird von den Griechen gesagt; sie haben behauptet δαημονας bedeute gleichsam erfahren und der Dinge wissend. Deshalb erfahren die der *curiositas* Verfallenen, die den Dämonen huldigen, was der Mensch nicht wissen könne; die Dämonen aber sind älter als das Menschengeschlecht und ihr *corpus aerium*, ihr luftiger Leib, ermöglicht es ihnen nach Augustinus, De divinatione daemonum liber I 3, MPL 40, 584 sich schneller als jeder Mensch und jedes Tier, auch die Vögel, vorwärts zu bewegen, Zeddies, Religio et sacrilegium, 120 f.; 121, Anm. 40.
[88] RGA Bd. 4, S. 12 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).

den Konzilsakten galten in der Folgezeit Wälder, Quellen und Tiere als Objekte paganer Verehrung als *topoi* einer primitiven Religion; jedes religiöse Zeremoniell bei Wassern, Bäumen und Felsen wurde als heidnisch bezeichnet und unter Strafe gestellt[89].

Die zur Darstellung des Heidentums in der kirchlichen Literatur verwendete Terminologie bleibt äußerst vage und beschränkt sich im allgemeinen auf Verbote, an bestimmten Orten gewisse Handlungen, die nur als unerklärte Schlagwörter aufgezählt werden, durchzuführen, ohne dass auf deren Inhalt oder Ablauf näher eingegangen wird. Das kann Harmening zufolge nicht als Zeichen subjektiver Unsicherheit des Wissens über den Sachverhalt gewertet werden, sondern verrate im Gegenteil, dass man sich kirchlicherseits über die tatsächlichen Praktiken an Bäumen, Quellen und Steinen hinreichend sicher war, und dass es sich deshalb nicht lohnte, sich bestimmter auszudrücken; man glaubte zu wissen, dass dort Dinge verrichtet würden, die keineswegs mit kirchlichen Vorstellungen übereinstimmten[90]. Zeddies sieht im jahrhundertelang tradierten Katalog von Namen für die verschiedenen Praktiken einen Kanon, der eine feste Richtschnur für die Beschreibung abweichenden Verhaltens bietet, und so die Klassifizierung erst ermöglicht, wobei die Differenzierung zwischen (falschen) magischen und (richtigen) religiösen Akten an Schriftlichkeit gebunden ist, denn erst die schriftliche Niederlegung garantiert die Kanonisierung, die zugleich aber auch Verfestigung bedeutet, sodass niedergeschriebene Ethiken kaum noch revisionsfähig sind[91].

Um trotzdem eine Vorstellung zu bekommen, was an diesen Orten geschah, oder aber was man kirchlicherseits glaubte, dass dort geschah, ist es notwendig, die Orte und die mit ihnen verbundenen Handlungen näher zu betrachten.

Konkret werden mit Baum-, Quell- und Steinkult in den kirchlichen Zeugnissen Verbote in Verbindung gebracht, an diesen Orten Opfer darzubringen, Gelübde abzulegen oder zu lösen, Kerzen anzuzünden, Zukunftsdeutungen einzuholen und Nachbildungen von Gliedmaßen zum Zwecke der Heilung eines Gebrechens an Bäumen aufzuhängen. Der dabei weitaus häufigste Vorwurf ist dabei, es würden „Gelübde erfüllt“ (*vota* (*per*)*solvere*) und „dargebracht“ (*reddere*)[92]. Die Verbote, keine Gelübde an Bäumen, Quellen und Steinen abzulegen und dort nicht zu beten, werden ergänzt durch das Verbot, man solle dort keine *faculas* oder *cereolos incendere* resp. *accendere*, also keine Lichter anzünden[93]. Das Anzünden von Lichtern hat kultischen Zweck, wird als Opfer an das gegenwärtig vorgestellte *numen* empfunden und soll, da die Bemerkung in den meisten Fällen an das *vota reddere* anschließt oder diesem

[89] Ebd.
[90] Harmening, Superstitio, 51.
[91] Zeddies, Religio et sacrilegium, 36 f.
[92] Harmening, Superstitio, 51.
[93] Ebd., 54 f.

vorhergeht, der Bitte bzw. dem Gelübde Nachdruck verleihen[94]. In der Capitulatio de partibus Saxoniae verbietet Karl der Große an Quellen, Bäumen oder Hainen Gelübde abzulegen, irgendetwas „nach Art der Heiden“ (*more gentilium*) darzubringen und „zur Ehre der Dämonen“ (*ad honorem daemonum*) aufzuessen[95]. Eine dem Bonifatius zugeschriebene Predigt erwähnt Opfer für die Toten oder über ihren Gräbern, über Felsen, an Quellen oder Bäumen und für Jupiter, Mercurius oder die anderen Götter der Heiden[96]. Sollte diese Auskunft der Lateinischen Musterpredigt Relevanz für germanische Verhältnisse besitzen, würde das zu Mayers Interpretation des Baumes als Donar geheiligt passen[97]. Allerdings wären auch Bezüge zu Wodan und anderen, ungenannten, Göttern, zu berücksichtigen. Neben der Darbringung bestimmter Lichter denkt Harmening an die Opferung von Tieren und Brot, Homann ergänzt noch Früchte, die im gemeinschaftlichen Kultmahl als Opferspeise verzehrt wurden; außerdem wurde getrunken, wobei das Essen und Trinken in einem für Opfermahlzeiten charakteristischen Überfluss geschah[98].

Gregors III. Verbot, *sacrificia … lucorum vel fontium* darzubringen, könnte sich also auf die Vorstellung beziehen, bei Hainen und Quellen würden Lichter angezündet, Tiere, Brote und Früchte geopfert und in Kultmählern vor Ort verspeist, etwa um ein an diesem Ort abgelegtes Gelübde zu untermauern, oder aber, wenn sich *lucorum vel fontium* auf das im Text weiter hinten stehende *auguria* bezieht, was Tangl in seiner Übersetzung befürwortet, aber Mayer ablehnt[99], ein Beleg für die Vorstellung sein, dass an Hainen und Quellen Zukunftsdeutung

[94] Ebd., 55.

[95] Capitulatio de partibus Saxoniae c. 21, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), S 69: *Si quis ad fontes aut arbores vel lucos votum fecerit aut aliquit more gentilium obtulerit et ad honorem daemonum commederet, si nobilis fuerit solidos sexaginta, si ingenuus triginta, si litus quindecim. Si vero non habuerint unde praesentaliter persolvant, ad ecclesiae servitium donentur usque dum ipsi solidi solvantur*. – „Wenn jemand bei Quellen oder Bäumen oder die Haine ein Gelübde gemacht haben sollte oder irgendetwas nach der Sitte der Heiden dargeboten haben sollte und zur Ehre der Dämonen gegessen haben sollte, soll er, wenn er adlig gewesen sein sollte, 60 *solidi*, wenn frei geboren 30, wenn [er] *litus* [gewesen sein sollte] 15 [bezahlen]. Wenn sie das aber nicht haben sollten, sollen sie daher die Anwesenden lösen, sie [aber] sollen der Kirche zur Sklaverei geschenkt werden solange, bis [durch] sie selbst die *solidi* gezahlt werden sollten.“

[96] Ps.-Bonifatius, Sermo 6, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 89 (Paris 1850), Sp. 855B-C: *Haec enim sunt capitalia peccata. Sacrilegium quod dicitur cultura idolorum. Omnia autem sacrificia et auguria paganorum, sacrilegia sunt, quemadmodum sunt sacrificia mortuorum defuncta corpora, vel super sepulcra illorum, sive auguria, sive phylacteria, sive quae immolant super petras, sive ad fontes, sive ad arbores, Jovi, vel Mercurio, vel aliis diis paganorum, quae omnia daemonia sunt, …* – „Aber alle Opfer und *auguria* der Heiden sind Sakrilegien, wie es die Opfer [für] die gestorbenen Körper der Toten sind, oder über ihren Gräbern, oder *auguria*, oder *phylacteria*, oder jene, die über Felsen opfern, oder an Quellen, oder an Bäumen, dem Jupiter, oder dem Mercurius, oder den anderen Göttern der Heiden, die alle Dämonen sind, ...“

[97] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 313. Boudriot betrachtet den Zeugniswert der Lateinischen Musterpredigt mit Vorbehalt, gesteht ihr aber ausdrücklich für die Opfer über Steinen und an Quellen einwandfrei germanische Bezüge zu; Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 7, 24, 34.

[98] Harmening, Superstitio, 56. RGA Bd. 2, S. 108 s. v. Baumkult (H. Homann).

[99] Bonifatii Epistula 43; Michael Tangl (Hg.), Die Briefe des heiligen Bonifatius (= Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 92) (Leipzig 1912), 57, Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 312, Anm. 133.

betrieben würde, wie er sich auch in dem aus dem 8. Jahrhundert stammende Bußbuch des Theodor von Canterbury findet, denn dieses kennt nicht den Vorwurf der Verehrung von Steinen, Quellen und Bäumen, sondern nur die Divination an Quellen[100].

Die Relevanz all dieser Aussagen über heidnische Verehrung von bzw. heidnische Praktiken an Bäumen, Quellen und Steinen für die Wirklichkeit der heidnischen Religion in Germanien wird jedoch durch Boudriot und Harmening bezweifelt, die diese Zeugnisse in literarischer Abhängigkeit von dem bereits erwähnten Erzbischof Caesarius von Arles (469-542) stehen, dessen Predigten im ganzen christlichen Abendland rezipiert wurden[101]. Weil diese Nachrichten aber südgallischen bzw. spätantiken Aberglauben vermitteln würden und sich als formelhafte, zum Topos gewordene Vorstellungen von einer heidnischen Elemente-Verehrung erweisen, sei der Zeugniswert der amtlichen kirchlichen Literatur für die altergermanische Religion erheblich eingeschränkt; die Verbote erwiesen sich nicht als Beobachtungen konkreter Vorfälle, sondern als Elemente der missionszeitlichen und mittelalterlichen Aberglaubenskritik[102]. Es gäbe folglich nur wenige gute Zeugnisse in der kirchlichen Literatur zum Kult an Bäumen, Quellen und Steinen und deshalb sei der kirchlichen Literatur gegenüber, was ihren Quellenwert betrifft, eine grundsätzliche Skepsis angebracht, denn erst wenn feststehe, ob und inwieweit die verschiedensten literarischen Nachrichten, Bestimmungen, Verordnungen und Verbote voneinander abhängig seien, lasse sich die Frage nach dem Repräsentanzcharakter dieser Quellen für eine bestimmte zeitliche Situation beantworten[103].

Staab kritisiert diese Position als „philologische Betriebsblindheit“, denn der philologische Textvergleich liefere nicht etwa automatisch historische Erkenntnisse, sondern der Vergleich von Wörtern und Formulierungen führe nur zur Feststellung von Gleichheit oder Ungleichheit, vielleicht auch nur von Ähnlichkeit oder inhaltlicher Verwandtschaft; das Vorliegen eines Zitats beweise aber noch nicht bloßes Abschreiben; eine solche Interpretation führe zudem zu ganz unmöglichen Folgerungen[104].

---

[100] Zeddies, Religio et sacrilegium, 51, Anm. 16.

[101] Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 68. Harmening, Superstitio, 50 f. RGA Bd. 2, S. 107 s. v. Baumkult (H. Homann). Zur Verurteilung des Baum- und Quellkults bei Caesarius von Arles vgl. Caesarius, Sermones I 12; XIII 5; XIV 4; LIII 1 f.; LIV 5; CCIX 4.

[102] RGA Bd. 24, S. 14 s. v. Quellen (A. Döring); Harmening, Superstitio, 50; Lexikon des Mittelalters Bd. 8 (München/Zürich 1997), Sp. 2063 s. v. Wasser – Volkskunde (Ch. Daxelmüller).

[103] Harmening, Superstitio, 50, 74. Harmening, Superstitio, 74 f. listet jene Stellen zum Kult an Bäumen, Quellen und Steinen auf, die auf Caesarius zurückgehen oder keinen ursprünglichen Bezug zu „deutschen“ Verhältnissen haben.

[104] Franz Staab, Heidentum und Christentum in der Germania Prima zwischen Antike und Mittelalter, in: Zur Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter am Oberrhein, hg. von Franz Staab (= Oberrheinische Studien 11) (Sigmaringen 1994), 133. Staab argumentiert gegen die sich aus dieser Ansicht ergebenden ganz unmöglichen Folgerungen mit dem im 11. Jahrhundert entstandenen Werk Burchards von Worms und unterstreicht dabei die Bevölkerungskontinuität in Worms, die einer Tradierung derartiger Gebräuche, Praktiken und Vorstellungen

Auch Zeddies betont die sehr oberflächlichen Ähnlichkeiten vieler Texte, die bei Harmening daraufhin als voneinander abhängig eingestuft werden; vielmehr verbiete es die schwierige und bei weitem noch nicht völlig erhellte Überlieferungslage der caesarianischen Sermones, die Beschreibung einer Praktik, die nur irgendwie ähnlich in caesarianischen Predigten und in der Folge in anderen Texten auftaucht, direkt auf ihn zurückzuführen[105]. Zwar sei Caesarius von Arles tatsächlich ein untauglicher Zeuge für „germanisches" Heidentum, das es in seinem Bereich nicht gab, doch war er nicht der erste und der einzige, der Naturkulte untersagte[106]. Bereits vor ihm hatten im Jahre 392 die Kaiser Theodosius I., Arcadius und Honorius ein Gesetz gegen Riten an Bäumen, Erdhügeln und Feldern erlassen[107]. Zudem hatte im Jahre 401 das Konzil von Karthago die Kaiser gebeten, gegen Kulte an Hainen und Bäumen vorzugehen[108]. Außerdem sei die kulturelle Nähe vieler der angeblich direkt von Caesarius abhängigen Texte zu Caesarius' Zeit und Wirkungsraum genauso zu berücksichtigen wie der gemeinsame Bildungshintergrund gallo-römischer Bischöfe, der dazu führen konnte, dass sie auf ihren Konzilien einander ähnliche Vorschriften erließen, ohne lediglich Caesarius von Arles ausgeschrieben zu haben[109]. Biblische Stellen und das römische Recht würden es erlauben, ohne jeden caesarianischen Einfluss die gleichen Vorschriften zu formulieren[110]. Die spätantike *koiné* sorgte für weite Verbreitung von kulturellen Praktiken, Ideen und Einschätzungen, die sich von der Realität dieser Praktiken ablösen konnten; diesen Vorrat an Gewissheiten aber teilte Caesarius mit vielen seiner Amtskollegen noch weit über das 6.

entgegenkam. So fragt Staab, Heidentum und Christentum in der Germania Prima zwischen Antike und Mittelalter, 133 bezogen auf die Bestimmungen des Dekrets Burchards von Worms, bei Harmening, Superstitio, 74 f. als ohne ursprünglichen Bezug auf deutsche Verhältnisse klassifiziert, ob es sich dabei nur um eine unverbindliche Übungsarbeit gehandelt habe, ob das auch die Annahme der vielen gewesen sei, die dieses Werk auf kostbarem Pergament abschrieben hätten, ob Burchard seine Diözesanen im Sendgericht mit einschlägigen Fragen gar zu Sünden des Aberglaubens animieren wollte, Sünden, von denen sie, ihre Eltern und Voreltern seit Jahrhunderten keine Ahnung mehr hatten, und fügt hinzu, ob etwa ein moderner Katechismus die zehn Gebote nicht ernst nehme, bloß weil sie über Jahrhunderte in Darstellungen der christlichen Glaubenslehre immer wieder abgeschrieben wurden, oder ob man etwa für Tatbestände wie Mord und Totschlag alle zehn Jahre ein neues Synonym erfinden müsse, damit Reales wieder gemeint, der Gebrauch von leeren Worthülsen aber vermieden werden könne. Dass die von Burchard inkriminierten Paganien nicht schon vorher erwähnt wurden, erklärt Staab ebd. mit den speziellen Gegebenheiten der Überlieferung, dem Fehlen einer frühmittelalterlichen Wormser Stadtchronik, einer Vita eines Wormser Bischofs vor Burchard oder ähnliche Quellen, in denen Berichte oder Erwähnungen vom Aberglauben der Wormser Bevölkerung zu erwarten wären; dagegen habe die Völkerwanderungszeit die Kontinuität der Besiedlung in Worms bis hin zur Oberschicht, die sich Grabinschriften leisten konnte, nicht unterbrochen, die Möglichkeit, Gewohnheiten, Gebräuche und Vorstellungen von Generation zu Generation weiter zu tradieren, war daher sehr wohl vorhanden, nicht allerdings dem Heidentum freundliche Umstände, die eine stets fortlaufende, überlieferungssichere Dokumentation des Paganismus gesichert hätten.

[105] Zeddies, Religio et sacrilegium, 130, 130, Anm. 80.

[106] Ebd., 67, 130.

[107] Codex Theodosianus XVI, 10, 12, 2-3, ed. Mommsen, 900.

[108] Concilium Carthagense a. 401, c. 84, ed. Munier, CCSL 149, Concilia Africae, S. 205.

[109] Zeddies, Religio et sacrilegium, 130.

[110] Deshalb müsse Harmening dahingehend hinterfragt werden, ob es sich tatsächlich um Zitate handelt oder um Übereinstimmungen; Zeddies, Religio et sacrilegium, 130.

Jahrhundert hinaus[111]. Wenn sie möglicherweise seine Worte oder den seinen ähnliche benutzten, so beschrieben sie mit ihnen dennoch ihre Realität – oder was sie als solche wahrnahmen, wobei diese Realität der magischen und heidnischen Praktiken möglicherweise nur in den Köpfen der Bischöfe existierte[112].

Es lässt sich also feststellen, dass die kirchlichen Zeugnisse über Kulthandlungen an Bäumen und Quellen in Germanien nicht unbedingt auf der Rezeption der Schriften des Caesarius von Arles beruhen müssen, sondern auch Bibelstellen, das römische Recht oder das kirchlich-ideologische Umfeld, in das Caesarius eingebettet war, literarische Vorbilder für derartige Formulierungen abgeben konnten. Soweit die Verbote derartiger Praktiken durch Autoritäten zu stützen waren, griff die Kritik auch tatsächlich auf ältere Synodalverordnungen, einschlägige Väterzitate und vor allem alttestamentliche Bestimmungen zurück[113].

8.5.4.6. Biblische Abhängigkeiten der Vorstellung von Kult an Bäumen, Hainen und Quellen

Bäume und Steine als heidnische Kultstätten werden im Deuteronomium genannt, wo den Juden befohlen wird, heidnische Kultstätten zu zerstören, die auf Bergen, Hügeln oder unter Bäumen gelegen seien[114]. Sie sollten die Altäre niederreißen, die Weihesteine zertrümmern, die heiligen Pfähle verbrennen, die Götzenbilder umhauen und die Namen der Götter von den Stätten tilgen[115]. Gegen den Baumkult wendet sich auch der Prophet Jesaia, der ihn in eine Reihe mit Kinderopfern stellt[116]. Der Kult an Bäumen, Quellen und Steinen verstößt also gegen die Verordnungen des Alten Testamentes, der christlichen Väter und gegen den christlichen Glauben, er ist *nefas*[117]. Wenn sich aber der Verfasser der *Ratio de cathecizandis rudibus* auf Moses beruft und schreibt *non auguriabis non ad montes. non ad arbores. non ad fontes. non ad flumina. non ad angulos sacrificia facies*[118], dann sind das Ergänzungen zum biblischen Auguralverbot, die aus dem Alten Testament selbst nicht ableitbar sind. Erklärbar ist der Bezug zum Alten Testament durch den Idolatrievorwurf, der der fortschreitenden Dämonisierung der Superstition immanent war, weshalb die kirchlich-theologische Superstitionskritik nahezu ganz der Dekalogkatechese zum 1. Gebot zugewiesen wurde,

[111] Zeddies, Religio et sacrilegium, 130.
[112] Ebd.
[113] Harmening, Superstitio, 64 f.
[114] AT Dt. 12, 2.
[115] AT Dt. 12, 3.
[116] AT Is. 57, 5 f.
[117] Harmening, Superstitio, 66.
[118] Ratio de cathecizandis rudibus, ed. Joseph Michael Heer, Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram, XXXIII saec. IX (Freiburg im Breisgau 1911), 81.

sodass sich dann, vor allem in volkssprachlichen Texten des Spätmittelalters, in diesem Bereich umfangreiche Aberglaubenslisten finden[119].

8.5.4.7. Die Glaubwürdigkeit der Nachrichten über Baum- und Quellkulte bei den Germanen

Aus all diesen literarischen Abhängigkeiten von römischem Recht, südgallischen Quellen, biblischen Bezügen und christlichen Vorstellungen erhebt sich nun die Frage der Glaubwürdigkeit der Berichte über Baum- und Quellkulte bei germanischen *gentes*. Diese ist in der Tat sehr umstritten.

Für Helm sind heilige Bäume, Haine, Wälder, oft auf Höhen gelegen, heilige Quellen, Seen und andere Gewässer, heilige Steine und Felsen im ganzen westgermanischen Gebiet die Stätten, an denen der Kult geübt wurde, wobei es sich nicht um Stätten primitiven Baum-, Quell- und Steinkults handeln muss, sondern in vielen Fällen eine enge Verbindung mit dem Kult der großen Götter besteht[120]. Obwohl besonders in der theologischen Literatur viele Äußerungen über derartige Kultstätten typische Wiederholungen und in Bußbüchern möglicherweise reine Eventualbestimmungen seien, werden sie doch im allgemeinen durch andere Nachrichten gestützt, deren Quellenwert Helm zufolge nicht anzuzweifeln ist[121]. Die Angaben in den Bonifatiusbriefen beruhen für ihn großenteils auf Erlebtem[122].

Stjernquist zufolge belegen literarische Angaben in mehreren Texten Quellen- und Flussopfer bei verschiedenen germanischen Völkern, nämlich Alemannen, Franken, Sachsen und Friesen[123]. Sie sieht ihre Annahme zu einer derartigen Deutung des archäologischen Materials durch Analogien wie einer Anzahl von literarischen Angaben über Kult und Wunder bei Quellen im griechisch-römischen Gebiet gestützt[124]. Aus den vorhandenen literarischen Belegen, dass es sich auch im germanischen Bereich um Opfer handelt, ergeben sich qualifizierte Fundumstände für das archäologische Material[125].

Für Homann ist der westgermanische Baumkult seit Tacitus außerordentlich häufig bezeugt, war bei allen deutschen Stämmen verbreitet und hielt auch noch lange nach der Bekehrung

[119] Harmening, Superstitio, 65.
[120] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 167.
[121] Ebd.
[122] Ebd., 249.
[123] Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 82; 82, Anm. 5
[124] Ebd., 83.
[125] Vgl. Ebd.. Qualifizierte Fundumstände ermöglichen die Beurteilung eines Fundes, hier eine kultische Deutung; es handelt sich bei qualifizierten Fundumständen etwa um ein bestimmtes Aussehen eines Fundplatzes, eine bestimmte Zusammensetzung des Fundes, hier um Gegenstände und Anlagen in oder bei einer Quelle, die durch die vorhandenen literarischen Belege als Opfer gedeutet werden können; Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 79, 83; RGA Bd. 24, S. 18 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).

zum Christentum an[126]. Er schränkt jedoch ein, dass viele der sich an heilige Bäume knüpfenden Vorstellungen für das germanische Altertum nicht nachweisen lassen, sondern sich erst im späteren Volks- und Aberglauben finden[127]. Bei seiner Aufzählung der Quellen für den westgermanischen Baumkult berücksichtigt Homann allerdings nicht die Abhängigkeit einiger dieser Schriften von Caesarius von Arles[128]. Harmening meint hingegen, die kirchlichen Zeugnisse allein könnten nicht als gute Belege für germanischen oder deutschen Kult angesehen werden, denn die in diesen Quellen gerügten Superstitionen würden entweder allein römisch-keltische Verhältnisse reflektieren oder waren über das gesamte Abendland verbreitet, und es sei auch nicht unwahrscheinlich, dass sie durch die christliche Superstitionenkritik verbreitet worden seien[129]. Ob den Germanen vergleichbare kultische Übungen an den genannten Orten bekannt waren, ließe sich daraus nicht entscheiden, vieles spräche aber dafür[130].

Boudriot hält den Brief Gregors I. an Brunhilde vom September 597, das 4. Kapitel im Capitular Karls des Großen von 794, das einen gleichzeitigen Frankfurter Synodalerlass bestätigt, und das 6. Kapitel des *Indiculus superstitionum et paganiarum* für gute Nachrichten über germanischen Baumkult[131].

Für Diesenberger wurden, wie die in den Kapitularien und hagiographischen Texten beschriebenen heidnischen Kultplätze zeigen, Quellen und Bäume und andere von Heiden als heilig erachtete Orte noch im 8. und 9. Jahrhundert weiterhin verehrt[132].

Für Wood ist es unzweifelhaft, dass es heilige Plätze gab, obwohl diese Naturkultorte gewesen zu sein scheinen, also eher Haine und Quellen als Gebäude[133].

Ein germanischer Quell- oder Brunnenkult ist für Beck aus den literarischen Quellen allein nicht erweisbar, da die Nachrichten spärlich und zum großen Teil christlich überfremdet sind[134]. Trotzdem sprechen einige Indizien dafür, dass auch der germanische Raum in den keltisch-römischen Vorstellungsbereich einbezogen war, in dem ein tiefverwurzelter Volksglaube sich in der Verehrung von Steinen, Bäumen und Quellen äußerte[135].

---

[126] RGA Bd. 2, S. 107 s. v. Baumkult (H. Homann).
[127] RGA Bd. 2, S. 110 s. v. Baumkult (H. Homann).
[128] Vgl. RGA Bd. 2, S. 107 s. v. Baumkult (H. Homann), wo Homann als Quellen aufzählt: Der Brief Papst Gregors I. an Brunhilde (597), die Leges Liutprandi, zahlreiche Bußbücher, Papst Gregors III. Brief an die Fürsten und das Volk der Provinzen Deutschlands (738), verschiedene Erlasse Karls des Großen (etwa c. 21 des Capitulare de partibus Saxoniae, c. 65 der Admonitio generalis), sowie mehrere Predigten bis zu Burchard von Worms (Corrector 57 und 82).
[129] Harmening, Superstitio, 75.
[130] Ebd.
[131] Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 38.
[132] Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 63-65.
[133] Wood, The Missionary Life, 254.
[134] RGA Bd. 4, S. 11 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[135] Ebd.

8.5.4.8. Christliche Kontinuität heidnischer Baum- und Quellkulte

Zahlreiche christliche Heilige sind mit Bäumen oder Quellen verbunden. Die Frage der Kontinuität heidnischer Baum- und Quellkulte in christlicher Zeit wurde deshalb von der Forschung kontrovers diskutiert.

Harmening meint, die an Bäumen, Wassern und Steinen geübten *vota*, *oblationes* und *munera* hätten nach den christlichen Zeugnissen einen vorchristlichen Heilkult an derartigen Orten dargestellt, da deren Besuch und die Opferpraxis dort weitgehend den Charakter von Heilsveranstaltungen gehabt hätten, doch sei trotz gleichartiger Votivgaben in christlichen Heiligtümern ein unmittelbarer Übergang vom heidnischen zum christlichen Heilkult im Rahmen des Heiligen- und Wallfahrtskultes schwer nachweisbar[136]. Die Missionspraxis bot jedoch Möglichkeiten des Heilkultes in christlichen Kirchen an, um die Gemeinde von alten Kultstätten abzuziehen, etwa Inkubation, die aus der antiken Religion entlehnte Heilpraxis in Tempeln bzw. Kirchen zu schlafen, um Heilung zu erlangen oder zu diesem Zweck eine überirdische Weisung zu erhalten[137]. Harmening nimmt deshalb für den Fall einer Übernahme von Formen des heidnischen Votivkultes an Bäumen in die Kirche unter der Berücksichtigung der geforderten Vernichtung heidnischer Opferstätten eher eine Wanderung dieser Praktiken in den räumlichen Bezirk der Kirchen an als eine örtliche Kontinuität durch die Errichtung von Kirchenbauten am Ort zerstörter Heiligtümer[138].

Für Döring findet sich für ein Weiterleben oder eine Wiederbelebung der in heidnischer Zeit nachweisbaren Quellkulte in christlicher Zeit kein überzeugender Hinweis und die direkte Umwandlung römischer, keltischer oder germanischer Heiligtümer in christliche sei in Mitteleuropa nirgends nachzuweisen[139]. Es sei jedoch nicht ausgeschlossen, dass ein in heidnischer Zeit für heilig gehaltenes Wasser nach jahrhundertlanger Unterbrechung zu einem christlichen Quellheiligtum geworden sei, es bestehe aber keine Kontinuität von der heidnischen in die christliche Zeit; eine derartige Deutung wurzle in der romantisch-mythologischen Schule des 19. Jahrhunderts[140].

---

[136] Harmening, Superstitio, 58.
[137] Ebd., 58 f.
[138] Ebd., 60 f. Ein derartiger Prozeß ist vielleicht für das im 6. Jahrhundert gegründete und einem ominösen heiligen Sequanus geweihte Kloster Saint-Seine-l'Abbaye anzunehmen, das sich in der Nähe des der Göttin Sequana geweihten gallo-römischen Quellheiligtums an den Seine-Quellen befindet, das bis zum Ende des 4./Anfang des 5. Jahrhunderts besucht, dann jedoch aufgegeben und vom Wald überwuchert wurde; das völlige Ausblenden dieser heidnischen Kultstätte in der Vita Sequani, die jedoch indirekt durch Heidentopoi wie Menschenfresser und der Bezeichnung des diese beherbergenden Waldes als *eremus* präsent ist, weist vielleicht auf eine derartige Translation heidnischer Heiligkeit hin; vgl. Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 39, 41, 53, 62, 65.
[139] RGA Bd. 24, S. 13 s. v. Quellen (A. Döring).
[140] Ebd.

Beck meint hingegen, religiöse Überschichtungen konnten den Quell- und Brunnenkult keinesfalls gänzlich beseitigen, auch die christliche Kirche rezipierte nach anfänglicher entschiedener Ablehnung schließlich die alte Quellen- und Brunnen-Verehrung in neuer Deutung[141]. Die daseinsspendende Kraft des ‚lebendigen Wassers', d. h. des fließenden Wassers im Gegensatz zum stehenden, toten Wasser, hatte eine Nähe zum Religiösen, die auch im christlichen Kulturkreis nach Ausdruck verlangte[142]. Dabei mussten falsche Vorstellungen abgewehrt werden – etwa die Anschauung von der magischen Kraft des Wassers an sich[143]. Obwohl also ein Wasserkult heidnischer Observanz mit der christlichen Lehre nicht zu vereinbaren war, bot die Heiligenverehrung Möglichkeiten der Integration, da zahlreiche Quellen mit dem Leben und Sterben Heiliger verbunden sind[144].

Ström sieht es in seiner Arbeit über altschwedische Quellenverehrung als gesichert an, dass heilige Quellen bei der Einführung des Christentums für die Christen heilige Quellen wurden, die mit bestimmten Heiligen verknüpft wurden[145].

Für Stjernquist sprechen das Vorkommen christlichen Kultes an Quellen und die literarischen Zeugnisse über das Verbot heidnischen Quellkults mit großer Wahrscheinlichkeit für einen Zusammenhang zwischen dem christlichen Quellenkult und einem früheren heidnischen, wobei die klarsten Belege hierfür die keltischen seien, während das germanische Material keine sicheren Belege für vorgeschichtliche Funde in den Quellen enthält, die später in christlicher Zeit im Kult Verwendung fanden[146].

Smolak sieht Spuren des Baumkultes in einer dem Christentum angepassten Form in der Volksreligion, meist im Zusammenhang mit der Marienverehrung, und verweist auf die Wallfahrtsorte Maria Taferl an der Donau und Heiligeneich im niederösterreichischen Waldviertel[147].

Verschiedene Versuche der Beantwortung der Frage nach der christlichen Kultkontinuität heidnischer Baum- und Quellheiligtümer führten also zum Teil zu völlig konträren Ergebnissen. Es soll deshalb versucht werden, die Frage nach der christlichen Kultkontinuität stufenweise zu beantworten, zuerst allgemein, dann in Bezug auf heilige Bäume und Quellen.

[141] RGA Bd. 4, S. 11 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[142] Ebd., S. 14.
[143] Ebd.
[144] Beck verweist auf Willibrord, der in Wassernot durch sein Gebet eine Quelle erweckt (Alkuin, Vita Willibrordi, c. 16), auf Quellen, die nach einem Heiligen benannt wurden, wie die zahlreichen St. Olafsquellen im Norden oder die St. Sigfrid-, St. Laurentius-, St. Birgitta-Quellen und andere oder an Quellen, die an der Stätte des Martyriums entstanden; RGA Bd. 4, S. 13 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[145] A. Ström, Fornsvensk källdyrkan. Svenska folkhögskolans årsbok 1909; zit. n. Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 85, Anm. 10.
[146] Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 85.
[147] Smolak (Hg.), Sulpicius Severus, Leben des Heiligen Martin/Vita Sancti Martini, 57, Anm. 71.

Allgemein lässt sich sagen, dass beim Wechsel der Religion in außerordentlich vielen Fällen die alten Kultorte beibehalten werden[148]. Das ist dadurch erklärbar, dass nicht der Tempel primär, sondern der Ort als heilig galt[149]. Auch der christliche Zorn richtete sich mehr gegen die „Götzenbilder", die *idola*, als gegen die heidnischen Gotteshäuser, die *fana*[150].

Für das christliche römische Reich war das Kultkontinuum durch ein Gesetz des oströmischen Kaisers Theodosius II. verpflichtend vorgeschrieben, das heidnische Heiligtum sollte zerstört und an seiner Stelle das Kreuz aufgerichtet werden[151]. Man meinte, auf diese Weise eine ‚dämonische' Stätte zu entsühnen und, besonders in ländlichen Gebieten, die letzten Spuren des Heidentums beseitigen zu können[152]. Durch die Kultkontinuität wurde rituelle Konkurrenz vom Christentum abgewandt, doch wurde dadurch auch der Synkretismus zweifellos gefördert[153]. Die Anwendung geschah mit einem magischen Materialismus, wie er der vorchristlichen Überlieferung entspricht, ob eine substanzielle religiöse Veränderung stattfand ist fraglich, denn der Name des Heiligen ist nur ein neuer Name für eine hilfreiche Kraft[154]. Um alternative Erklärungsmodelle für die von den Heiden tradierten Glaubensvorstellungen zu bieten, waren Reliquien und die Verbreitung von Wundergeschichten hilfreich[155]. Die Christianisierung heidnischer Verehrungsstätten war jedoch nicht allein durch die Zerstörung bzw. Umwidmung dieser Stätten abgeschlossen[156]. Oft wurden Teile heidnischer Tempel in Kirchen aufgenommen, um die Ungläubigen in die Kirchen zu locken[157]. So brachte Bischof Nicetius in Trier einige Elemente aus den Ruinen eines römischen Tempels in die nahegelegene Kirche[158]. In der Basilika des hl. Julian in

[148] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 175.
[149] Vgl. Harmening, Superstitio, 61.
[150] Knögel, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit, 58.
[151] Codex Theodosianus 16, 10, 25 (a. 435, Nov. 14) Impp. Theodosius et Valentinianus AA Isidoro Praefecto Praetorio, ed. Mommsen, 905: *Omnibus sceleratae mentis paganae exsecrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdicimus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui conlocationeque venerandae Christianae religionis signi expiari praecipimus, scientibus universis, si quem huic legi aput conpetentem iudicem idoneis probationibus inlusisse constiterit, eum morte esse multaudum.* – Wir untersagen allen Personen mit krimineller heidnischer Gesinnung, wie der verfluchten Verspeisung von Opfern, gräßlichen Opfern, und allen anderen solchen Praktiken, die durch die Autorität der älteren Sanktionen verboten sind. Wir befehlen, dass alle ihre Heiligtümer, Tempel und Schreine, wenn nun noch welche intakt geblieben sind, durch den Befehl der Magistrate zerstört werden und durch die Aufrichtung des Zeichens der ehrwürdigen christlichen Religion gereinigt werden sollen. Alle sollen wissen, dass, falls es sich ereignen sollte, jede Person, die sich über dieses Gesetz hinweggesetzt hat, durch geeignete Beweise vor einem kompetenten Richter, mit dem Tod bestraft werden soll.
[152] Smolak (Hg.), Sulpicius Severus, Leben des Heiligen Martin/Vita Sancti Martini, 59, Anm. 74.
[153] Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft, 449, 616, Anm. 105.
[154] Vgl. Ebd., 452.
[155] Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 63.
[156] Ebd.
[157] Ebd.
[158] Venantius Fortunatus, Carmen III, 11, ed. Leo, 63 f.

Brioude befanden sich Elemente des nahegelegenen Tempels[159]. Durch die Fällung des *robur Iovis* in Geismar und die Errichtung einer Kirche aus ihrem Holz[160] erweist sich auch Bonifatius als Vertreter dieser Tradition. Noch Unwan von Bremen soll Adam von Bremen zufolge die Haine (*luci*) der Sumpfbewohner (*paludicolae*) in seiner Diözese zur Wiederherstellung der Kirchen verwendet haben[161].

Als Zerstörer heidnischer Heiligtümer im gallischen Teil des Frankenreiches erscheinen Martin von Tours, Wulfilaich, Bavo, Hugbert von Lüttich, Gallus, Walaricus und die heilige Königin Radegunde, die Gallus eine Tempelanlage in Schutt und Asche legen lässt[162]. Doch ebenso zahlreich wie die Nachrichten über die Zerstörung heidnischer Heiligtümer sind solche, die von der christlichen Nutzung dieser traditionellen Verehrungsstätten berichten[163]. So wurden in Rom einige heidnische Tempel in Kirchen umgewandelt: SS Cosma e Damiano, das Heroon des Romulus und das Pantheon[164]. Noch im Frühmittelalter wurde in Rom zudem über den Ruinen eines Tempels der jungfräulichen Göttin Minerva die Marienkirche S. Maria sopra Minerva errichtet[165]. In Dodona, auf der Stätte des ältesten Orakels Griechenlands, wurde ein Bischofssitz errichtet, der in den *Acta conciliorum* öfters erwähnt wird, doch scheint diese Kirche im 6. Jahrhundert verschwunden zu sein, die Geschichte der Stätte ist von der Zeit an, aus der Bischöfe von Dodona nicht mehr bekannt sind, in tiefes Dunkel gehüllt[166]. Ins Allerheiligste des riesigen Tempels von Didyma bei Milet wurde unter Verwendung von Bauteilen des sogenannten Prophetenhauses eine christliche Kirche

[159] Gregor von Tours, Liber vitae patrum 6, 2, ed. Krusch, 231.
[160] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[161] Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum II 48 (46).
[162] Martin: Sulpicius Severus, Vita s. Martini 13. Gregor von Tours, Historiae I 39. Im Falle Martins stützt die Archäologie die Berichte des Sulpicius Severus; Überreste alter Tempelanlagen wurden an den beschriebenen Orten ausgegraben, und numismatische Befunde deuten darauf hin, dass die Nutzung der Tempel zur Zeit des heiligen Martin endete, denn ab dem späten 4. Jahrhundert finden sich keine der charakteristischen, durch Kerbungen und Ritzungen zum profanen Zahlungsverkehr unbrauchbar gemachten Opfermünzen mehr; Zeddies, Religio et sacrilegium, 315. Wulfilaich: Gregor von Tours, Historiae VIII 15. Bavo: Vita Bavonis confessoris Gandavensis c. 4, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 4 (Hannover-Leipzig 1902) 527-545, hier: 537. Hugbert: Vita Hugberti episcopi Traiectensis c. 3, ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM 6 (Hannover/Leipzig 1913), 471-496, hier: 484 f. Gallus: Wetti, Vita sancti Galli c. 4, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 4 (Hannover/Leipzig 1902), 256-280, hier: 259; vgl. Walahfrid Strabo, Vita sancti Galli 1, 4, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 4 (Hannover/Leipzig 1902), 280-336, hier: 287 f. Walaricus: Vita Walarici abbatis Leuconaensis c. 22, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 4 (Hannover/Leipzig 1902), 157-175, hier: 168 f. Radegunde: Vita sanctae Radegundis 2, 2, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 2 (Hannover 1888), 358-395, hier: 380. Zur Rolle des Gallus von Clermont bei Radegundes Tempelzerstörung vgl. Gregor von Tours, Liber vitae patrum 6, 2, ed. Krusch, MGH SSRM I 2, 231.
[163] Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 43.
[164] Zeddies, Religio et sacrilegium, 154, Anm. 180. Zeddies betont jedoch ebd., dass die Umwandlung heidnischer Heiligtümer nur vereinzelt bei eben den genannten römischen Tempeln nachweisbar, ansonsten aber sehr problematisch sei. Von der Christianisierung des Pantheons durch Kaiser Phokas berichtet Paulus Diaconus, Historia Langobardorum IV 36.
[165] Smolak (Hg.), Sulpicius Severus, Leben des Heiligen Martin/Vita Sancti Martini, 59 f., Anm. 74.
[166] Peter Thrams, Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand (Heidelberg 1992), 110.

eingebaut[167]. Auch in Olympia wurde, um die Überwindung der heidnischen Kulte zu besiegeln, wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine Kirche erbaut, doch wurde der Zeustempel wahrscheinlich nicht, wie schriftlich überliefert ist, 426 nach einem Edikt Kaiser Theodosius II. niedergebrannt, sondern stand wohl noch bis ins 6. Jahrhundert aufrecht[168]. Im österreichischen Raum konnte archäologisch ein Kultkontinuum zwischen der Marienkirche auf dem Frauenberg bei Leibnitz und eines römischen Heiligtums der Muttergöttin Isis Noreia festgestellt werden[169]. Martin von Tours zerstörte nicht nur heidnische Tempelanlagen, er ersetzte sie sofort (*statim*) durch christliche Kirchen und Klöster[170]. In der Touraine, dem Wirkungskreis Martins im 4. Jahrhundert und seiner Nachfolger Brictius und Eustochius, wurden zwar tatsächlich einige Kirchen auf römischen Anlagen errichtet, wie in Amboise und Langeais, manche römische Überreste wurden aber nicht weiter genutzt, obwohl in ihrer Nähe Kirchen errichtet wurden, wie etwa die Kirche in Ciran-la-Latte[171]. Gaugerich wurde in der Basilika des hl. Medardus begraben, die er zu seinen Lebzeiten selbst an einer Stelle, an der einst heidnische Idole standen, errichten hatte lassen[172]. Im Heiligtum von Sainte-Sabine, ehemals ein dem Gott Apollo Belenus geweihter Schrein, wurde auf Basis der heidnischen Kultstätte die Verehrung der römischen Märtyrerin Sabina etabliert[173]. Für die Errichtung christlicher Kirchen an Stelle alter heidnischer Kultstätten war auch der Brief Papst Gregors I. an den nach England reisenden Abt Mellitus bedeutungsvoll[174]. In diesem Brief empfiehlt der Papst dem Bischof Augustinus von Canterbury die Götterbilder aus heidnischen Tempeln, die in gutem Zustand seien (*si fana bene constructa sunt*), zu entfernen, das Gebäude zu weihen und als christliches Gotteshaus weiter zu benutzen[175]. Die Existenz angelsächsischer Tempel in England erklärt Helm damit,

[167] Ebd., 112.
[168] Ebd., 115. Über die Zerstörung des Zeustempels im Jahr 426 auf Befehl Theodosius' II. berichtet ein Lukianscholion; Schol. Lukian. Rhet. praec. 6; zit. n. Thrams, Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand, 115, Anm. 69.
[169] Smolak (Hg.), Sulpicius Severus, Leben des Heiligen Martin/Vita Sancti Martini, 60, Anm. 74.
[170] Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini c. 13. Gregor von Tours, Historiae X 31 zählt mehrere von Martin gegründete Pfarreien auf.
[171] Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 42.
[172] Vita Gaugerici episcopi Canaracensis c. 13, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM 3 (Hannover 1896, unv. Ndr. 1977), 649-658, hier: 657.
[173] Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 47.
[174] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 171 f.; Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 43.
[175] Gregorius I. Reg. Ep. XI, 56 (a. 601, Iul. 18), Gregorius Melitto Abbati in Franciis, MGH Ep. II, S. 331. Zeddies hält diese Textstelle jedoch für wenig repräsentativ und verweist auf den nur wenige Wochen älteren Brief Gregors I. an den christlichen König Aethelbert von Kent (Gregorius I. Reg. Ep. XI, 37 (a. 601, Iun. 22), Gregorius Adilberto regi Anglorum, MGH Ep. II, S. 308), in dem der König aufgefordert wird, den Kult der Idole zu verfolgen und die Bauten der heidnischen Heiligtümer zu zerstören (*idolorum cultus insequere, fanorum aedificia everte*). Die rücksichtsvolle Behandlung heidnischer Heiligtümer diene dem Schutz der fremdländischen Missionare, ein christlicher König aber verfüge als *Dominus* über die Machtmittel zu ihrer Zerstörung und habe diese auch durchzuführen; vgl. Zeddies, Religio et sacrilegium, 152-155; 152, Anm. 175.

dass die kulturell weiter vorgeschrittenen Angelsachsen Bauten, die vor der angelsächsischen Einwanderung errichtet worden waren, übernommen hatten[176]. Das könnte auch durch die Aussagen Bedas über den bekehrten heidnischen Oberpriester Coifi bestätigt werden, der die Heiligtümer (*templa et altaria, aras et fana idolorum*) zerstören will und tatsächlich selbst das erste *fanum* zerstört, denn hier wird mehrmals gesagt, die Angeln hätten diese Heiligtümer geweiht, dass sie jedoch auch ihre Erbauer waren, findet sich nirgends[177]. Es wird sich also wohl in vielen Fällen um römische Tempel gehandelt haben, deren Schonung durch die Bestimmung Gregors I. von Knögel damit erklärt wird, dass der sorgfältige römische Steinbau, die Art *more Romanorum* zu bauen, in dieser Zeit des technischen Niedergangs ungemein geschätzt wurde[178]. Zwar gibt es in England keine Kirchenbauten, die wirklich noch aus dem 7. Jahrhundert stammen, doch sind mehrere große Kirchen bekannt, die an der Stätte heidnischer Kultstätten errichtet sind, so St. Pancras bei Canterbury, Christchurch Cathedral in Canterbury und St. Pauls' Cathedral in London[179]. Bonifatius selbst errichtete in Erfurt, das er eine „Stadt" ackerbautreibender Heiden nennt (*urbs paganorum rusticorum*), ein Bistum[180]. Für Helm ist eine Siedlung von irgendwelcher Bedeutung ohne eine feste Stätte, an der kultische Handlungen begangen werden konnten, kaum denkbar[181]. Falls diese Annahme richtig ist, wird Bonifatius hier an eine ältere Kultstätte angeschlossen haben. Das legt auch der Bericht Willibalds über die Errichtung von Kirchen nach der Zerstörung der *numina* in Friesland nahe[182].

Helm betrachtet zudem Michelskapellen als christlichen Ersatz alter Wodanstätten[183]. Als Belege dafür führt er den Michelsberg bei Heidelberg an, auf dem sich zwei römerzeitliche Steine befanden, die dem Mercurius Cimbrius (CIL XIII 6402) bzw. dem Mercurius Cimbrianus, also dem germanischen Merkur, d. h. Wodan, geweiht waren, und auf dem in der Karolingerzeit eine Basilika erbaut wurde, sowie den Michelsberg bei Kleebronn, dessen

[176] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 171.
[177] Beda, Historia Ecclesiastica II 13.
[178] Knögel, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit, 59. Tatsächlich scheint nach ebd., 58 dieser technologische Aspekt gerade für Britannien sehr wichtig gewesen zu sein, was der in mehreren Quellen bezeugte Zustrom fremder Arbeiter unterstreicht: Der Piktenkönig Naiton lässt sich nach Beda, Historia Ecclesiastica V, 21 Bauleute kommen, die ihm „nach Art der Römer" (*iuxta morem Romanorum*) eine Steinkirche bauen sollen. Benedict Biscop bringt Arbeiter für einen Steinbau aus Gallien mit (Vita Ceolfridi c. 7; Beda, Hist. abb. c. 5, Sermo in natale Benedicti c. 3) und lässt Glaser, die „den Britanniern insofern unbekannt" waren (*Britannicis eatenus incognitos*) aus Gallien kommen (Beda, Hist. abb. c. 5) und von Wilfrid weiß Aelred (De Sanctis ... Prol.), er habe in Hexham die Steinkirche „mit sich aus Übersee herbeigeführten Künstlern" (*adductis secum ex partibus transmarinis artificibus*) gebaut (vgl. Eddius, Vita Wilfridi c. 14)
[179] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 172, 180.
[180] Bonifatii Epistula 50.
[181] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 172.
[182] Willibald, Vita Bonifatii c. 8.
[183] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 182.

volkstümlicher Name ‚Wodinsberg' lautet[184]. Auch in Uppsala steht Simek zufolge heute eine Kirche an Stelle des heidnischen Tempels[185].

Die frühmittelalterliche Evidenz bezeugt also, dass es unterschiedliche Praktiken gab, mit heidnischen Heiligtümern umzugehen; wie andere antike Bauwerke wurden sie zerstört, revitalisiert oder als Baumaterial für neue Gebäude verwendet[186]. Es stellt sich nun die Frage, ob, wie im Falle von Tempeln, auch anstelle von heiligen Bäumen, Hainen und Quellen christliche Kirchen errichtet wurden, und falls ja, ob diese zeitlich nahtlos an die heidnischen Kultstätten anschlossen.

Gregor von Tours erwähnt in der Ebene von Osset in der Provinz Lusitania ein Quellheiligtum, das in Marmor gefasst war, und über dem Christen einen großen Schrein errichtet hatten und es fortan als Baptisterium verwendeten[187].

Quellen erscheinen oft in den Lebensbeschreibungen irischer Heiliger[188]. Columba beendet die heidnische Verehrung an einer schottischen Quelle, die die Leute krank gemacht hatte, und segnet sie[189]. Nun waren die Heilkräfte der Quelle autorisiert, ein weithin wiederholtes Muster mit teilweiser Häufung in Frankreich[190].

Ebenfalls aus Irland sind die Bestimmungen eines *sinodus luci Uictorie* überliefert[191]. Diese Synode im *lucus Victoriae* fand wahrscheinlich im frühen 6. Jahrhundert in Wales statt, eine These, die durch die Bestimmung gegen das Führen der *barbari*[192], die als Angeln und Sachsen interpretiert werden[193], gestützt wird. Der Name des Versammlungsortes legt nahe, dass es sich um die Nutzung eines heidnischen Heiligtums durch Christen handelt. Der *lucus Victoriae* kann entweder ein einer Kriegs- oder Siegesgottheit geweihter „Hain des Sieges" gewesen sein, oder aber ein „Hain der Victoria", d. h. ein der römischen Siegesgöttin Victoria oder einer mit ihr in Interpretatio Romana gleichgesetzten keltischen Göttin geweihter Hain.

---

[184] Ebd., 181 f.

[185] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 437-439 s. v. Uppsala, Uppsala-Tempel (Rudolf Simek). Allerdings sind für Müller-Wille, Opferkulte der Germanen und Slawen, 75 die Versuche, die Pfostenspuren im Bereich der Kirche von Gamla Uppsala mit dem *templum quod Ubsola dicitur* bei Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum IV, 26 zu verknüpfen, unbefriedigend; denn möglicherweise gehören einige Pfosten zu einem Hallenbau der Art, wie sie nördlich der Kirche in Resten angetroffen wurden, und andere Pfosten lassen sich möglicherweise einer hölzernen Kirche, dem Vorgängerbau der Steinkirche des 12. Jahrhunderts, zuweisen. Auch Wood, The Missionary Life, 254 betont, dass die Archäologie keine Unterstützung zu Adams Beschreibung geliefert habe, und dieser dafür bekannt sei, dass seine kirchliche Ausrichtung sein Urteil über andere Fragen verzerrt habe.

[186] Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 41 f.

[187] Gregor von Tours, Liber in gloria martyrum 23, ed. Krusch.

[188] Dowden, European Paganism, 49.

[189] Adomnan, Vita Columbae II 11.

[190] Dowden, European Paganism, 49.

[191] Sinodus luci Uictorie, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 68.

[192] Sinodus luci Uictorie, c. 4, in: Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, 68.

[193] Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, 3; 242, Anm. 2.

Aufgrund der Zugehörigkeit von Wales zum Imperium Romanum scheint beides möglich, letzteres erscheint mir aber wahrscheinlicher[194].

Vielleicht wurden im *lucus Victoriae* sogar mehrmals christliche Synoden abgehalten. Möglicherweise ist die Überschrift der Bestimmungen, *Incipit altera sinodus luci Uictorie*, nicht auf die Abfolge der Texte in den Handschriften MSS Cambrai 625 und Paris, Bibl. Nat. Lat. 3182 (Codex Bigotianus) als weitere Synode nach der Synode von Nord-Britannien (*Sinodus aquilonalis Britaniae*) zu beziehen, wie Bieler es in seiner Übersetzung tut: „Here begins another synod, (that) of the grove of victory" – „Hier beginnt eine andere Synode, (jene) des Hains des Sieges"[195]. Vielleicht stellt die Überschrift einen Hinweis darauf dar, dass dieser Hain mehrmals, zumindest zweimal, als Ort zur Abhaltung von Synoden genutzt wurde und ist mit „Hier beginnt die andere/zweite Synode des Hains des Sieges/der Victoria" zu übersetzen, was bedeuten würde, dass zumindest eine weitere, früher dort abgehaltene Synode in Erinnerung geblieben war, während ihre Bestimmungen nicht erhalten geblieben sind.

Möglicherweise waren bei keltischen *gentes* heilige Haine generell nicht nur Stätten religiöser Riten, sondern auch Orte politischer und juristischer Entscheidungsfindung.

Nach Caesar saßen die Druiden jedes Jahr zu einer bestimmten Jahreszeit im Gebiet der Carnuten, in der Mitte Galliens, an einem heiligen Ort (*locus consecratus*) zu Gericht, und alle, die in Streitigkeiten verwickelt waren, kamen von überall her, um sich Spruch und Urteil der Druiden zu beugen[196]. Demandt erinnert diese Institution an eine Amphiktionie[197].

Strabon berichtet von der Zusammenkunft des aus 300 Männern bestehenden Rates (βουλή) der Galater im Drynemeton (Δρυνέμετον)[198]. Im Keltischen bedeutet *nemeton* nach Green „Heiligtum", nach Demandt „heiliger Hain"[199]. Es handelt sich dabei also um ein

[194] Auf einer Inschrift aus Bath (CIL VII 36) wird Victoria mit der Göttin Nemetona gleichgesetzt, diese wurde jedoch von einem Treverer gestiftet; andere Inschriften, die sie erwähnen, stammen aus dem Gebiet der um Speyer siedelnden *Nemetes*, als deren Stammesgottheit sie angesehen wurde, weshalb ihr Bezug zu Britannien fraglich ist. Eine in Britannien verehrte Kriegsgöttin war die nur einmal bei Cassius Dio erwähnte Andrasta; Helmut Birkhan, Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur (Wien 1997), 652. Zu Andraste (Ἀνδράστη) betet Boudicca im Zuge ihres Aufstandes gegen Rom, fleht sie um den Sieg an und lässt dann gefangene römische Frauen in einem Hain einer Göttin opfern, die nun Andate (Ἀνδάτη) genannt wird und als der britische Name für Sieg, wohl besser für Victoria bzw. griechisch Nike (Νίκη), erklärt wird; Cassius Dio, Historia Romana LXII 6 f. Andate wird also mit der griechischen Siegesgöttin Nike gleichgesetzt, die der römischen Victoria entspricht. Da man sich aber an Andraste wandte, um den Sieg zu erlangen, könnte auch sie für eine Gleichsetzung mit Victoria in der Interpretatio Romana in Frage kommen. Fraglich ist auch, ob nicht Andraste und Andate ohnehin die gleiche Göttin meinen und nur unterschiedliche Namensformen darstellen bzw. die Überlieferung des Namens einmal fehlerhaft ist.

[195] Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, 3 (Handschriften), 66 (Sinodus aquilonalis Britaniae), 69 (Übersetzung).

[196] Caesar, Bellum Gallicum VI 13, 10.

[197] Demandt, Antike Staatsformen, 422.

[198] Strabon, Geographika XII 5, 1.

[199] Dennis Howard Green, Language and History in the Early Germanic World (Cambridge 2000), 27. Demandt, Antike Staatsformen, 422, Anm. 157.

„Eichenheiligtum“ bzw. einen „heiligen Eichenhain“, ob man darin einen „Tempel der Eichen“ sehen kann, wie Behm-Blancke auch vorschlägt, ist fraglich[200].

Die Nutzung eines Haines als Ort der Gesetzgebung ist auch für die Frühzeit der römischen Republik belegt: Plinius erwähnt, dass in Rom einst beim Auszug der Plebs auf das *Ianiculum* der *Dictator* Q. Hortensius im dortigen Eichenhain (*in Aesculeto*) das Gesetz beantragte, demzufolge alle Quiriten an die Beschlüsse der Plebs gebunden sein sollten[201].

Während es also Quellen gibt, die für Lusitanien die Weiterverwendung eines heidnischen Quellheiligtums in christlicher Zeit bezeugen und für Britannien die Verwendung eines heiligen Hains als Versammlungsort einer Synode nahelegen, fehlt es in den Schriftquellen an direkten Belegen für eine derartige Kultkontinuität, wenn man von einer Angelegenheit, die Bonifatius selbst beschäftigte, absieht. Es handelt sich dabei um die Aktivitäten des Galliers Aldebert, der im „Volk der Franken und Gallier“ (*populus Francorum et Gallorum*) zahlreiche Anhänger gefunden hatte und auf der römischen Synode von 745 als Häretiker verurteilt wurde[202]: „Er ließ Kreuzchen und Bethäuschen auf den Feldern errichten und an den Quellen und wo es ihm gut dünkte, und ließ dort öffentliche Gebetsversammlungen abhalten, bis ganze Massen von Volk, die die anderen Bischöfe verachteten und die alten Kirchen verließen, an solchen Orten Zusammenkünfte abhielten, ...“[203]. Aldebert zelebrierte offenbar christliche Riten außerhalb der Kirchen an unkonventionellen Orten und hatte damit Erfolg, viele Menschen folgten ihm. Möglicherweise feierte er seine Gebetsversammlungen an Orten, die bei der Bevölkerung als heilig galten, wofür die Erwähnung der Quellen ein Indiz sein könnte. Dass aber auch Felder mit heidnischen Riten assoziiert wurden, belegt das 28. Kapitel des Indiculus superstitionum et paganiarum: *De simulacro quod per campos portant* – „Über das Götzenbild, das sie durch die Felder tragen“[204]. Da seine Aktivitäten aber nicht die Billigung der Bischöfe hatten, wurde ihm der Vorwurf der Häresie gemacht. Dieser Bericht über Gottesdienst an Quellen, möglicherweise im Sinne einer heidnisch-christlichen Kultkontinuität, erscheint deshalb glaubwürdig, weil er nicht in einem Brief an zu evangelisierende Bevölkerungsgruppen in Germanien enthalten ist, denen durch päpstliches

[200] Heiliger Eichenhain: Demandt, Antike Staatsformen, 422. Heiliger Eichenhain bzw. Tempel der Eichen: Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 191.
[201] Plinius, Naturalis Historiae XVI 37.
[202] Bonifatii Epistulae 59 (= Concilium Romanum a. 745) nennt Papst Zacharias Aldebert Gallier (*Eldebert, natione generis Gallus est*), obwohl er einen germanischen Namen trägt. Franken und Gallier erscheinen in der Wahrnehmung des Papstes Zacharias als eine *gens*.
[203] Bonifatii Epistulae 59 (Concilium Romanum a. 745): *Fecit cruciculas et aratoriola in campis et ad fontes vel ubicumque sibi visum fuit et iussit ibi publicas orationes celebrare, donec multitudines populorum spretis ceteris episcopis et dimissis antiquis aecclesiis in talibus locis | conventus celebrant* ... Vgl. Bonifatii Epistulae 57, wo nur Kreuze und Gebetshäuschen erwähnt werden, die Aldebert auf Feldern, nicht jedoch an Quellen, errichtet hatte.
[204] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 28.

Verbot wahrscheinlich ohne tatsächliche Kenntnis der Verhältnisse vor Ort untersagt wurde, an Orten religiöse Riten durchzuführen, die aus der antik-biblischen Literatur als heidnische Kultplätze „bekannt" waren, sondern im Rahmen der Verurteilung eines Ketzers durch ein päpstliches Konzil als eine von dessen Verfehlungen, sodass der Schluss nahe liegt, dass derartige Anschuldigungen wohl nicht ohne Grund erfolgt sein werden. Ob Aldeberts Wirken allerdings auch einen Bezug zu Germanien hat, ist unsicher. Die Bestimmung, die von ihm errichteten Kreuze zu verbrennen, findet sich in den Akten der Synode von Soissons[205]. Bei diesem Konzil, das Pippin III./I. 744 noch als Hausmeier Childerichs III. einberufen hatte, waren wohl aufgrund der 23 beteiligten Bischöfe nur Diözesen aus Neustrien vertreten, nicht aber solche aus Aquitanien und Burgund[206]. Da für Germanien mit dem Concilium Germanicum im Jahr 742 eine eigene Synode unter dem Vorsitz von Pippins Bruder Karlmann stattgefunden hatte, die aber keine Bestimmungen gegen Aldeberts Aktivitäten enthält, legt das nahe, dass diese Bestimmungen nur für Neustrien galten, was entweder bedeuten könnte, dass Aldebert erst nach der germanischen Synode aktiv wurde, oder aber sein Wirken auf Gallien, und hier speziell auf Neustrien, beschränkt war.

Neben diesem als Ketzerei verurteilten Versuch, christliche Religionspraxis mit heidnischen Elementen zu verbinden, ist auch Bonifatius Fällung des *robur Iobis* in Geismar und die Verwendung des Holzes dieses heiligen Baumes zum Bau der Peterskirche in Fritzlar[207] mit der Praxis gallischer Bischöfe, Elemente heidnischer Kultbauten in christlichen Kirchen zu verbauen, vergleichbar und stellt das dar, was Harmening als Wanderung heidnischer Praktiken in den räumlichen Bezirk der Kirchen bezeichnet[208]. Er hatte sozusagen einen heidnischen Fokus der Verehrung zerstört und einen neuen, christlichen errichtet, auf den das symbolische Kapital des ursprünglichen durch den Transfer des heiligen Holzes übertragen wurde. Beide Orte, Geismar und Fritzlar, lagen aber im zentralen hessischen Kultbezirk um den alten chattischen Hauptort Mattiacum, einem ausgedehnten Areal der Verehrung, in dem die Hauptkulte der Hessen in naher Nachbarschaft vereint ihre Stätten hatten[209].

Obwohl also Schriftquellen eine heidnisch-christliche Kultkontinuität für Baum- und Quellkulte in Germanien nicht belegen, gibt es doch Indizien für ihre Existenz:

[205] Concilium Suessionense a. 744, c. VII: *Similiter constituemus, ut illas cruciculas quas Adlabertus per parrochia plantaverat, omnes igne consumantur* – Ebenso haben wir festgesetzt, dass die Kreuze, die Adlabertus in den Sprengeln aufgepflanzt hatte, alle durch Feuer vernichtet werden.
[206] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 389.
[207] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[208] Harmening, Superstitio, 60 f.
[209] Zum zentralen hessischen Kultbezirk vgl. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 172 f., 175. Zu Fokus und Areal der Verehrung vgl. Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 63-65; Dowden, European Paganism, 25-29.

So sieht Helm im Dom zu Paderborn den Beweis für heidnisch-christliche Kultkontinuität. Der heutige Paderborner Dom ist demnach der Nachfolgebau jener im Jahre 1000 abgebrannten Kirche, die Karl der Große bei der Gründung des Bistums 789 oder 795 errichten lassen hatte[210]. Der Dom steht auf einem Felsplateau, aus dem die rund 200 Quellen entspringen, deren Wasser die Pader speisen, an der bautechnisch ungeeignetsten Stelle, die man nicht ohne besondere Veranlassung als Bauplatz einer Kirche gewählt hätte; dieser besondere Grund kann aber nur darin bestanden haben, dass hier ein wichtiges heidnisches Heiligtum gelegen war, das bei der Bekehrung durch ein christliches ersetzt wurde[211].

Helm vermutet kultische Bedeutung in vorchristlicher Zeit in Verbindung mit Heilquellen noch für einige andere kleinere Kirchen, wie die Totenkirche bei Meiches in Hessen mit ihrer angeblich heilkräftigen Quelle, oder die Wallfahrtskirche von Birkenstein in Oberbayern, die ebenfalls zum Zwecke der Krankenheilung aufgesucht wurde[212]. Etwaige größere Zeiträume, die zwischen diesen und den heute anzutreffenden Bauten liegen, seien wie beim Dom zu Paderborn zu beurteilen, d. h. eine ältere unmittelbar an die Grenze heidnischer Zeit zurückreichende Kirche sei später durch die jetzige ersetzt worden[213].

Behm-Blancke sieht einen Zusammenhang zwischen der Einrichtung des Archidiakonats Oberdorla und der Bedeutung des Ortes als vormaliges heidnisches Landschaftsheiligtum; ebenso wie im benachbarten Archidiakonat Jechaburg habe die christliche Kirche als Gegenmaßnahme zum Fortleben heidnischer Vorstellungen vor Ort bewusst an bedeutende heidnische Kultstätten angeknüpft[214].

Es gibt also durchaus Indizien dafür, dass auch in Germanien mit Bäumen und Quellen verbundene Kultstätten von der Kirche übernommen und weiterhin kultisch genutzt wurden. Es wäre auch verwunderlich, wenn diese universalreligiöse und auch vom Christentum in den Nachbarländern betriebene Praxis nur hier nicht zur Anwendung gekommen wäre. Allerdings muss betont werden, dass nicht jeder Brunnen, auf den schließlich der Name eines Heiligen übertragen wurde, von einer ursprünglich sakralen Stätte zeugt[215]. Eine zu oberflächliche Verbindung heidnischen Brunnenkultes und christlich-liturgischer Brunnen-Verehrung ist abzulehnen, denn auch in Klöstern und Kirchen, wo für religiöse und praktische Zwecke Wasser benötigt wurde, mussten Brunnen gegraben oder Quellen gesucht werden[216]. So

[210] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 179; 179, Anm. 45.
[211] Ebd., 179.
[212] Ebd., 180.
[213] Ebd., 181.
[214] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 18, 238.
[215] RGA Bd. 4, S. 14 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[216] Ebd., S. 13 f.

bestimmt die Regel des heiligen Benedikt, dass innerhalb des Klosters ein Brunnen sein soll[217].

8.5.4.9. Andere literarische Quellen, die von Kultplätzen an Hainen, Bäumen und Quellen in Germanien berichten

Um feststellen zu können, ob die Nachrichten über Kulthandlungen an Hainen, Bäumen und Quellen sämtlich auf südgallische, griechisch-römisch-orientalisch beeinflusste Verhältnisse zurückgehen und nur ein topisch geprägtes Bild von den religiösen Verhältnissen in Germanien zur Zeit des Bonifatius zeichnen, erscheint es notwendig, auch andere literarische Quellen, die sich mit der Religion germanischer *gentes* beschäftigen, auf derartige Phänomene hin zu untersuchen, wobei der zeitliche Rahmen allerdings von der Antike bis ins Hochmittelalter reicht.

Tacitus

Tacitus zufolge kannten die Germanen keine Tempel, sondern weihten ihren Göttern Lichtungen und Haine (*luci ac nemora*)[218]. In diesen *nemora* und *luci* werden die

[217] Regula Benedicti c. 66,6: *Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exerceantur* – „Das Kloster soll, wenn möglich, so angelegt werden, dass sich alles Notwendige, nämlich Wasser, Mühle und Garten, innerhalb des Klosters befindet und die verschiedenen Arten des Handwerks dort ausgeübt werden können."; RGA Bd. 4, S. 14 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck)

[218] Tacitus, Germania c. 9. Diesen Aussagen widerspricht Tacitus selbst bei seinem Bericht über die Zerstörung des Heiligtums der Tanfana, das er *templum* nennt (Tacitus, Annalen I, 51), nicht aber, wie de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 268 meint, auch bei seinen Aussagen über den Nerthuskult (Tacitus, Germania c. 40), denn das Nerthusheiligtum nennt er *castum nemus* und *numen*. Von diesen Ungereimtheiten in Tacitus' eigenen Werken abgesehen, kann die Tempellosigkeit der Germanen ein Topos sein, denn de Vries meint, er habe einer schönen Sentenz zuliebe, die überdies Gemeingut der klassischen Autoren war, die germanischen Kultgebäude, die im Vergleich mit den römischen Tempeln natürlich unbedeutend waren, außer acht gelassen; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 269. Die im Indiculus Superstitionum et Paganiarium c. 4 genannten *casulae* (*De casulis id est fanis*) sind für Helm zwar Kultbauten germanischer Herkunft, aber keine Tempel, sondern nur Häuschen, die als Schutzbauten für Kultgegenstände fungierten; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 171. Dušek sieht in den in Oberdorla ausgegrabenen Idolhütten derartige *casulae* und bringt sie mit dem altnordischen Wort *hörgr* in Verbindung, das sie als „Altar mit Dach" deutet; RGA Bd. 21, S. 471 s. v. Oberdorla (S. Dušek). Für die Schweden erwähnen Rimbert, Vita Anskarii c. 26 ein *templum* für den früheren König Eric in Birka und Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum IV 26 f. mit Scholion 138-139 ein *templum, quod Ubsola dicitur*, wobei dieser Tempel in Uppsala Thor, Wodan und Fricco geweiht gewesen sei. Wood betont, dass Tempel in der literarischen Überlieferung über germanisches Heidentum selten sind; die archäologisch nicht nachgewiesenen späten Tempel in Skandinavien könnten von slawischen Tempeln oder karolingischen Kirchen beeinflusst gewesen sein, die unzweifelhaft vorhandenen Kultplätze seinen eher Naturkultorte als Gebäude gewesen, also Haine und Quellen, doch gäbe es auch eine Anzahl von Bezügen zu *fana*, Schreinen, die vermutlich nicht groß waren; Wood, The Missionary Life, 254. Allerdings stellt sich diesbezüglich die Frage nach der Unterscheidung zwischen Tempel und Schrein. Die moderne Vorstellung eines antiken heidnischen Tempels basiert auf dem Bild des großen griechischen Tempels, der von Säulen umgeben ist; Dowden, European Paganism, 118. Doch ist zu bedenken, daß sich auch in der griechisch-römischen Antike nicht jeder Tempel hinsichtlich seiner Größe mit dem Parthenon oder dem Olympeion in Athen, dem Artemision in Ephesos, dem Apollonheiligtum von Didyma, dem Serapion von Alexandria, den Tempeln von Baalbek, dem Zeustempel in Olympia oder dem Tempel der kapitolinischen Trias und den kaiserzeitlichen Riesentempeln in

Orakelpferde gehalten[219]. In einem Wald (*silva*), der durch die von den Vätern geschauten Augurien und uralte Scheu geheiligt ist, treffen sich die Semnonen, um in einem barbarischen Ritus Menschenopfer darzubringen; diesem Heiligtum, nun *lucus* genannt, wird auch sonst Verehrung (*reverentia*) entgegengebracht, es darf aus Ehrfurcht vor der dort verehrten Gottheit, dem *regnator omnium deus*, nur gefesselt betreten werden, und wenn jemand darin stürzt, darf er nicht aufstehen, sondern muss sich auf dem Erdboden hinauswälzen[220]. Auf einer Insel im Oceanus befindet sich der heilige Hain (*castum nemus*) der Nerthus, ein Heiligtum (*numen*), in das diese mit der Terra mater gleichgesetzte Göttin nach ihrer Umfahrt wieder zurückkehrt[221]. Auch die Naharnavalen haben einen alten heiligen Hain (*antiquae religionis lucus*), in dem die *Alci*, germanische Äquivalente der Dioskuren Castor und Pollux, verehrt werden und dem ein Priester in Frauengewändern vorsteht[222].

Nach der Darstellung der Historien ruft Civilis die Häupter des Stammes und die entschlossensten Männer aus dem Volk unter dem Vorwand eines heiligen Mahls (*epularum sacrum*) in einem *nemus* zusammen[223]. Aus denselben Hainen werden auch die als Heerzeichen gebrauchten Tierbilder (*ferarum imagines*) hervorgeholt[224].

Germanicus findet bei der Rückkehr der Römer auf das Schlachtfeld der Varusschlacht Pferdegerippe und an Baumstümpfe genagelte Menschenschädel, in den benachbarten *luci* stehen die Altäre der Barbaren, an denen die Tribunen und Centurionen erster Ordnung geschlachtet worden waren[225].

Auch Hercules, der Interpretatio Romana entsprechend also möglicherweise Donar, und der Baduhenna waren Haine geweiht[226].

Zum Krieg zwischen Hermunduren und Chatten um die Salzgewinnung an einem salzhaltigen Grenzfluss berichtet Tacitus, dass die Germanen glaubten, jene Gegenden, der Fluss und die umliegenden Wälder, seinen dem Himmel besonders nahe, die Götter würden die Gebete der

Rom messen konnte. Der „normale“ Tempel einer römischen Provinzstadt oder eines Militärlagers hatte wohl eher Dimensionen, die erhaltenen Anlagen wie dem Athener Nike-Tempel, dem Augustus-Tempel in Pula oder dem Jupitertempel des Diokletianspalastes ins Split – immerhin Altersresidenz eines der erfolgreichsten und mächtigsten Kaiser der Spätantike – entsprechen. Diese Bauwerke sind zwar durchaus imposant, aber in ihren Dimensionen durchaus mit dem slawischen Tempel in Groß-Raden vergleichbar. Der slawische Tempel von Groß-Raden war nach archäologischen Erkenntnissen eine Halle mit einer Grundfläche von 7,0 x 11,0 m; Müller-Wille, Opferkulte der Germanen und Slawen, 85.

[219] Tacitus, Germania c. 10.
[220] Tacitus, Germania c. 39.
[221] Tacitus, Germania c. 40.
[222] Tacitus, Germania c. 43.
[223] Tacitus, Historien IV, 14, 2.
[224] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 265.
[225] Tacitus, Annalen I, 61.
[226] Tacitus, Annalen II, 12 (Hercules: *silva Herculi sacra*), IV, 73 (Baduhenna: *lucus, quem Baduhennae vocant*).

Sterblichen hier so nahe wie nirgends sonst vernehmen, und das Salz entstehe hier durch die Huld der Götter anders als am Meer[227].

Schon bei Tacitus findet sich also bereits die Verbindung heiliger Haine mit der Verehrung von Göttern (*Regnator omnium deus*, Nerthus, Alci), kultischen Mahlzeiten und Augurien.

Plutarch

Bei Plutarch staunt Ariovist darüber, dass Caesar ihn nach vielen Tagesmärschen anfällt, gerade als das suebische Heer beunruhigt und entmutigt ist wegen der Weissagungen der heiligen Frauen, die beim Beschauen von Stromschnellen aus den Windungen und dem Brausen der Strömung prophetische Anzeichen entnahmen, denen zufolge sie nicht zuließen, eine Schlacht zu beginnen, bevor der neue Mond sich zeige[228]. Offenbar handelt es sich dabei um eine Ausschmückung eines Berichtes Caesars. Denn von Gefangenen erfährt Caesar, dass Ariovist einer Entscheidungsschlacht ausweiche, weil es bei den Germanen üblich sei, dass ihre Ehefrauen durch Losorakel (*sortes*) klärten, ob es ratsam sei, eine Schlacht zu liefern; diese aber hätten ergeben, dass das Schicksal den Germanen den Sieg versage, wenn sie sich vor Neumond auf einen Kampf einließen[229].

Plutarchs Mitteilung erinnert an die Vorstellung der *fontium auguria*, der Zukunftsdeutung an Quellen, mit der Gregors III. Brief manchmal, z. B. von Tangl, in Verbindung gebracht wird, eine Interpretation der Textstelle, die Mayer aber ablehnt[230].

Sulpicius Severus, Vita Martini

Sulpicius Severus berichtet, dass Martin eine heilige Pinie (*arbor pinus*) fällen wollte, wogegen die örtlichen Heiden Widerstand leisteten; er brachte sie aber schließlich dazu, den Baum selbst zu fällen, in der Hoffnung, er würde dabei erschlagen, da er sich gefesselt an den mutmaßlichen Aufschlagsort des Baumstammes stellen musste, doch durch das Zeichen des Heils veranlasste er den fallenden Baum zu einer Richtungsänderung und blieb unversehrt[231].

Da Pinien der Göttermutter Kybele geweiht waren[232], handelte es sich bei diesem Baum vielleicht um ein Kybele-Heiligtum.

[227] Tacitus, Annalen XIII, 57.
[228] Plutarch, Caesar 19, 8.
[229] Caesar, Bellum Gallicum I 50.
[230] Bonifatii Epistulae 43; Tangl (Hg.), Die Briefe des heiligen Bonifatius, 57; Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 312, Anm. 133.
[231] Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini c. 13.
[232] Smolak (Hg.), Sulpicius Severus, Leben des Heiligen Martin/Vita Sancti Martini, 55, Anm. 71.

Prokop

Bei Prokop bringen die Franken unter Theudeberts I. Führung, als sie in Besitz der Brücke von Ticinum sind, alle gotischen Frauen und Kinder, die sie finden, um und werfen ihre Leichen als Erstlingsopfer des Krieges in den Po, denn obwohl sie Christen seien, hätten diese Barbaren das meiste von ihrem alten Heidenglauben beibehalten, und so würden sie Menschen- und andere grässliche Opfer pflegen, um darauf ihre Weissagungen zu gründen[233].
Prokop verbindet also heidnische Menschenopfer mit Weissagungen. Möglicherweise stellte sich Prokop die Weissagungen nach den Menschenopfern, wie bei Plutarch geschildert, aus dem Verhalten des Flusses abgeleitet vor.

Agathias

Agathias berichtet über die Religion der Alemannen: Sie verehren irgendwelche Bäume und Flüsse, Hügel und Klüfte, und für diese schneiden sie, als wären es heilige Handlungen, Pferden und Rindern und Mengen anderer Tiere die Köpfe ab und verehren sie wie Götter[234].
Er nennt also jene *loci*, die als bevorzugte Kultorte jenes altertümlichen Volksglaubens gelten, der Beck zufolge bei Kelten und Römern weitaus fassbarer ist als bei den Germanen[235].

Gregor von Tours

Gregor von Tours schreibt über die vorchristliche Religion der Franken, sie folgten heidnischen Kulten, machten sich Bildnisse von Wäldern und Quellen, Vögeln und wilden Tieren und anderen Elementen und verehrten sie göttlich[236].
Buchner hält Gregor von Tours für keine zuverlässige Quelle für das fränkische Heidentum[237]. Hen weist darauf hin, dass Gregors diesbezügliche Angaben Bestätigung bei seinem Zeitgenossen Caesarius von Arles finden, der Bäume, Quellen und Steine als Stätten heidnischer Heiligtümer nennt[238]. Das ist allerdings kein Indiz für eine Bestätigung der Richtigkeit von Gregor von Tours' Angaben, sondern eher für eine literarische Abhängigkeit seines Textes von Caesarius. Tatsächlich sieht Beck Gregor von Tours von den Denkschemata des Caesarius beeinflusst, dessen bedeutende literarische Nachwirkung aufs Neue die

[233] Procopius, Bellum Gothicum II 25.
[234] Agathias, Historiae I 7, 2.
[235] RGA Bd. 4, S. 12 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[236] Gregor von Tours, Historiae II 10.
[237] Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1, 91, Anm. 3.
[238] Yitzhak Hen, Paganism and Superstitions in the Time of Gregory of Tours: Une Question mal Posée!, in: Kathleen Mitchell/Ian Wood (Hg.), The World of Gregory of Tours (Leiden, Boston, Köln 2002), 230.

weitgehend zum *topos* gewordene Vorstellung von der heidnischen Elementeverehrung belebt hat[239].

Gregor der Große

Gregor I. fordert in einem Brief an Brunhilde vom September 597, dass keine Baumkulte existieren sollen[240]. Für Boudriot ist das eine gute Nachricht über den germanischen Baumkult[241].

An Bischof Eulogius von Alexandria schreibt Gregor I., das Volk der Angeln, das im fernsten Winkel der Welt lebe, sei bislang in der Verehrung von schändlichen Hölzern und Steinen verblieben, deshalb habe er einen Bischof zu dem genannten Volk am Ende der Welt geschickt[242].

Gallische Konzilien

Drei gallische Konzilien thematisieren heidnische Kulthandlungen im Zusammenhang mit Bäumen bzw. Quellen:

Der 23. Canon des **2. Konzils von Arles** bedroht einen Bischof, der die Verehrung von Bäumen, Quellen oder Steinen in seiner Diözese zulässt, mit der Exkommunikation[243]. Limmer interpretiert die Androhung der Exkommunikation der Bischöfe dahingehend, dass die Saumseligkeit bei der Ausrottung des Aberglaubens, nämlich der Verehrung von Steinen, Bäumen und Quellen, eine gröbliche Verletzung der bischöflichen Amtspflichten darstellt[244].

Das **Konzil von Tours** 567 beschuldigt sogar Bischöfe und Presbyter, sich der Verehrung von Felsen, Steinen und Quellen hinzugeben: „... Wir müssen zugeben, dass sowohl Bischöfe wie auch Presbyter folgenden verderblichen Eifer für das Heidentum an den Tag legen: sie geben sich, wenn sie sehen, wie die Leute an diesen törichten Bräuchen hängen, ebenfalls der

[239] RGA Bd. 4, S. 12 f. s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).

[240] Gregorius I. Reg. Ep. VIII, 4 (a. 597, Sept.), Gregorius Brunigildae reginae Francorum, MGH Ep. II, S. 7.: ... *ut cultores arborum non existent* ...

[241] Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 38.

[242] Gregorius I. Reg. Ep. VIII, 29 (a. 598, Iul.), Gregorius Eulogio Episcopo Alexandrino, MGH Ep. II, S. 30 (*gens Anglorum in mundi angulo posita in cultu lignorum ac lapidum perfida nuncusque remaneret ... episcopus … ad praedictam gentem in finem mundi perductus est.*…).

[243] Concilium Arelatense II. a. 442-506, can. 23, ed. Munier, CCSL 148, S. 119: *Si in alicuius episcopi territorio infideles aut faculas accendunt aut arbores, fontes uel saxa uenerantur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum se esse cognoscat. Dominus aut ordinatur rei ipsius, si admonitus emendare noluerit, communione priuetur*. – „Wenn in der Diözese irgendeines Bischofs Ungläubige entweder Fackeln entzünden oder Bäume, Quellen oder Felsen verehren, soll er, falls er diese zu zerstören verabsäumt haben sollte, erfahren, dass er der des Sakrilegs Angeklagte sei. Der Herr oder Verwalter des Besitzes selbst soll, wenn er trotz Ermahnung [diesen Zustand] nicht zu verbessert haben sollte, von der Kommunion ausgeschlossen werden".

[244] Josef Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 2: Zusammenschau wichtiger Themenkreise (= Wissenschaft und Religion Band 10) (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2004), 210.

Verehrung von bestimmten Felsen, Bäumen, Quellen und anderen bezeichneten Örtlichkeiten der Heiden hin. ...“[245]

Die **Diözesansynode**, die zwischen 561 und 605 in **Auxerre** stattfand, bestimmt: „... Auch Gelübde dürfen nicht vor Dornengestrüpp, vor heiligen Bäumen oder heiligen Quellen eingelöst werden. ...“[246]

Für Limmer spiegeln diese und andere Konzilsbestimmungen über heidnische Praktiken die große Sorge der gallischen Bischöfe über die oberflächliche Bekehrung der Menschen und die tief in ihren Herzen verwurzelten abergläubischen Vorstellungen wider[247]. Besonders interessant ist hierbei der Canon 22(23) des Konzils von Tours, dessen Zeugnis aufgrund seiner Anschuldigungen an Bischöfe und Presbyter, sich an derartigen Praktiken zu beteiligen, ein höherer Grad an Authentizität zugebilligt werden kann, denn dabei wird nicht, wie in den beiden anderen Zeugnissen, eine normative Vorschrift für die Laien gegeben, die von den Klerikern zu überwachen ist, sondern auch zugegeben, dass die mit ihrer Durchsetzung betrauten Kleriker selbst diese gesetzliche Norm überschritten haben. Zugleich kann diese Anschuldigung auch die Bestätigung dafür sein, dass die beschuldigten Kleriker mit ihren angeprangerten Handlungen versuchten, heidnische Kultstätten in christliche umzuwandeln, was aber bei ihren Kollegen offenbar nicht als taugliches Mittel zur Bekämpfung des Heidentums angesehen wurde.

Vita Barbati und Leges Liutprandi

Die Vita Barbati berichtet von einem langobardischen Schlangenkult außerhalb Benevents, der mit einem heiligen Baum verbunden war[248].

Das Gesetz König Liutprands aus dem frühen 8. Jahrhundert verbietet explizit den Kult heiliger Bäume und Quellen – ausdrücklich werden diejenigen bestraft, die Wahrsager aufsuchen oder zu einem Baum, den die Bauern als Heiligtum bezeichnen, oder zu einer Quelle beten[249].

---

[245] Concilium Turonense a. 567, can. 23 (22), ed de Clercq, CCSL 148A, S. 191: … *Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut, quoscumque in hac fatuitate persistere uiderint uel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium, perpetrare,* … (dt. ed. Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1, 264).

[246] Syonodus Diocesana Autissiodorensis a. 561-605, can. 3, ed. de Clercq, CCSL 148A, S. 265: *Non licet ... inter sentius ad arbores sacriuos uel ad fontes uota dissoluere ...* (dt. ed. Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1, 306).

[247] Vgl. Josef Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1: Chronologische Darstellung (= Wissenschaft und Religion Band 10) (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2004), 76.

[248] Vita Barbati c. 1., ed. Waitz, MGH SS. rer. Lang. 557.

[249] Leges Liutprandi c. 84, ed. Friedrich Bluhme/Alfred Boretius, MGH Leges Langobardorum 4 (Hannover 1868), S. 142: ‚*qui ad arbore, quam rustici sanctivum vocant, atque ad fontanas adoraverit, aut sacrilegium vel incantationis fecerit.*' RGA Bd. 4, S. 13 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).

Heilige Bäume und Quellen waren ebenso Teil des klassischen Erbes der *rustici*, wie im Gesetzestext erwähnt, wie der germanischen Tradition[250]. Möglicherweise war der langobardische Paganismus im Italien des 7. oder 9. Jahrhunderts stark von traditionellen lokalen bäuerlichen Kulten beeinflusst, denn über die *Marsi*, die in den Bergen nördlich von Benevent lebten, berichtet Augustinus, dass sie Schlangen verehrten[251], was allgemeines Wissen unter frühchristlichen Autoren gewesen zu sein scheint, denn auch Avitus von Vienne erwähnt das in einem Gedicht[252], oder aber der Autor wusste nichts über langobardisches Heidentum und entnahm sein Wissen darüber Büchern[253].

Vita Amandi

Die Vita Amandi berichtet über das Gebiet der Schelde bei Gent im 7. Jahrhundert, Amandus habe gehört, dass dort Bäume wie Gott verehrt und *fana* oder *idola* angebetet worden sein sollen[254]. Im Kontext einer Heilung befiehlt Amandus anderswo einer blinden Frau, den von ihr verehrten Baum, der einem Dämon geweiht war, zu fällen[255].

Indiculus superstitionum et paganiarum und Ps.-Bonifatius Sermo 6

Im *Indiculus superstitionum et paganiarum* finden sich mehrere Einträge, die als Indizien für Baum- und Quellkult dienen können[256]: Das 6. Kapitel des Indiculus superstitionum et

[250] Pohl, Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity, 52.
[251] Augustinus, De Genesi ad litteram, 11, ed. Joseph Zycha, CSEL 28, 1, S. 361: ‚*putantur audire et intellegere serpentes verba Marsorum*'.
[252] Avitus von Vienne, De originali peccato, Poemata 2, ed. R. Peiper, MGH AA 6, 2 (Berlin 1883), S. 220.
[253] Pohl, Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity, 52.
[254] Vita Amandi I c. 13, ed. B. Krusch, MGH SSRM V, S. 437. ... *arbores et ligna pro Deo colerent atque fana vel idola adorarent.* – „... sie sollen Bäume und Hölzer wie [wtl. für] Gott verehrt und Heiligtümer oder Idole angebetet haben."
[255] Vita Amandi I c. 24, ed. B. Krusch, MGH SSRM V, S. 447.
[256] Der *Indiculus superstitionum et paganiarum*, gemeinsam mit den Konzilsakten des Concilium Germanicum 742 und der Synode von L'Estinnes 743 sowie dem sächsischen Taufgelöbnis in einem Mainzer Codex überliefert, wird entweder mit diesen beiden von Bonifatius geleiteten austrasischen Reformsynoden von 742/743 in Verbindung gebracht oder in den Kontext der sächsischen Mission gestellt. Für Bezug zu Bonifatius: Wood, The Missionary Life, 65: *Indiculus superstitionum et paganiarum* eng verbunden mit dem bonifatianischen Reformkonzil von 742; 255: Liste heidnischer Praktiken, erstellt in bonifatianischen Kreisen; Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 7, 18: *Indiculus superstitionum et paganiarum* wahrscheinlich von der durch Bonifatius geleiteten Synode zu Liptinae (L'Estinnes im Hennegau, 743) veranlaßt, weil mit deren Akten zugleich handschriftlich überliefert, kein Instrument der Sachsenbekehrung, sondern ein Werkzeug der bonifatianisch-fränkischen Kirchenreform, das das gleiche Bild eines verwilderten gallische-fränkischen Christentums liefert wie die Korrespondenz des Bonifatius mit den damaligen Päpsten. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 306, Anm. 104: *Indiculus* Bonifatius nahestehende Quelle. Dagegen für Kontext der Sachsenmission: Green, Language and History in the Early Germanic World, 27: Es ist wahrscheinlicher, dass der *Indiculus* speziell auf die Konversion der Sachsen ausgerichtet war und *nimidas* wohl ein altsächsisches Wort ist. Ruth Schmidt-Wiegand, Spuren paganer Religiösität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen, in: Heinrich Beck, Detlev Ellmers, Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Berlin, New York 1992), 587: *Indiculus superstitionum et paganiarum* Anweisung für Geistliche im Missionsgebiet, die in den Zusammenhang der *Capitulatio de partibus Saxoniae* gehört.

paganiarum trägt die Überschrift *De sacris silvarum, quas nimidas vocant* – „Über die Heiligtümer der Wälder, die *nimidas* genannt werden“[257].

Boudriot zählt dieses Zeugnis zu den guten Nachrichten über germanischen Baumkult[258]. Das Wort *nimidas* ist altsächsisch und hat keine Verwandten in anderen germanischen Sprachen[259]. Das volkssprachliche Wort *nimidas* wird durch die lateinische Paraphrase in seiner Bedeutung „Waldheiligtum“ festgelegt; im Angelsächsischen lautet es *nimid* und ist als eine Entlehnung aus dem Keltischen anzusehen, wo ihm das in mehreren Ortsnamen erhalten gebliebene gallische *nemeto* und das altirische *nemed* „Heiligtum“ entsprechen[260]. Green bezieht das Wort *nimid* hingegen auf religiöse Riten, die in den Wäldern zelebriert wurden[261]. Die grundlegende Beziehung des Wortes mit lateinisch *nemus* bestätigt die Platzierung dieser religiösen Riten in einem Wald[262]. Auch Green verbindet es mit dem Keltischen, wo *nemetos* „heilig“ und *nemeton* „Heiligtum“ bedeutet, so dass möglicherweise mit einem keltischen Lehnwort ins Altsächsische zu rechnen ist[263]. Für Helm ist die Grundbedeutung von *nimidas* vielleicht „Weidetrift“[264].

Das 11. Kapitel des Indiculus superstitionum et paganiarum trägt die Überschrift *De fontibus sacrificiorum* – „Über die Opferquellen“[265]. Neben Waldheiligtümern und Opferquellen erscheinen im 7. Kapitel auch noch Felsen, die mit heidnischen Riten in Verbindung gebracht werden: *De hiis quae faciunt super petras* – „Von dem, was sie auf Felsen verrichten“[266]. Dazu könnte auch noch die Überschrift des 18. Kapitels passen: *De incertis locis que colunt pro sanctis* – „Von unbestimmten Orten, die sie als heilig verehren“[267]. Götter, die nach dieser Quelle Heiligtümer besaßen und für die Feste gefeiert wurden, waren Jupiter und Merkur

[257] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 6. Neben drei anderen landessprachlichen Wörtern, dem Begräbnisritus *dadsisas*, dem *nodfyr*, einem Feuer, das durch das Reiben von Stäben entzündet wurde, und dem heidnischen Umzug *yrias* stellt der Ritus der Wälder *nimidas* die einzige Evidenz lokaler Praktiken dar, die Eingang in den *Indiculus superstitionum et paganiarum* und das *Concilium Germanicum* gefunden haben, nicht viel also, womit man eine heidnische Glaubensstruktur (re)konstruieren könnte; Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, 408.

[258] Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 38.

[259] Green, Language and History in the Early Germanic World, 27.

[260] Schmidt-Wiegand, Spuren paganer Religiösität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen, 587. RGA Bd. 2, S. 108 s. v. Baumkult (H. Homann). Vgl. Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 38, Anm. 2 (*nimidas* = *nemora*). De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 265 (*nimidas* stimmt genau zum gallischen *nemeto* – „heiliger Wald“). Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 169 (frühe Entlehnung aus dem Keltischen).

[261] Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.

[262] Ebd., 27.

[263] Ebd.

[264] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 169, Anm. 9.

[265] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 11.

[266] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 7.

[267] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 18.

bzw. ihre germanischen Äquivalente, also wohl Donar und Wodan[268]. Diese Evidenz ist möglicherweise so zu deuten, dass diese beiden Götter mit den genannten Wald-, Quell- und Steinheiligtümern sowie den sonstigen als heilig verehrten Orten in Verbindung zu bringen sind und an diesen Orten Feste für diese Götter gefeiert wurden, die Opfercharakter hatten.
Zusammengefasst und mit Verboten gegen Divination und Opfer für Tote und über Gräbern kombiniert finden sich die Opfer an Bäumen, Quellen, über Felsen, für Jupiter, Mercurius und *alii dii paganorum* in einer früher fälschlich Bonifatius zugeschriebenen lateinischen Musterpredigt[269].

Exkurs: *Robur Iovis* bei Willibald, Vita Bonifatii c. 6

In der Vita Bonifatii erwähnt Willibald in allgemeiner Form Baum- und Quellkult als einen der heidnischen Gebräuche der Hessen: „... andere aber, deren Geist noch nicht erstarkt, verweigerten des reinen Glaubens unverletzbare Wahrheiten zu empfangen; einige auch opferten heimlich Bäumen und Quellen (*ligna et fontes*), andere taten dies ganz offen; einige wiederum betrieben teils offen, teils im geheimen Seherei und Wahrsagerei, Losdeuten und okkulte Gesänge; andere dagegen befassten sich mit Amuletten und Zeichendeuterei und pflegten die verschiedensten Opfergebräuche ...“[270].
Unterstützt von christlichen Hessen fällt Bonifatius deshalb bei Geismar einen heiligen Baum[271]: „... andere dagegen, die schon gesunderen Sinnes waren und allem heidnischen Götzendienst entsagt hatten, taten nichts von alledem. Mit deren Rat und Hilfe unternahm er es, eine ungeheure Eiche, die mit ihrem alten heidnischen Namen die Jupitereiche genannt wurde, in einem Orte, der Gäsmere hieß, im Beisein der ihn umgebenden Knechte Gottes zu fällen. Als er nun in der Zuversicht seines standhaften Geistes den Baum zu fällen begonnen hatte, verwünschte ihn die große Menge der anwesenden Heiden als einen Feind ihrer Götter lebhaft in ihrem Innern. Als er jedoch nur ein wenig den Baum angehauen hatte, wurde sofort die gewaltige Masse der Eiche von höherem göttlichen Wehen geschüttelt und stürzte mit gebrochener Krone zur Erde, und wie durch höheren Winkes Kraft barst sie sofort in vier

[268] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 8 (*De sacris Mercurii vel Jovis.*); c. 20 (*De feriis quae faciunt Jovi vel Mercurio*.).
[269] Ps.-Bonifatius, Sermo 6, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 89 (Paris 1850), Sp. 855B-C.
[270] Willibald, Vita Bonifatii c. 6: *... et alii quidem nondum animo confortati intemeratae fidei documenta integre percipere rennuerunt; alii etiam lignis et fontibus clanculo, alii autem aperte sacrificabant; alii vero aruspicia et divinationes, prestigia atque incantationes occulte, alii quidem manifeste exercebant; alii quippe auguria et auspicia intendebant diversosque sacrificandi ritus incoluerunt ... .*
[271] Bedeutsam ist die Abstimmung zwischen Bonifatius und seinen Gefährten bei dieser Aktion, da Willibald ausdrücklich schreibt, Bonifatius fällte die Eiche *consulta atque consilio* seiner Begleiter, d. h. dass er sich ihres Beistandes vergewisserte; Georg Scheibelreiter, Der Missionar im Frankenreich im siebten und achten Jahrhundert. Typus und Individuum, in: P. Bange/A.G. Weiler (Hrsg.), Willibrord, zijn wereld en zijn werk. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres, 28-30 september 1989 (Nijmegen 1990), 342; Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 312, Anm. 3186.

Teile, und vier ungeheuer große Strünke von gleicher Länge stellten sich, ohne dass die umstehenden Brüder etwas dazu durch Mitarbeit getan, dem Auge dar. Als dies die vorher fluchenden Heiden gesehen, wurden sie umgewandelt, ließen von ihrem früheren Lästern ab, priesen Gott und glaubten an ihn. Darauf aber erbaute der hochheilige Bischof, nachdem er sich mit den Brüdern beraten, aus dem Holzwerk dieses Baumes ein Bethaus und weihte es zu Ehren des heiligen Apostels Petrus“[272].

Willibalds Bericht beinhaltet möglicherweise ein wertendes Urteil gegen das Heidentum in sich, da er mit *priscus* zu dessen Charakterisierung dasselbe Wort benutzt, das Bonifatius selbst in seiner *Ars grammatica* verwendete, um zwischen dem alten heidnischen Latein (*priscorum consuetudines*) und den zeitgenössischen ‚urbanen' Formen (*moderna urbanitas*), die er selbst bevorzugte, zu unterscheiden, weshalb Palmer vermutet, dass es hier nicht darum geht, zwischen lateinischem und germanischem Heidentum zu unterscheiden, sondern dass das Heidentum wörtlich als weder urban noch zivilisiert noch modern präsentiert werden soll[273].

Trotzdem erhält die Nachricht über die Fällung des *robor Iobis* aufgrund der geographischen Lokalisierung des Vorfalles in Geismar und seiner Einordnung in eine relative Chronologie zwischen datierbaren Ereignissen meines Erachtens insgesamt eine Qualität, die über allgemeine Kritik an der Altertümlichkeit des Heidentums und die simple Reproduktion eines Heidentopos, nur um der Tradition des heidnische Heiligtümer zerstörenden Heiligen zu genügen, hinausgeht. Durch die räumliche und zeitliche Fixierung des Ereignisses erscheint die Nachricht glaubwürdiger, als wenn Willibald nur beiläufig erwähnen würde, dass Bonifatius auch heidnische Baumheiligtümer zerstört habe. Jedenfalls wird kaum bezweifelt, dass es einen Schrein von einiger Bedeutung in Geismar gegeben hat[274].

Willibalds Bericht spiegelt einen Konflikt zwischen Christen und Heiden innerhalb der hessischen *gens* wider. Die sogenannten Heiden sind in der Defensive, heidnische Kultpraxis wird vornehmlich heimlich gepflegt, die Heiden verwünschen den Feind ihrer Götter zwar

[272] Willibald, Vita Bonifatii c. 6: *alii etiam, quibua mens sanior inerat, omni abiecta gentilitatis profanatione nihil horum commisserunt. Quorum consuitu atque consilio roborem quendam mirae magnitudinis, qui prisco paganorum vocabulo appellatur robor Iobis, in loco qui dicitur Gaesmere, servis Dei secum adstantibus succidere temptavit. Cumque mentis constantia confortatus arborem succidisset, magna quippe aderat copia paganorum, qui et inimicum deorum suorum intra se diligentissime devotabant; sed ad modicum quidem arbore praeciso confestim inmensa roboris moles divino desuper flatu exagitata palmitum confracto culmine corruit et quasi superni nutus solatio in quattuor etiam partes disrupta est, et quattuor ingentis magnitudinis aequali longitudine trunci absque fratrum labore adstantium apparuerunt. Quo viso prius devotantes pagani etiam versa vice benedictionem Domino pristina abiecta maledictione credentes reddiderunt. Tunc autem summae sanctitatis antistes, consilio inito cum fratribus ligneum ex supradictae arboris metallo Oratorium constmxit eamque in honore sancti Petri apostoli dedicavit.*

[273] Bonifatius (Wynfreth), Ars Grammatica, ed. Gebauer/Löfstedt, CCSL 133 B, S.10. Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, 412.

[274] Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, 412.

lebhaft, aber nur in ihrem Inneren, und sie schreiten nicht gegen die Zerstörung ihres Heiligtums ein, ein Indiz dafür, dass sie Sanktionen zu befürchten gehabt hätten, wenn sie gegen Bonifatius vorgegangen wären[275]. Dass Bonifatius das Holz der Eiche zum Bau einer Kirche verwendete, entspricht der Praxis, Teile heidnischer Heiligtümer in christliche zu integrieren[276]. Das Holz heiliger Bäume zum Bau christlicher Kirchen zu verwenden, sollte die Ohnmacht der alten Götter zeigen[277]. Diese Ohnmacht der heidnischen Götter dem Christengott gegenüber war bereits in der Fällung des Baumes offenbart worden[278].

Schieffer zufolge kommt als Schauplatz der Aktion aufgrund der geographischen Dimensionen des Hessengaues in bonifatianischer Zeit nur das Dorf Geismar in nächster Nähe des fränkischen Stützpunktes Büraburg-Fritzlar in Betracht, und bei der Holzkapelle wird es sich um die Peterskirche von Fritzlar handeln[279]. Bigelmair lokalisiert den Standort des Baumes auf einer Anhöhe südöstlich von Geismar in Hessen und interpretiert die Kirche zu Ehren des Apostels Petrus als Bonifatius' Bischofskirche und Mittelpunkt seiner weiteren missionarischen und organisatorischen Tätigkeit, neben der er schon ein Jahr später, 724, auf der Anhöhe, die einen gewissen Schutz gewährte, ein Kloster namens Frideslar, Friedensstätte, Fritzlar, gründete[280].

Wenn diese Interpretation richtig ist und Kirche und Kloster auf der Anhöhe gegründet wurden, auf der zuvor das Baumheiligtum gestanden hat, würde es sich nicht nur um die Verwendung von heidnischem Holz als Baumaterial, sondern um eine heidnisch-christlichen Kultkontinuität an Ort und Stelle handeln. Mayer vermutet außerdem, dass es bei der Donareiche auch eine heilige Quelle gegeben hat, denn Geismar bedeutet „Sprudelquelle", das Grundwort *-mar* „sumpfige Quelle" oder dergleichen[281]. Eine Quelle neben dem Baum würden den Ort für eine Kultkontinuität noch interessanter machen.

Die Liste der neben dem Baum- und Quellkult aufgezählten Superstitionen steht in der Tradition des Caesarius von Arles, auffällig ist jedoch, dass anstelle des sonst üblichen *arbor* (Baum) der Begriff *lignum* (Holz) verwendet wird. Das könnte vielleicht ein Hinweis darauf

[275] Zur staatlichen Verfolgung von öffentlich praktiziertem Heidentum vgl. Wood, The Missionary Life, 4, 6, 58. Dass etwaige Sanktionen den Heiden durch die Präsenz fränkischer Truppen von der nahegelegenen Festung Büraburg vor Augen geführt wurden, wie Schieffer, v. Padberg oder Schipperges meinen, erscheint mir realistischer als die von Mayer vertretene Auffassung, der Schutzbrief Karl Martells und die durch die Tat gesteigerte Erschütterung des germanischen „Machtglaubens" hätten ausgereicht, um Bonifatius zu schützen; vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 148. V. Padberg, Bonifatius, 41. Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 312. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 300, Anm. 70.

[276] Diesenberger, Bausteine der Erinnerung, 63.

[277] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 186.

[278] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 264.

[279] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 148.

[280] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 263 f.

[281] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 312, Anm. 135.

sein, dass nicht nur lebende Bäume, sondern auch bearbeitete Holzstämme und Äste, wie sie etwa in den Kultstangen von Oberdorla archäologisch belegt sind, und in der Irminsul der Sachsen, die als gewaltige Holzsäule beschrieben wird, literarisch fassbar werden, im Rahmen dieser Kulte verwendet wurden.

Auch die Bezeichnung des heiligen Baumes von Geismar als *robur Iovis*, im Text *robor Iobis*, bringt Schwierigkeiten mit sich, da ein Heiligtum im Hessen des 8. Jahrhunderts kaum dem heidnischen römischen Göttervater geweiht gewesen sein wird, sondern einer germanischen Gottheit. Daher muss die Bezeichnung *robor Iobis* eine gelehrte Interpretation von Willibald oder seinem Informanten sein. Es soll nun versucht werden, über die Verbindungen, die zwischen Eiche und Jupiter bestehen, Rückschlüsse auf die germanische Gottheit zu ziehen, die in Geismar verehrt wurde.

Das lateinische Wort *robur* übersetzt, ebenso wie *quercus*, *aesculus* und *ilex* die germanischen Bezeichnungen für „Eiche" – altenglisch *āc*, altnordisch *eik* , althochdeutsch *eih*, *eicha*, altsächisch *ēc,* altfriesisch *ēk*, mittelniederländisch *ēk*(*e*), *eik*(*e*)[282].

In der Bibel kennzeichnet eine Eiche einen heiligen Ort: Bei der (Riesen-)Eiche von Mamre, eines mit ihm verbündeten Amoriters, schlägt Abram/Abraham nahe Hebron sein Zelt auf, errichtet Gott einen Altar und hat eine Gotteserscheinung[283]. Heilige Eichen sind aber vor allem aus der griechisch-römischen Antike bekannt und verschiedenen Göttern heilig. Gottheiten, die mit der Eiche verbunden waren, sind Hekate, die Erinnyen, Dryaden und Hamadryaden, Herakles, Apollon, Hera, Rhea-Kybele, Pan, Dionysos/Bacchus, Priapos, Ares/Mars und Demeter/Ceres[284]. Da die Eiche in zahlreichen Götterkulten fehlt, liegt diesen überlieferten Zuordnungen eine feste Bindung zugrunde[285].

---

[282] Vgl. RGA Bd. 6, S. 532 s. v. Eiche – Sprachliches (H. Tiefenbach).

[283] AT Gen 13, 18: Abram kam, schlug sein Zelt auf und wohnte bei der Eiche von Mamre bei Hebron; er baute daselbst einen Altar für den Herrn. AT Gen 14, 13: Ein Flüchtling aber kam und meldete es [die Gefangennahme Lots in Sodom, AT Gen 14, 12] dem Hebräer Abram; dieser wohnte bei der Rieseneiche des Amoriters Mamre, der ein Bruder des Eschkol und des Aner war; auch diese waren mit Abram verbündet. AT Gen 18, 1: Der Herr erschien ihm [Abraham] bei der Rieseneiche von Mamre; er saß gerade an dem Zelteingang zur heißen Tageszeit. Die Vulgata gibt den Text, der in der deutschen Einheitsübersetzung mit „Eiche" bzw. „Rieseneiche von Mamre" übersetzt wird, als *iuxta convallem Mambre* (AT Gen 13, 18 = Vulgata, S. 19.) bzw. *in convalle Mambre* (AT Gen 14, 13; 18, 1 = Vulgata S. 20, 23.) wider, also als „bei dem bzw. im Tal oder Talkessel von Mamre". Die Übersetzung von *convallis* mit Talkessel, Talschluss, Tal bei Stowasser, 123, s. v. convallis. Kurt Hennig (Hg.), Jerusalemer Bibel-Lexikon (Neuhausen-Stuttgart 1990), S. 558, s. v. Mamre zufolge lautet der biblische Originaltext aber *alonei mamreh*, was „Eichen von Mamre" bedeutet und sich auf ein nach dem Amoriter Mamre benanntes Eichenwäldchen bezieht, eine Oase bzw. einen „Hain" in der Nähe von Hebron. Demnach ist tatsächlich von einer Eiche bzw. Eichen auszugehen. Die Eiche wird in der Abraham-Erzählung zwar nicht explizit heiliger Baum genannt, doch ist es bezeichnend, dass Abram gleich daneben einen Altar errichtet und der Baum bei der Erscheinung Gottes wieder erwähnt wird. Hinter dieser auffälligen Verknüpfung von Kultstätte, Gotteserscheinung und Eiche könnte sich eine Reminiszenz an einen orientalischen Baum- bzw. Eichenkult verbergen, der heilige Haine in Analogie zum europäischen Kontext als Kontaktzonen zwischen dem Menschen und dem Göttlichen verstand.

[284] **Hekate:** Apollonios von Rhodos, Argonautika III 1211-1215; **Dryaden und Hamadryaden:** Athenaeus, Deipnosophistae III 78 b; Servius, In Vergilii Aeneidos Librorum I-V Commentarii III 34; Servius, In Vergilii

Neben diesen Gottheiten war die Eiche, vor allem große, sommergrüne Eichen, in der Antike aber in erster Linie dem Himmelsgott Zeus/Jupiter heilig, wobei die Verbindung der Eiche zum Himmelsgott bei Griechen und Italikern bereits in der Zeit vor der Landnahme ausgeprägt war[286]. Auch bei anderen europäischen Indogermanen wurde die Eiche mit dem Gewittergott besonders in Verbindung gebracht[287].

Zurückgeführt wird die Verbindung zwischen Himmelsgott und Eiche darauf, dass die Eiche besonders häufig vom Blitz getroffen wird, ein Umstand, der bereits in der Antike bekannt war und der auch von der modernen Forstwissenschaft bestätigt wurde, und auf die Funktion der Eiche als Nahrungsbaum des Menschen, als der sie ebenfalls bereits in antiken Quellen erscheint[288]. Diese Rolle der Eiche als „nährender" Baum verweist auf die Beziehung zwischen Gewitter und Fruchtbarkeit, und weist auf die Funktion des Wettergottes als Fruchtbarkeitsgott hin[289]. Eine Reihe von indogermanischen Bezeichnungen für Gottheiten,

---

Bucolicon Librum Commentarius X 62; Ovid, Fasti IV 232; Ausonius, De Aetatibus Animantium. Hesiodion, 8; Ausonius, De Historiis 7; Probus, In Vergilii Georgica Commentarius I 11. **Herakles:** Sophokles, Trachiniai v. 171, 766, 1168, 1195; Seneca, Hercules Oeteas v. 1477, 1627, 1643. **Apollon:** Philostratos, Bilder II 19, 1 ff. **Hera:** Pausanias, Reisen in Griechenland IX 3, 1-4; Plutarch, Romulus 9, 2. **Rhea/Kybele:** Apollonios von Rhodos, Argonautika I 1124-1140. **Pan:** Pausanias, Reisen in Griechenland VIII 54, 4. **Dionysos/Bacchus:** Euripides, die Bakchen, 110, 686, 703; vgl. Theokrit, XXVI (Die Bakchantinnen), 3. **Priapos:** Theokrit, Epigramme IV 1. **Ares/Mars:** Apollodor, Bibliothek I 9, 1; I 9, 16; Valerius Flaccus, Argonauticon V 250; Apollonios von Rhodos, Argonautika II 404 f., III 126, IV 163 (vgl. auch II 1269); Sueton, Vespasian 5; Dionysius von Halikarnassos I 14. **Demeter/Ceres:** Pausanias, Reisen in Griechenland VIII 42, 12; VIII 54, 5; Ovid, Metamorphosen VIII 741 ff.; Servius, In Vergilii Bucolicon Librum Commentarius X 62; Vergil, Georgica I 347-350; Ovid, Fasti IV 399 f. Zu Herakles und Hera vgl. Lexikon der Alten Welt, Bd. 1, Sp. 790 s. v. Eiche (J. Wiesner); zu Apollon vgl. RE Bd. V, 2, Sp. 2029 s. v. Eiche (Olck). Den Erinyen, der Hekate, aber auch dem Pan heilig war die z. B. bei Ovid, Amores II 6, 49-58 der Unterwelt zugeordnete immergrüne, dunkle Steineiche (gr. πρίνος, lat. *ilex*, v. a. *ilex nigra*, Quercus ilex L.), die um das Mittelmeer weit verbreitet, aber als rein südeuropäische Eichenart im germanischen Gebiet nicht heimisch ist; dazu und zu Hekate und den Erinyen vgl. Lexikon der Alten Welt, Bd. 1, Sp. 790 s. v. Eiche (J. Wiesner). Der Neue Pauly Bd. 3, Sp. 904 s. v. Eiche (Bernhard Herzhoff). Der Neue Pauly Bd. 3, Sp. 904 f. s. v. Eiche (Christine Walde). RGA Bd. 6, S. 530 s. v. Eiche – Botanisches (K.-E. Behre). Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2, Sp. 207, s. v. Eiche (Helmut Gams). Aufgrund ihrer Verbreitung kommt die *ilex* somit als Willibalds *robur Iovis* nicht in Frage.

[285] Lexikon der Alten Welt, Bd. 1, Sp. 790 s. v. Eiche (J. Wiesner).

[286] Der Neue Pauly Bd. 3, Sp. 905 s. v. Eiche (Christine Walde). Lexikon der Alten Welt, Bd. 1, Sp. 790 s. v. Eiche (J. Wiesner).

[287] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band II, s. v. Eiche: Sp. 647 (Marzell).

[288] Die Blitzgefährdung der Eichen erwähnt Plinius, Naturalis Historiae XVI 24, allerdings war demnach das Holz der *haliphloesos* (ἁλίφλοιος), die besonders oft vom Blitz getroffen wurde, deshalb bei Opfern verpönt. Zum wissenschaftlichen Nachweis der Blitzgefährdung von Eichen vgl. Herbert Jennings Rose, Griechische Mythologie. Ein Handbuch (München 2003), 44; De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 290; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band II, s. v. Eiche: Sp. 647 (Marzell); und RE Bd. V, 2, Sp. 2050 s. v. Eiche (Olck), wo Olck anführt, dass in Deutschland die Anzahl der Blitzschläge in Buchen, Nadelholzbäume, Laubbäume und speziell Eichen folgende Verteilung aufweisen soll: 1 : 9 : 12 : 84. Zur Eiche als Nahrungsbaum vgl. Strabon, Geographika VII Frg. 1c (Eustathius über Odyssee 14, 327.), demzufolge man glaubte, dass die Eiche die erste Pflanze, die geschaffen worden war, gewesen sei und auch die erste, die zur Versorgung des Menschen mit Nahrung diente. Nach Hesiod, Werke und Tage 232 f. galten Eicheln (*glandes*) als Grundnahrungsmittel der mythischen Frühzeit, besonders des Goldenen Zeitalters, vor der Einführung des Getreides durch Demeter/Ceres. Auch Plutarch, Gaius Marcius Coriolanus 3, 2-3 erwähnt die Eiche als Lieferant von Eicheln, Honig und Vogelleim.

[289] Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band II, s. v. Eiche: Sp. 648 (Marzell). Nach Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 192 zählt für Zeus und Jupiter neben den Funktionen als Wettergott, Wahrer des Rechts und der Ordnung; Beschützer der

die durchwegs in engster Beziehung zu Gewitter, Blitz und Regen stehen, weisen sogar sprachliche Bezüge zur Eiche auf[290].

Heilige Eichen des Zeus, besonders die heilige weissagende Eiche des Zeus-Orakels von Dodona, aber nicht nur diese, werden im Griechischen als δρύς (*drýs*) oder φηγός (*phegós*) bezeichnet, heilige Eichen des Jupiter im Lateinischen als *quercus* oder *aesculus*, wobei die Eiche von Dodona ausschließlich *quercus* genannt wird[291].

Familie und Siedlung, Schutzherr des Staates sowie oberster Schlachtenlenker und Siegverleiher auch die Funktion des agrarischen Fruchtbarkeitsspenders zu den Hauptfunktionen.

[290] Etymologisch stellt sich Fjörgyn, der Name der Mutter des nordgermanischen Donnergottes Þór nach Völuspá 55 und Hárbarðsljóð 56, zum Namen des baltischen Donnergottes Perkūnas und seinem slawischen Pendant Perunъ, Gottheiten, in deren Kulten die Rolle der Eiche reichlich belegt ist. Ihre Namen stehen wohl im Zusammenhang mit der indogermanischen Wurzel **perk^{w}-* ‚Eiche', die auch vorliegt in lateinisch *quercus*, urgermanisch **ferh-* oder **ferhw-*, das in altnordisch *fura*, altenglisch *furhwudu*, althochdeutsch *fereheih* und langobardisch *fereh* erhalten ist, sowie in altindisch *Parjányah* ‚Regenwolke, Regengott' und dem davon abhängigen mordwinischen *purġiné*, *piŕġińe* ‚Donner'. Diese Wurzel liegt auch im keltischen *Hercynia* (*silva*), dem großen Eichenwald der deutschen Mittelgebirge im Altertum und möglicherweise auch in illyrisch Κέρκυρα (Korfu) vor; RGA Bd. 6, S. 534 s. v. Eiche – Mythologisches (W. Heizmann).

[291] Bezeichnung der Eiche von Dodona als φηγός bei Hesiod, Frg. 212 ed. Rzach bei Strabon, Geographika VII 7, 10. Herodot, Historien II 55 f. Pausanias, Reisen in Griechenland I 17, 5. Strabon, Geographia VII Frg. 1 (bei Stephanus Byzantinus s. v. Δωδώνη), Apollodor, Bibliothek I 9, 16; als δρύς bei Homer, Odyssee XIV 327 f., XIX 296 f. Pausanias, Reisen in Griechenland VII 21, 2; VIII 23, 5. Strabon, Geographia VII 7, 11; VII Frg. 1c (Eustathius über Odyssee 14, 327); Philostratos, Bilder II 33; als *quercus* bei Cicero, Atticus-Briefe II 4, 5. Claudian, De Raptu Prosperpinae I 31. Claudian, De bello Gothico 136 f. Claudian, Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augustii 117 f. Silius Italicus, Punicorum III 680. Ovid, Metamorphosen VII 623; XIII 716. Iunius Philargyrius, Explanatio in Bucolica Vergilii I 17 (V. II). Probus, In Vergilii Georgica Commentarius I 148. Servius, In Vergilii Aeneidos Librorum I-V Commentarii III 466. Die Eiche von Dodona kann aber auch über ihre Früchte, *glandes* – Eicheln, als Eiche beschrieben und Dodona durch die Landschaft Chaonia, in der die Stadt liegt, umschrieben werden; Vergil, Georgica I 148 f.; II 67. Anonymi Brevis Expositio Vergilii Georgicorum I 149. Servius, In Vergilii Georgicon Commentarius I 149. Seneca, Hercules Oeteas v. 1473, 1624. Möglich ist auch eine Beschreibung der Eiche von Dodona als pelasgisch, wie bei Ovid, Ars Amatoria II 541, da Dodona nach Strabon, Geographika VII 7, 10 der Ephoros und Hesiod (Frg. 212, ed. Rzach) zitiert, als eine Stadt der vorgriechischen Pelasger galt. Weitere Belege für die Verbindung von Zeus/Jupiter zur Eiche finden sich bei Homer, Ilias V 692 f. (Sarpedon wird unter eine φηγώς des wetterleuchtenden Gottes, d. h. Zeus, gelegt); Homer, Ilias XIV 414 (Strahl des Zeus entwurzelt eine δρύς); Hesiod, Werke und Tage 485 ff. (Wenn der erstmalige „Kuckuck"-Ruf des Kuckucks im neuen Jahr aus dem Laub der δρύς ertönt, lässt es Zeus vielleicht drei Tage lang regnen, sodass auch derjenige, der zu spät gesät hat, noch eine gute Ernte einfahren kann – möglicherweise eine Form eines mit Zeus verbundenen Vogelorakels, da auch Hesiod, Werke und Tage 799 f., 826. die Beobachtung und Beachtung des Vogelfluges empfiehlt); Herodot, Historien II 54-56 (Beschreibung des Orakels von Dodona mit Eiche und Taube); Pausanias, Reisen in Griechenland III 10, 6 (Platz voller Eichen (δρυές) namens Skotias („der Dunkle"), der seinen Namen von Zeus mit dem Beinamen Skotias hat); Pausanias, Reisen in Griechenland VIII 38, 4 (Regenritual des Priesters des Ζεύς Λυκαίος mit Zweig einer δρύς); Plutarch, Gaius Marcius Coriolanus 3, 2-3 (der römische Eichenkranz für die Rettung eines Mitbürgers im Kampf ist dem stadtschirmenden Zeus (Ζεύς Πολιεύς) heilig; Den Ζεύς Πολιεύς setzt Olck mit dem Jupiter Stator, Victor, Bellipotens und Feretrius gleich; RE Bd. V, 2, Sp. 2051 s. v. Eiche (Olck).); Livius I 10, 5 f. (Romulus legt die erbeutete Rüstung (*spolia*) des erschlagenen Anführers der Feinde bei einem den Hirten heiligen *quercus* auf dem Capitol nieder und bestimmt den Ort als Stätte für einen Tempel des Jupiter Feretrius); Plutarch, Romulus 16, 5-6 (Romulus lässt eine mächtige δρύς fällen und an dieser die Waffen des hier Acros genannten feindlichen Anführers anbringen; dieses Siegeszeichen weiht er Zeus Feretrios (Φερετρίου Διὸς)); Plinius, Naturalis Historiae XVI 239 (Altäre des Jupiter *Stratios* in Pontos diesseits von Herakleia mit zwei von Herakles gepflanzten *quercus*); Phaedrus III 17 (*Quercus Iovi ... placuit*); Ovid, Metamorphosen I 106 (Eicheln fallen von Jupiters Baum); Vergil, Aeneis III 679-681 (*quercus* stehen in Jupiters hohem Wald); Vergil, Georgica III 332 (*magna Iovis ... quercus*). Auch die vom Himmel berührten, d. h. vom Blitz getroffenen Eichen (*de caelo tactas ... quercus*) bei Vergil, Bucolica I 17 sind mit Jupiter in Verbindung zu bringen, denn nach Vergil, Georgica I 328 f. schleudert der Vater (d. h. Jupiter) selbst die Blitze (*ipse pater … / fulmina molitur …*); Iunius Philargyrius, Explanatio in Bucolica Vergilii I 17 (V. I) (*quercus dedicata Iovi* – die Eiche ist dem Jupiter geweiht); Servius, In Vergilii Bucolicon Librum Commentarius I 17 (*quercus in tutela Iovis est* – die Eiche steht

Δρύς, ein bereits in Linear-B belegtes Wort, ist ursprünglich das indogermanische Wort für „Baum“, das im Griechischen, wie in vielen anderen indogermanischen Sprachen, auf eine Kollektivbezeichnung für alle Eichen verengt wurde, wobei die im Mittelmeerraum vorkommenden etwa 30 Eichenarten im Griechischen durch Spezialnamen unterschieden wurden[292]. Auch φηγός ist eine griechische Kollektivbezeichnung für Eichen, es wurde von Apion volksetymologisch von φαγειν (*fageín*), „essen“ hergeleitet, was die Funktion der Eiche als Nahrungsbaum unterstreicht[293]. *Quercus* ist der lateinische Gattungsname für „Eiche“, nach Probus wird der *quercus* von den Griechen δρύς genannt; das Wort dient aber auch zur Übersetzung von φηγός und zur Bezeichnung einer Eichenart, die mit der Stiel- oder Sommereiche (Quercus robur, Quercus pedunculata) identifiziert wird[294]. Der *aesculus* ist eine dem Jupiter heilige Eichenart, die kleinere Eicheln und andere Eigenschaften hat als der *quercus*[295]. Der von Willibald verwendete Begriff *robur* ist zur Bezeichnung einer heiligen Eiche selten gebraucht. Nur Plinius nennt die heiligen Eichen der Gallier *robora* und bei

unter dem Schutz des Jupiter). Δρύς als heiliger Baum des keltischen Zeus: Maximus von Tyrus, Dissertatio II 8. Zur Verbindung der Eichenart *aesculus* mit Jupiter vgl. Vergil, Georgica II 15 f. (*nemorumque Iovi quae maxima frondet* / *aesculus, ...* – Mächtig wölbt in Jupiters Hain der *aesculus* grünende Wipfel, ...); Plinius, Naturalis Historiae XII 3 (*arborum genera numinibus suis … ut Iovi aesculus*); XVI 11 (… *aesculo Iovi sacra*). Bei Babrius ist Zeus Ahnherr der Eichen (δρυές) und Vater aller Bäume, Babrius, Zeus und die Eichen (= Babrii Fabulae Aesopeae, ed. Otto Crusius (Leipzig 1897), c. 143, S. 135).

[292] Der Neue Pauly Bd. 3, Sp. 904 s. v. Eiche (Bernhard Herzhoff). Zu dieser Verengung des Begriffes für „Baum“ auf Eichen, besonders auf sommergrüne, kam es auch in vielen anderen indogermanischen Sprachen. Beispiele für die Bedeutungsverengung der Wörter für „Holz“ und „Baum“ auf „Eiche“ sind indisch und albanisch *dru*, avestisch *dauru*, griechisch δένδρον, δρύς, makedonisch δάρυλλος, altnordisch *tre*, gotisch *triu*, slavisch *derevo*; Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2, Sp. 207, s. v. Eiche (Helmut Gams).

[293] Apion, fr. 146 N.; zit. n. Der Neue Pauly Bd. 3, Sp. 904 s. v. Eiche (Bernhard Herzhoff), wo Herzhoff die φηγός auch mit der Eichenart „Trojanische Eiche“ *Quercus trojana* gleichsetzt; Lexikon der Alten Welt, Bd. 1, Sp. 789 s. v. Eiche (J. Wiesner).

[294] Probus, In Vergilii Georgica Commentarius I 11 (*Quercus enim Graece appellatur* δρύς). Lateinischer Gattungsname für Eiche: Columella, De re rustica IV 33, 5 (*quercus*); XI 2, 12: (*querneas*); Vitruv, De architectura II 9, 9 (*Cerrus quercus*); vgl. Der Neue Pauly Bd. 3, Sp. 905 s. v. Eiche (Bernhard Herzhoff). Nach Olck übersetzt *quercus* φηγός und *quercus* sei, ebensowenig wie *robur*, nicht wie δρύς Gattungsname für alle laubwechselnden Bäume; RE Bd. V, 2, Sp. 2047 f. s. v. Eiche (Olck). *Quercus* als Eichenart: Columella, De re rustica IV 26, 1 (*quercus et suber*) IX 1, 3 (*ex robore querceo vel subereo*) IX 1, 5 (*quernaeae glandis et iligneae nec minus cerrae*); Vitruv, De architectura II 9, 8 (Unterscheidung von *quercus* und *aesculus*); Plinius, Naturalis Historiae XVI 17. Zur modernen Identifikation vgl. RE Bd. V, 2, Sp. 2049, 2053 f. s. v. Eiche (Olck); Der Neue Pauly Bd. 3, Sp. 904 f. s. v. Eiche (Bernhard Herzhoff); Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band II, s. v. Eiche: Sp. 646 (Marzell); RGA Bd. 6, S. 530 s. v. Eiche – Botanisches (K.-E. Behre). Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2, Sp. 208, s. v. Eiche (Helmut Gams) Einzig Schweingruber identifiziert die Traubeneiche mit Quercus robur L. und die Stieleiche mit Quercus petraea L.; RGA Bd. 6, S. 531 s. v. Eiche – Holzkundliches (F. H. Schweingruber).

[295] Den *aesculus* als dem Jupiter heilige Eichenart erwähnen Vergil, Georgica II 15 f. und Plinius, Naturalis Historiae XII 3; XVI 11. Zu den Eicheln von *quercus* und *aesculus* vgl. Plinius, Naturalis Historiae XVI 20 (Eicheln des *quercus* besser als jene des *aesculus*); XVI 25 (Eicheln des *aesculus* ergeben schwammiges Schweinefleisch). Eigenschaften: Vitruv, De architectura II 9, 9 (Der *aesculus* verursacht große Herausforderungen beim Bauen, weil in ihm alle vier Elementen vermischt sind; wenn er im Wasser platziert wird, nimmt er die Flüssigkeiten durch die Poren in sich auf und verliert Luft und Feuer und wird zerstört); Plinius, Naturalis Historiae XVI 17 (*aesculus* wächst [geographisch gesehen] im Gegensatz zu *robur* und *quercus* nicht überall); XVI 218 (*aesculus* verträgt keine Feuchtigkeit); XVII 151 (*aesculus* gedeiht in jedem Erdreich und wird im Frühling aus der Eichel gezogen – aber nur aus der des *aesculus* – *Aesculus ... in quacumque terra seritur vere balano, sed non nisi aesculi* …); XVI 127; vgl. Vergil, Georgica II 291 f. (Wurzel des *aesculus* reicht so weit in die Tiefe, wie sein Stamm in die Höhe ragt).

Vergil ist das Trojanische Pferd aus *sacrum robur* gemacht, wobei letzterer das Wort schon in seiner anderen Bedeutung verwendet[296]. *Robur* und die davon gebildeten Wörter bezeichneten nämlich gewöhnlich Holz bzw. das aus Holz Gefertigte oder den noch in Natur stehenden, lebenden Stamm von Bäumen, besonders von Eichen[297]. **Isidor** definiert *robur* als das stärkste Bauholz bzw. als den stärksten Teil des Holzes[298]. **Columella** verwendet *robur* bzw. *robora* als Bezeichnung für Eichenhölzer, Holz und Bauholz[299]. Bei **Vitruv** wird *robur* sowohl als Kollektivbegriff für Eichenholz verwendet als auch zur Bezeichnung einer bestimmten, von *quercus* unterschiedenen Eichenart[300]. Bei **Ovid**, **Statius** und **Seneca** übersetzt *robur* das griechische δρύς[301]. Auch bei **Plinius**, dem römischen Autor, der in seiner „Naturgeschichte" am meisten über die verschiedenen Eichenarten schreibt, wobei ihm die „Historia Plantanum" des Griechen **Theophrast** als Vorlage dient, erscheint *robur* meist als Übersetzung von δρύς[302]. Neben der Übersetzung von δρύς, bei der Plinius allerdings nicht konsequent ist, ist *robur* bei ihm und bei Nigidius, auf den er sich beruft, auch eine Eichenart[303]. *Robur* bezeichnet bei Plinius eine laubwechselnde Eichenart, die fast überall wächst, etwa im Hercynischen Wald, und dabei Berge und Täler liebt[304]. Die Eicheln des *robur* sind klein, das Fleisch der Schweine wird davon wie von den Eicheln des *aesculus* und *suber* schwammig[305]. Auf dem *robur* wachsen minderwertige Galläpfel, als Heilmittel verwendbare Misteln, man findet vom Himmel fallenden Honigtau und Pilze, die aber im Gegensatz zu denen des *quercus* schädlich sind[306]. Vom Splint befreit zählt der *robur* zu den dichtesten Holzarten und

[296] Plinius, Naturalis Historiae XVI 249 (heilige *robora* der gallischen Druiden); Vergil, Aeneis II 230 (*sacrum robur*).
[297] RE Bd. V, 2, Sp. 2055 s. v. Eiche (Olck).
[298] Isidor, Etymologiae XVII, 7, 41: *Robur autem generaliter dicitur ex omni materia quidquid est firmissimum.* – „*Robur* aber wird allgemein genannt, was von allem Bauholz das stärkste ist."; XVII 9, 104: *vocetur ..., sicut robur omnis ligni cutis et species, ab eo quod sit firmissima* – „... sowie *robur* die festeste Oberfläche und Art des ganzen Holzes genannt wird".
[299] *Robur* bzw. *robora* als Bezeichnung für Eichenhölzer: Columella, De re rustica IV 33, 1; IV 26, 1; *robur* als Holz: Columella, De re rustica IX 1, 3; IX 1, 5; *robur* als Bauholz: Columella, De re rustica XI 2, 13.
[300] *Robur* als Kollektivbegriff für Eichenholz: Vitruv, De architectura II 9, 5; *robur* als Eichenart: Vitruv, De architectura VII 3, 1.
[301] Ovid, Heroides VII 37; Statius, Thebais VI 103; Seneca, Agamemnon 95; Seneca Oedipus 727.
[302] Vgl. RE Bd. V, 2, Sp. 2047, 2054 f. s. v. Eiche (Olck).
[303] Plinius, Naturalis Historiae XVI 25 (Nigidius). Einmal übersetzt Plinius Theophrasts δρύς mit *quercus*, weil schon Varro bei der Übersetzung der Stelle *quercus* verwendet hatte; Plinius Naturalis Historiae XVI 81 (*quercus*); vgl. Varro, De re rustica I 7, 6 (*quercus*); vgl. Theophrast, Historia Plantanum I 9, 5 (δρύς).
[304] Plinius, Naturalis Historiae XVI 6 (*robora* im Hercynischen Wald); XVI 17 (*robur* wächst fast überall); XVI 74 (*robur* liebt Berge und Täler); XVI 80 (*robur* nicht in der Liste der Bäume, die Laub oder Nadeln behalten, gehört also zu „allen anderen", die sie verlieren).
[305] Plinius, Naturalis Historiae XVI 20 (Eichel des *robur* klein); XVI 25 (Fleisch schwammig).
[306] Plinius, Naturalis Historiae XIII 119 (misteltragende Eiche – *robori viscum ferenti*); XVI 27-31 (Produkte des *robur* sind neben Galläpfeln, Misteln und Honig auch noch maulbeerartige Gebilde mit olivenkernartigen Früchten, nußartige Kügelchen, für Lampendochte geeignet und in der Heilkunde Blütenkätzchen (*káchrys*) genannte Kügelchen, die eine ätzende Wirkung aufweisen [Die Kügelchen (*pilulae*) des *robur* wirken nach XXIV 13 mit Bärenfett aufgestrichen, als Haarwuchsmittel]), XVI 245 (Mistel); XVI 249 f. (Mistel); XXIV 11 (Mistel des *robur* hervorragendes Heilmittel).

zu den ganz knochenartigen Bäumen, ist resistent gegen Fäulnis, das Holz ist hart und widerstandsfähig in der Erde, verdirbt aber im Meerwasser, krümmt sich und gibt der Belastung nach[307]. Diese mit *robur* bezeichnete Eichenart wird nach moderner Terminologie mit der Trauben- oder Wintereiche (Quercus sessiliflora, Quercus pubescens) identifiziert[308]. *Robur* ist bei Plinius also sowohl Eichenart als auch Gesamtbezeichnung für alle Eichenarten und wird z. T. synonym mit *quercus* verwendet[309]. Seit dem 4. Jahrhundert findet sich für die Eicheln im Lateinischen *glans roborea* und *glandes de robore*, wobei mit *robur* entweder alle laubwechselnden Eichenarten gemeint sind, oder zumindest Stieleiche und Traubeneiche[310]. Dass *robur* und *aesculus* beide die Traubeneiche bezeichnen, wie Olck meint, erscheint mir aufgrund der unterschiedlichen Eigenschaften beider Bäume und ihrer deutlichen Unterscheidung in den antiken Quellen eher unwahrscheinlich[311]. Die auffällige Bezeichnung

[307] Plinius, Naturalis Historie XVI 182 (Splint ist schlechtestes Holz des *robur* fault leicht, wird wurmstichig); XVI 186 (*ilex* und *robur* ganz knochenartige Bäume); XVI 204 (vom Splint befreiter *robur* eine der dichtesten Holzarten); XVI 212 (resistent gegen Fäulnis); XVI 218 (Eigenschaften in Erde, Meerwasser); XVI 222 (*robur* krümmt sich und gibt Belastung nach). Plinius, Naturalis Historiae XVI 189 wird allerdings der Zeitpunkt der Fällung für die Eigenschaften des Holzes verantwortlich gemacht: Zur Zeit des kürzesten Tages gefällt, verdirbt der *robur* nicht und sein Holz verbiegt sich nicht, wird der Baum aber im Frühling gefällt, kann sich das Holz verzerren und spalten, wie das der Korkeiche (*suber*), und wurmstichig werden). Weitere Eigenschaften des *robur*: Plinius, Naturalis Historiae XVI 31 (natronhaltige Asche); XVI 36 (*robur* vor anderen *glandiferi* und Buche am besten für Dachschindeln geeignet); XVI 90 f. (gewellte Blätter, die auch am Stamm wachsen); XVI 100 (unterbricht das Ausschlagen dreimal und treibt dreimal Knospen); XVI 126 (dicke rauhe Rinde); XVI 127 (tiefreichende Wurzeln); XVI 129 (Ausdehnung und Dicke der Wurzel des *robur* und der eicheltragenden Bäume (*glandiferae*) kommen nach der des Citrusbaumes und der Platane); XVI 204 (schwärzliche Farbe); XVI 207 (nur feucht zum Bohren geeignet, Nagel läßt sich nicht herausziehen); XVI 226 (*robur* läßt sich weder untereinander noch mit anderen Hölzern verleimen); XVI 227 (bohren und schneiden im feuchten Zustand).

[308] RE Bd. V, 2, Sp. 2049, 2053 f. s. v. Eiche (Olck); Der Neue Pauly Bd. 3, Sp. 904 f. s. v. Eiche (Bernhard Herzhoff), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band II, s. v. Eiche: Sp. 646 (Marzell); RGA Bd. 6, S. 530 s. v. Eiche – Botanisches (K.-E. Behre). Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2, Sp. 208, s. v. Eiche (Helmut Gams). Einzig Schweingruber identifiziert die Traubeneiche mit Quercus robur L. und die Stieleiche mit Quercus petraea L.; RGA Bd. 6, S. 531 s. v. Eiche – Holzkundliches (F. H. Schweingruber).

[309] Wenn Plinius über den Honig schreibt, verwendet er einmal die Bezeichnung *quercus* und erwähnt außerdem noch die Linde und Rohrpflanzen (Plinius, Naturalis Historiae XI 32), einmal nennt er die Eiche *robur*, bezieht sich auf Hesiod und schreibt, dass er bereits früher über dieses Thema geschrieben habe (Plinius, Naturalis Historiae XVI 31), was sich wohl auf die *quercus*-Stelle bezieht. Wenn diese Interpretation richtig sein sollte, würde Plinius hier *robur* und *quercus* synonym für „Eiche“ ohne spezielle Differenzierung zwischen einzelnen Arten verwenden. Der Verweis auf Hesiod bezieht sich auf eine Stelle, in der dieser schreibt, die δρύς trage Früchte in der Krone und Bienen im Stamm, ohne dabei den Honig direkt zu erwähnen (Hesiod, Werke und Tage 232 f.). Der Hinweis, dass sich der Name der den *robur* verehrenden Druiden von einem griechischen Wort ableiten könnte (Plinius, Naturalis Historiae XVI 249), wird von Heizmann als Hinweis auf die δρύς gedeutet, denn es besteht tatsächlich etymologische Verwandtschaft zwischen δρύς und Druide. Die ältere, für Heizmann überzeugendere, Etymologie deutet den Priesternamen **dru-uid-* im Sinne von ‚Eichenkundiger’, während eine neuere Interpretation, jedoch nach Heizmann kaum mit wirklich überzeugenden Argumenten, **dru-* als Verstärkungspartikel auffaßt und eine Bedeutung ‚der Hochweise’ annimmt; RGA Bd. 6, S. 533 s. v. Eiche – Mythologisches (W. Heizmann). Plinius’ Varro-Zitat über den immergrünen *quercus* von Thurii, nachdem er gerade den *quercus* nicht zu den immergrünen Bäumen gezählt hatte (Plinius Naturalis Historiae XVI 80 f.), stellt eine Übersetzung des Terminus δρύς bei Theophrast dar (Varro, De re rustica I 7, 6; vgl. Theophrast, Historia plantanum I 9, 5.) Aus dieser Evidenz lässt sich ableiten, dass sowohl *robur* als auch *quercus* den griechischen Sammelbegriff für „Eiche“, δρύς, übersetzen konnten und synonym verwendet werden konnten.

[310] RE Bd. V, 2, Sp. 2048 s. v. Eiche (Olck).

[311] Zur antiken Unterscheidung von *robur* und *aesculus* vgl. Plinius, Naturalis Historiae XVI 17 (*aesculus* wächst im Gegensatz zu *robur* und *quercus* nicht überall); Plinius, Naturalis Historiae XVI 20 (Die beste und größte Eichel wächst auf dem *quercus*, die nächstbeste auf dem *aesculus*, die Eicheln des *robur* sind klein);

der dem Jupiter geweihten Eiche als *robur*, entgegen der gängigen antiken Terminologie, die für eine dem Jupiter heilige Eiche *quercus* oder *aesculus* verwendete, könnte ein Hinweis darauf sein, dass entweder Willibald selbst oder sein Informant Kenntnis von Plinius' Naturgeschichte hatte. Der Ausdruck *robur Iovis* könnte somit auf Bonifatius selbst zurückgehen. Willibald könnte der Begriff entweder von noch lebenden Gefährten des Bonifatius oder durch heute verlorene Aufzeichnungen von ihm selbst oder von seiner Umgebung, die zur Entstehungszeit der Vita in Mainz bzw. Fulda vorhanden waren, übermittelt worden sein. Plinius lokalisiert in zwei unmittelbar aufeinander folgenden Textstellen an den Küsten Germaniens *quercus*, während im Hercynischen Wald *robora* wachsen, was darauf schließen lässt, dass er eine Unterscheidung zwischen den beiden Eichenarten treffen wollte[312]. Plinius leistete Militärdienst in Germanien, wie er selbst und sein Neffe Plinius d. J. bestätigen; seine procuratorische Laufbahn führte ihn in die gallischen Provinzen Narbonensis und Belgica[313]. Er könnte deshalb über die in Germanien und Gallien vorkommenden Eichenarten und ihre Unterscheidung bescheid gewusst haben. Gerade für die *quercus* in der Nähe der Chauken lässt sich das aus dem vorhergehenden Zeugnis, diese *gens* gesehen zu haben, also dort gewesen zu sein, ableiten, und da sich auch die *robora* des *Hercynia silva* in der gleichen nördlichen Gegend (*in eadem septentrionali plaga*) befinden, ist das auch für diese anzunehmen[314]. Willibald könnte aus dieser Stelle geschlossen haben, dass die Eichen in der Gegend von Geismar, das nach antiker Terminologie im Hercynischen Wald liegt, der Art *robur* angehören und den Begriff deshalb verwendet haben. Das Gebiet der Hessen um Fulda und Geismar, zur Zeit des Bonifatius *Buchonia* genannt, entspricht einem Teil des antiken *hercynia silva*[315]. Willibald oder sein Informant könnten aus der Textstelle bei Plinius geschlossen haben, dass es sich bei der in Geismar wachsenden Eichenart um den *robur* handeln müsse – unabhängig davon, dass beide Eichenarten, die mit dem *robur* identifizierte Traubeneiche und die mit dem *quercus* identifizierte Stieleiche, sie sind die einzigen in Deutschland vorkommenden Eichenarten, die gleichen Areale bewohnen und leicht zu verwechseln sind, sodass sich nicht sagen lässt, ob die Identifikation des

Plinius, Naturalis Historiae XVII 151 (*Aesculus* wird im Frühling aus der Eichel gezogen – aber nur aus der des *aesculus*).
Synonymität von *robur* und *aesculus* bei Olck: RE Bd. V, 2, s. v. Eiche (Olck) Sp. 2049 (Quercus sessiliflora Sm.), 2053 (Quercus sessiliflora Sm., mit ihren Varietäten Quercus pubescens W., Quercus Virgiliana Ten., Quercus esculus L.), 2054 (wie *robur* Quercus sessiliflora Sm.). Dagegen spricht aber, dass *robur* bei Plinius meist Übersetzung von Theophrasts δρύς ist, aesculus hingegen Theoprasts ἡμερίς und πρίνος; vgl. RE Bd. V, 2, Sp. 2047, 2054 f. s. v. Eiche (Olck).
[312] Plinius, Naturalis Historiae XVI 5-6.
[313] Plinius, Naturalis Historiae XVI, 2 (Plinius hat die Chauken gesehen, d. h. er war dort); Plinius d. J., Epistula III 5, 3 (Plinius leistete Militärdienst in Germanien); Zu Plinius' militärischer und procuratorischer Laufbahn in Germanien und Gallien vgl. RGA Bd. 23, S. 210 f. s. v. Plinius (R. Wolters).
[314] Plinius Naturalis Historiae XVI, 2, 5, 6.
[315] Gregor von Tours, Historiae II 40 bezeichnet das Gebiet als *Buchonia*.

Baumes als *robur* überhaupt richtig war[316]. Es spricht einiges dafür, dass die Identifikation des Baumes als *robur* von Bonifatius selbst stammte, denn Bonifatius war vor seiner Karriere als Missionar und Kirchenreformer in Germanien auch Leiter der Klosterschule von Nhutscelle/Nursling gewesen[317]. In dieser Funktion hatte er sicherlich Zugang zu antikem Wissen, was Plinius' Naturgeschichte mit einschließen könnte. Plinius war in Britannien jedenfalls zur Zeit des Bonifatius bekannt. Unter den zahlreichen Büchern, die Benedict Biscop zwischen 653 und 678 aus Rom nach Wearmouth und Jarrow brachte, war wohl auch ein lückenhafter Pliniuscodex[318]. Der Begründer der lateinischen Literatur auf den Britischen Inseln, Aldhelm von Sherborne, kannte und benutzte Plinius[319]. Es ist durchaus möglich, dass dieser Pliniuscodex kopiert und so den Mönchen anderer Klöster zugänglich gemacht wurde. Nach einem Brief des späteren Königs Aethilwald von Mercia (716-757) an Aldhelm könnte Bonifatius selbst Aldhelms Schüler gewesen sein, jedoch ist dabei problematisch, dass die handschriftliche Überlieferung nach Ludwig Traube von Wynfrith in Wihtfrith zu ändern ist[320]. Dafür, dass Bonifatius Plinius' Werk kannte, spricht aber neben seines vermutlichen Schülerverhältnis zum Plinius-Kenner Aldhelm vor allem, dass er sich in seiner 716 in Nursling verfassten Grammatik ausdrücklich auf Plinius Secundus beruft[321]. Bei diesem Passus, der die drei Bedeutungen der Präposition *super* behandelt, handelt es sich um ein Zitat aus Plinius' Dubius Sermo, wobei Bonifatius das Werk aber nicht selbst benutzte, sondern sein Wissen aus Audax schöpfte[322]. Da Bonifatius Plinius lediglich bei dieser Gelegenheit nannte, schließt Borst, dass er nicht viel über Plinius wusste[323]. Das zeigte sich Borst zufolge auch 748 in Bonifatius' Ablehnung der Lehre des Iren Virgils, des in antiker Literatur besser bewanderten späteren Bischofs von Salzburg[324]. Doch meines Erachtens lässt sich das daraus nicht ableiten, denn einen bestimmten Text zu kennen muss nicht unbedingt bedeuten, vollinhaltlich mit ihm übereinzustimmen. Selbst wenn Bonifatius 748 eine auf Plinius

[316] RGA Bd. 6, S. 530 s. v. Eiche – Botanisches (K.-E. Behre); Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band II, s. v. Eiche: Sp. 646 (Marzell).
[317] Willibald, Vita Bonifatii c. 2.
[318] Arno Borst, Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments (Heidelberg ²1995), 99.
[319] Ebd.
[320] MGH AA XV, S. 497, Z. 3; Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 462 f., Anm. 2.
[321] Bonifatius (Wynfreth), Ars Grammatica, in: CCSL 133 B, Bonifatii (Wynfreth) Ars Grammatica accedit Ars Metrica, ed. George John Gebauer/Bengt Löfstedt (Turnhout 1980), S. 91., Z. 122: *Item super praepositio iuxta Plinium Secundum ex tribus praepositionibus, ...* Zur Datierung: Borst, Das Buch der Naturgeschichte, 111.
[322] Borst, Das Buch der Naturgeschichte, 111; Ebd., 112, Anm. 82.: *super* indirekt nach Plinius, Dubius Sermo Nr. 114. Direkte Vorlage war Audax 355, 20-29; Gebauer/Löfstedt (Hg.), CCSL 133 B, Bonifatii (Wynfreth) Ars Grammatica accedit Ars Metrica, S. 91, Anm. zu Z. 122.
[323] Borst, Das Buch der Naturgeschichte, 111.
[324] Ebd.

beruhende Position ablehnte, muss das nicht bedeuten, dass er sich des Bezuges zu Plinius bewusst war. Falls er aber damals total mit Plinius gebrochen haben sollte, und alle seine Informationen für falsch hielt, was angesichts der Bezeichnung eines Baumes unwahrscheinlich und auch unsinnig erscheint, muss das noch nicht in den frühen 720er Jahren der Fall gewesen sein, als er in Geismar eine Eiche fällte. Da Bonifatius in seiner Korrespondenz, abgesehen von Bibelzitaten und Schriften der Kirchenväter, keine Zitate antiker Schriftsteller verwendet, vielleicht sah er im Kontext seines Auftrages keine Veranlassung oder Möglichkeit, mit seinem Wissen zu glänzen, erscheint diese Plinius-Nennung in der Ars Grammatica überaus wichtig. Schließlich meint Brown, dass Bonifatius in seiner Grammatik, die modern sein sollte, die heidnische Vergangenheit verwirft und Beispiele guten lateinischen Stils nicht aus den Werken heidnischer Autoren, sondern allein aus denen der christlichen Väter zitierte[325]. Das stimmt zwar nicht ganz, denn in der Ars Grammatica und der Ars Metrica erweist sich Bonifatius durch die daraus entlehnten Textstellen als durchaus fundierter Kenner heidnischer antiker Autoren wie Cicero und Vergil[326]. Wenn Bonifatius aber tatsächlich heidnische Bezüge aus seiner Grammatik fernhalten wollte, wie Brown meint, ist seine Erwähnung von Plinius, auch wenn sie nur auf einem Audax-Zitat beruht, ein Hinweis darauf, dass er Plinius vielleicht sehr schätzte und sein Werk kannte, denn sonst hätte er den Namen leicht weglassen können. Unter der von Bonifatius für seine Grammatik verwendeten antiken und frühmittelalterlichen Literatur finden sich die Vergil-Werke Aeneis, Ecloga und Georgica sowie Servius' Vergil-Kommentar zur Aeneis und Isidors Etymologie; alles Werke, aus denen er die Verbindung zwischen heidnischen Göttern, insbesondere Jupiter, und der Eiche, allerdings nur unter den Namen *quercus* und *aesculus*, ablesen konnte, sofern sich seine Lektüre dieser Literatur nicht ausschließlich auf die daraus entnommenen grammatischen und metrischen Beispiele beschränkte, wobei ein derartig fragmentarischer Zugang aber eher unwahrscheinlich ist, da er die zu zitierenden Stellen ja erst suchen musste. Zur eingehenderen Beschäftigung mit Plinius und somit zum Vorkommen des *robur* im Inneren Germaniens hätte Bonifatius beispielsweise auch erst unmittelbar vor seiner Abreise aus Britannien kommen können, um sich über sein Reiseziel zu informieren – zu einer Zeit also, als die Ars Grammatica bereits fertiggestellt war. Denn Beda, der vermutlich bereits über einen vollständigeren Pliniuscodex verfügte, nutzte diesen auch, um Informationen über exotische Länder zu erhalten, da Plinius darüber

[325] Brown, Die Ablöse der merowingischen Könige, 223.
[326] Vgl. dazu das Register der verwendeten Textstellen in Bonifatius (Wynfreth), Ars Grammatica, in: CCSL 133 B, Bonifatii (Wynfreth) Ars Grammatica accedit Ars Metrica, ed. Gebauer/Löfstedt.

am meisten wusste[327]. Wenn Beda Plinius verwendete, um sich über fremde Länder zu informieren, wäre das auch für Bonifatius denkbar. Bei der Behandlung heidnischer Opferbräuche verwendete Beda das 16. Buch von Plinius' Naturalis Historiae[328]. Jenes Buch, in dem Plinius über die *robora* im Hercynischen Wald und die *quercus* an der Küste Germaniens schreibt und sich ausführlich mit den verschiedenen Eichenarten auseinandersetzt, war also im Britannien des 8. Jahrhunderts bekannt, Bonifatius hätte es also möglicherweise kennen können[329]. Möglich ist aber auch, dass Bonifatius erst in Rom, anlässlich seiner Bestellung zum Missionar in Zentralgermanien durch Papst Gregor II., eines Territoriums, das sich von seinem ursprünglichen Ziel Friesland ja deutlich unterschied, zur Beschäftigung mit diesem Raum animiert wurde und einen Plinius-Codex einsah, vielleicht in der päpstlichen Bibliothek, deren Vorsteher Gregor II. ja vor seinem Pontifikat gewesen war und der deshalb vielleicht wertvolle Hinweise auf die relevante Literatur zu Germanien geben konnte. Egal ob Bonifatius nun bereits in Britannien oder erst in Rom die Naturalis Historiae eingesehen hat, ihm könnte Plinius' differenzierte Terminologie zu den verschiedenen Eichenarten aufgefallen sein, weshalb er aufgrund der Lokalisierung der Hessen im Hercynischen Wald zu der ungewöhnlichen Bezeichnung der heiligen Eiche des Jupiter als einen dort wachsenden *robur* gekommen sein könnte.

Daneben ist auch denkbar, dass Willibald Zugang zur Information bei Plinius, im Hercynischen Wald wüchsen *robora*, hatte und diese mit der Mitteilung über die Fällung eines heiligen heidnischen Baumes durch Bonifatius kombinierte.

Der germanische Gott, dem das *robor Iobis* geweiht war, wird zumeist mit Donar identifiziert, weil Donar entsprechend der Wochentagsgleichung das Äquivalent Jupiters ist, die Eiche selbst folglich als Donarheiligtum interpretiert[330]. Neben der Eiche von Geismar sind

[327] Borst, Das Buch der Naturgeschichte, 102.

[328] Beda, Retractatio in Actus Apostolorum, XIV 13, in: CCSL 121, ed. Max L. W. Laistner (Turnhout 1983), S. 148; vgl. Plinius, Naturalis Historiae XVI 9.

[329] Die von Beda verwendete Stelle (Plinius, Naturalis Historiae XVI 9) befindet sich zudem in unmittelbarer Nähe zur Beschreibung der germanischen *quercus* und *robora* (Plinius, Naturalis Historiae XVI 5-6), was eine gemeinsame Überlieferung wahrscheinlicher macht.

[330] Donar-Eiche: RGA Bd. 2, S. 108 s. v. Baumkult (H. Homann); Schlesinger, Das Frühmittelalter, 345; Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 263; Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 148; Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 300, Anm. 70; Schipperges, Bonifatius ac socii eius 311; v. Padberg, Bonifatius, 40; Jörg Füllgrabe, Die Christianisierung der westgermanischen Stämme und Stammessprachen. Zur Frage sprachlicher und kultureller Kontinuität und Diskontinuität von der vorchristlichen Zeit bis zum Mittelalter (Frankfurt am Main 2000), 291; Otto Rudolf Braun, Germanische Götter – christliche Heilige. Über den Kampf der Christen gegen das germanische Heidentum (Pähl 1979), 23; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 247; Ström, Germanische Religion, 87. Die Eiche als Baum Jupiters/Donars ohne Bezug zu Bonifatius erscheint bei De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 290. Dagegen Wodan-Eiche in Geismar: Smolak (Hg.), Sulpicius Severus, Leben des Heiligen Martin/Vita Sancti Martini, 57, Anm. 71. Wood, The Missionary Life, 60 vermeidet die Zuweisung dieser „Eiche des Jupiter" an eine germanische Gottheit und bezweifelt überhaupt den Wahrheitsgehalt des Berichtes, der auch auf einem äquivalenten Ereignis in der Vita

Beziehungen von Donar zur Eiche allerdings spärlich. In der Nähe von Dublin gab es einen Thor geweihten Eichenhain, der bei der Vertreibung der Wikinger durch die Iren im Jahr 1000 zerstört wurde[331]. In der nordgermanischen Mythologie lässt sich Thors Mutter Fjörgyn nach linguistischen Kriterien mit der Eiche in Verbindung bringen[332]. In der skandinavischen Mythologie war dem Thor allerdings die Eberesche geweiht[333]. Auch der Weltenbaum Yggdrasill war eine Esche, woraus Simek schließt, dass die Eiche im germanischen Altertum keineswegs der „heilige Baum" der Germanen war[334].

Donar ist zwar der germanische Gewittergott, nach sprachwissenschaftlichen Kriterien ist das germanische Äquivalent des indogermanischen Himmelsgottes aber nicht Donar sondern *Tiwaz/Tiu, denn *_Tīwa-z_ bezeichnet wie griechisch _Ζεύς_, lateinisch _Jup(p)iter_, Sanskrit _Dyāuš_ ursprünglich den Himmel und dann den _Vater Himmel_, den Himmelsgott, wenn auch die früher angenommene direkte Gleichsetzung *_Tīwaz = Zeus = Jup(p)iter = Dyāuš pitā_ nicht zutrifft, da griechisch _Ζεύς_, lateinisch _Jup(p)iter_, Sanskrit _Dyāuš_ einer anderen Ablautsstufe als *_Tīwa-z_ angehören und auch die Existenz eines personifizierten anthropomorphen Himmelsgottes für die indogermanische Zeit mittlerweile bezweifelt wird[335]. *Tiwaz wird nach der Wochentagsgleichung angelsächsisch _tīwesdaeg_, althochdeutsch _ziestag_, altnordisch _týsdagr = dies martis_ mit dem römischen Kriegsgott Mars

Sancti Martini c. 13. des Sulpicius Severus beruhen könne. Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, 412 sieht in Willibalds Bericht eine „klare, wenn auch ungleiche Parallele" (uneven parallel) zu dem des Sulpicius Severus, er bezweifelt jedoch nicht, dass es in Geismar einen bedeutenden heidnischen Schrein gegeben hat. Sollte es sich tatsächlich um eine literarische Reminiszenz an Sulpicius Severus handeln, ist diese jedoch ziemlich stark verfremdet, denn abgesehen davon, dass beide Male heilige heidnische Bäume gefällt werden, haben beide Berichte meines Erachtens inhaltlich wenig miteinander zu tun.

[331] Cogadh gaedhel re Gallaibh c. 70; c. 113 zit. n. Dowden, European Paganism, 112.

[332] Fjörgyn wird in der Edda in Völuspá 55 und Hárbarðsljóð 56 als Thors Mutter erwähnt. Zu ihrer etymologischen Verbindung zur Eiche vgl. RGA Bd. 6, S. 534 s. v. Eiche – Mythologisches (W. Heizmann).

[333] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 290.

[334] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 81 f. s. v. Eiche (Rudolf Simek). Das Fehlen der Eiche in den nordischen Quellen zur germanischen Mythologie kann aber auch darin begründet sein, dass die im germanischen Gebiet heimischen Eichenarten Stieleiche und Traubeneiche nach Behre in Mittel- und Nordfennoskandien nicht vorkommen; RGA Bd. 6, S. 530 s. v. Eiche – Botanisches (K.-E. Behre). Marzell zufolge reicht die Verbreitung der Traubeneiche allerdings bis zum 60° nördlicher Breite, was Südskandinavien entspricht, die Stieleiche kommt sogar noch weiter nördlich vor; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band II, s. v. Eiche: Sp. 646 (Marzell).

[335] Urgermanisch *_Teiwaz_ > germanisch _Tīwa-z_ = indogermanisch *_deivo-_, *_deieuo-_ (sanskrit _dēvá-_, griechisch διος, lateinisch _divus, deus_; keltisch _deivo-_; altirisch _dīa_; altpreußisch. _deiws_; litauisch _devas_; altslawisch _divu, divo_) gehört zu den ältesten indogermanischen Namensgleichungen; die Wurzel bedeutet „leuchten", „scheinen". Formen von *_Tiwaz_ sind altnordisch _tīvar_ plural „Götter"; altnordisch _Týr, Týs_; altenglisch _Tīw_ [westsächsisch], _Tīg_ [mercisch], althochdeutsch _Ziu_. Für die Urzeit nimmt Philippson nur die Verehrung des Tageshimmels an, der, analog zur Verehrung der Sonne, des Mondes und der Erde als Naturerscheinung, nicht als menschengestaltige Gottheit, verehrt wurde, doch wurde die Entwicklung zu anthropomorphen Göttern bei Himmel und Erde durch die Vorstellung erleichtert, dass der „Vater" Himmel die „Mutter" Erde in einem ἱερὸς γάμος befruchte; vgl. Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen, 113; vgl. Lexikon der germanischen Mythologie, S. 258 s. v. Mars (Rudolf Simek).

identifiziert[336]. Den einzigen Hinweis auf *Tiwaz als möglichen Kriegsgott gibt aber nach Simek erst Snorri im 13. Jahrhundert, wenn er über den Asen Týr schreibt: „Er ist der kühnste und tapferste, und er hat Gewalt über den Sieg in Schlachten; für Helden ist es gut, ihn anzurufen.“[337] Da aber Snorri die alte Gleichsetzung von Týr und Mars wohl bekannt war, muss dieses Zeugnis nach Simek vernachlässigt werden, da sich andernorts in den Mythen keine Bestätigung dafür findet[338]. Die wahrscheinlichste Vergleichsmöglichkeit bietet sich im Beinamen Mars Thingsus auf einem Weihestein des 3. Jahrhunderts an, der nahelegt, dass es sich dabei um einen Gott der germanischen Thing-Versammlung handelte[339]. In dieser Funktion als Gott der Volksversammlung der streitbaren Männer, der Heeresgemeinde hat *Tiwaz aber auch Parallelen zu Zeus/Jupiter als obersten Schutzherrn des staatlichen Gemeinwesens, des Rechts und der Ordnung[340]. Parallelen zwischen Mars und Jupiter gibt es jedoch nicht nur hier, denn Mars kommt dem Funktionsbereich des Jupiter am nächsten: Seine Funktionen umfassen die drei wichtigen Bereiche der agrarischen Fruchtbarkeit, des Schutzes der Siedlungen, Familien und Ehe, sowie die Hilfe in der Schlacht als römischer Kriegsgott, wobei die höhere Instanz bei der Siegverleihung jedoch Jupiter war[341]. Mars hatte wie Zeus/Jupiter Jupiter alte Verbindungen zur Eiche[342]. Als gemeinsames Attributtier von Zeus, Ares/Mars und dem nordgermanischen Týr erscheint der Wolf[343]. Zeus/Jupiter ist als

[336] Zur Wochentagsgleichung vgl. Lexikon der germanischen Mythologie, S. 257 s. v. Mars (Rudolf Simek). Tacitus, Germania 9 erscheint Mars neben Mercurius und Hercules als einer der drei germanischen Hauptgötter. Die Identifikation *tiwesdaeg = dies martis* wird durch die Namensformen *ertag*, *eritag*, *ergetag* für Dienstag bestätigt, die auf das Bayerische begrenzt sind und durch gotische Vermittlung vom griechischen *Áreōs hēméra* (Ἄρεος ἡμέρα)– „Tag des Ares“ abgeleitet sind; Green, Language and History in the Early Germanic World, 250; Wolfram, Grenzen und Räume, 97; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 238. Ares ist zwar in der Antike das griechische Äquivalent des römischen Kriegsgottes Mars, allerdings betont Rose, Griechische Mythologie, 154, dass Ares sich nie zu einem Gott von sozialer, moralischer oder theologischer Bedeutung entwickelte und in dieser Hinsicht zu Mars mit seiner landwirtschaftlichen und kriegerischen Funktion in scharfem Gegensatz steht und im Vergleich zu seinem römischen Pendant wenig mehr als ein „göttlicher Raufbold“ war.

[337] Gylfaginning 25; Lexikon der germanischen Mythologie, S. 258 s. v. Mars (Rudolf Simek).

[338] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 258 s. v. Mars (Rudolf Simek).

[339] Ebd.

[340] Hesiod, Werke und Tage 36 sieht Zeus als Rechtsgott. Dem stadtschirmenden Zeus (Ζεύς Πολιεύς) entsprechen Jupiter Stator, Jupiter Victor, Jupiter Bellipotens und Jupiter Feretrius. Jupiter Optimus Maximus und Jupiter Imperator zeigen den Gott in seiner Funktion als ideales und höchstes Staatsoberhaupt; vgl. Ludwig Preller, Römische Mythologie (Essen o. J.), 102. Zu Tiu als Kriegsgott und Gott der Volksversammlung vgl. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 242.

[341] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 192.

[342] Lexikon der Alten Welt, Bd. 1, Sp. 790 s. v. Eiche (J. Wiesner).

[343] Der Himmelsgott gehörte zur Kategorie der „Wolfsgötter“. Zeus Lykaios (Ζεύς Λυκαιος) wurde entweder als „Wolfsgott“ oder als „Lichtgott“ gelesen, oder aber als Lichtgott, dessen Symbol der Wolf war, gedeutet. In der nordgermanischen Mythologie hatte Týr engere Beziehungen zum Wolf, wie Gylfaginning 34 zeigt, wo Týr vom Fenriswolf bei dessen Fesselung für seinen falschen Eid eine Hand abgebissen wurde, die er als Pfand in das Maul des Tieres gelegt hatte, woraus Behm-Blancke schließt, dass Týr der Herr des Tieres war. Der Fenriswolf aber galt als „Verderber der Sonne“, die ursprünglich zum Herrschaftsbereich des Himmelsgottes gehörte. Auch hat die Verstümmelung des Týr durch den Fenriswolf eine Parallele in der altindischen Überlieferung, wo ein Wolf dem Sonnengott Sūrya einen Arm abreißt. Sūrya und Týr erfahren in gleicher Weise den Angriff eines

Wettergott auch Fruchtbarkeitsgott, ebenso wie der römische Mars, eine Funktion, die im germanischen Bereich jedoch Donar und nicht *Tiwaz zugeschrieben wird[344]. Da zur Zeit des Tacitus der mit Mercurius identifizierte Wodan als wichtigste germanische Gottheit galt, wurde für *Tiwaz wohl die Funktion des Kriegsgottes und nicht die des Himmelsgottes als bestimmend angesehen, was seine Identifikation mit Ares/Mars in der Wochentagsgleichung erklärt[345]. Wenn *Tiwaz neben den Funktionen des Rechtsgottes, Kriegsgottes und Wolfsgottes auch noch, in Analogie zu seinen griechisch-römischen Äquivalenten die Attribute eines Eichen-, Fruchtbarkeits- und Wettergottes besaß, wäre es durchaus möglich, dass die Eiche von Geismar einer Erscheinungsform des *Tiwaz geweiht war, die den alten Charakter des Himmelsgottes bewahrt hatte, aber gerade aufgrund der Betonung dieser Eigenschaften aus römischer Sicht nicht als Mars erkannt, sondern mit Jupiter gleichgesetzt wurde. Donar könnte eine solche Erscheinungsform des Himmelsgottes Tîwaz/Týr gewesen sein, Behm-Blancke hält ihn jedenfalls für eine Hypostase des Himmelsgottes, die über die Gewittererscheinungen herrscht[346]. Analog zum römischen *Jupiter tonans* und zum keltischen *Jupiter Taranis* könnte vielleicht ein **Tiw(az) Donar* existiert haben, dessen erster Namensteil weggefallen ist[347]. Es könnte ein Zusammenhang zu dem bei Tacitus erwähnten *Regnator omnium deus* der Semnonen bestehen, dessen Name niemand auszusprechen

Wolfes, der später in der germanischen Mythologie als „Verderber der Sonne“ bezeichnet wurde, was für Behm-Blancke indoeuropäische Zusammenhänge zwischen der Himmelsgottheit und dem kosmologischen Wolf aufzeigt. Auch der Charakter des Mars war auch durch die Wesensart des Wolfes geprägt, das grimmige Wesen des Wolfes betont den Charakter der Kriegsgottheit; vgl. Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 192 f. Von Mars und seinen heiligen Tieren geführt, suchte und fand die herangewachsene geweihte Jugend eine neue Heimat, das „Mars-Tier“, das die Hirpiner führte, war der Wolf; weitere Attributtiere des Mars waren neben den Waldtieren Wolf und Specht auch noch der Ackerstier (*bos arator*), das Streitroß, sowie die Herden der Lämmer und Schweine, was Mars als Kulturgott ausweist; Preller, Römische Mythologie, 154 f.

[344] Bereits Hesiod, Werke und Tage 464; 473 belegt Zeus als Fruchtbarkeitsgott. Zu Mars als Fruchtbarkeits- und Kulturgott sowie Schützer von Ackerbau und Viehzucht vgl. Preller, Römische Mythologie, 154. Zu Donar als Fruchtbarkeitsgott vgl. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 307 f.; 307, Anm. 110; 311; 313. Allerdings merkt de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 178 an, dass man von Donars Bedeutung für den Ackerbau nichts erfährt, denn kein einziger diesbezüglicher Mythos ist überliefert worden, während sonst überall üppig Mythen um seine Person gebildet wurden; er ist nichts als der starke, kraftstrotzende Gott.

[345] Vgl. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 236.

[346] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 197. Donar ist nach Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 245 in erster Linie *Jupiter tonans*, der Donnerer. Der Name Donar ist identisch mit dem Wort „Donner“, und man könnte den Gott deshalb als den personifizierten Donner betrachten; da auch die Kelten einen Gott verehrten, dessen Name *Tanaros* zu Donar stimmt, dessen üblichere Namensform *Taranis* aufs kräftigste durch das keltische Wort *taran* „Donner“ gestützt wird; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 178. Der Beiname *Taranis* des keltischen Jupiter bringt diesen Gott in unmittelbare Nähe von Donar; de Vries, Keltische Religion, 64, Anm. 70.

[347] Allerdings ist anzumerken, dass der erste Teil des Jupiter Taranis römischen Ursprungs ist und nur zum Zwecke der Einordnung der gallischen Gottheit in die Interpretatio romana dem Namen Taranis vorangestellt worden sein könnte.

wagt[348]. Ein möglicher Wegfall des Namensteiles könnte darin begründet sein, dass *Tiw(az) ursprünglich ‚der Gott' bedeutet[349]. Füllgrabe meint, der eigentliche Name dieser Gottheit wäre dann aus Furcht vor der entsprechenden Machtfülle nie genannt worden; *Tîw würde dann einen verhüllenden Noa-Namen darstellen[350]. Wenn der *Regnator omnium deus* aber *Tiwaz ist und sein Name bei bestimmten germanischen *gentes* zur Zeit der Kontaktaufnahme mit den Römern nicht genannt wurde, wäre *Tiwaz selbst der zu verhüllende Name, was eine Erklärung dafür sein könnte, dass er bei den Sachsen Saxnot hieß und auch ein Beleg dafür sein könnte, dass die Form *Tiwaz selbst nicht überliefert ist, sondern sich nur späte Formen wie Ziu, Tiw oder Týr finden. Donar wie Saxnot könnten zwei ursprüngliche Himmelsgott-Epiklesen – „der Donnernde" und „der Genosse der Sachsen" gewesen sein, die sich durch den Wegfall des Namens des Himmelsgottes verselbständigten und eigenständige Götter wurden.

Was nun aber die Zuweisung des *robor Iobis* an eine germanische Gottheit betrifft, so scheint Donar eine wahrscheinlichere Identifikation als *Tiwaz oder Wodan zu sein. Denn die Gleichsetzung von Jupiter und Donar in der Wochentagsgleichung beruht auf Interpretatio germanica, d. h. Germanen identifizierten ihren Gott Donar mit dem römischen Jupiter, weil beide blitzschleudernde und donnernde Wettergötter waren, während die bei Tacitus überlieferte Interpretatio Romana Donar mit Hercules gleichsetzt, weil der germanische Gott mit seinem Hammer analog zum antiken Heros Riesen und Ungeheuer erschlug und ähnlich diesem Abenteuer zu bestehen hatte[351]. Wenn also die Gottheit im Vordergrund stand, konnte Willibald entweder selbst auf eine germanische Identifikation Donar = Jupiter aufbauen, oder aber sein Informant hätte die Übersetzung für ihn durchführen können. Stand aber die Eiche im Vordergrund, so könnte Willibald ihr den heidnischen Gott zugewiesen haben, den er in Kenntnis der antiken Literatur am meisten mit diesem Baum verband, nämlich Jupiter. In diesem Fall würde die Nennung Jupiters aber nichts über die tatsächlich in Geismar verehrte Gottheit aussagen und die Zuweisung würde ausschließlich auf antikem Wissen beruhen und nur eine Interpretatio Romana darstellen.

[348] Tacitus, Germania 39. Dieser *Regnator omnium deus* wird von der Forschung größtenteils mit *Tiwaz, aber auch mit Wodan identifiziert: *Tîwaz: Philippson, Die Genealogie der Götter in Germanischer Religion, Mythologie und Theologie 10. *Tîwaz oder Wodan: Polomé, Germanentum und religiöse Vorstellungen, 282. De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 180.

[349] Füllgrabe, Die Christianisierung der westgermanischen Stämme und Stammessprachen, 292.

[350] Ebd. Der Vorgang hätte eine Analogie in der Nichtnennung des Namen Gottes im Judentum.

[351] Vgl. Green, Language and History in the Early Germanic World, 248. Lexikon der germanischen Mythologie, S. 74 s. v. Donar (Rudolf Simek).

Alkuin, Vita Willibrordi

Alkuin berichtet in seiner Vita Willibrordi, dass Willibrord auf eine Insel zwischen den Gebieten der Friesen und Dänen kam, die nach dem dort in *fana* verehrten Gott Fosite Fositesland hieß, wobei die Heiden diese Stätte mit solchem Respekt behandelten, dass es niemand wagte, eines der dort weidenden Tiere oder andere Gegenstände zu berühren, und dass aus der dort sprudelnden Quelle (*fons*) nur schweigend Wasser geschöpft wurde, während Frevler vom dortigen wilden König (*ferocissimus rex*) mit einem qualvollen Tod bestraft wurden[352]. Willibrord aber taufte in dieser Quelle drei Menschen unter Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit und ließ die dort weidenden Tiere als Nahrung für die Seinen schlachten[353]. Nach der Entweihung des heidnischen Heiligtums durch Willibrord warf König Radbod daraufhin im Laufe von drei Tagen dreimal das Los über die Missionare, doch nur einer von Willibrords Gefährten wurde vom Los getroffen und erlitt das Martyrium[354].

Diese Vita über den älteren Zeitgenossen des Bonifatius verbindet die Vorstellung von der Quelle als heiligem Ort mit dem Gebrauch des Loses zur Bestimmung von Todeskandidaten.

Mayer bemerkt, dass der Quellkult hier vom Baumkult unabhängig auftritt[355]. Das kultisch-mystische Schweigen bei heiligen oder magischen Riten und Handlungen findet sich demnach in allen Religionen und Kulten und in sagenhaften und superstitiösen Nachläufern und Absplitterungen[356].

Karl der Große – Gesetzgebung

Boudriot hält die Sachsengesetzgebung Karls des Großen für eine Quelle, die sich ersichtlich und ausgesprochen mit der Bekehrung der Germanen vom Heidentum zum Christentum befasst und billigt ihr deshalb erstklassigen Zeugniswert zu[357]. Auch de Vries nimmt an, dass Karls des Großen Sachsengesetz wirklich geübte Opferriten verbietet[358]. Karls Kapitular von 794, in dem ein gleichzeitiger Frankfurter Synodalbeschluss bestätigt wird, stellt Boudriot zufolge eine gute Nachricht über germanischen Baumkult dar[359]. Tatsächlich wird man Schmidt-Wiegand zufolge Kapitularien und Legestexten nicht absprechen können, dass sie trotz literarischer Abhängigkeit zumindest der Intention des Gesetzgebers nach auf die Realität des Lebens bezogen gewesen sind und hier ihren ganz bestimmten Adressatenkreis

[352] Alcuin, Vita Willibrordi c. 10.
[353] Alcuin, Vita Willibrordi c. 10.
[354] Alcuin, Vita Willibrordi c. 11.
[355] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 312.
[356] Ebd., 312, Anm. 136.
[357] Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 7.
[358] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 268.
[359] Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 38.

hatten, sie besitzen Faktizität[360]. Unter diesem Aspekt ist das Gesetz des Langobardenkönigs Liutprand[361], in dem das Anbeten von Quellen oder eines Baumes als bußfälliges Vergehen behandelt wird, ebenso zu berücksichtigen, wie Kapitel 21 der Capitulatio de partibus Saxoniae[362]. Hier heißt es: „Wenn jemand an Quellen oder Bäumen oder Hainen ein Gelübde ablegt oder irgendetwas nach Art der Heiden opfert und zu Ehren der Dämonen verzehrt ...“[363]. In dem Gesetz finden sich also Baum- und Waldkult, Quellenkult, das Opfer und die sakrale Mahlzeit in einem Verbot zusammengefasst[364]. In der Admonitio Generalis von 789 wird die Anweisung zur Zerstörung von Bäumen, Steinen und Quellen, wo Narren *luminaria* oder andere *observationes* durchführen, mit dem Verbot der Traumdeutung, *auguria*, und der Konsultation von *arioli*, *malefici*, *incantatores*, *pithones*, *cauculatores*, *tempestarii* und *obligatores* verbunden[365]. 794 bestimmt Karl der Große, dass sein Beschluss zur Zerstörung von Bäumen und Hainen zu beachten sei[366]. Die Zerstörung von Bäumen, Felsen und Quellen, wo dumme Menschen Beobachtungen anstellen würden, wird 802 erneut verfügt[367].

Irminsul

Möglicherweise stellt auch die Irminsul ein Zeugnis für einen sächsischen Baumkult dar[368].
In den Reichsannalen wird berichtet, wie Karl der Große *ad Ermensul pervenit et ipsum fanum destruxit*[369]. Die Einhardsannalen berichten von einem *idolum quod Irminsul a Saxonibus vocabatur*[370]. Auch die ebenfalls Einhard zugeschriebenen Annales Fuldenses und die Annales Iuvavenses minores nennen die Irminsul *idolum*[371]. Die Annales Laureshamenses nennen die *Irminsuul* ein *fanum*[372]. Die Annales Laurissenses minores berichten von einem

[360] Schmidt-Wiegand, Spuren paganer Religiösität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen, 586.
[361] Leges Langobardorum 643-866, bearb. von Franz Beyerle (Witzenhausen 1962), 139.
[362] Schmidt-Wiegand, Spuren paganer Religiösität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen, 586 f.
[363] Capitulatio de partibus Saxoniae, c. 21, ed. Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia regum Francorum I, S. 69: *si quis ad fontes aut arbores vel lucos votum fecerit aut aliquit more gentium obtulerit et ad honorem daemonum commederet ...*
[364] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 268.
[365] Admonitio Generalis a. 789, c. 65, ed. Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia regum Francorum I, S. 58 f.
[366] Synodus Franconofurtensis 794 mense Iunio c. 43, ed. Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia regum Francorum I, S. 77: *de arboribus et lucis destruendis observetur auctoritas*. – „Der Beschluss über die Haine und Bäume, die zerstört werden müssen, soll beachtet werden.“
[367] Capitulare missorum item speziale a. 802? c. 41, ed. Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia regum Francorum I, S. 104: *Ut observationes quas stulti faciunt ad arbores vel petras vel fontes, ubicunque inveniuntur, tollantur et destruantur*. – „Beobachtungen, die Dumme bei Bäumen oder Felsen oder Quellen machen: wo auch immer sie [die Kultorte] entdeckt werden, sollen sie entfernt und zerstört werden.“
[368] Füllgrabe sieht in der von Bonifatius gefällten ‚Donareiche’ bei Geismar und der sächsischen ‚Irminsul’ die markantesten – und spätesten – Belege für germanische Baumheiligtümer; Füllgrabe, Die Christianisierung der westgermanischen Stämme und Stammessprachen, 291. Philippson sieht darin „primitiven Baumkult“ des Weltbaums; Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen, 121.
[369] Annales regni Francorum (= Annales Laurissenses) a. 772.
[370] Annales qui dicuntur Einhardi a. 772.
[371] Einhardi Fuldensis Annales a. 772; Annales Iuvavenses minores a. 772.
[372] Annales Laureshamenses a. 772 (*Irminsuul*).

fanum et lucum ... famosum Irminsul[373]. Auch die Annales Tiliani und das Chronicon Moissiacense nennen die Irminsul ein *fanum*, während der Poeta Saxo sie mit einer Säule vergleicht[374].

Rudolf von Fulda, der allerdings 1 Jahrhundert nach den Ereignissen schreibt, berichtet von einem großen Baumstamm (*truncum ligni*), der von den Sachsen Irminsul, in Latein aber *universalis columna* – Weltsäule – genannt wurde[375]. Widukind von Corvey berichtet 200 Jahre nach der Zerstörung der Irminsul von einem Heiligtum des Mars, der von den Griechen Hermes und von den Sachsen Hirmin genannt werde, das die Form einer Säule nachahme[376]. Das Wort *irmin* ist jedoch nicht mit einem Gott zu verbinden, sondern bedeutet nach Helm und Philippson ‚groß, erhaben, hoch aufgerichtet'[377].

Zwar nennen die Annalen die Irminsul *fanum*, *lucum* oder *idolum*, das Wort begegnet aber auch in oberdeutschen Glossaren, wo es mit lateinisch *colossus*, *pyramides*, *altissima columna* glossiert wird, und zwar ohne jeglichen Beigeschmack eines Kultes, sowie in späterer Dichtung[378]. Nach diesen Beschreibungen könnte die Irminsul, trotz des etwas befremdlichen Gebrauchs zur Übersetzung von „Pyramide", als Weiterentwicklung eines Baumkultes gedeutet werden, bei dem der Baum durch eine bearbeitete Säule ersetzt wurde. Simek ordnet sie im Rahmen eines Pfahlkultes ein, der seit dem Ende der Bronzezeit belegbar ist[379]. De Vries nimmt an, dass dieser Säulenkult aus einem älteren Baumkult hervorgegangen ist[380]. Helm glaubt, dass dem Kult der Irminsul die alte kosmologische Vorstellung zugrunde liegt, dass das Himmelsgewölbe von einer großen Säule getragen werde, deren Sturz einst den Einsturz des Himmels und den Untergang der Welt nach sich ziehen werde[381]. Eine solche Säule nachzubilden und als Kultgegenstand aufzustellen konnte ursprünglich nur den Zweck

[373] Annales Laurissenses minores c. 4, a. 772.
[374] Annales Tiliani a. 772 (*Ermensul*); Chronicon Moissiacense (*Hirminsuul*); Poeta Saxo a. 772 (*Irminsul*).
[375] Rudolf von Fulda, Translatio S. Alexandri c. 3, ed. Pertz, MGH SS 2, S. 676.
[376] Widukind von Corvey, Res gestae Saxonicae I 12. Allerdings wurde nicht Mars von den Griechen Hermes genannt, sondern Merkur, während der römische Mars das Äquivalent des griechischen Ares ist. Ausgehend von Mars würde dieser Hirmin Tîwaz entsprechen, ausgehend von Hermes wäre er als ein anderer Name Wodans aufzufassen.
[377] Die früher angenommene Ableitung des Namens von einem Gott Irmin wird von de Vries als höchst unwahrscheinlich bezeichnet, von Helm abgelehnt; De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 239, Anm. 1 zu § 186. Philippson, Die Genealogie der Götter in Germanischer Religion, Mythologie und Theologie, 13 f. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 182. Nach Helm hat es einen Gott Irmin nicht gegeben, er verdanke seine Scheinexistenz nur der Etymologisiererei Widukinds von Corvey (Res gestae Saxonicae I 12.), der von der Form *Hirminsul* ausgehend *Hirmin* gleich *Hermes* setzte und so einen Götternamen zu gewinnen glaubte; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 183, 277.
[378] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 216 s. v. Irminsûl (Rudolf Simek). Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 182, Anm. 54.
[379] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 217 s. v. Irminsûl (Rudolf Simek).
[380] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 239.
[381] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 182.

haben, sie durch einen Kult zu stärken[382]. Helm verweist darauf, dass Rudolf von Fulda und Widukind von Corvey nicht dieselbe Irminsul beschreiben; Rudolfs Irminsul stand in der Eresburg, die Widukinds in Scheidungen an der Unstrut[383]. Auf eine dritte Irminsul deutet vielleicht der Name des Dorfes *Ermenseul* südwestlich von Hildesheim und eine vierte steckt vielleicht in der urkundlich 853 erwähnten *Urthunsula*, was möglicherweise nur eine Verlesung für *Irminsula* ist[384]. Helm nimmt an, dass solche Säulen an zentralen Kultstätten errichtet wurden[385]. Er interpretiert den Kult der *Irminsul* dahingehend, dass nach altem westgermanischem Glauben der Himmel über die Erde gewölbt ist, gestützt von der alles tragenden Säule; die Interpretation Rudolfs von Fulda mache es wahrscheinlich, dass diese Vorstellung noch in historischer Zeit lebendig war[386]. Ob dieser an den Kultstätten der Irminsul geübte Kult noch der ursprüngliche Kult der Weltsäule war oder ob er bereits mit dem Kult eines der großen Götter verbunden war, ist zwar mangels Nachrichten nicht festzustellen, Helm nimmt aber letzteres mit ziemlicher Sicherheit für die Spätzeit des Heidentums an[387]. Es sei jedoch falsch, aus dem Namen Irminsul einen nicht existenten Gott *Irmin* zu erschließen, und diesen mit *Ziu* (= Tîwaz) gleichzusetzen[388]. Trotz einer ähnlichen Deutung hält Behm-Blancke an der Verbindung zu Tîwaz fest, ohne dabei die Existenz eines Gottes Irmin vorauszusetzen: Er interpretiert den Bericht Widukinds dahingehend, dass es sich bei der *Irminsul* um ein dem sächsischen Kriegsgott geweihtes Heiligtum mit einer Holzsäule handelte; dieser *Mars* genannte Gott ergäbe als Äquivalent von Saxnôt eine Verbindung zum alten Himmels-, Rechts- und Kriegsgott Tîwaz[389]. Fraglich ist dabei jedoch, inwieweit man sich auf den Bericht Widukinds stützen kann, der ja 200 Jahre nach den Ereignissen schrieb, weshalb zweifelhaft ist, wieviel er wirklich über den heidnischen sächsischen Kult um die Irminsul wusste.

Adam von Bremen über Uppsala

Noch lange nach Bonifatius und Gregor III. erwähnt Adam von Bremen bei der Schilderung des schwedischen Tempels in Uppsala einen großen Baum in der Nähe des Tempels, der im Winter wie im Sommer grün sei und dessen Art niemand kenne, und bei dem sich auch eine

[382] Ebd.
[383] Ebd., 183.
[384] Ebd., 183; 183, Anm. 59.
[385] Ebd., 182.
[386] Ebd., 286.
[387] Ebd., 183.
[388] Ebd.
[389] Behm-Blancke vermutet, dass in der Irminsul als germanische „Kultsäule“ und Symbol der Götter Tîwaz, Saxnôt und vielleicht auch Irmin die Vorstellung von einem kosmischen Weltpfeiler und der damit verbundenen Himmelsgottheit sichtbar wird; vgl. Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 187.

Quelle befinde, in der Menschenopfer dargebracht würden[390]. Näsström vermutet, dass Adam, der Uppsala nie selbst besucht hatte, seine Schilderungen möglicherweise mit altskandinavischen Mythen vom Weltenbaum Yggdrasill und dem Urdbrunnen angereichert hat[391]. Auch Simek meint, dieser Baum sei als irdisches Gegenstück zum mythologischen Weltenbaum Yggdrasill betrachtet worden, an dem Odin in seinem Selbstopfer neun Nächte lang hing[392]. Wichtig ist dieses späte Zeugnis, da v. Padberg zufolge ab dem 11. Jahrhundert das christliche Interesse an der Wahrnehmung fremder Welten größer wurde und auch zum Vergleich mit dem eigenen Geschichtsbild herausforderte, während die Missionare vorher an den Glaubensformen der heidnischen Völker keinerlei Interesse hatten[393]. Demnach wäre zumindest dieses Zeugnis von einem gewissen Realitätsgehalt geprägt und daraus möglicherweise Rückschlüsse auf die Verhältnisse bei anderen germanischen *gentes* zu ziehen, auch wenn diese in einem anderen Raum und zu einer anderen Zeit lebten. Tatsächlich existiert in Uppsala ein Brunnen, in dem eine bis in 8,5 m Tiefe reichende Holzkonstruktion mit vier Eckpfeilern zu erkennen ist[394]. Beck zufolge erbrachten die 1911 von M. Olsson durchgeführten Untersuchungen keine Funde, nach Hinz hingegen handelt es sich um einen Opferbrunnen, in dem Menschenopfer nachgewiesen wurden[395].

Unwan von Bremen

Ebenfalls bei Adam von Bremen findet sich ein Beleg, der heilige Haine im Gebiet von Bremen noch im 11. Jahrhundert bezeugt und zudem Parallelen zur Vorgangsweise des Bonifatius in Geismar hat. Einer von Adams Vorgängern, Unwan von Bremen, ließ nämlich die Haine (*luci*), die die Sumpfbewohner (*paludicolae*) in törichter Verehrung aufsuchten, in der gesamten Diözese zur Wiederherstellung der Kirchen verwenden[396]. Dieser Bericht wird von der Vita Meinwerci bestätigt[397].

[390] Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum IV 26, Scholion 138.
[391] RGA Bd. 24, S. 26 f. s. v. Quellheiligtümer und Quellkult – Norden (B.-M. Näsström).
[392] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 44 s. v. Baum (Rudolf Simek).
[393] V. Padberg, Unus populus ex diversis gentibus, 182; 182, Anm. 89.
[394] RGA Bd. 4, S. 16 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[395] Ebd., S. 15. Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 766 s. v. Brunnen, A. (H. Hinz).
[396] Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum II 48 (46): *... ita ut ex lucis, quos nostri paludicolae stulta frequentabant reverentia, faceret ecclesias per diocesim renovari.*
[397] Vita Meinwerci Episcopi Patherbrunnensis, ed. Franz Tenkhoff, MGH SRS 59, S. 26, c. XVIII.: … *lucos in episcopatu suo, in quibus paludicolae regionis illius errore veteri cum professione falsa christianitatis immolabant, succidit; multos gentilium in Dania et vicinis borealibus partibus ad Christum convertit*; … – „... die Haine in seiner Diözese, in denen die Sumpfbewohner jener Gegend durch alten Irrtum mit dem Bekenntnis falscher Christlichkeit opferten, hat er gefällt; viele Heiden in *Dania* und den benachbarten nördlichen Gebieten hat er zu Christus bekehrt, ...“

8.5.4.10. Relevanz älterer literarischer Zeugnisse für den Brief Gregors III. (Ep. 43)

All diese Zeugnisse, zumeist in historiographischen Texten, zum Teil antik-heidnischen und byzantinischen Ursprungs, zu Hainen, heiligen Bäumen und Quellen sowie Opfer an und Weissagung aus Wasserläufen bei germanischen *gentes*, machen eine kultische Nutzung derartiger Plätze für Germanien wahrscheinlich oder aber verweisen die topischen Vorstellungen über sie zurück in die heidnische Antike und somit zur antiken Barbarentopik. Es ist vorstellbar, dass diese antik-römischen und byzantinischen Vorstellungen im Rom des 8. Jahrhunderts, das damals ja staatsrechtlich noch Teil des oströmischen Reiches war, noch bekannt waren. Ebenso ist vorstellbar, dass man damals in Rom noch über Baum- und Quellkulte der heidnischen Römer und Griechen bescheid wusste, zum Teil vielleicht aus Kenntnis der antiken Werke selbst, zum Teil aus der Rezeption dieser Texte durch die Kirchenväter, und diese Ausprägungen des Heidentums in Analogieschlüssen auf insgesamt unbekanntere, aber als heidnisch bekannte ethnische Gruppen übertrug. Nicht übersehen werden darf dabei, dass christliche Darstellungen des barbarischen Heidentums keine ethnographischen Beschreibungen sind, sondern Bilder heidnischer Riten aus biblischen und klassischen Texten verwenden[398]. Da christliche Autoren an den Glaubensformen der heidnischen Völker keinerlei Interesse hatten, hatten sie auch kein Interesse an der Erforschung der Unterschiede zwischen germanischem und klassischem Heidentum, beides wurde für den gleichen fundamentalen Irrtum gehalten[399]. Gregor III. könnte sein „Wissen" über kultische Verehrung an oder von Hainen und Quellen bzw. eine dort stattfindende Ausübung divinatorischer Praktiken bei Thüringern und Hessen aus diesen Traditionssträngen bezogen haben, vielleicht sogar aus der Lektüre einiger der älteren oben erwähnten Texte, wobei ihm zumindest der Brief Gregors I. an Brunhilde im päpstlichen Archiv zugänglich gewesen sein müsste. Dafür spricht, dass Gregors III. Text an das für römisch-italienische Verhältnisse übliche Schema anschließt, das sich für die romanischen Länder als eine Art feststehende Formel ausgebildet hatte[400].

8.5.4.11. Archäologie

Es stellt sich nun die Frage, ob sich die in den literarischen Quellen geschilderten Kulthandlungen an Bäumen, Hainen, Quellen oder Steinen auch archäologisch nachweisen lassen.

[398] Pohl, Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity, 51.
[399] V. Padberg, Unus populus ex diversis gentibus, 182. Pohl, Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity, 51.
[400] Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 35, 65.

Nach Quast wurde aus religionswissenschaftlicher Sicht die Opferstätte vom gedachten Sitz einer Gottheit bestimmt[401]. Wenn Gottheiten an Quellen, Seen, Mooren, Bäumen oder Hainen ihren Sitz hatten, müsste ihnen demzufolge an diesen Plätzen geopfert worden sein. Es soll deshalb nun untersucht werden, ob es Opferplätze im germanischen Bereich gibt, die sich in Zusammenhang mit Hainen bzw. Wäldern oder Quellen bzw. Brunnen oder sonstigen Gewässern bringen lassen.

Quast meint, die in den Schriftquellen beschriebenen Kultplätze, z. B. heilige Haine, seien archäologisch kaum nachweisbar[402]. Teegen vermutet hingegen aufgrund von neueren archäologischen Belegen, dass zumindest teilweise ein heiliger Hain oder heilige Bäume die heilige Quelle umgaben[403]. Homann zufolge hat die Archäologie verschiedene, jetzt auf Mooren, ehemals sicher im Wald liegende und mit Flechtzäunen eingehegte Opferplätze nachweisen können[404]. Wenn diese Opferplätze aber mit Flechtzäunen eingehegt waren, dann würde diese Einhegung nicht nur eine Trennung zwischen dem heiligen Ort und der profanen Welt andeuten, sondern diese Plätze auch als Haine kennzeichnen, denn *Hain* bedeutet „Umfriedigung", „umfriedeter Wald"[405].

Neben den heiligen Hainen bzw. einzelnen Bäumen begegnen in der frühmittelalterlichen Paganienliteratur auch Quellen, aber auch andere Gewässer, als Schauplätze heidnischer Kulthandlungen. Einige befinden sich auch in Gebieten gentiler Gruppen, mit denen Bonifatius Kontakt hatte[406]. In Südwestdeutschland lassen sich Opferplätze in Mooren und Gewässern bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts nachweisen, sie waren jedoch vermutlich nur von lokaler Bedeutung[407].

Als typisch für die Germanen gelten die großen Mooropfer, von denen einige in Südskandinavien die Waffenausrüstungen einer größeren Kriegerschar, zweimal zusammen mit Kriegsschiffen, enthalten, die heute als einmaliges Waffenopfer nach gewonnener

[401] Dieter Quast, Opferplätze und heidnische Götter. Vorchristlicher Kult, in: Die Alamannen, hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg (Stuttgart ³1998), 434.
[402] Ebd., 433.
[403] RGA Bd. 24, S. 18 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).
[404] RGA Bd. 2, S. 109 s. v. Baumkult (H. Homann).
[405] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266.
[406] Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 80 f., Anm. 2 zählt 22 Quellen bzw. Brunnen im germanischen Gebiet auf, die archäologische Funde enthielten; davon liegen die Fundplätze Apenteiche (Kreis Alfeld, Niedersachsen), Vorbrook (Oldenburg) Schauermühle, Großmehring (Landkreis Ingolstadt, Bayern), Pyrmont (Niedersachsen), Possendorf (Thüringen), Heilshoop (Kreis Stormarn, Schleswig-Holstein) und Hallersbühl (Salzburger Land) in Gebieten gentiler Gruppen, mit denen Bonifatius Kontakt hatte, die restlichen befinden sich in Skandinavien, Finnland, Böhmen, Schlesien und der Schweiz. Weitere skandinavische Opferquellen sind die Röe-Quellen im südöstlichen Skåne (Schonen), ein Platz der während der gesamten Bronzezeit bis in die ältere Eisenzeit in Gebrauch war, und Gårdlösa in Schonen, ein rund um die Quelle gelegener Kultplatz, der seine Blüte vermutlich in der älteren Eisenzeit hatte; RGA Bd. 24, S. 27 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult – Norden (B.-M. Näsström).
[407] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 438.

Schlacht interpretiert werden[408]. Für diese Kriegsbeute-Opfer wurden u. a. die Gewässer von Vimose, Nydam und Skedemosse genutzt[409]. In der dänischen Quelle Tissø (‚Týrs See') auf Seeland, einem Opferplatz aus der jüngeren Eisenzeit, wurden bis ins 12. Jahrhundert Waffen und andere Gegenstände geopfert, insgesamt erstreckten sich die Opfer über eine Zeit von mehr als 1000 Jahren, so dass sie bis in die jüngere Bronzezeit zurückdatiert werden können[410].

Aber es gibt auch Moore sowie fließende Gewässer, in denen in Abständen nacheinander größere oder kleinere Quantitäten von Schmuck, Geräten, Gefäßen und anderes mehr niedergelegt wurde, wobei das in den meisten Fällen als Kollektivopfer geschah[411]. Wie häufig Opferhandlungen vorgenommen wurden, zeigen die Goldbrakteaten des 5.und 6. Jahrhunderts, die einzeln oder in kleinen Gruppen in Mooren oder an anderen Stellen niedergelegt wurden und zahlreiche jeweils nur einmal benutzte Opferstätten für Individualopfer anzeigen[412]. Die nur während einer relativ kurzen Zeitspanne so zahlreich niedergelegten Goldbrakteaten zeigen, mit welcher Fülle an individuellen Opfern bei den heidnischen Germanen auch für die Zeiten vor und nach der Brakteatenmode zu rechnen ist, ohne dass sie jedoch mit archäologischen Methoden nachweisbar wären[413].

Im gesamten germanischen Gebiet sind Funde aus Mooren und Gewässern bekannt, die als Opferplätze zu deuten sind[414]. Die Intention der Niederlegung ist aus den Befunden nicht erkennbar, doch wird allgemein von Bitt-, Dank- und Sühneopfern ausgegangen[415].

In Pyrmont-Brodelbrunnen wurde ein reicher Quellopferplatz ergraben, in dem sich Fibeln aus der römischen Kaiserzeit fanden[416]. Auch die Brunnen von Budsene und Berlin-Licherfelde aus der jüngeren Bronzezeit waren Opferbrunnen, und in dem aus der Völkerwanderungszeit (Vendelzeit) stammenden Opferbrunnen auf dem Gräberfeld von Gödåker in Schweden wurden Menschenopfer dargebracht, die auch im Opferbrunnen bei Alt (Gamla-)Uppsala nachgewiesen wurden[417]. Der Brunnen von Uppsala lässt eine bis in 8,5 m

[408] Detlev Ellmers, Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte, in: Heinrich Beck, Detlev Ellmers, Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Berlin, New York 1992), 100.
[409] RGA Bd. 24, S. 27 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult – Norden (B.-M. Näsström).
[410] Auch andere kleine Seen oder große Quellen wurden vermutlich ähnlich genutzt, etwa die archäologisch noch nicht untersuchten Stätten Onsjö (‚Odins See') in Nordschonen und Gussjö (‚Gottes See') in Västmanland; vgl. RGA Bd. 24, S. 27 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult – Norden (B.-M. Näsström).
[411] Ellmers, Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte, 100.
[412] Ebd., 101.
[413] Ebd.
[414] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 433.
[415] Ebd.
[416] Pohl, Die Germanen, 83. Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 766 s. v. Brunnen, A. (H. Hinz).
[417] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 766 s. v. Brunnen, A. (H. Hinz). Beck zufolge erbrachte die 1911 von M. Olsson durchgeführte Untersuchung des Uppsala-Brunnens hingegen keine Funde: RGA Bd. 4, S. 15 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).

Tiefe reichende Holzkonstruktion mit vier Eckpfeilern erkennen[418]. Eine in Röekillorna gefundene Fibel deutet Stjernquist als Kleidungszubehör eines geopferten Menschen[419]. Auch die Funde von menschlichen Knochen, vor allem vom Schädel[420], in zwei Brunnen einer römischen Villa in Regensburg-Harting, die auf Eisengeräten lagen, könnten auf Menschenopfer hindeuten, doch ist eine kultisch intendierte Tötung nicht einwandfrei nachweisbar, denn die mutmaßlich Geopferten, fast alle durch einen Querhieb auf die Stirn getötet, teilweise skalpiert und zerstückelt, könnten auch einer im „Blutrausch" wütenden germanischen Kriegerschar zum Opfer gefallen und die vermeintlichen Opfergaben aus Eisen von den Villabewohnern vor den Angreifern versteckt worden sein[421]. Auch bei der Trelleborgausgrabung wurden sechs Brunnen festgestellt, die nach Nørlunds Meinung zu Opferzwecken dienten und neben Tier- und Kinderknochen in einem Fall auch den Schädel eines ungefähr 35 Jahre alten Mannes enthielten[422].

Weitere Funde dieser Art sprechen dafür, dass es sich nicht um eine zufällige Verbindung von Opfergaben und menschlichem Haupt handelt, sondern vielmehr eine rituelle Absicht damit verbunden sein musste[423]. Das mehrfache Vorkommen von Schädeln und anderen Skelettteilen könnte zudem auf die schriftlich überlieferten, aber schwierig im archäologischen Befund nachzuweisenden Menschenopfer hinweisen[424].

Neben den auch literarisch bezeugten keltischen Kult- und Opferbrunnen gab es also auch Opferbrunnen im germanischen Bereich[425]. Diese archäologisch nachgewiesenen Opferplätze an Quellen oder Brunnen werden ergänzt durch einige weitere Opferplätze an Gewässern bzw. zu Mooren gewordenen ehemaligen Gewässern, die zu nennen aufgrund der variierenden Gewässertypen, die in den auf den germanischen Bereich bezogenen

[418] RGA Bd. 4, S. 16 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[419] Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 93.
[420] Die Verbindung von Schädel und Brunnen findet sich in der nordischen Mythologie in der Gestalt des weisen Mímir oder Mímr, wie er in Völuspá 46 und Sigrdrífomál 14 genannt wird: Odin barg nach Völuspá 28 in Mímirs berühmter Quelle sein Auge, um einen Trank daraus zu erlangen, da, wie die Snorra Edda, Gylfaginning, c. 8 berichtet, im Mímirbrunnen Weisheit und Verstand verborgen sind, und übte gemäß Heimskringla I, 12-13; 18 nach Mímirs Enthauptung durch die Vanen Zauber mit seinem Schädel, der ihm dabei geheime Dinge offenbarte. Der germanische Mímirbrunnen hat Parallelen im keltischen Bereich, wo die Heiligkeit des Brunnens und magische Praktiken mit dem menschlichen Haupt in literarischen und folkloristischen Quellen ebenfalls miteinander verbunden werden, wobei dem Haupt mehrfach divinatorische Fähigkeiten zugeschrieben werden, doch muss diese Verbindung nicht ursprünglich gewesen sein, da sowohl Brunnenverehrung als auch Umgang mit Kopftrophäen in magischer Absicht ohne Bindung an einen Wasserkult bekannt sind. Neben literarischen und folkloristischen Quellen gibt es auch für den keltischen Bereich archäologische Funde. So wurde in einer Tempelanlage in Carrawburgh am Hadrianswall ein der keltischen Göttin *Coventina* geweihter Brunnen gefunden, der unter seinen zahlreichen Votivgaben, darunter mehr als 13000 Münzen der Zeit von 41 bis 383, auch einen menschlichen Schädel enthielt; RGA Bd. 4, S. 14 f. s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[421] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 434.
[422] RGA Bd. 4, S. 15 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[423] Ebd.
[424] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 434.
[425] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 766 s. v. Brunnen, A. (H. Hinz).

Opferverboten genannt werden, notwendig erscheint, ungeachtet einer möglichen literarischen Abhängigkeit dieser Quellen von südgallischen Verhältnissen[426].

In Oberdorla wurde in einem seit der Hallstattzeit immer wieder kultisch genutztem Moor überaus reiches Material gefunden, darunter Idolfiguren bzw. Götterbilder und zahlreiche Opfergaben[427]. Neben dem Fund eines ganzen Schiffes wurden an Opfertieren hier besonders Kühe und Pferde nachgewiesen[428]. Ein Weg, möglicherweise als Prozessionsweg zu deuten, führte um den See herum, an dem die Heiligtümer lagen[429]. Die heidnische Kultstätte Oberdorla in Nordwestthüringen, ein Kultplatz von regionaler Bedeutung mit mehreren angeschlossenen Siedlungen, beinhaltet 86 Heiligtümer, die zeitlich von der Hallstattzeit bis in die späte Völkerwanderungszeit (6. Jahrhundert v. Chr. – 6. Jahrhundert n. Chr.) datiert werden[430]. Über die Hälfte der Heiligtümer von der Hallstattzeit bis zur Völkerwanderungszeit weisen Sakraleinbauten in Form von Altären und Idolhütten auf[431]. Von der La Tène-Zeit bis in die Zeit des Thüringerreiches wurde der Ort permanent kultisch genutzt, wie zahlreiche Knochen geopferter Hunde aus dem 5. und 6. Jahrhundert, die mittels Pollenspektrum datiert wurden, belegen[432]. Die bäuerliche Bevölkerung wurde demnach vom arianischen Christentum des Königshauses und Hochadels nicht berührt[433]. Die Verbrennung des spätesten Heiligtums wird als systematische Zerstörung des Opferplatzes im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Heidentum und Christentum und als Folge der fränkischen Eroberung und christlichen Durchdringung Thüringens nach 531 interpretiert[434]. Allerdings wurde das Gebiet um Oberdorla, die Germarmark, erst in den 740er Jahren als Grenzsicherungsbezirk gegen die Sachsen von den Franken erschlossen und erst damals, also zur Zeit des Bonifatius, der aber selbst weiter südlich operierte, durch fränkische Zuwanderer tiefergreifender christianisiert[435]. Doch obwohl die katholische Missionsarbeit erst unter Bonifatius echte Erfolge verzeichnen konnte, war das Heidentum in Oberdorla noch nicht erloschen, denn archäologische Hinweise sprechen dafür, dass der Ort des ehemaligen Landschaftsheiligtums noch im 10. und 11. Jahrhundert zu Opferzwecken aufgesucht

[426] So werden in der Ratio de cathecizandis rudibus augurische Praktiken neben anderen Orten auch *ad flumina* verboten; Heer (Hg.), Ratio de cathecizandis rudibus, 81.
[427] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 433.
[428] Ström, Germanische Religion, 95.
[429] Ebd.
[430] RGA Bd. 21, S. 471 s. v. Oberdorla (S. Dušek). Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 18, 98, 152.
[431] RGA Bd. 21, S. 471 s. v. Oberdorla (S. Dušek).
[432] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 17, 19, 238.
[433] Ebd.
[434] Ebd.
[435] Dass Bonifatius weiter südlich operierte ist eine Schlussfolgerung Behm-Blankes; ebd., 235.

wurde[436]. Das belegen Scherben und ein zerbrochenes mittelalterliches Gefäß, die in den oberen Moorschichten innerhalb des ehemaligen heiligen Bezirks gefunden wurden; Keramik, die nur hier vorkam, in den umliegenden untersuchten großen Moorflächen jedoch nicht auftrat[437]. Die einstige germanische heilige Stätte spielte also auch noch nach ihrer Vernichtung in der Glaubenswelt der umwohnenden christianisierten Bauern eine Rolle[438].

Neben seiner besonderen Langlebigkeit zeichnet sich der heidnische Kultplatz von Oberdorla durch die Existenz eines in der La Tène-Zeit an Stelle des hallstattzeitlichen Heiligtums entstandenen fischreichen Kultsees aus, der bis in die Völkerwanderungszeit zwar wieder verlandete, aber in der La Tène-Zeit und der römischen Kaiserzeit für die Ernährung der anwohnenden Bevölkerung von großer Bedeutung war und ebenso wie einige der Quellen, von denen er gespeist wurde, Tieropfer erhielt[439]. Die Idolhütten entsprechen Dušek zufolge dem altnordischen *hörgr* als „Altar mit Dach" und werden von ihr mit den *casulae* des Indiculus identifiziert[440]. Diese Heiligtümer und die darin verwendeten Kultgeräte entstammten einem angrenzenden Wald, der durch die in ihm archäologisch nachgewiesenen Kulthandlungen von Behm-Blancke als heiliger Hain interpretiert wird[441]. Verschiedene Kultstangen aus verschiedenen Hölzern aus diesem Hain dienten als Idole zur Substituierung eines heiligen Baumes, oder aber zur Befestigung von Teilen geopferter Tiere, wie bei Tacitus und Agathias beschrieben[442].

In Possendorf bei Weimar wurde in einem kleinen Erdfallmoor ein etwa 90 cm hohes hermenartiges Idol aus Eichenholz, ein geflickter Bronzekessel, ein Kalkstein in Form eines Vogelkopfes, sieben Tongefäße, eine dicke Eiche, ein menschliches Skelett und eine römische Emaillescheibe mit Adler gefunden[443]. Die in den Erdfall von Possendorf gestürzten Eichen bekunden ebenfalls einen Hain, in dem sich die Kultquelle oder der Kultsee dieses Heiligtums aus der Römischen Kaiserzeit befand[444].

[436] Ebd., 238.
[437] Ebd.
[438] Ebd.
[439] Ebd., 24 f., 27 f., 36.
[440] RGA Bd. 21, S. 471 s. v. Oberdorla (S. Dušek); vgl. Indiculus superstitionum et paganiarum c. 4: *De casulis id est fanis*.
[441] Eine Stieleiche, die am Südrand des Moores gestanden hatte und danach in einem latènezeitlichen Heiligtum deponiert wurde, wird von Behm-Blancke als „heiliger Einzelbaum" mit Verbindung zu der im fraglichen Heiligtum verehrten Gottheit interpretiert, und beweist für ihn, neben den dort nachgewiesenen Riten, den Charakter des Waldes als heiliger Hain; vgl. Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 26, 155, 164, 255.
[442] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 155, 163; vgl. Tacitus, Annalen I 61; Agathias, Historiae I 7, 2.
[443] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 83 f.
[444] Ebd., 26, 84.

Auch auf dem südschwedischen Kultplatz von Käringsjön waren die Bäume und Äste, aus denen die Holzanlagen eines entlang dem Seeufer errichteten Podiums bestanden, aus einem benachbarten Wald herangeholt worden, der sich wahrscheinlich bis in die Uferzone erstreckte[445].

Im 19. Jahrhundert wurde in Greußen ein kleiner Opferfund entdeckt, der anscheinend in einem Brunnenschacht niedergelegt wurde und Quast zufolge Zeugnis eines Fruchtbarkeitskultes ist, da die gefundenen eberförmigen Gefäße als Hinweis auf die Verehrung des Wanen-Gottes Freyr zu werten seien, da dessen Attribut der Eber war[446]. In fünf Keramikgefäßen wurden vermutlich Speisen geopfert[447]. Ein kleines Waffendepot mit vier Lanzenspitzen wurde 1938 bei Entwässerungsarbeiten in Münchhöf-Homberg entdeckt[448].

In Bensheim wurden drei Gefäße gefunden, die auf einem Holzbrett im alten Neckarlauf versenkt worden waren, Quast zufolge ein Fund, dessen Opfercharakter besonders deutlich wird[449]. Über den ursprünglichen Inhalt der Gefäße ist nichts bekannt, doch wurden im Gegensatz zu den bekannten Speiseopfern keine Ton-, sondern Bronzegefäße verwendet, die an sich bereits einen großen Wert darstellten[450].

Auch der kleine Bronzestier, der in einer feuchten Niederung südlich des Mains bei Rüsselsheim entdeckt wurde, war höchstwahrscheinlich als Opfer niedergelegt oder versenkt worden, da vergleichbare Figuren auch aus dem südlichen Skandinavien und dem elbgermanischen Raum bekannt sind, obwohl Stierdarstellungen im germanischen Bereich eher selten sind und auch in den Schriftquellen Hinweise auf einen entsprechenden Kult fehlen, wenn man vom ehernen Stier der Kimbern absieht, den diese Plutarch zufolge auf ihrem Zug durch Gallien mitführten, und der bei Vertragsabschlüssen zugegen war[451].

Im bereits in der La Tène- und Römerzeit genutzten Opferplatz von Riedstadt-Goddelau, einem Moor bzw. ehemaligen See, wurden Keramik und Waffen sowie eine Kette aus Bernsteinperlen aus dem 4./5. Jahrhundert gefunden[452].

Aufgrund von Schwierigkeiten bei der Datierung bleibt unklar, ob die Opferplätze Bensheim, Riedstadt-Goddelau und Rüsselsheim den Alemannen oder den bis 443 im Maingebiet siedelnden Burgundern zuzuschreiben sind[453].

---

[445] Ebd., 26.
[446] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 433.
[447] Ebd.
[448] Ebd.
[449] Ebd., 434.
[450] Ebd.
[451] Plutarch, Marius 23. Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 434.
[452] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 433 f.
[453] Ebd., 434.

Im Gegensatz zu diesen wohl frühalemannischen Moor- und Gewässerfunden sind aus der Merowingerzeit nur noch Einzelfunde aus Gewässern bekannt, wobei fraglich ist, ob es sich hierbei um Verluste oder um bewusst versenkte Opfergaben handelt[454]. Aus dem 8. und 9. Jahrhundert ist bei den Flussfunden eine erhöhte Anzahl an Waffen zu beobachten, was Quast zufolge damit zusammenhängen könnte, dass im alemannischen Gebiet um 700 die Beigabensitte – wohl unter verstärktem Einfluss der Kirche – aufgegeben wurde[455]. Der Gedanke eigener Ausstattung für das Jenseits, wie in einer Schriftquelle aus dem 13. Jahrhundert für Norwegen bezeugt, könnte für einige Flussfunde bestimmend gewesen sein[456].

Es wurden also eine ganze Reihe archäologischer Funde in Mooren und Gewässern gemacht, die als Opferplätze interpretiert werden. Daraus könnte man eine Bestätigung der literarischen Angaben über Opfer an Hainen und Quellen ableiten. Dazu kommt eine geographische Dimension, die bei den bisher erwähnten archäologischen Fundstätten nicht unbeachtet bleiben sollte. Quast hat die Situation bei den Alemannen untersucht, die Alemannen aber sind die südwestlichen Nachbarn der von Bonifatius betreuten germanischen *gentes* – seine Klage über fränkische, bayerische und alemannische Romfahrer und der Papstbrief an die Bischöfe Bayerns und Alemanniens, sich ihm unterzuordnen, legt sogar nahe, dass er vielleicht mehr mit ihnen zu tun hatte, als aus dem restlichen Briefwechsel hervorgeht[457]. Oberdorla liegt hingegen in Thüringen, dem Gebiet der *gens*, deren Evangelisierung neben jener der Hessen seine Hauptaufgabe darstellte[458]. Dass für diese beiden *gentes* noch relativ kurz vor der Tätigkeit des Bonifatius in diesem Gebiet archäologische Funde heidnische Opfertätigkeit belegen, könnte eine Bestätigung für den Wahrheitsgehalt jener Schriftquellen sein, die Thüringer, Hessen und andere ethnische Gruppen noch in seiner Zeit mit heidnischen Opfern an Gewässern und Hainen in Verbindung bringen.

8.5.4.12. Sprachwissenschaftliche Belege für Kult an Bäumen, Hainen und Quellen in Germanien

Es stellt sich nun die Frage, ob die in den literarischen Quellen geschilderten Kulthandlungen an Bäumen, Hainen, Quellen oder Steinen auch sprachliche Spuren hinterlassen haben.

[454] Ebd., 435.
[455] Ebd.
[456] Ebd.
[457] Bonifatii Epistula 44 (Gregor III. an die Bischöfe Bayerns und Alamanniens); Bonifatii Epistula 50 (Bonifatius klagt über aus Rom zurückkehrende Alemannen, Bayern und Franken).
[458] Ström, Germanische Religion, 95 (Oberdorla); Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 90 (Thüringen und Hessen Bonifatius' vornehmliches Missionsfeld).

Auf Tacitus geht die Vorstellung zurück, dass die Germanen keine Tempel kannten, sondern ihren Göttern Lichtungen und Haine (*luci ac nemora*) weihten[459]. Neben *lucus* und *nemus* verwendet Tacitus für die Bezeichnung germanischer Kultplätze auch noch die Termini *silva*, *numen* und *templum*[460].

De Vries meint, Tacitus gäbe Gemeingut der klassischen Autoren wieder und habe zudem die germanischen Kultgebäude, die im Vergleich mit den römischen Tempeln natürlich unbedeutend waren, außer acht gelassen[461]. Ström vertritt hingegen die Meinung, dass der Kult der Germanen tatsächlich in Hainen und Wäldern vollzogen wurde; demnach lagen sowohl die angelsächsischen Heiligtümer als auch die kontinentalen im allgemeinen im Freien[462]. Eine Informationsquelle über heidnische Kultstätten können frühe Ortsnamen sein[463]. Theophore Ortsnamen können einen generellen Terminus für die Götter im allgemeinen beinhalten oder den Namen eines individuellen Gottes; für alle theophoren Ortsnamen aber kann man die Präsenz eines religiösen Platzes in oder nahe bei dem fraglichen Ort annehmen[464]. In Ergänzung zu den Ortsnamen beinhaltet die linguistische Evidenz eine Anzahl von Appellativen, die einen Ort der Verehrung bezeichnen[465]. Einige davon erscheinen als das zweite Element von Ortsnamen und die meisten setzen voraus, dass der Platz unter freiem Himmel oder im Waldland war[466]. Für Green wird die religiöse Bedeutung von Bäumen und Wäldern für germanische Heiden, übereinstimmend mit Tacitus, aber ohne von ihm abhängig zu sein, durch die linguistische Evidenz bestätigt[467]. Diese linguistische Evidenz wird durch die Funde der Archäologie dahingehend unterstützt, dass Tempel, also Gebäude für religiöse Zwecke, nicht existiert zu haben scheinen[468]. Dagegen ist durch Ausgrabungen von Opferplätzen im Moorgebiet, und vermutlich ebenso im Waldland, bestätigt, dass der Brennpunkt der Verehrung auf Wäldern und Hainen lag, die gegen profane Verwendung abgezäunt waren[469]. Tempelbauten waren nur in Ausnahmefällen in Gebrauch[470]. Innerhalb der römischen Einflußsphäre wurden manche Bauten errichtet, wie beim Aufanienheiligtum bei Nettersheim; ebenso wurden wahrscheinlich römische, auch

[459] Tacitus, Germania c. 9.
[460] *Silva*: Tacitus, Germania c. 39, Annalen II, 12; *lucus*: Tacitus, Germania c. 9, 10, 39, 43, Annalen I, 61; *nemus*: Tacitus, Germania c. 9, 10, 40, Historien IV, 14, 2; *numen*: Tacitus, Germania c. 40; *templum*: Tacitus, Annalen I, 51.
[461] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 269.
[462] Ström, Germanische Religion, 95, 110.
[463] Green, Language and History in the Early Germanic World, 24.
[464] Ebd., 25.
[465] Ebd., 26.
[466] Ebd.
[467] Ebd., 24, 26.
[468] Ebd., 24.
[469] Ebd., 24.
[470] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 171.

wohl von bereits christlicher römischer Bevölkerung errichtete Bauten später von heidnischen Germanen, besonders im fränkischen Gebiet, benutzt[471].

Interessant ist im Zusammenhang mit germanischen Kultstätten, dass fast alle Wörter für „Tempel“ in den germanischen Dialekten auch als „Hain“, „Wald“ glossiert werden konnten[472].

Es gibt also volkssprachliche Bezeichnungen, die die reale Existenz von Heiligtümern an Hainen, Bäumen und Quellen in Germanien wahrscheinlich machen, denn für Schmidt-Wiegand haben die mit *id est* eingeleiteten Glossierungen, in denen man Reflexe aus der Volkssprache zu sehen hat, Bezug zur Realität[473]. Nicht aber der Wald schlechthin, sondern bestimmte Bezirke in ihm haben als heilig zu gelten, denn die große Masse des Quellenmaterials unterscheidet deutlich zwischen *silva* „Wald“ und *nemus*/*lucus* „Hain, Waldlichtung“, wobei in religiösem Zusammenhang meist die letzteren stehen[474]. Das deutsche Wort *Hain* bedeutet, wie auch griechisch τέμενος und lateinisch *templum* eigentlich „Umfriedigung“, „umfriedeter Wald“ und bezeichnet somit einen heiligen Ort, der von der profanen Welt getrennt werden soll[475].

Im Lateinischen bezeichnen *lucus* und *nemus* den heiligen Hain, Definitionen finden sich bei Isidor von Sevilla:

„Der *nemus* ist nach den *numina* benannt, weil die Heiden dort ihre Idole aufstellten. Die *nemora* bestehen nämlich aus größeren, durch ihr Laub schattenreichen Bäumen“[476].

„*Lucus* ist die Dichte der Bäume, die dem Boden das Licht entziehen, ein Gegenbegriff, weil es [das Licht] dort nicht leuchtet; oder es kommt von ‚leuchte!’/‚durch Licht’ (*luce*), weil dort wegen der Finsternis des Haines (*nemus*) Fackeln oder Wachs(-Kerzen) leuchteten“[477].

Mit *lucus* und *nemus* werden die althochdeutschen Wörter *forst*, *haruc*, *laoh*, *lôh*, *baro*, *paro* und einmal *wîh* glossiert[478].

Isidors Definition von *lucus* kommt der tatsächlichen sprachlichen Herkunft des Wortes bereits ziemlich nahe. Denn nach de Vries bedeutet das lateinische *lucus* „heiliger Wald“ und ist zur Wurzel **louk* „licht sein“ zu stellen; es ist deshalb wahrscheinlich, dass die Bedeutung

[471] Ebd., 171.
[472] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 169 s. v. Heiliger Hain (Rudolf Simek).
[473] Schmidt-Wiegand, Spuren paganer Religiösität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen, 587.
[474] RGA Bd. 2, S. 109 s. v. Baumkult (H. Homann).
[475] De Vries erinnert an die *vébond* im nordischen Recht und den bei Pausanias, Reisen in Griechenland VIII 10, 3 erwähnten Faden um den Poseidontempel von Mantinea; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266 f.
[476] Isidor, Etymologiae XVII, 6, 6: *Nemus a numinibus nuncupatum, quia pagani ibi idola constituebant: sunt enim nemora arbores maiores, umbrosae frondibus.*
[477] Isidor, Etymologiae XVII, 6, 7 f.: *Lucus est densitas arborum solo lucem detrahens, tropo antiphrasi, eo quod nun luceat; sive a luce, quod in eo lucebant funalia vel cerei propter nemorum tenebras.*
[478] RGA Bd. 2, S. 108 s. v. Baumkult (H. Homann); vgl. Ström, Germanische Religion, 95; vgl. De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 268 f.

ursprünglich „offene Stelle im Wald, Lichtung“ war, und dass gerade diese zum Kult benutzt wurde[479].

Etymologisch zu *lucus* gehören das althochdeutsche *lôh* und das altenglische *leah*[480]. Die religiöse Funktion ist im Althochdeutschen noch selten bezeugt[481]. In Übereinstimmung mit lateinisch *lucus* meinen die althochdeutschen Wörter *laoh*, *lôh* „Lichtung, heiliger Hain“, „niederes Gehölz oder Gestrüpp“, aber auch im allgemeinen „Wald“; während die Bedeutung von altenglisch *leah*, *leag* von „offener Grund“ zu „Wiese“ reicht[482]. Eine weitere Form ist niederländisch *loo*[483]. Als Bezeichnung eines heiligen Haines wird *lôh* allerdings nur an drei Stellen mit Sicherheit gebraucht[484]. Da das Wort in historischer Zeit abstirbt, könnte es in alten Ortsbezeichnungen noch auf heidnische Verhältnisse deuten; möglicherweise ist Heiligenloh noch so zu verstehen[485].

Das althochdeutsche Wort *forst*, die alte Bezeichnung des Teiles der Mark, in der sich das Gericht zu versammeln pflegte, konnte, wie die Glossenstelle *forst flanzota edo haruc edo wîh* zeigt, auch einen heiligen Bezirk bedeuten[486]. Sowohl den lateinischen Wörtern *nemus* und *lucus* wie dem althochdeutschen *forst* liegt die Vorstellung des abgeschlossenen, begrenzten Raumes, des heiligen Bezirks, zugrunde, und die Archäologie hat verschiedene, jetzt auf Mooren, ehemals sicher im Wald liegende und mit Flechtzäunen eingehegte Opferplätze nachweisen können[487]. Helm weist allerdings darauf hin, dass *forst* trotz der seit 1000 häufigen Belege für *heiliger forst*, *silva sacra* im allgemeinen nicht als Bezeichnung alter heidnischer Kultstätten betrachtet werden darf[488].

Germanisch **baro*, althochdeutsch *baro* ist im Althochdeutschen selten, aber an den wenigen Stellen sicher Bezeichnung eines heiligen Haines[489]. Das althochdeutsche Wort *baro* bedeutet de Vries zufolge ebenfalls *lucus* und übersetzt nach Green lateinisch *ara* in einem Kontext des Opfers, während sein altenglisches Gegenstück *bearo*, obwohl normalerweise für „Wald“ häufig und in einem nicht-religiösen Kontext verwendet, einmal in der Bedeutung

[479] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266; vgl. Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.
[480] Green, Language and History in the Early Germanic World, 26; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 169.
[481] Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.
[482] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 265 f.; Green, Language and History in the Early Germanic World, 26; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 169.
[483] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 265.
[484] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 169.
[485] Ebd.; vgl. Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.
[486] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 169 f.
[487] RGA Bd. 2, S. 109 s. v. Baumkult (H. Homann); vgl. Green, Language and History in the Early Germanic World, 24.
[488] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170.
[489] Ebd.

„Heiligtum“ vorkommt[490]. Nach Ström bedeutet *bearo* außerdem noch „Götze“[491]. Eine religiöse Bedeutung des altenglischen Wortes liegt auch deshalb nahe, weil von christlichen Bauten mit Blick auf die angelsächsische Praxis der Umwandlung heidnischer Kultstätten in christliche gesagt wird, sie seien *æt Bearwe* errichtet, „an der Stelle eines (heidnischen) Heiligtums“[492]. Das verwandte altnordische *börr* „Baum“ oder die Parallele slawisch *boru* „Pinienwald“, legen „Wald“ als semantischen Startpunkt von *baro*/*bearo* nahe, sodass die sich dieses Wortes im Althochdeutschen über „Kultstätte“ zu „Altar“ entwickelt hat und eine enge Verbindung zwischen rituellen Zeremonien und einer Waldland-Umgebung bezeugt[493]. Das Wort *baro* hängt zudem mit dem althochdeutschen Wort *parawari* für Priester zusammen[494]. Die Ableitung von *parawari* vom Grundwort *paro* dürfte allgemeiner bekannt gewesen sein[495]. *Parawari* übersetzt *aruspes*, der als die Person spezifiziert ist, die am Altar opfert (*qui ad ara sacrificat = de ce demo parawe ploazzit*)[496]. *Parawari* war deshalb die Person, die für die Riten verantwortlich war, die in einem heiligen Hain durchgeführt wurden[497]. Durch das Beinhalten des *nomen agentis* Suffix *-ari*, das vom lateinischen *-arius* geborgt ist, wird *parawari* als späte Wortbildung angesehen; es ist deshalb wahrscheinlich heidnischen Ursprungs, wenn auch spätheidnisch[498]. Andere germanischer Sprachen haben keine Spuren dieser Ableitung, obwohl sie das Äquivalent von *baro* besitzen[499].

Eine altnordische Bezeichnung für „Heiliger Hain“ ist *lundr*[500]. Das Wort ist dem Westgermanischen fremd und begegnet nur im Angelsächsischen in der dänischen Zeit als nordisches Lehnwort, das zur Bildung einer Anzahl von Ortsnamen verwendet worden ist[501].

Im Althochdeutschen kommt *harug* in den ältesten Quellen vor und besteht bis ins 10. Jahrhundert; es übersetzt lateinische Termini wie *ara*, *delubrum*, *fanum*, *lucus* und *nemus*, seine Bedeutungen reichen von „Altar“ über „Heiligtum, Kapelle“ zu „heiliger Hain“[502]. Keines dieser Beispiele deutet auf eine große Kultstätte hin, vielmehr auf einen kleinen Hain, besonders wenn *harug lucus* oder *nemus* wiedergibt oder wenn es in einer Glosse als eine

[490] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266; Green, Language and History in the Early Germanic World, 27; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170.
[491] Ström, Germanische Religion, 110.
[492] Green, Language and History in the Early Germanic World, 27.
[493] Ebd.
[494] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170.
[495] Green, Language and History in the Early Germanic World, 29.
[496] Ebd.
[497] Ebd.
[498] Ebd.
[499] Ebd.
[500] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 170 s. v. Heiliger Hain (Rudolf Simek).
[501] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170.
[502] Green, Language and History in the Early Germanic World, 26; vgl. De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266.

Übersetzungsvariante von *forst* vorkommt[503]. Im Westgermanischen liegt die Bedeutung „heiliger Hain“ unter 19 Glossenbelegen wenigstens zehnmal mit Sicherheit vor[504]. Es gibt kein Beispiel für *harug* als Übersetzung von *silva* mit einer nichtreligiösen Funktion[505]. Im Altsächsischen ist das Wort nicht belegt, im Angelsächsischen ist es in der Form *hearg* die häufigste Bezeichnung für heidnische Kultstätten; es kann „heiliger Hain“, heidnisches „Heiligtum“ oder „Idol“ bedeuten, kommt aber auch als Bezeichnung profaner Wälder vor[506]. Ström zufolge bedeutete *hearg* zuerst „Hain“, später „Tempel“ oder „Götze“[507]. In Ortsnamen (z. B. *Harrow* oder *Harrowden* in England) ist es einige Male vielleicht noch in alter Bedeutung verwendet, aber die doppelte Funktion des Appellativs, religiös oder nicht-religiös, bedeutet, dass es nicht sicher ist, ob sich der Ortsname auf eine originale Kultstätte bezieht[508].

Der altnordische Verwandte des althochdeutschen *harug* ist *hörgr*. Während Dušek in *hörgr* einen „Altar mit Dach“ sieht, der den *casulae* des Indiculus entspricht und mit den in Oberdorla ausgegrabenen Idolhütten identifiziert, wird das Wort ansonsten als „Steinhaufen“, „kleiner Tempel“, „heiliger Steinhaufen“, „Altar“, „Kultstätte, vielleicht mit Steinen als einem primitiven Altar“ bzw. „Berg“ in einem nicht unbedingt religiösen Zusammenhang gedeutet[509]. Offenbar besteht ein etymologischer Zusammenhang zwischen *hörgr* und altirisch *carn* „Steinhaufen“, der für das germanische *harug* auch die ursprüngliche Bedeutung „Steinhaufen“ nahelegt[510]. Aufgrund dieser etymologische Verbindung mit altirisch *carn* „Steinhaufen“ und mit lateinisch *carcer* „(Stein-)Einzäunung, Gefängnis“, scheint der semantische Startpunkt „Altar“ gewesen zu sein, während es dann im Althochdeutschen zu einer Verschiebung zu „Heiligtum, Kapelle“ und schließlich „heiliger Hain“ kam[511]. Weil ein heiliger Ort von der profanen Welt getrennt werden soll, schließt de Vries aus *harug*, dass der Steinhaufen oder die Steinumhegung, vielleicht verbunden mit einem aufrechtgestellten Pflock oder mit Kultobjekten, der Mittelpunkt des Waldkultes

[503] Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.
[504] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170.
[505] Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.
[506] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170.
[507] Ström, Germanische Religion, 110.
[508] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170; Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.
[509] RGA Bd. 21, S. 471 s. v. Oberdorla (S. Dušek); vgl. Indiculus superstitionum et paganiarum c. 4: *De casulis id est fanis*.; De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266 (Steinhaufen, kleiner Tempel); Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170 (Steinhaufen, heiliger Steinhaufen, Berg); Green, Language and History in the Early Germanic World, 26 (Steinhaufen, Altar, Kultstätte mit Steinen als einem primitiven Altar, Berg).
[510] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266 f.; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170; Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.
[511] Green, Language and History in the Early Germanic World, 26.

war[512]. Jedenfalls bezeugt *harug* die enge Verbindung zwischen rituellen Zeremonien und einer Waldland-Umgebung[513].

Nach *harug*/*hearg* wurde der Priester althochdeutsch auch *harugari* und altenglisch *hearyweard* genannt[514]. Durch die Beibehaltung des *nomen agentis* Suffix *-ari*, das vom lateinischen *-arius* geborgt ist, erweist sich *harugari* als späte Wortbildung[515]. Gegen die Vermutung, dass das Wort keine vorchristliche Existenz gehabt haben könnte, spricht altenglisch *heargweard*, das die Tendenz, ein Wort für „Priester" von *harug* abzuleiten, bezeugt, obwohl es aus anderen Gründen wie *harugari* gebildet ist[516]. *Harugari* ist deshalb wahrscheinlich heidnischen, wenn auch spätheidnischen, Ursprungs und wurde verwendet, um *aruspices* wiederzugeben, die eine ursprüngliche Verbindung zwischen dem Priester und dem Deuter des Orakels nahelegen und verstärken, was Tacitus über *Auspices* und der Befragung der Lose durch den *sacerdos civitatis* sagte[517].

Ein spezifisch angelsächsisches Wort für „eingefriedeter Ort" ist *fridgeard*[518]. Angelsächsische Gesetze verbieten, um einen Stein, einen Baum oder eine Quelle ein *friðgeard* zu errichten, also den Zaun, der die geheiligte Stätte umschließt, wo im Banne des Göttlichen ein unverletzlicher Friede herrscht, was de Vries mit dem nordischen *stafgarðr* vergleicht, womit ein Heiligtum gemeint ist, das vielleicht aus einem mit einem Zaun umfriedigten Holzpflock bestanden hat[519].

Das im Beowulf-Epos[520] vorkommende altenglische *hearytræf* deutet darauf hin, dass man später auch Bauten bei oder über dem Kultstein errichtete[521]. Welch zentrale Stelle solche Heiligtümer im südgermanischen Kult hatten, geht de Vries zufolge daraus hervor, dass noch in der christlichen Lex Ribuaria die Formel *in haraho jurare* vorkommt; denn der heilige Ort im Wald sei auch der Dingplatz gewesen, und hier sei das öffentliche Leben des Stammes aufs engste mit der Religion verbunden gewesen[522].

---

[512] De Vries erinnert an die *vébond* im nordischen Recht und den bei Pausanias, Reisen in Griechenland VIII 10, 3 erwähnten Faden um den Poseidontempel von Mantinea; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266 f.
[513] Green, Language and History in the Early Germanic World, 27.
[514] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266.
[515] Green, Language and History in the Early Germanic World, 29.
[516] Ebd.
[517] Ebd.
[518] Ström, Germanische Religion, 111.
[519] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 266.
[520] Beowulf v. 175.
[521] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 267.
[522] Ebd. Anzumerken ist dazu allerdings die Problematik, dass Wortgleichheit nicht automatisch Sinngleichheit bedeuten muss, denn Wörter können im Zuge der Sprachentwicklung und beeinflusst von zeitlichen und geographischen Faktoren ihre Bedeutungen ändern. Ein angelsächsisches und ein althochdeutsches Wort müssen deshalb, auch wenn sie beide Weiterentwicklungen desselben ursprünglichen germanischen Wortes sind, nicht ohne weiteres die gleiche Bedeutung haben.

Ein Kapitel des Indiculus superstitionum et paganiarum trägt die Überschrift *de sacris silvarum, quas nimidas vocant* – „Über die Heiligtümer der Wälder, die *nimidas* genannt werden“[523]. Das volkssprachliche Wort *nimidas* bezieht sich also auf heilige Haine[524]. Es bedeutet „Waldheiligtum“ und ist als eine frühe Entlehnung aus dem Keltischen (*nemetos* ‚heilig', *nemeton* ‚Heiligtum') anzusehen, wo ihm das gallische *nemeto* und das altirische *nemed* „Heiligtum“ entsprechen[525]. Für Green ist *nimidas* ein altsächsisches Wort, das keine Verwandten in anderen germanischen Sprachen hat[526]. Die grundlegende Beziehung des Wortes mit lateinisch *nemus* bestätigt die Platzierung religiöser Riten in einem Wald[527].

Auch germanische Termini für Tempel lassen sich möglicherweise auf den „heiligen Hain“ zurückführen[528]. Gotisch *alhs*, althochdeutsch/altsächsisch *alah*, altenglisch *ealh* ist ein Wort, das zu altenglisch *ealyan* „verteidigen, schützen“ gehört und weiter zu griechisch ἀλκή „Wehr, Kraft“ und altlitauisch *elkas, alkas* „heiliger Hain“ zu stellen ist[529]. De Vries nimmt deshalb an, dass mit diesem Wort ursprünglich nur der eingefriedigte heilige Raum gemeint war, und dass es sich deshalb in verschiedene Richtungen entwickeln konnte[530]. Green meint hingegen, dass eine Waldland-Umgebung, die für entferntere Verwandte wie altlitauisch *alkas*/*elkas* „heiliger Hain“, griechisch *álsos* „Hain, Tempel“ nahe liege, für Germanien nicht ebenso gegeben sein müsse[531]. Bei althochdeutschen Ortsnamen besteht keine Möglichkeit zur klaren Unterscheidung ob *alach* in einer religiösen Bedeutung verwendet wurde, oder nur, um eine Siedlung zu bezeichnen, die aus Gründen der Verteidigung abgezäunt war[532]. Das Vorkommen dieses Wortes als zweites Element in Ortsnamen reicht deshalb nicht aus, um diese als religiöse Plätze nachzuweisen[533].

Das Wort *wīh* hat die allgemeine Bedeutung „Heiligtum“, ohne über dessen Art etwas auszusagen[534]. Althochdeutsch *wîh* ist die substantivische Form eines germanischen Adjektivs für „heilig“, das neben *heilag* existierte und ein Terminus ohne explizite Lage in einem

[523] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 6.
[524] Schmidt-Wiegand, Spuren paganer Religiösität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen, 587.
[525] RGA Bd. 2, S. 108 s. v. Baumkult (H. Homann); vgl. Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 38, Anm. 2 (*nimidas* = *nemora*); de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 265 (*nimidas* stimmt genau zum gallischen *nemeto* – „heiliger Wald“); Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 169 (frühe Entlehnung aus dem Keltischen). Green, Language and History in the Early Germanic World, 27 (*nemetos* ‚heilig', *nemeton* ‚Heiligtum').
[526] Green, Language and History in the Early Germanic World, 27.
[527] Ebd.
[528] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 268; Ström, Germanische Religion, 110.
[529] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 268.
[530] Ebd.
[531] Green, Language and History in the Early Germanic World, 27.
[532] Ebd.
[533] Ebd.
[534] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170.

Wald[535]. Den heiligen Hain bezeichnet *wîh* in althochdeutschen Quellen nur in der bei *forst* zitierten Glossenstelle; im Altsächsischen meint es stets den jüdischen Tempel; im Angelsächsischen ist seine Bedeutung eingeengt auf „Götterbild“, im Altnordischen meint es „Heiligtum“ oder „Tempel“[536]. Das altenglische *wēoh*, northumbrisch *wīg-* < **wīhaz* bedeutet vielleicht ursprünglich auch in England „Heiligtum“, jedoch in den Quellen nur „Götze“[537]. Der vorchristliche Ursprung des Adjektivs, gemeinsam mit einigen Verwendungen des Substantivs, legt nahe, dass letzteres ein heidnisches Heiligtum bezeichnet haben könnte[538]. Man kann jedoch nicht auf Basis des althochdeutschen Beispiels, wo *wîh*, *forst* und *haruc* alternative Übersetzungen von *lucus* sind, beanspruchen, dass *wîh* ein Waldheiligtum gewesen sein muss; was diese Wörter zusammenbrachte war ihre geheiligte Natur, nicht notwendigerweise eine Waldland-Umgebung[539]. Wo das Wort als zweites Element eines Ortsnamens verwendet ist, wie im dänischen *Odense* < *Óðins vé*, kann kein Zweifel über seine theophore Natur bestehen[540].

Simek schließt aus diesen Bezügen der germanischen Übersetzungen von „Tempel“ zu Hain und Wald, dass der Ursprung anderer Formen germanischer Heiligtümer wohl tatsächlich in der Verehrung der Götter in Hainen lag, wenn auch in historischer Zeit die Belege dafür karg sind[541].

Vom isländischen Siedler Thórir snepill Ketillsson, der *at lundi* wohnte, wird berichtet, dass er einem Heiligen Hain (*lundr*) opferte (Landnámabók S 237, H 202); interessant ist die Erwähnung eines „Fesselhains“ (*fjöturlundr*) im Eddalied HH II 27, der nach Simek mit dem Semnonenhain bei Tacitus zu verbinden ist, welcher nur in Fesseln betreten werden durfte[542]. Ein „windstiller Hain“ (*lundr lognfara*) namens *Barri*, ein Name, den Simek mit dem angelsächsischen Wort *bearo* „Hain“ vergleicht, ist der Ort, wo der Gott Freyr auf seine Geliebte Gerðr trifft[543].

Die weite Verbreitung des Heiligen Hains im Kult haben die skandinavischen Ortsnamen erhalten; in Schweden finden sich eine Reihe von Ortsnamen wie Fröslunda, Nörlunda, Ullund, Tislund, Onslund, während Torslunda auch in Dänemark vorkommt; in Norwegen fehlt diese Art von Ortsnamen fast völlig, Ausnahmen sind Forsetlund und vielleicht Nalum,

[535] Green, Language and History in the Early Germanic World, 27 f.
[536] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 170; Green, Language and History in the Early Germanic World, 28.
[537] Ström, Germanische Religion, 111.
[538] Green, Language and History in the Early Germanic World, 28.
[539] Ebd.
[540] Ebd.
[541] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 169 s. v. Heiliger Hain (Rudolf Simek).
[542] Ebd., S. 169 f..
[543] Ebd., S. 170.

was aber möglicherweise mit der geringeren Bewaldung Norwegens zusammenhängen kann[544]. Dagegen haben sich die altenglischen Bezeichnungen für „heiliger Hain“, *ealh*, *hearg* und *bearu* alle drei in Personen- und Ortsnamen erhalten[545]. Auch Homann sieht im angelsächsischen Wortschatz und in Namensformen den Beweis dafür, dass der Hain auch den Angelsachsen als Kultstätte diente[546].

Ortsnamen, die sich aus Götternamen und den Wörtern *lundr* oder *vidr* zusammensetzen, wie etwa dänisch *Frølund* und schwedisch *Ullunda*, *Frösvi*, *Mjärdevi* sind für Homann zudem ein Beweis für die Existenz eines nordgermanischen Baumkults, dessen älteste Zeugnisse er in den Felzeichnungen sieht, der sich aber auch in der Vorstellung vom Schutzbaum norwegisch *tuntre*, schwedisch *vårdträd* sowie den Mythen von der Weltesche *Yggdrasill* und vom Ursprung des ersten Menschenpaares aus den Bäumen *askr* „Esche“ und *emble* „Ulme“ wiederspiegelt[547].

All diese sprachlichen Belege lassen meines Erachtens darauf schließen, dass Waldlichtungen oder Haine im germanischen Bereich als Heiligtümer genutzt wurden, unabhängig davon, dass die meisten kirchlichen Dokumente aus der Zeit des Bonifatius keine wirkliche Kenntnis von den tatsächlichen religiösen Verhältnissen in Germanien hatten und in Abhängigkeit von Caesarius von Arles und seiner Denkschule literarische *topoi* über die Religion der germanischen *gentes* reproduzierten. Denn hätte es keine *luci* und *nemora* bei den Germanen gegeben, hätte es wohl auch keine Wörter gegeben, mit denen man diese lateinischen Termini hätte übersetzen können. Dass sich die Vielzahl germanischer Wörter, mit der ein Heiligtum bezeichnet werden konnte, gänzlich auf Begriffe zurückführen lassen, die den Wald oder die Lichtung im Wald bezeichnen, scheint mir ein starkes Indiz dafür zu sein, dass heilige Haine und Waldheiligtümer bei den Germanen tatsächlich existierten.

8.5.4.13. Bewertung

All diese Belege, mehr noch die archäologischen und sprachwissenschaftlichen als die von der Barbarentopik geprägten und folglich Vorstellungen von Primitivität transportierenden literarischen seit der Antike, legen nahe, dass bei germanischen *gentes* Waldlichtungen, Haine, Bäume, Quellen und Flüsse für kultischen Handlungen genutzt wurden[548]. Da es sich

[544] Ebd.
[545] Ström, Germanische Religion, 110 f.
[546] RGA Bd. 2, S. 108 s. v. Baumkult (H. Homann).
[547] Edda, Völuspa 16-18; RGA Bd. 2, S. 108 s. v. Baumkult (H. Homann).
[548] Da es, wenn man von römisch besetzten Territorien absieht, keine Zeugnisse für einen Tempelbau bei germanischen *gentes* gibt, und auch die in schriftlichen Zeugnissen des 11. Jahrhunderts erwähnten Tempel nach Wood, The Missionary Life, 254 archäologisch nicht nachweisbar sind, und, falls es sie gegeben hat, stilistisch von slawischen Tempeln oder karolingischen Kirchen beeinflusst gewesen sein könnten, wäre es auch

bei Baumkult und Quellkult um Ausdrucksformen archaischer Religionsstufen handelt, die bei allen indoeuropäischen Völkern nachweisbar, aber nicht nur auf diese beschränkt sind, die sich im Falle des Quellkults durch Quellopferfunde archäologisch sogar bis ins Neolithikum zurückverfolgen lassen, ist das aber nicht verwunderlich[549]. Baum- und Quellkult erscheint somit als universelle heidnische Kultpraxis, die nicht an eine bestimmte ethnische Gruppe gebunden ist. Trotzdem muss das aber nicht bedeuten, dass diese Kultpraxis bei den germanischen *gentes* bis in die Zeit des Bonifatius hinein geübt wurde, denn die Quellen dafür stehen in mehr oder minder starker literarischer Abhängigkeit von südgallischen Zuständen des 6. Jahrhunderts, dem römischen Recht, biblischen Vorschriften oder einer in altrömischen oder christlichen Vorstellungen wurzelnden Barbaren- bzw. Heidentopik. Selbst Willibalds Bericht über die Fällung der heiligen Eiche von Geismar, für Bigelmair, Schieffer und v. Padberg noch Höhepunkt in Bonifatius' missionarischer Laufbahn, wurde von Wood als literarische Reminiszenz an Sulpicius Severus' Vita Martini gedeutet[550]. Trotz all dieser Einwände und Unsicherheiten sollte aber nicht vergessen werden, dass ein Topos nach Pöggeler nicht um des Übernehmens Willen übernommen wird, sondern weil eine bestimmte Aussage gemacht werden soll[551]: Die Aussage nämlich, dass an Hainen und Quellen, Bäumen, Steinen und Flüssen heidnische Praktiken geübt würden. Auch dass immer wieder Gesetze gegen die Ausübung derartiger Praktiken erlassen wurden, spricht dafür, dass an derartigen Stätten etwas ausgeübt wurde, das nicht den christlichen Normen entsprach, denn sonst wären diese Gesetze sinnlos gewesen. Schon die mit ihrer schriftlichen Vervielfältigung und ihrer Verbreitung verbundene Aufwand an Zeit und Ressourcen sprechen gegen eine sinnentleerte Rekapitulierung landfremder älterer Vorschriften ohne Realitätsbezug. Die Knappheit der Formulierungen zeugt von Wissen oder besser vermeintlichem Wissen um die dort praktizierten Riten[552].

Trotzdem ist zu beachten, dass die Wahrnehmung von Heidentum nicht der Realität des Heidentums entspricht, sondern dass es vom realen Phänomen zum Phänomen im Text mehrere Brüche gibt: Auf das reale Phänomen folgt der Augenzeugenbericht bzw. das Gerücht darüber, zumeist von einem Außenstehenden. Dieser Bericht beruht auf oder erfährt eine christliche Wahrnehmung und Interpretation und wird dann lateinisch niedergeschrieben,

verwunderlich, wenn die Bewohner der Germania nicht einmal Naturkultorte besessen hätten, denn wo hätten sie sonst ihre zweifellos vorhandenen religiösen Riten zelebriert?

[549] Vgl. RGA Bd. 2, S. 107 f. s. v. Baumkult (H. Homann); RGA Bd. 24, S. 17 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen); Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band I, s. v. Baum, Sp. 954 (Marzell).

[550] Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, 264. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 148; v. Padberg, Bonifatius, 41; vgl. Wood, The Missionary Life, 60.

[551] Otto Pöggeler, Dichtungstheorie und Toposforschung (Auszug), in: Max L. Baeumer (Hg.), Toposforschung (= Wege der Forschung Bd. CCCXCV) (Darmstadt 1973), 112.

[552] Harmening, Superstitio, 51.

wobei volkssprachliche Begriffe durch solche der lateinisch-christlichen Terminologie ersetzt werden, und das nur in den seltensten Fällen mit einer volkssprachlichen Glossierung. In jeder dieser Phasen kann es zu Informationsverlusten kommen, sie sind sogar wahrscheinlich, bis am Ende der Vorwurf übrigbleibt, an bestimmten Orten würden bestimmte unchristliche Praktiken betrieben. Ob man diese Praktiken nun als Heidentum bezeichnen will oder als Aberglaube ist eine terminologische Frage. Jedenfalls waren sie inoffiziell. Sie wurden deshalb zumeist, jedenfalls ab dem Zeitpunkt, ab dem ein Missionar mit staatlicher Unterstützung, wie Bonifatius einer war, im betreffenden Gebiet auftrat, im Geheimen betrieben, und es waren wohl mehr Gerüchte über sie in Umlauf als authentische Informationen. Die Personen, die sich an diesen Riten beteiligten, sahen sich der Verfolgung durch die christliche Staatsmacht ausgesetzt, die durch die Verfolgung den Transformationsprozess von einer zwar schon christlichen, aber noch heidnisch-synkretistisch durchsetzten Gesellschaft hin zu einer rechtgläubig-christlichen beschleunigen wollte.

8.5.5. Wahrsagepraktiken bei Bonifatius

In den Bonifatiusbriefen und in der Vita Bonifatii des Willibald finden sich mehrere Verweise auf magisch-mantische Praktiken.

In seinem um 738 geschriebenen Brief an die Hessen und Thüringer weist Papst Gregor III. diese an:

„*Divini* und *sortilegi*, Opfer für Tote, an Hainen und Quellen, *auguria*, *filacteria*, *incantatores*, *venefici*, d. h. *malefici*, und gotteslästerliche Gebräuche, wie sie in Eurem Lande vorzukommen pflegen, weist zurück, lehnt sie ab und wendet Euch mit allem Trachten Eures Herzens zu Gott.“[1].

Bonifatius kritisiert 742 in seiner Begrüßung des neuen Papstes Zacharias heidnische Sitten in Rom, die von alamannischen, bayerischen und fränkischen Pilgern dort gesehen würden, sodass sie, in die Heimat zurückgekehrt, seine Verbote unter Hinweis auf die römische Praxis missachten würden:

„Etliche Ungeistliche, törichte Menschen, Alamannen, Baiern und Franken, glauben, wenn sie in der Nähe der Stadt Rom etwas von dem machen sehen, was wir als Sünde verbieten, es sei von den Priestern erlaubt und gestattet, und uns machen sie daraus einen Vorwurf, während sie sich selbst einer ärgerlichen Lebensweise hingeben. Zum Beispiel behaupten sie, mit angesehen zu haben, wie jedes Jahr in Rom unweit der Kirche des hl. Petrus, wenn die Kalenden des Januar kommen, bei Tag und Nacht nach heidnischer Sitte auf den Plätzen getanzt wird und nach Heidenart Zurufe und gotteslästerliche Lieder ertönen, wie Tag und Nacht Speisen aufgetischt werden und keiner seinem Nachbarn aus seinem Haus Feuer oder ein Gerät oder sonst einen Dienst leihen will. Sie berichten auch, dass sie es erlebt hätten, dass Frauen in heidnischer Weise *filacteria* und *ligatura* an Armen und Beinen trugen und solche öffentlich als verkäuflich andern zum Kauf anboten. Das alles bereitet uns, weil es dort von Ungeistlichen und einfältigen Menschen gesehen wird, Vorhaltungen und Hindernisse in Predigt und Lehre.“[2]

[1] Bonifatii Epistula 43: *Divinos autem vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos, id est maleficos, et observationes sacrilegas, quae in vestris finibus fieri solebant, omnino respuentes atque abicientes tota mentis intentione ad Deum convertimini.*

[2] Bonifatii Epistula 50: *Et quidam carnales homines idiotae, Alamanni vel Baioarii vel Franci, si iuxta Romanam urbem aliquid facere viderint ex his peccatis, quae nos prohibemus, licitum et concessum a*

Sich auf Paulus und eine Augustinus zugeschriebene Predigt berufend, bittet Bonifatius den Papst, derartige Praktiken zu verbieten:

„Solche Leute meint der Apostel, wenn er scheltend sagt: Die Tage beachtet ihr und die Zeiten; ich fürchte, dass ich umsonst unter Euch gearbeitet habe[3]. Und der heilige Augustinus sagt: Denn wer den erwähnten Bösewichtern, d. h. den *carai*, *divini*, *aruspices* oder den *filacteria* oder sonstigen *auguria* Glauben schenkt, mag er auch fasten, beten, eifrig zur Kirche gehen, reichlich Almosen spenden, seinen Leib in jeder Art von Kasteiung peinigen, es wird ihm nichts nützen, solange er von diesen gotteslästerlichen Dingen nicht ablässt[4]. Denn wenn Eure Väterlichkeit dieses heidnische Treiben in der Stadt Rom verbietet, würde sie sich einen Lohn verdienen und uns zu einem großen Erfolg in der kirchlichen Lehre verhelfen.“[5]

Am 1. April 743 antwortet Papst Zacharias auf diese Vorwürfe des Bonifatius:

„Wegen des Neujahrsfestes und wegen der andern *augures*, *filacteria*, *incantationes* und verschiedenen andern *observationes*, von denen du behauptet hast, sie würden in heidnischer Weise beim seligen Apostel Petrus oder in der Stadt Rom gefeiert, so erklären wir das für abscheulich für uns und alle Christen und für verderblich nach dem Wort Gottes: Ihr sollt nicht wahrsagen noch auf Zeichen achten; und abermals sagt die Schrift: Es gibt keine *auguria* in Israel noch *observatio* im Hause Jakobs. So glauben auch wir uns vorsehen zu müssen, dass wir nicht auf *auguria* und *observatio* achten, denn alles das ist, wie wir von den Vätern gelernt haben, abgetan, und weil es auf Anstiften des Teufels wieder Sprossen

sacerdotibus esse putant et nobis inproperium deputant, sibi scandalum vitae accipiunt. Sicut adfirmant se vidisse annis singulis in Romana urbe et iuxta ecclesiam sancti Petri in die vel nocte, quando Kalende Ianuarii intrant, paganorum consuetudine chorus ducere per plateas et adclamationes ritu gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus onerare et nullum de domo sua vel ignem vel ferramentum vel aliquid commodi vicino suo prestare velle. Dicunt quoque se vidisse ibi mulieres pagano ritu filacteria et ligaturas et in bracchiis et cruris ligatas habere et publice ad vendendum venales ad conparandum aliis offerre. Quae omnia, eo quod ibi a carnalibus et insipientibus videntur, nobis hic inproperium et inpedimentum predicationis et doctrinae perficiunt.

[3] Bonifatii Epistula 50: *De talibus ait apostolus increpans: Dies observatis et tempora; timeo, ne sine causa laboraverim in vobis.* = NT Gal. 4, 10 f.; zit. n. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 147, Anm. 10 zu Brief 50.

[4] Bonifatii Epistula 50: *Et sanctus Augustinus dixit: ‚Nam qui dictis malis, id est carais et divinis et aruspicibus vel filacteriis et aliis quibuslibet auguriis crediderit, etsi ieiunet, etsi oret, etsi iugiter ad ecclesiam currat, etsi largas elymosinas faciat, etsi corpusculum suum in omni adflictione cruciaverit, nihil ei proderit, quamdiu sacrilegia illa non relinquerit*'. = Ps. Augustini sermo 278, 5 (Opera edd. Benedictini Bd. 5, Paris 1837, Sp. 3095); zit. n. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 147, Anm. 11 zu Brief 50.

[5] Bonifatii Epistula 50: *Nam si istas paganias ibi paternitas vestra in Romana urbe prohibuerit, et sibi mercedem et nobis maximum profectum in doctrina ecclesiastica proficerit.*

hervorgetrieben hat, so haben wir sogleich von dem Tage an, da Gottes Gnade uns, obwohl wir es nicht verdienen, die Stelle des Apostels einnehmen hieß, diese entfernt. In gleicher Weise wollen wir auch, dass Deine Heiligkeit den ihr unterstehenden *populi* predige und sie auf den Weg des ewigen Lebens führe. Denn auch in einer Verfügung unseres Vorgängers und Nährvaters heiligen Andenkens des Herrn Papstes Gregorius ist dies alles in frommer und getreuer Weise beseitigt worden und noch verschiedenes anderes in großer Menge, was durch Anstiften des Teufels im Schafstall Christi emporsproßte. Eine Abschrift derselben haben wir zum Heil dieses Volkes Dir zu übersenden uns beeilt."[6]

Die Verfügung des Papstes Gregor III., von der eine Abschrift dem Brief 51 beigelegt war, ist nicht erhalten, ebensowenig die Erneuerung des Verbots durch Papst Zacharias[7]. Doch ist in einer ungedruckten Sammlung von Canones (Cod. Vat. lat. 1354 g. XIII) der Satz erhalten: *Zacharias papa: Si quis Calendas Januarii ritu paganorum colere vel aliquid plus facere propter novum annum aut mensas cum lampadibus et epulis in domibus suis praeparare et per vicos et plateas cantationes et choros ducere praesumpserit, anathema sit* – „Wer das Neujahr in heidnischer Weise zu feiern oder wegen des Jahresanfangs etwas Besonderes zu machen oder Tische mit Lichtern und Speisen bei sich zu Hause vorzubereiten und in den Gassen und Plätzen zu singen oder zu tanzen wagt, der sei verflucht"[8]. Der Canon 8 der römischen Synode von 743 verflucht denjenigen, der das Neujahr oder die *bruma* in heidnischer Weise begeht[9]. *Bruma* ist die spätantike Bezeichnung der Saturnalien[10].

In seinem Brief an Erzbischof Cudberht von Canterbury von 747 berichtet Bonifatius auch über den Synodalbeschluss, diverse heidnische Praktiken zu verbieten:

[6] Bonifatii Epistula 51: *De Kalendis vero Ianuariis vel ceteris auguriis filacteriis et incantationibus vel aliis diversis observationibus, quae gentili more observari dixisti apud beatum Petrum apostolum vel in urbe Roma, haec et nobis et omnibus christianis detestabile et pernitiosum esse iudicamus dicente Deo: Non angurabimini vel certe non observabitis; et iterum scriptura dicit: Non est auguria in Israel nec observatio in domo Iacob. Ita et a nobis cavendum esse censemus, ut nullis auguriis vel observationibus adtendamus; quia omnia haec abscisa esse a patribus sumus edocti. Et quia per instigatione diaboli iterum pullulabant, a die, qua nos iussit divina clementia, quamquam inmeriti existamus, apostoli vicem gerere, ilico omnia haec amputavimus. Pari etenim modo volumus tuam sanctitatem populis sibi subiectis predicare atque ad viam aetemae perducere vitae. Nam et sanctae recordationis praedecessoris atque nutritoris nostri domni Gregorii papae constitutione omnia haec pie atque fideliter amputata sunt et alia diversa quam plura, quae diabolo suggerente pullulabant in Christi ovile. Cuius instar pro illius populi salute dirigere maturavimus.*
[7] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 156 f., Anm. 12 zu Brief 51.
[8] Ebd.
[9] Concilium Romanum a. 743, c. VIII.: *Si quis Kalendas Januarias aut bruma ritu paganorum observaverit, anathema sit.* – „Wer das Neujahr oder die Bruma in heidnischer Weise begeht, sei verflucht"
[10] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 393, Anm. 2 zu Concilium Romanum a. 743.

„Wir haben bestimmt, dass alljährlich jeder Bischof seinen Sprengel gewissenhaft besucht, um die Leute zu stärken und das Volk zu belehren, um *pagana observationes* nachzuspüren und sie zu verbieten, *divini* und *sortilegi*, *auguria*, *filacteria*, Besprechungen und allen Unflat der Heiden.“[11]

Die Synode von Soissons weist die Bischöfe nur allgemein an, darauf zu achten, dass die Christen nicht heidnisch würden[12]. In der Synode von L’Estinnes wurde festgesetzt, die Ausübung nicht näher spezifizierter heidnischer Praktiken mit 15 *Solidi* Geldbuße zu bestrafen[13]. Das ausführlichste Verbot, in der auch noch weitere, im Brief an Cudberht nicht genannte heidnischen Praktiken verboten werden, findet sich im Concilium Germanicum:

„Wir haben beschlossen entsprechend den Satzungen, dass jeder Bischof in seinem Bezirk unter Mitwirkung des Grafen, der der Beschützer der Kirche ist, dafür zu sorgen hat, dass das Volk Gottes nichts Heidnisches treibe, sondern allen Unflat des Heidentums ablege und von sich weise, als da sind Totenopfer, *sortilegi*, *divini*, *filacteria*, *auguria*, *incantationes*, Schlachtopfer, die von törichten Menschen nach heidnischem Brauch neben den Kirchen im Namen der heiligen Märtyrer und Bekenner vorgenommen werden, womit sie den Zorn Gottes und seiner Heiligen herausfordern, oder jene gotteslästerlichen Feuer, die man *Niedfyr* nennt, und überhaupt sollen sie jeglichen heidnischen Brauch, welcher Art er auch sei, gewissenhaft unterbinden.“[14]

Die Cudberht hier mitgeteilten Beschlüsse der fränkischen Synoden haben, wie William von Malmesbury berichtet, auf die angelsächsische Synode von Cloveshoe im September 747 eingewirkt[15].

[11] Bonifatii Epistula 78, c. 6: *Statuimus, ut singulis annis unusquisque episcopus parrochiam suam sollicite circumeat, populum confirmare et plebes docere et investigare et prohibere paganas observationes, divinos vel sortilogos, auguria, filacteria, incantationes vel omnes spurcitias gentilium.*

[12] Concilium Suessionense a. 744, c. VI a.: *Et omnino decrevimus, ut unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem habeat, ut populus Christianus paganus non fiant, ...* – „Und ganz allgemein haben wir verordnet, dass jeder Bischof in seinem Sprengel besorgt sein soll, dass das Christenvolk nicht heidnisch werde; ...“

[13] De alio synodali conventu (= Synode von L’Estinnes a. 743), c. IV.: *Decrevimus quoque, quod et pater meus ante praecipiebat: ut, qui paganas observationes in aliqua re fecerit, multetur et damnetur quindecim solidis.* – „Wir haben auch beschlossen, was mein Vater schon früher angeordnet hat, dass jeder, der in irgendeiner Hinsicht heidnischen Brauch übt, zu einer Strafe von 15 *solidi* verurteilt werden soll.“

[14] Concilium Germanicum a. 742, c. V.: *Decrevimus, ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem adhibeat adiuvante gravione, qui defensor aecclesiae est, ut populus Dei paganias non faciat, sed ut omnes spurcitias gentilitatis abiciat et respuat, sive sacrificia mortuorum sive sortilegos vel divinos sive filacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolaticias, quas stulti homines iuxta aecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes, sive illos sacrilegos ignes, quos niedfyr vocant, sive omnes, quecumque sint, paganorum observationes diligentes prohibeant.*

[15] William of Malmesbury, Gesta regum Anglorum I 82.

Über die Hessen schreibt Willibald in der Vita Bonifatii:

„Damals aber empfingen viele Hessen, die den katholischen Glauben angenommen und durch die siebenfältige Gnade des Geistes gestärkt waren, die Handauflegung; andere aber, deren Geist noch nicht erstarkt, verweigerten des reinen Glaubens unverletzbare Wahrheiten zu empfangen; einige auch opferten heimlich Bäumen und Quellen, andere taten dies ganz offen; einige wiederum betrieben teils offen, teils im geheimen Seherei und Wahrsagerei, Losdeuten und Zauberwahn; andere dagegen befassten sich mit Amuletten und Zeichendeuterei und pflegten die verschiedensten Opfergebräuche, andere dagegen, die schon gesunderen Sinnes waren und allem heidnischen Götzendienst entsagt hatten, taten nichts von alledem.“[16]

Diese Darstellung der heidnischen Praktiken entspricht großteils den diesbezüglichen Referenzen in Brief 43 und den Akten des Concilium Germanicum[17]. Willibald hat für seine Beschreibung also möglicherweise diesen beiden Bonifatiusbriefe als Quelle benutzt.

Die im Brief Gregors III. an die Hessen und Thüringer angesprochenen Praktiken können zeitgenössische römische Vorstellungen über heidnische Riten in Germanien reflektieren. Dass der Papst seine Aufzählung heidnischer Bräuche mit *et observationes sacrilegas, quae in vestris finibus fieri solebant* – „und gotteslästerliche Gebräuche, wie sie in Eurem Lande vorzukommen pflegen“ beschließt, kann darauf hinweisen, dass er sich über die tatsächlich bei Thüringern und Hessen vorkommenden magisch-mantischen Praktiken nicht im Klaren war und deshalb noch ein pauschales Verbot für alle in seiner Liste nicht erfassten *superstitiones* hinzufügte.
Die von Bonifatius kritisierten Vorkommnisse in Rom scheinen, da die beiden Päpste Gregor III. und Zacharias dagegen Verbote erlassen haben, durchaus einen realen Hintergrund gehabt zu haben, wobei es sich um Reste antik-heidnischen Brauchtums anlässlich des Neujahrsfestes und der seit der Spätantike *bruma* oder *brumalia* genannten Saturnalien zu handeln scheint, die sich nicht nur in Rom selbst, sondern auch im oströmisch-griechischen Bereich erhalten haben, wie das dementsprechende Verbot des Concilium Quinisextum

[16] Willibald, Vita Bonifatii c. 6: *Cum vero Hessorum iam multi, catholica fide subditi ac septiformis spiritus gratia confirmati, manus inpositionem acciperunt, et alii quidem nondum animo confortati intemeratae fidei documenta integre percipere rennuerunt; alii etiam lignis et fontibus clanculo, alii autem aperte sacrificabant; alii vero aruspicia et divinationes, prestigia atque incantationes occulte, alii quidem manifeste exercebant; alii quippe auguria et auspicia intendebant diversosque sacrificandi ritus incoluerunt; alii etiam, quibua mens sanior inerat, omni abiecta gentilitatis profanatione nihil horum commisserunt.*
[17] Vgl. Rau (Hg.), Willibalds Vita Bonifatii, 494, Anm. 9 zu c. 6.

zeigt[18]. Der diesbezügliche Briefwechsel zwischen Bonifatius und Papst Zacharias betrifft also stadtrömische Praktiken, die aufgrund der byzantinischen Evidenz aber auch in anderen Teilen des Imperiums noch ausgeübt wurden[19]. Es handelt sich also vielleicht um Riten, deren Verbreitung mit der Romanisierung bzw. Hellenisierung der Bevölkerung der ehemaligen römischen Territorien korrespondiert, also um kultische Phänomene, die über den Mittelmeerraum und vielleicht auch noch in Gallien verbreitet waren. In jenen Teilen Germaniens, in denen Bonifatius missionarisch tätig war, kannte man, vielleicht von den ehemals römischen Gebieten Alemanniens und Bayerns südlich der Donau abgesehen, die römischen *Kalendae Ianuarii* oder die *bruma*/*brumalia*/*saturnalia* in dieser Form aber sicherlich nicht. Ob die geschilderten, mit Festen des antiken griechisch-römischen Heidentums verbundenen Praktiken also inhaltliche Parallelen in Germanien hatten, ist deshalb fraglich. Da sich die alemannischen, bayerischen und fränkischen Rompilger aber darauf beriefen, dass in Rom erlaubt sei, was Bonifatius verbiete, kann man davon ausgehen, dass das germanische Heidentum ebenfalls Feste kannte, vielleicht sogar zu Neujahr, an denen bei Tag und Nacht getanzt, gesungen und gegessen wurde und Amulette getragen wurden, wobei allerdings nur äußerliche Ähnlichkeiten mit römischen Festen anzunehmen sind, keine inhaltlichen, was die dabei verehrten Götter und die zu deren Kult praktizierten Riten betrifft.

Die von Bonifatius zitierten paulinischen und pseudoaugustinischen Texte haben aufgrund ihres ganz anderen Entstehungskontextes keinen direkten Bezug zu heidnischen Praktiken in Germanien, sondern sollen wohl nur die Kritik des Missionars am Heidentum untermauern, was aber nicht bedeuten muss, dass es eine Beachtung von Zeiten und Tagen oder die in dem Augustinus zugeschriebenen Text aufgezählten Wahrsagetechniken in Germanien nicht gegeben hat.

Neben den Tänzen, Liedern und Gelagen sowie der Beachtung von Zeiten und Tagen, die außer in diesem Galater-Brief-Zitat in den bonifatischen Quellen nirgends vorkommt, sind die

[18] Concilium Quinisextum can. 62. *Über die Kalendae, Vota und Brumalia:* Wir wünschen, dass die sogenannten *Kalendae* und *Vota* und die sogenannten *Brumalia* sowie das Fest, das am 1. März gefeiert wird, völlig aus dem Wandel der Gläubigen beseitigt werden. Genauso verwerfen wir auch die öffentlichen Tänze der Dirnen, die viel Schaden und Verderben verursachen können, schließlich auch die Tänze oder Feiern von Männern oder Frauen, die im Namen der von den Heiden fälschlich so genannten Götter durchgeführt werden gemäß einer gewissen alten, aber dem Leben der Christen fremden Sitte. Und wir bestimmen, dass kein Mann ein Frauenkleid anziehen soll oder eine Frau eines, das für Männer gedacht ist (vgl. Dtn 22, 5). Ebenso bestimmen wir, keine komischen oder satyrischen oder tragischen Masken zu tragen und auch nicht den Namen des abscheulichen Dionysus anzurufen, während man die Trauben in den Keltern presst; ebenso nicht beim Eingießen des Weines in Krüge in Gelächter auszubrechen und so aus Unkenntnis oder Leichtfertigkeit dämonischen Wahn hervorzurufen.
Wir ordnen an, dass diejenigen, die ab sofort irgend etwas des Vorhergenannten zu tun sich anschicken und sich dabei in Kenntnis dieser (Verbote) befinden, als Kleriker abgesetzt und als Laien ausgeschlossen werden.

[19] Auf ein Vorkommen derartiger Praktiken im byzantinischen Bereich verweist Concilium Quinisextum c. 61, ed. Ohme, 252 f.

erwähnten heidnischen Riten, Techniken oder Gegenstände also *aruspicia*, *auguria*, *auspicia*, *sortes* (*sortilegus* = Losdeuter), *divinatio* (*divinus* = Seher, Prophet), *observatio* (= Beobachtung), *filacteria*, *incantationes* (*incantator* = Beschwörer), *veneficus* (= Zauberer), *maleficus* (= Behexer), Schlachtopfer, Totenopfer, Baum- und Quellkult, sowie *niedfyr*.

8.5.5.1. *Sortilegus* und *sors*/*sortes*

Papst Gregor III. warnt die Hessen und Thüringer neben anderen Arten von Wahrsagern auch vor den *sortilegi*[20]. Im klassischen Sinne ist ein *sortilegus* einer, der aus Losen weissagt[21]. Limmer zufolge sind *sortilegi* Wahrsager *per sortes*, d. h. Wahrsager aus Zeichen, welche sie selbst herbeiführen[22]. Wenn Gregor III. schreibt, „Wahrsager und Losdeuter, Opfer für Tote, an Hainen und Quellen, Vorzeichen, Amulette, Beschwörer, Zauberer, d. h. Behexer, und gotteslästerliche Gebräuche, wie sie in Eurem Lande vorzukommen pflegen“, sollten sie zurückweisen und ablehnen[23], kann das möglicherweise darauf hindeuten, dass er über das Vorkommen derartiger Superstitionen in Hessen und Thüringen tatsächlich informiert war bzw. informiert zu sein glaubte, wobei er sein Wissen auch aus den Berichten Caesars und Tacitus' geschöpft haben könnte. Bonifatius könnte den Papst also bei seinem Besuch in Rom persönlich auf das Vorhandensein derartiger Praktiken hingewiesen und ihre Verurteilung erbeten haben. Daneben ist es auch möglich, dass Gregor III. antikes Wissen über Germanien und die Germanen bekannt war, das er in seinem Brief rezipierte oder auch einfach nur *sortilegi* angriff, weil diese einfach zu den Vorstellungen heidnischer Magier gehörten, denn schon Gregor I. hatte sich in zwei Briefen scharf gegen *sortilegi* geäußert und ihre strenge Bestrafung gefordert[24]. Bei Caesarius von Arles erscheinen *sortilegi* nur in Aufzählungen der verschiedensten Wahrsager, über ihre genaue Tätigkeit wird nichts gesagt[25].

Das Poenitentiale Parisiense verbietet das Losen an Quellen und Bäumen[26]. Ein weiterer Kanon des Poenitentiale Parisiense legt nahe, dass jene, die an Quellen und Bäumen gegessen

[20] Bonifatii Epistula 43.
[21] Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 476, s. v. sortilegus.
[22] Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1, 78. Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 2, 212.
[23] Bonifatii Epistula 43: … *Divinos autem vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos, id est maleficos, et observationes sacrilegas, quae in vestris finibus fieri solebant* … .
[24] Gregorius I. Reg. Ep. IX, 204; Gregorius I. Reg. Ep. XI, 32.
[25] Caesarius, Sermo XII 4, ed. D. Germanus Morin, CCSL 103, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I (Turnhout 1953), S. 61; Sermo XIII 3, ed. Morin, CCSL 103, S. 66 f.; Sermo LII 5, ed. Morin, CCSL 103, S. 232; Sermo LIV 1, ed. Morin, CCSL 103, S. 235 f.
[26] Poenitentiale Parisiense c. 14, ed. Schmitz I, S. 683: *Demonium sustinens sine incantatione debet vivere; qui autem incantationes fecerit diabolicas vel demonibus immolat sive ad fontes vel ad arbores aut in aliquo loco extra ecclesiam vota voverit vel aliquo modo sortitus fuerit, III poeniteat annis, uno ex his in pane et aqua; humanius autem III quadragesimas.* – „Den Dämon zu erhalten, ohne *incantationes* muss er leben; wer aber teuflische *incantationes* gemacht haben sollte oder den Dämonen opfert oder bei Quellen oder bei Bäumen oder

und getrunken haben sollten, durch das Los bestimmt worden seien[27]. Auch mehrere Versionen des Paenitentiale Merseburgense verbinden *sortes* und *sortes sanctorum* mit essen und trinken, wobei der aus anderen diesbezüglichen Bußkanones bekannte Ort, an dem das geschehen soll, das heidnische Heiligtum, nicht erwähnt wird, was der Bestimmung den Anschein einer unüberlegten Kompilation verleiht[28].

Der Glaube der Germanen an Losdeutung findet sich bereits in der antiken Literatur. So erscheint Tacitus die Gläubigkeit der Germanen an Vorzeichen (*auspicia*) und Losorakel (*sortes*) vorbildlich, denn niemand achte so sehr darauf wie sie[29]. Caesars von Ariovist gefangener Gesandter Gaius Valerius Procillus berichtet bei seiner Befreiung, dass dreimal in seiner Gegenwart das Los über ihn befragt wurde, ob er sofort den Feuertod erleiden oder für später aufbewahrt werden solle; nur dank der glücklich gefallenen Lose lebe er noch[30]. Noch über Bonifatius älteren Zeitgenossen Willibrord und seine Gefährten wurde vom heidnischen Friesenherrscher Radbod im Laufe von drei Tagen je dreimal das Los geworfen, um Willibrord für den Frevel, in der heiligen Quelle von Fositesland, aus der man nur stumm Wasser schöpfen durfte, drei Menschen getauft, dabei die heilige Dreifaltigkeit angerufen und die heiligen Tiere geschlachtet zu haben, zu bestrafen, doch nur einer seiner Gefährten erlitt das Martyrium[31]. Auch Anskar berichtet über eine derartige Begebenheit, die Willehad in Friesland erlebte[32]. Ein weiteres Beispiel über die Befragung der Lose bei den Friesen überliefert die Vita Vulframni[33].

---

an irgendeinem Ort außer der Kirche ein Gelübde abgelegt haben sollte oder auf irgendeine Art gelost haben sollte, soll drei Jahre büßen, eines davon bei Brot und Wasser, menschlich aber dreimal 40 Tage fasten."

[27] Poenitentiale Parisiense c. 23, ed. Schmitz I, S. 684: 23. *Qui ad fontes vel ad arbores sorte aliquid manducaverit aut biberit, I peniteat anno.* – „Wer bei Quellen oder bei Bäumen durch das Los irgendetwas gegessen haben sollte oder getrunken haben sollte, soll ein Jahr büßen."

[28] Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 26, ed. Kottje, CCSL 156, S. 133: *Si quis sortis sanctorum, quas contra rationem uocant, uel alias sortes habuerit uel qualecumque alium malum ingenium sortitus fuerit uel ueneraberit, III annos peneteat. Et qui ibidem ederit aut biberit, annum integrum cum pane et aqua peneteat.* – „Wenn einer *sortes sanctorum*, die sie gegen die Vernunft [so] nennen, oder andere Lose gehabt hätte oder durch was immer für eine andere schlechte Veranlagung gelost hätte oder [die Lose] verehrt hätte, soll er drei Jahre büßen. Und wer ebenda gegessen hätte oder getrunken hätte, soll ein volles Jahr mit Brot und Wasser büßen."
Paenitentiale Merseburgense a V_{23} c. 31, ed. Kottje, CCSL 156, S. 133: *Si quis per sortes sanctorum, quas contra rationem uocant, uel alio malo ingenio sortitus fuerit, III annos peniteat. Et qui ibi manducat aut bibit, I annum cum pane et aqua peniteat.* – „Wenn einer durch *sortes sanctorum*, die sie gegen die Vernunft [so] nennen, oder durch eine andere schlechte Veranlagung gelost hätte, soll er drei Jahre büßen. Und wer dort isst oder trinkt soll er ein Jahr mit Brot und Wasser büßen."
Paenitentiale Merseburgense a W_{10} c. 31, ed. Kottje, CCSL 156, S. 133: *Si quis pro sorte sanctorum, quas contra rationem uocant, aut alio quocumque malo ingenio sortitus fuerit, III annos peniteat. Et que pro eadem rationem manducauerit aut biberit, I annum peniteat.* – „Wenn einer durch *sortes sanctorum*, die sie gegen die Vernunft [so] nennen, oder durch irgendeine andere schlechte Veranlagung gelost hätte, soll er drei Jahre büßen. Und wer ohne Vernunft ebenda gegessen hätte oder getrunken hätte, soll ein Jahr büßen."

[29] Tacitus, Germania 10.

[30] Caesar, Bellum Gallicum I, 53.

[31] Alcuin, Vita Willibrordi c. 10 (Taufen in der heilige Quelle, Anrufung der Dreifaltigkeit, Schlachten der Rinder), c. 11 (Werfen der Lose, Martyrium eines Gefährten).

[32] Anskar, Vita Sancti Willehadi, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS II (Hannover 1829, ND 1976), c. 3, 381: c. 3: *... ac secundum morem gentilium missa est sors super eo, vivere an mori debuisset. Gubernante itaque divina*

Adam von Bremen schreibt den Schweden, die er dabei als Barbaren bezeichnet, zu, ihre persönlichen und öffentlichen Angelegenheiten nach dem Los zur richten, das den Willen der Götter (*daemoni*) anzeige[34]. Er verweist dabei auf Anskar, in dessen Vita die Schweden mehrmals durch das Werfen der Lose den Willen der Götter erkunden, wobei einmal ein *divinus* die Funktion des Losdeuters einnimmt[35]. Im Kontext eines christlichen Gerichtsverfahrens mit enger Verwandtschaft zum heidnischen Gottesurteil beschreibt die Lex Frisionum aus dem 9. Jahrhundert ausführlich das Schneiden, Markieren, auf den Altar legen und Ziehen zweier Holzstäbchen (*tenos*) als Gottesurteil über Schuld und Unschuld von des Totschlags Beklagten[36].

Es wäre also möglich, dass durch Lose bei germanischen *gentes* tatsächlich die Entscheidung über Leben und Tod von Gefangenen gefällt wurde, was sich bei den Friesen und Dänen bis ins 8. oder 9. Jahrhundert erhalten haben könnte, oder aber die christlichen Autoren haben ihre Schilderungen Caesar entnommen. Ähnliches gilt für die Evidenz über die Schweden, die Berichte Adams und Rimberts erinnern an Tacitus.

Caesar berichtet außerdem, bei den Germanen herrsche der Brauch, dass ihre Ehefrauen (*matres familiae*) durch *sortes* klärten, ob es ratsam sei, eine Schlacht zu liefern oder nicht[37]. Tacitus schreibt bei seiner detaillierten Beschreibung des Vorgangs im Gegensatz zu Caesar den Männern die Durchführung des Losorakels zu; dabei werden Holzstäbchen (*surculos*) aus fruchtragenden Bäumen geschnitten und mit unterschiedlichen Zeichen (*notae*) markiert und dann auf ein weißes Tuch geworfen[38]. Von Staatswegen ist der *sacerdos civitatis* Tacitus zufolge mit dem Befragen der Losorakel betraut[39].

---

providentia, sors mortis super eum cadere non potuit; quapropter nec nocere ille in aliquo sunt ausi, sed initio consilio, dimiserunt eum a se abire illaesum. – „… und nach der Sitte der Heiden ist das Los über ihn geworfen, ob er der Sitte geschuldet hätte zu leben. Und so konnte das Los des Todes, durch göttliche Voraussicht gesteuert, nicht über ihn fallen, und deshalb haben sie nicht gewagt, ihm irgendwie zu schaden, aber erst durch die Versammlung haben sie ihn von sich weggeschickt, unverletzt wegzugehen."

[33] Vita Vulframni c. 6, 8, ed. Levison, MGH SSRM 5, S. 665-667.

[34] Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum IV 22, Scholion 133 (128).

[35] Rimbert, Vita Anskarii, c. 18 (*divinus*), 26, 27.

[36] Die Anwendung des Loses erfolgt nach der Lex Frisionum c. XIV 1-2 zur Ausforschung des unbekannten Schuldigen, wenn in einem Auflauf ein Mensch getötet wurde: Zunächst sollen sieben Verdächtige dem Urteil des Loses unterworfen werden; zu diesem Zweck werden von einem Reis (*virga*) zwei Stücke, *quos tenos vocant* abgeschnitten, von denen eines mit einem Kreuz versehen wird, während das andere unbezeichnet bleibt. Die Lose werden, in ein reines Tuch gehüllt, auf den Altar gelegt. Eines davon nimmt dann ein Priester oder ein reiner Knabe vom Altar, ist es das bekreuzte, befindet sich der Schuldige nicht unter den Verdächtigten. Im anderen Fall versieht jeder von diesen einen *Ten* mit „seinem" Zeichen, die *Tene* werden wieder verhüllt auf den Altar gelegt und von dem Knaben nacheinander aufgenommen. Der, dessen Los als das letzte herauskommt, wird als der Schuldige angesehen und muss das Wergeld zahlen; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1362 (Boehm). RGA Bd. 22, S. 136 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).

[37] Caesar, Bellum Gallicum I, 50.

[38] Tacitus, Germania 10.

[39] Polomé, Germanentum und religiöse Vorstellungen, 282.

Tacitus' Bericht ist möglicherweise von römischen Lospraktiken beeinflusst. Denn klassische Losorakel der Griechen und Römer waren das Ziehen von Losen, wozu verschiedenartig markierte bzw. gefärbte Objekte verdeckt gezogen wurden, das Werfen von Losen, bei welchem die Lage der geworfenen und gefallenen Losobjekte die mantische Deutung determinierte, und das Losen durch willkürliches Hinsehen oder Hindeuten auf bestimmte verdeckte Texte[40]. Verwendet wurden auch Würfel oder Lostäfelchen mit Zeichen, Sprüchen oder Versen bekannter Dichter, die gezogen bzw. aus einem Gefäß herausgeschüttelt wurden[41]. Auch die Dichtung selbst, vor allem Werke von Homer und Vergil, aber auch von Euripides und Hesiod, wurde zum Losen verwendet; als Orakel wurde genommen, was jeweils beim ersten Hinsehen auf die Schriftrolle ins Auge fiel, weshalb diese Lose *Sortes Homericae* oder *Sortes Vergilianae* genannt wurden[42]. Mit Verbreitung des Buches wurde der Vorgang erneut simplifiziert, das Los wurde durch blindes Aufschlagen oder Stechen gefunden[43]. Das heidnische Buchorakel wurde vom Christentum übernommen, anstelle profaner Dichtung trat nun die Bibel[44]. Das Alte und Neuen Testament selbst berichten von der Anwendung des Losens durch die Juden und die Apostel[45]. Nicht selten geschieht das Losen in diesen biblischen Berichten auf ausdrücklichen Befehl Gottes; diese Beispiele wurden von christlichen Autoren herangezogen, um zu beweisen, dass nicht jede Loshandlung verwerflich sei[46]. Bibellose, das Aufschlagen der biblischen Bücher als Mittel der Vorhersage, werden in frühmittelalterlichen Quellen häufig erwähnt, etwa in Heiligenviten, wo sie, nach dem Vorbild des Augustinus, eine *conversio* herbeiführen, denn das Bibelwort galt als Zeichen göttlicher Vorsehung und war Anlass zur Umkehr[47]. Auch Gregor von Tours erwähnt Buchorakel aus der Bibel, etwa zum Schicksal Chramns und Merowechs[48]. Innerhalb der Kirche war der Gebrauch der Bibel zu Loszwecken also üblich und durch rituelle Ausformungen sanktioniert[49].

[40] Harmening, Superstitio, 192 f. RGA Bd. 22, S. 135 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).
[41] Ebd., 193.
[42] Ebd.; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1371 (Boehm).
[43] Harmening, Superstitio, 193.
[44] Ebd.
[45] Auswahl des Sündenbocks: AT Lev 16, 7 ff.; Verteilung Kanaans unter die jüdischen Stämme: AT Num 26, 55; 33, 54; 34, 13; AT Jos 14, 2 ff.; Wahl Sauls: AT 1. Sam 10, 20 f.; Bestrafung Achans: AT Jos 7, 16 ff.; Auslosung Jonas: AT Jona 1, 7; Urim und Tummim: AT Lev 8, 6 ff.; AT Deut 33, 8; AT 1. Sam 2, 28; 14, 36 f.; Wahl des Apostels Matthias: NT Apg 1, 26. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1354 (Boehm). Harmening, Superstitio, 193.
[46] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1354 (Boehm).
[47] Augustinus, Confessiones 8, 12 berichtet, dass er das wiederholt gehörte *tolle lege* – „nimm und lies!" eines spielenden Kindes im Nachbarhaus zum Anlass nahm, einen Codex mit den Paulusbriefen zu öffnen und auf NT Röm 13, 13 f. stieß. Er verbindet somit die oft belegte antike Sitte des Hör-Omens (*Kledon*) mit dem Buchorakel; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1374 (Boehm). Zeddies, Religio et sacrilegium, 261.
[48] Gregor von Tours, Historiae IV 16 (Chramn), V 14 (Merowech).
[49] Harmening, Superstitio, 195.

Isidor von Sevilla definiert *sortilegi* als jene, die durch die *sortes sanctorum* die Diviniation betreiben oder durch das Aufschlagen irgendwelcher Bücher die Zukunft voraussagen[50]. Die Isidor-Stelle geht auf den 16. Canon des Konzils von Vannes in der Bretagne in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts zurück, der die erste erhaltene Erwähnung der *sortes sanctorum* überhaupt darstellt[51]. Dieser Canon wurde, abgesehen von einer Erweiterung um die Laien, fast wörtlich vom Konzil von Agde 506 übernommen[52]. Da Isidor anstelle des *confictae* des Konzils von Vannes das *fictae* des Konzils von Agde verwendet, ist es wahrscheinlicher, dass er die Bestimmungen dieses westgotischen Konzils als Vorlage für seine Definition verwendete. Das Konzil von Orléans 511 betont die Falschheit der Zuordnung dieser Lose zu den Heiligen[53]. Auch die Bußbücher betonen, dass der Name *sortes sanctorum* gegen die Vernunft sei und verbieten sie meist zusammen mit anderen *sortes*[54]. Das Poenitentiale Egberti hat

[50] Isidor, Etymologiae 8, 9, 28: *Sortilegi sunt qui sub nomine fictae religionis per quasdam, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt*. – *Sortilegi* sind jene, die unter dem Namen einer falschen Religion durch etwas, das sie *sanctorum sortes* nennen, die Kenntnis der Divination behaupten, oder die durch das Einsehen irgendwelcher Bücher die Zukunft versprechen.

[51] Concilium Veneticum a. 461/491, c. 16, ed. Munier, CCSL 148, S. 156: *Ac ne id fortasse uideatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici student auguriis et sub nomine confictae religionis, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, hoc quicumque clericus detectus fuerit uel consulere uel docere, ab ecclesia habeatur extraneus*. – „Es wird gesehen und nicht vielleicht unerwähnt gelassen, was am stärksten den Glauben der katholischen Religion bedroht, [nämlich] dass sich viele Kleriker Augurien widmen und unter dem Namen einer erdichteten Religion, die sie *sanctorum sortes* nennen, die Kenntnis der Divination behaupten, oder sie durch das Einsehen irgendwelcher Bücher die Zukunft versprechen. Jeder Kleriker, der beim Befragen oder Lehren [dieser Augurien] entdeckt wird, ist von seiner Kirche auszuschließen." Älteste Erwähnung der *sortes sanctorum*: Harmening, Superstitio, 199; Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 78.

[52] Concilium Agathense a. 506, c. 42, ed. Munier, CCSL 148, S. 210 f.: *Ac ne id fortasse uideatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici siue laici student auguriis et sub nomine fictae religionis, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, hoc quicumque clericus uel laicus detectus fuerit uel consulere uel docere, ab ecclesia habeatur extraneus*. – „Es wird gesehen und nicht vielleicht unerwähnt gelassen, was am stärksten den Glauben der katholischen Religion bedroht, [nämlich] dass sich viele Kleriker oder Laien Augurien widmen und unter dem Namen einer falschen Religion, die sie *sanctorum sortes* nennen, die Kenntnis der Divination behaupten, oder sie durch das Einsehen irgendwelcher Bücher die Zukunft versprechen. Jeder Kleriker oder Laie, der beim Befragen oder Lehren [dieser Augurien] entdeckt wird, ist von seiner Kirche auszuschließen."

[53] Concilium Aurelianense a. 511, c. 30, ed. De Clercq, CCSL 148A, S. 12: *Si quis clericus, monachus, saecularis diuinationem uel auguria crediderit obseruanda uel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potauerint intimandas, cum his, qui iis credederint, ab ecclesiae conmunione pellantur*. – „Wenn ein Kleriker, Mönch [oder] Laie Divination oder Augurien geglaubt haben sollte oder *sortes* beachtet, die fälschlich den Heiligen zugeschrieben werden, [oder] wem auch immer [derartiges] mitgeteilt haben sollte, der das geglaubt haben sollte, soll er, mit denen, die das geglaubt haben sollten, aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen werden."

[54] Paenitentiale Burgundense c. 28, ed. Kottje, CCSL 156, S. 41: *Si quis sortes sanctorum, quas contra racionem uocant, uel alias sortes habuerit uel qualecumque malo ingenio sortitus fuerit uel uenerauerit, III annos peneteat*. – „Wer *sortes sanctorum*, die sie gegen die Vernunft [so] nennen, oder andere Lose gehabt hätte oder durch was immer für eine schlechte Veranlagung gelost hätte oder [die Lose] verehrt hätte, soll er drei Jahre büßen."

Paenitentiale Bobbiense c. 25, ed. Kottje, CCSL 156, S. 41: *Si quis sortis sanctorum contra racionem inuocat uel alias sortes abuerit, III annus peneteat, I in pane et aqua*. – „Wer *sortes sanctorum* gegen die Vernunft anruft oder andere Lose gehabt hätte, soll er drei Jahre büßen, eines bei Brot und Wasser."

noch den Verweis auf das Einsehen der Bücher, bringt ihn aber nicht mit den *sortes*, sondern mit Divinationen in Zusammenhang[55]. Hinkmar von Reims zitiert die Isidor-Stelle im 9. Jahrhundert, doch fällt bei ihm die Verbindung der *sortilegi* zu den Büchern weg[56].

Paenitentiale Parisiense Simplex c. 20, ed. Kottje, CCSL 156, S. 42: *Si quis sortes, quas sanctorum contra racionem uocant, uel alias sortes habuerit uel pro qualemcumque malo ingenio sortitus fuerit uel auguriauerit, III annos peniteat*. – „Wer Lose, die sie gegen die Vernunft [Lose] der Heiligen nennen, oder andere Lose gehabt hätte oder stattdessen durch was immer für eine schlechte Veranlagung gelost hätte oder prophezeit hätte, soll er 3 Jahre büßen."

Paenitentiale Oxoniense I c. 23, ed. Kottje, CCSL 156, S. 43: *Si quis sortis, quas sanctorum uocant contra rationes, uel alias sortis habuerint uel pro qualecumque malo ingenio sortiti fuerint uel generauerint, III annos peniteant, <I> ex his in pane et aqua*. – „Wer Lose, die sie gegen die Vernunft [Lose] der Heiligen nennen, oder andere Lose gehabt hätte oder stattdessen durch was immer für eine schlechte Veranlagung gelost hätte oder [Lose] erschaffen hätte, sollen sie drei Jahre büßen, eines davon bei Brot und Wasser."

Paenitentiale Floriacense c. 26, ed. Kottje, CCSL 156, S. 43: *Si quis sortes, quas sanctorum contra rationem uocant, uel alias sortes habuerit uel per qualecumque aliquo malo ingenio sortitus fuerit uel ueneraverit, III annus peneteat*. – „Wer Lose, die sie gegen die Vernunft [Lose] der Heiligen nennen, oder andere Lose gehabt hätte oder durch was immer für irgendeine schlechte Veranlagung gelost hätte oder [die Lose] verehrt hätte, soll er drei Jahre büßen."

Paenitentiale Hubertense c. 29, ed. Kottje, CCSL 156, S. 44, 111: *DE SORTE SANCTORVM. Si quis sortes, quas sanctorum contra rationem uocant, uel alias sortes habuerint uel per qualemcumque alium ingenium sortitus fuerit uel ueneraverit, tribus annis poeniteat*. – „ÜBER DIE SORTES SANCTORUM. Wer Lose, die sie gegen die Vernunft [Lose] der Heiligen nennen, oder andere Lose gehabt hätte oder durch was immer für eine andere schlechte Veranlagung gelost hätte oder [die Lose] verehrt hätte, soll er drei Jahre büßen."

Paenitentiale Sangallense Simplex c. 29, ed. Kottje, CCSL 156, S. 44: *Si quis sortes sanctorum uel alia ueneratur, III annos*. – „Wer *sortes sanctorum* oder andere [Lose] verehrt, [büßt] drei Jahre."

Poenitentiale Valicellanum II c. 58, ed. Schmitz I, S. 379: *Si quis sortes, quas contra rationem sanctorum vocant vel alias sortes habuerit vel qualicunque ingenio sortitur, III annos peniteat I in pane et aqua*. – „Wer *sortes*, die sie gegen die Vernunft [Lose] der Heiligen nennen oder andere Lose gehabt haben sollte oder durch irgendeine Veranlagung lost, soll drei Jahre büßen, eines bei Brot und Wasser."

Poenitentiale Casinense c. 69, ed. Schmitz I, S. 414: *Si quis sortes, quas contra rationes sanctorum vocant vel alias sortes pro qualicunque ingenio sortitus fuerit, III annos peniteat, I in pane et aqua*. – „Wer *sortes*, die sie gegen die Vernunft [Lose] der Heiligen nennen oder andere Lose durch irgendeine Veranlagung gelost haben sollte, soll drei Jahre büßen, eines bei Brot und Wasser."

Poenitentiale Cummeani, Excarpsus Cummeani c. VII, 4, ed. Schmitz I, S. 632: *Si quis, ut vocant, sortes sanctorum, quas contra rationem vocant, vel alias sortes habuerit vel qualecunque ingenio sortitus fuerit vel veneraverit, III annis peniteat, I ex his in pane et aqua*. – „Wer, was sie *sortes sanctorum* nennen, was sie gegen die Vernunft so nennen, oder andere Lose gehabt haben sollte oder durch irgendeine Veranlagung gelost oder [die Lose] verehrt haben sollte, soll drei Jahre büßen, eines davon bei Brot und Wasser."

Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum c. XVI, 1, ed. Schmitz I, S. 665: … *Si quis sortes, quas contra rationem sanctorum vocant vel alias sortes habuerit vel qualicumque ingenio sortitus fuerit, III ann. paenit., I ex his i. p. e. a*. … – „... Wer *sortes*, die sie gegen die Vernunft [Lose] der Heiligen nennen, oder andere Lose gehabt haben sollte oder durch irgendeine Veranlagung gelost haben sollte, soll drei Jahre büßen, eines davon bei Brot und Wasser. ..."

[55] Poenitentiale Egberti c. VIII, 1, ed. Schmitz I, S. 581: *Auguria vel sortes qui dicuntur false sanctorum vel divinationibus observare vel quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, vel votum voverit in arbore vel in qualibet re excepto aeclesiam, si clerici vel laici, excommunicentur ab ecclesia vel tres annis clerici peniteant, laicus II annos vel unum et dimedium*. – „[Wer] *auguria* oder Lose, die fälschlich *sanctorum* genannt werden [verwendet], oder [jene] die durch Beachten der Divinationen oder durch das Einsehen irgendwelcher Bücher die Zukunft versprechen, oder wer ein Gelübde bei einem Baum abgelegt haben sollte oder überall bei einer Sache, ausgenommen der Kirche, soll, falls er Kleriker ist oder Laie, von der Kirche ausgeschlossen werden oder der Kleriker soll drei Jahre büßen, der Laie zwei Jahre oder eines und ein halbes."

[56] Hincmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae, ed. Letha Böhringer (= MGH Concilia Tomus IV Supplementum 1, Hannover 1992) c. XV, S. 207: ... *sunt et sortilegi, qui sub nomine fictae religionis, per quasdam quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur* … – „… Und *sortilegi* sind jene, die unter dem Namen einer falschen Religion, durch etwas, das sie *sanctorum sortes* nennen, die Kenntnis der Diviniation behaupten ..."

Üblicherweise werden die *sortes sanctorum* mit Buchlosen aus der Bibel identifiziert[57]. Gegen diese missbräuchliche Verwendung der heiligen Schrift sollten sich die Bestimmungen gegen die *sortilegi* bzw. die *sortes sanctorum* gerichtet haben. Diese Interpretation als Bibelorakel wird von Harmening abgelehnt. Er interpretiert die *sortes sanctorum* als eine heidnische Praktik, die im Umkreis der Kirchen praktiziert wurde, wobei christliche Heilige, analog zum heidnischen Minnetrinken, anstelle der heidnischen Götter getreten waren, inhaltlich aber das heidnische Losverfahren in ähnlicher Form, wie es bei Tacitus oder auch in der Lex Frisionum, bei Saxo Grammaticus und in der Edda beschrieben wird, angewendet wurde[58]. Harmening stützt seine Argumentation auf eine Glosse zum Poenitentiale Valicellanum I, die *sortes sanctorum* analog dem Verfahren bei Tacitus als Lose erklärt, die in den Gewandbausch oder Schoß geworfen werden[59].

Zeddies kritisiert Harmenings Ansicht und verweist auf die alttestamentlichen und apostolischen Vorbilder, auf die sich die *sortes sanctorum* zurückführen lassen[60]. Es handle sich nach der Evidenz bei Gregor von Tours bei den *sortes sanctorum* um Buchorakel aus der Bibel, die jedoch dem Bischof in äußersten Notsituationen vorbehalten seien, nicht jedoch von Laien oder niedrigeren Klerikern oder zur persönlichen Bereicherung eingesetzt werden dürften[61].

Boehm stellt hingegen fest, dass in kirchlichen Verboten wie den Konzilsakten von Vannes ein Unterschied zwischen dem Aufschlagen der Bibel und den anderen, nicht näher erklärten und als *sortes sanctorum* bezeichneten Losmethoden gemacht wird[62]. Er vermutet, dass bei einer Unterscheidung zwischen dem Aufschlagen der Bibel und den *sortes sanctorum* diese die anderen Methoden des Losens mit Hilfe der Bibel bezeichnen, vor allem wohl das Ziehen

[57] Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1, 78; Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 2, 212. Eine Aufstellung weiterer Autoren mit dieser Interpretation bei Harmening, Superstitio, 198.

[58] Tacitus, Germania 10; Lex Frisionum c. XIV 1-2; Nordgermanische Zeugnisse: Snorri Sturlurson, Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar c. 4; Ynglingasaga c. 38; Hervarar saga c. 7; Gautreks saga c. 7; Edda, Hymiskviða 1, Hávamál Str. 145-147. Harmening, Superstitio, 198 f., 203 f.

[59] Poenitentiale Valicellanum I c. 111, ed. Schmitz I, 327: *Si quis sortes sanctorum, quas contra rationem vocant vel alias sortes habuerit vel quodcunque aliud ingenium sortitus fuerit vel veneraverit, III annos peniteat. Glossa: Sortes sanctorum sunt, quas in sinu vel in gremio mittunt pro qualicumque causa, sive pro bona, sive pro mala, quo eveniunt*. – „Wer *sortes sanctorum*, die sie gegen die Vernunft [so] nennen, oder andere Lose gehabt hätte oder durch welche Anlage auch immer gelost hätte oder [die Lose] verehrt hätte, soll er drei Jahre büßen. Glosse: *Sortes sanctorum* sind [*sortes*], die sie, in welcher Sache auch immer, in den Gewandbausch oder in den Schoß werfen, entweder für die guten oder für die schlechten [Dinge], die sich ereignen." Harmening, Superstitio, 203 datiert das Bußbuch an den Anfang des 8., die Glosse ins 10. Jahrhundert, Boehm beides auf Anfang des 9. Jahrhunderts: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1380, Anm. 102 (Boehm).

[60] Zeddies, Religio et sacrilegium, 260.

[61] Ebd., 267 f.

[62] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1376 (Boehm).

von Zetteln mit Bibelsprüchen[63]. Mit den *tabulae* und *tabellae*, die in den kirchlichen Verboten der Lose mehrfach genannt werden, seien zweifellos Losbücher gemeint, die in ihren Tabellen einen Schlüssel für kompliziertere Methoden, etwa analog zum antiken Buchstabenorakel, lieferten, die vielfach an die Stelle des einfachen Aufschlagens der Bücher getreten wären[64]. Tabellen dieser Art, sogenannte Orakelalphabete, sind in zahlreichen europäischen Sprachen erhalten[65]. Oft wurden auch Prophezeiungen an den Rand der Psalmen oder Evangelien geschrieben, die später in besonderen Wahrsagebüchern gesammelt wurden, wie sie in altserbischer und altrussischer Sprache erhalten sind[66]. Die Titel der Losbücher entsprechen z. T. genau den von den kirchlichen Verboten betroffenen *sortes*, so ist „*Sortilegium sanctorum patrum*" der Titel eines zwar jungen, aber vermutlich auf alten Ursprung zurückgehenden Losbuchs, während Papst Gelasius im Jahre 494 einen *liber, qui appellatur Sortes Apostolorum* erwähnt, wohl die erste ausdrückliche Erwähnung eines Losbuchs in christlicher Zeit[67]. Erhalten sind Losbücher unter diesem beliebten Titel erst in Handschriften aus dem 10. und den folgenden Jahrhunderten[68]. In der Methode schließen sie sich eng an die antiken Würfelorakel an[69]. Die von Petrus von Blois im Zusammenhang mit den *sortes apostolorum* erwähnte *tabella Pythagorica* findet sich in den erhaltenen Los- und Punktierbüchern[70]. Eine strenge Unterscheidung zwischen den *sortes sanctorum, apostolorum* usw. ist unmöglich, da diese Bezeichnungen vielfach durcheinandergehen und über die speziellen Methoden nur wenig berichtet wird[71]. Das Poenitentiale Arundel sieht in den *sortes patriarcharum* und *sortes apostolorum* sogar Synonyme der *sortes sanctorum*[72]. Dass damit keine Bibellose gemeint sind, ergibt sich aus einem weiteren Kanon desselben Bußbuches, das die Verwendung des Evangeliums und der anderen heiligen Schriften zu Los- und Wahrsagezwecken mit 40tägiger Buße bestraft, was ungleich milder ist als die vorherige Bußzeit[73]. Schmitz identifiziert deshalb die *sortes sanctorum* als heidnische Sortilegien[74]. Das

[63] Ebd., Sp. 1377.
[64] Ebd.
[65] Ebd.
[66] Ebd., Sp. 1380, Anm. 103.
[67] Ebd., Sp. 1377, 1384 (Boehm). Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 6, Sp. 1149 s. v. Los II. In der religiösen Volkskunde (H. Schauerte).
[68] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1384 (Boehm).
[69] Ebd.
[70] Ebd., Sp. 1378.
[71] Ebd.
[72] Poenitentiale Arundel c. 91, ed. Schmitz I, 462: *Qui sortibus Sanctorum, quos patriarcharum vel apostolorum vocant, usus fuerit, II annos si laicus, si vero clericus, IIII annos penitat.* – „Wer *sortes sanctorum*, die sie *patriarcharum* oder *apostolorum* nennen, gebraucht haben sollte, soll 2 Jahre büßen, wenn er Laie ist, aber 4 Jahre, wenn er Kleriker ist."
[73] Poenitentiale Arundel c. 96, ed. Schmitz I, S. 463: *Qui in sacrosancto evangelio vel in ceteris libris aut quibuslibet sanctuariis divinationes quaerere vel sortiri praesumunt, XL dies peniteant.* – „Die in dem hochheiligen Evangelium oder in den übrigen Büchern oder jeden beliebigen Heiligtümern divinationes zu suchen oder zu losen wagen, sollen 40 Tage büßen."

passt gut zur Erklärung einer Version des Paenitentiale Merseburgense, nach der *sortes sanctorum* eine Bezeichnung sei, die von den *arioli* gebraucht werde[75]. Tatsächlich setzt das Paenitentiale Hubertense die *sortilegi* mit den *arioli* gleich[76]. Hingegen verbietet das Paenitentiale Merseburgense b die *arioli*, *sortilici*, *praecantatores* und *erbarii* zu verehren, geht also offenbar nicht von einer Synonymität der *arioli* mit den Losdeutern aus[77]. Das Poenitentiale Parisiense verbietet neben dem Jagen und Fischen mit Losen auch die Herstellung von *sortes sanctorum*[78]. Auch dass *sortes sanctorum* hergestellt werden können, spricht gegen ihre Interpretation als Bibellose, da man kaum davon ausgehen kann, dass zu diesem Zweck eigene Bibelhandschriften anfertigt wurden.

Auch Bezeichnungen wie *sortes sanctorum seu apostolorum seu psalterii* und ähnliche Nebeneinanderstellungen sind mehrfach belegt, was die z. T. vermutete Auslassung eines Wortes wie *scriptorum*, *bibliorum*, *librorum*, *codicum* bei der Bezeichnung *sortes sanctorum* unwahrscheinlich macht[79]. Wenn von den *sortes sanctorum* gesagt wird, dass sie sich diese fromme Bezeichnung nur anmaßen, soll Boehm zufolge damit offenbar der Gegensatz zu den wirklich heiligen, von der Kirche, wenn auch mit gewissen Vorbehalten, gestatteten und selbst angewandten Losen hervorgehoben werden[80]. Am nächsten liegt für Boehm die Beziehung auf persönliche *Sancti*, die an die Stelle der heidnischen Götter und Dichter getreten seien, auch das Auftreten der Bezeichnung im 5. Jahrhundert ließe sich gut mit der gleichzeitigen Ausbreitung der Heiligenverehrung vereinigen[81]. Andere, gleichfalls als Apostel-Lose zu bezeichnende Methoden dienten dazu, einen der zwölf Apostel als Sonderschutzpatron (*specialis Apostolus*) zu erlosen[82]. Dabei wurden entweder die Namen der 12 Apostel auf 12 Blättchen geschrieben und eines davon gezogen, das angab, an welchen der

[74] Hermann Josef Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Bd. I (Graz 1958), 463.

[75] Paenitentiale Merseburgense a Appendix W_{10} c. 107, ed. Kottje, CCSL 156, S. 169: *Si quis obseruauerit sortes illas, quas sanctorum arioli uocantur, III annos peniteat, I ex his in pane et aqua*. – „Wer jene Lose beachtet hätte, die [Lose] der Heiligen von den *arioli* genannt werden, soll er drei Jahre büßen, eines davon bei Brot und Wasser."

[76] Paenitentiale Hubertense c. 25, ed. Kottje, CCSL 156, S. 36/40, 111: *DE ARIOLIS. Si quis ariolos, id est sortilegos, praedicatores uel herbarios ueneraverit aut secutus fuerit, tribus annis poeniteat et eleemosynas facit*. – „ÜBER DIE *ARIOLI*. Wer den *arioli* [angehört], das sind die *sortilegi*, [wenn] er *praedicatores* oder die *herbarii* verehrt hätte oder [ihnen] nachgefolgt wäre, soll er drei Jahre büßen und gibt Almosen."

[77] Paenitentiale Merseburgense b c. 24, ed. Kottje, CCSL 156, S. 176: *Si quis ariolos, sortilicos, praecantatores uel erbario ueneraberit aut secutus fuerit, III annos peniteat, I in pane et aqua, et elymosinas multas faciat*. – „Wenn einer die *arioli*, *sortilici*, *praecantatores* oder *erbarii* verehrt hätte oder [ihnen] nachgefolgt wäre, soll er drei Jahre büßen, eines bei Brot und Wasser, und viele Almosen geben."

[78] Poenitentiale Parisiense c. 20, ed. Schmitz I, S. 684: *Si quis sortes sanctorum, quas contra rationem vocant fecerit, aut aliquid mala sorte venatus aut piscatus fuerit, III poeniteat annis, I ex his in pane et aqua*. – „Wer *sortes sanctorum*, die sie gegen die Vernunft so nennen, gemacht haben sollte, oder durch irgendwelche schädlichen Lose gejagt oder gefischt haben sollte, soll drei Jahre büßen, eines davon bei Brot und Wasser."

[79] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1378 (Boehm).

[80] Ebd.

[81] Ebd.

[82] Ebd., Sp. 1384.

zwölf sich der Befragende besonders zu halten habe, oder die Namen der Apostel wurden auf 12 geweihte und auf den Altar gestellte Kerzen oder auf Zettel geschrieben, die an die Kerzen gehängt wurden, von denen sich der Hilfesuchende eine aussuchte und den aufgeschriebenen Apostel als Patron wählte[83].

Zeddies zählt einen Brief König Chilperichs I. an den heiligen Martin, der vom Diakon Baudigisil auf dem Grab des Heiligen deponiert wurde und die Frage enthielt, ob dieser es zulassen werde, dass Gunthchramn Boso aus seinem Asyl in dessen Kirche entfernt würde, den der Heilige auf einem leeren Blatt beantworten sollte, was er jedoch nicht tat, zu den *sortes sanctorum*[84]. Hier werden keine biblischen Bücher eingesehen, doch gerade deshalb könnte es sich dabei um eine Form der *sortes sanctorum* gehandelt haben. Denn auch meines Erachtens geht aus den Konzilstexten von Vannes und Agde sowie aus Isidors daraus abgeleiteter Definition nicht hervor, dass die *sortes sanctorum* mit den Buch- oder Bibellosen identisch sind. Es ist eher das Gegenteil der Fall, wie *aut*, das auf die *sortilegi* zu beziehen ist, nahelegt, und somit festlegt, dass *sortilegi* entweder *sanctorum sortes* betreiben oder durch das Einsehen irgendwelcher Schriften die Zukunft versprechen. Auch erscheint sehr unwahrscheinlich, dass drei voneinander abhängige Quellen, zwei offizielle Konzilsbeschlüsse und die Sammlung des Wissens der Antike des Erzbischofs von Sevilla, biblische Texte respektlos als *quaecumque scripturae* – „irgendwelche Schriften/Bücher" bezeichnet haben sollten, ohne dass sich einer der Abschreiber, etwa der Gelehrte Isidor, an dieser Formulierung gestoßen hätte. Dass Hinkmar von Reims Isidor nicht vollständig zitiert, sondern das Einsehen der Schriften weglässt, könnte darauf hinweisen, dass im 9. Jahrhundert ein Zusammenhang zwischen den *sortilegi* und den Buch- oder Bibellosen nicht mehr gesehen wurde[85]. Auch die zwischen 561 und 605 abgehaltene Provinzialsynode von Auxerre zeigt einen differenzierten Umgang mit *sortilegi*, *sortes* und *sortes sanctorum*. Sie verbietet einerseits auf die *sortilegi* zu hören, andererseits aber auch, die *sortes sanctorum* zu beachten, oder auch solche *sortes*, die aus Holz oder Brot gemacht seien[86]. Dieser Kanon könnte, obwohl auch er zwischen den *sortes sanctorum* und solchen aus Holz oder Brot ein „oder"

[83] Ebd.

[84] Gregor von Tours, Historiae V, 14. Zeddies, Religio et sacrilegium, 265.

[85] Hincmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae, ed. Böhringer (= MGH Concilia Tomus IV Supplementum 1) c. XV, S. 207.

[86] Synodus Diocesana Autissiodorensis a. 561/605 c. 4, ed. de Clercq, CCSL 148 A, S. 265: *Non licet ad sortilegos uel auguria respicere nec ad caragius nec ad sortes, quas sanctorum uocant, uel quas de lignum aut de pane faciunt, aspicere, nisi, quaecumque homo facere uult, omnia in nomine Domini faciat.* – „Es ist nicht erlaubt auf die *sortilegi* oder die Augurien zu achten, nicht [erlaubt] auf die *caragii* [zu achten], nicht [erlaubt] auf die *sortes*, die sie *sanctorum* nennen, oder die sie aus Holz oder Brot machen, zu achten, wenn nicht alles, was jeder Mensch tun will, im Namen des Herrn gemacht wird.
Du Cange identifizierte die hier neben den *sortes de ligno* verbotenen *sortes de pane* mit dem sogenannten *iudicium offae*, einem ausgesprochenen Ordal; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1364, Anm. 51 (Boehm).

stellt, ein Hinweis darauf sein, dass die *sortes sanctorum* eben aus Holz oder Brot bestanden, da das hier verwendete *vel*, im Gegensatz zum ausschließenden *aut*, ein „verbindendes oder" darstellt[87]. Zusammen mit der Glosse zum Paenitentiale Valicellanum I, der Herstellung von *sortes sanctorum* im Poenitentiale Parisiense, der Verbindung zu den *arioli* im Paenitentiale Merseburgense a Appendix W_{10}, den beiden Kanones des Poenitentiale Arundel mit ihren stark differierenden Bestimmungen zu *sortes sanctorum* und Bibellosen lässt sich hieraus und aus den Konzilsbestimmungen von Vannes, Agde und der Evidenz bei Isidor und Hinkmar ableiten, dass *sortes sanctorum* im Untersuchungszeitraum keine Bibellose waren, ja nicht einmal zwingend Buchlose gewesen sein müssen, denn keine dieser Quellen stellt einen Zusammenhang zwischen *sortes sanctorum* und Büchern her, wo beide vorkommen, schließen sie einander sogar aus.

Problematisch ist an einer Deutung der *sortes sanctorum* als Bibellose auch die dazu erforderliche Schriftlichkeit. Die Verwendung von Büchern würde eine alphabetisierte Bevölkerung voraussetzen. Gleiches gilt auch bei dem von Boehm angenommenen noch komplizierteren Buchstabenschlüssel nach antikem Vorbild beim Losverfahren. Diese Alphabetisierung im 8. Jahrhundert in Germanien vorzufinden ist jedoch höchst unwahrscheinlich. Möglicherweise sind die *sortes sanctorum* deshalb vom Weissagen durch Aufschlagen der Bücher zu trennen. *Sortilegus* könnte dann einerseits einen Zukunftsdeuter bezeichnen, der die *sortes sanctorum* anwendet und andererseits einen, der sich der antiken Technik der Zukunftsergründung durch Aufschlagen von Büchern bedient. Die Praktik des Buchloses, das Aufschlagen der Bibel oder eines Werkes von Homer oder Vergil zur Zukunftsergründung, stellt den Endpunkt der Entwicklung des antik-heidnischen Losverfahrens dar. Die Entwicklung dahin ging von Losen, zumeist Würfeln, mit bestimmten zu deutenden Zeichen über Lose mit Wörtern, prophetischen Sprüchen und Zitaten berühmter Dichter zur Deutung der ersten erblickten Stelle einer Schriftrolle oder eines Codex. Die *sortes sanctorum* könnten eine primitivere Stufe des Losverfahrens darstellen, das keine besonderen Schriftkenntnisse erforderte, sondern nur die Kenntnis einiger weniger bedeutungsvoller Zeichen, also etwa der Form des antiken Losens mittels gekennzeichneter Würfel entsprechen. Aufgrund ihrer Entstehung in der stets romanisch-keltisch dominierten Bretagne im ausgehenden 5. Jahrhundert hat die Bezeichnung der *sortes sanctorum* ursprünglich nichts mit heidnischer germanischer Religion zu tun. Die Definition, *sortilegus* sei jemand, der die *sortes sanctorum* oder das Buchlosen betreibe, entspricht somit ursprünglich römischen, sollte es sich um ein regionales Phänomen handeln, bretonischen

[87] Zum verbindenden Charakter von *vel* und zum ausschließenden, einen wesentlichen Unterschied andeutenden, von *aut* vgl. Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 59, s. v. *aut*; ebd., S. 540, s. v. *vel*.

Verhältnissen. Aufgrund der späteren Rezeption in Gallien, Spanien und Italien dürfte es sich aber um ein überregionales Phänomen gehandelt haben. Die Verbote gegen *sortilegi* werden somit alle unterschiedlichen Formen des Losverfahrens, die in der heidnischen Antike bekannt waren, betroffen haben. Trotz seines römischen Ursprungs kann der Begriff der *sortes sanctorum* jedoch auch für Germanien seine Bedeutung gehabt haben und zwar in den Deutungen einfacher Lose unter den Namen christlicher Heiliger anstelle heidnischer Götter, analog dem bei Tacitus, in der Lex Frisionum und anderswo beschriebenen Verfahren, wobei die *notae*, die Tacitus nennt, den einfachen Kennzeichen der griechisch-römischen Würfel entsprochen haben könnten. Dafür, dass *sortes sanctorum* primitivere Lostechniken waren, für die keine besonders ausgeprägte Literalität erforderlich war, und die anstelle von heidnischen Göttern vielleicht mit christlichen Heiligen verbunden, im Umkreis von Kirchen ausgeübt wurden, spricht auch, dass im Concilium Germanicum von 743 die *sortilegi* unter denjenigen genannt werden, die ihre Tätigkeit neben den Kirchen und unter dem Namen der heiligen Märtyrer und Bekenner ausüben würden[88].

Neben zeitnahen literarischen Quellen sprechen vor allem sprachwissenschaftliche und archäologische Belege für die Verwendung von Losen in Germanien: Zahlreiche Glossen belegen die Synonymität der lateinischen Begriffe *sors* und *sortilegus* mit althochdeutschen Wörtern für „Los“ und „Losdeuter“[89]. Anhand der Wortschatzanalyse wird dem Losen im germanischen Raum hohes Alter zugeschrieben[90]. Belege sind in allen westgermanischen Sprachen reichlich vorhanden[91]. ‚Los’ ist als althochdeutsch *hlôz*, *lôz*, *liezzo*, *liozzâri*, mittelhochdeutsch *lôz*, angelsächsisch *hliet*, *hlot*, *hleat*, *leot*, *hlet*, *hlyt*, friesisch *hlot*, niederländisch *lot*, altsächsisch *hlōt*, dazu gotisch *hlauts*, altnordisch *hlaut*, *hlutr*, *loter*, *luti*, *lut*, germanisch **hlauti* belegt[92]. Die Bedeutung von altnordisch *hlutr* – „Blut des Opfertieres“

[88] Concilium Germanicum a. 742, c. V: *Decrevimus, ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem adhibeat adiuvante gravione, qui defensor aecclesiae est, ut populus Dei paganias non faciat, sed ut omnes spurcitias gentilitatis abiciat et respuat, sive sacrificia mortuorum sive sortilegos vel divinos sive filacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolaticias, quas stulti homines iuxta aecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes, sive illos sacrilegos ignes, quos niedfyr vocant, sive omnes, quecumque sint, paganorum observationes diligentes prohibeant.* – „Wir haben beschlossen entsprechend den Satzungen, dass jeder Bischof in seinem Bezirk unter Mitwirkung des Grafen, der der Beschützer der Kirche ist, dafür zu sorgen hat, dass das Volk Gottes nichts Heidnisches treibe, sondern allen Unflat des Heidentums ablege und von sich weise, als da sind Totenopfer, Losdeuterei, Zauberei, Amulette, Wahrsagerei, Beschwörungen, Schlachtopfer, die von törichten Menschen nach heidnischem Brauch neben den Kirchen im Namen der heiligen Märtyrer und Bekenner vorgenommen werden, womit sie den Zorn Gottes und seiner Heiligen herausfordern, oder jene gotteslästerlichen Feuer, die man *Niedfyr* nennt, und überhaupt sollen sie jeglichen heidnischen Brauch, welcher Art er auch sei, gewissenhaft unterbinden.“

[89] Belege bei Heinrich Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung (= Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Sprache 1) (Halle/Saale 1940), 74-77.

[90] RGA Bd. 22, S. 135 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).

[91] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 164.

[92] Ebd.; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1358 (Boehm).

gibt einen Hinweis auf die religiöse Grundlage des Losens; in ursprünglicher Bedeutung kennt das Nordische das Wort noch im Kompositum *hlautteinn*[93]. ‚Losen' ist als althochdeutsch *hliozan, liozan, leozzan, liuzan,* mittelhochdeutsch *liezen,* altsächsisch *hliotan,* angelsächsisch *hleótan,* altenglisch *hlēotan,* altnordisch *hljóta, liauta, liuta, liota, taka upp hlutir* und auch *fella blótspán, hrista teina* belegt[94]. Das Wort ‚Los' ist etymologisch unklar, sein Sinn Helm zufolge in historischer Zeit jedoch völlig sicher[95]. Nach Pesch ist der Begriff des Losens jedoch zu keiner Zeit eindeutig definiert[96]. Die Bedeutung ist bereits in den ältesten Zeugnissen so vielseitig wie im späteren und heutigen Sprachgebrauch; das Verbum bedeutet „wahrsagen (*augurari*), zaubern, losen, empfangen, erben, zufällig bekommen, Übles erhalten, erteilen, hingeben"; das Substantivum „Los, Zeichen, Zaubermittel", *hliozari* und *liezære* werden mit *augur, divinator* glossiert[97]. Es treten also Überschneidungen in der Terminologie um Weissagung, Zauberei und Paganität allgemein auf[98]. ‚Losen' wurde z. T. als Synonym für Wahrsagerei verstanden, was sich an den Bezeichnungen für Wahrsager als althochdeutsch *liozo, liozan,* altenglisch *hlytta, hlýtere* bzw. *tānhlytere,* altnordisch *hljóta* zeigt, oder für verschiedene Divinationsarten gebraucht[99]. Etwaige Wandlungen im Gebrauch sind aufgrund fehlender Einzelheiten an den Belegstellen nicht feststellbar[100]. Die Verwendung von Zweigen, wie sie schon Tacitus erwähnt, zeigt sich noch in angelsächsisch *tān,* ‚Zweig, Los', *tān hlyfa* Wahrsager[101]. Dazu passt noch nordisch *gambantteinn*[102]. Auch das Althochdeutsche hat wohl noch eine Spur der Bedeutung ‚Los' für deutsch *zein* in dem davon abgeleiteten Verbum *bizeinen, bizeinon* bei Otfrid[103].

Im germanischen Gebiet sind rund 160 Orakelstäbchen aus Fundzusammenhängen von der Römischen Kaiserzeit bis in das frühe Mittelalter bekannt[104]. Als Einzelobjekte finden sich

[93] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1359 (Boehm). Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 164, Anm. 180.
[94] RGA Bd. 22, S. 135 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch). Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1358 (Boehm).
[95] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 164.
[96] RGA Bd. 22, S. 135 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).
[97] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band V, s. v. Los, losen: Sp. 1358 f. (Boehm).
[98] RGA Bd. 22, S. 135 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).
[99] Ebd.
[100] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 164.
[101] Ebd.
[102] Ebd., 164, Anm. 181.
[103] Ebd., 164.
[104] Einige Fundorte von Orakelstäbchen sind: Beelen, Kr. Warendorf mit zwei Orakel-Stäbchen aus Bronze, Hortfund der frühen Völkerwanderungszeit; Borken-West, Kr. Borken, Siedlung der jüngeren Römischen Kaiserzeit mit zwei Orakel-Stäbchen aus Bronze und einem aus Silber; Castrop-Rauxel, Kr. Recklinghausen: Handels- und Opferplatz der jüngeren Römischen Kaiserzeit mit drei Orakelstäbchen aus Knochen und vier aus Bronze; Charleville-Mezières, Dep. Ardennes, Gräberfeld der Merowingerzeit mit zwei Orakel-Stäbchen aus Bronze im Grab eines fränkischen Kriegers (Grab 74); Illerup Ådal, Opfermoor der vorrömischen Eisenzeit bis jüngeren Römischen Kaiserzeit, Platz A, um 210 n.Chr., mit zwei Orakel-Stäbchen aus Holz in pressblechverziertem Doppelzylinder; Liebenau, Kr. Nienburg/Weser, Gräberfeld mit zwei Orakel-Stäbchen aus

Orakelstäbchen gelegentlich in Siedlungen, häufiger jedoch auf Handels-, Kult- und Opferplätzen, paarweise und in der Regel gleichförmig treten die Stäbchen in geschlossenen Befunden wie Gräbern oder auch in dafür vorgesehenen Behältern auf[105]. Bei im Set angetroffenen Stäbchen ist fast immer nur eines von zweien gekennzeichnet, selten zeigen beide Exemplare Markierungen, die dann aber deutlich voneinander abweichen[106]. Zur Unterscheidung diente eine Vielzahl verschiedener Zeichen auf beiden Stirn-, seltener auch auf den Längsseiten der Stäbchen[107]. Hierbei wird deutlich, dass es sich bei den *notae* des Tacitus nicht immer um Runen gehandelt haben muss, sondern um einfache, unauffällige Markierungen an den Stäbchen, wenn auch gute Argumente generell für den Gebrauch von Runen als geritzte Zeichen in (Los-)Stäben sprechen[108]. Zur Herstellung der Stäbchen dienten Holz, Horn, Knochen, Blei, Silber, Messing, Bronze, Bleibronze und gebrannter Ton[109]. Primär war die Form und nicht das Material wichtig[110]. Da ein Stab naturgemäß aus Holz besteht, konnten die Stäbchen zwar aus diesem ursprünglichen Material ohne größeren Aufwand kurzfristig gefertigt werden, die Herstellung aus anderem, stabileren Material zeigt jedoch deutlich, dass die Orakelstäbchen für einen häufigen Gebrauch vorgesehen waren[111]. Losstäbchen wurden also nicht nur zu einem ganz bestimmten Zweck spontan aus Holz geschnitten, sondern auch für wiederholten Gebrauch aus Metall oder Knochen gearbeitet und sorgfältig verwahrt[112]. Sie gehörten zur persönlichen Ausstattung, wie Beigaben vorwiegend aus Frauengräbern belegen[113]. Dickmann meint, dass die Stäbchen sicherlich häufiger auf der privaten, individuellen Ebene eingesetzt wurden als bei den öffentlichen Veranstaltungen, die in den Quellen beschrieben werden[114].

Bronze im Grab einer um 600 n. Chr. auf dem sächsischen Friedhof bestatteten alamannischen Frau (Grab J12/A4); Nørre Lyngby, Dänemark, Siedlung der Römischen Kaiserzeit mit einem Orakel-Stäbchen aus Keramik, das evtl. auch sekundär als Töpferstempel verwendet wurde; RGA Bd. 22, S. 139-141. s. v. Orakel, 6. Orakel-Stäbchen (E. Dickmann).

[105] RGA Bd. 22, S. 139 s. v. Orakel, 6. Orakel-Stäbchen (E. Dickmann).

[106] Ebd., S. 139 f.

[107] Das Äußere der Stäbchen variiert zwischen fünf Formen: lang und zylindrisch (Länge bis ca. 7 cm), kurz und zylindrisch (Länge bis 3,5 cm), kurz mit konkaven Seiten, kurz mit konvexen Seiten und lang, halbzylindrisch mit d-förmigem Querschnitt. Die Markierungen bestehen aus Ritzlinien, Kerben, Dellen, Kreisaugen, Riefen, kombinierten Mustern und einer Goldauflage; die Verwendung von Farben konnte bisher noch nicht nachgewiesen werden; RGA Bd. 22, S. 139 f. s. v. Orakel, 6. Orakel-Stäbchen (E. Dickmann).

[108] RGA Bd. 22, S. 136 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).

[109] Stäbchen aus Holz, Horn und Knochen wurden in die gewünschte Form geschnitten, anschließend geglättet und nach Bedarf markiert, die Stäbchen aus Metall wurden gegossen und ebenfalls sorgfältig geglättet, wie sehr feine, längs verlaufende Facetten erkennen lassen; Abnutzungs- oder Gebrauchsspuren sind in keinem Fall nachzuweisen; RGA Bd. 22, S. 140 s. v. Orakel, 6. Orakel-Stäbchen (E. Dickmann).

[110] RGA Bd. 22, S. 140 s. v. Orakel, 6. Orakel-Stäbchen (E. Dickmann).

[111] Ebd.

[112] RGA Bd. 22, S. 136 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).

[113] RGA Bd. 22, S. 140 s. v. Orakel, 6. Orakel-Stäbchen (E. Dickmann). Das vermehrte Vorkommen in Frauengräbern könnte einen Hinweis auf die Authentizität von Caesar, Bellum Gallicum I, 50 auch noch in späterer Zeit darstellen.

[114] RGA Bd. 22, S. 140 s. v. Orakel, 6. Orakel-Stäbchen (E. Dickmann).

Besonders die aktuelle Evidenz der Befragung des Losorakels über das Schicksal Willibrords und Willehads sowie bei den Schweden macht das Vorhandensein derartiger Praktiken in Germanien zur Zeit des Bonifatius wahrscheinlich[115]. Polomé zufolge weist schon die Tatsache, dass bei Caesar die Götter im Fall des Procillus befragt werden, darauf hin, dass der geplante Tod der römischen Kriegsgefangenen mit einem wichtigen Opfer verbunden ist, das den Göttern nur dann dargebracht wird, wenn sie es wünschen, was die Wichtigkeit der Wahrsagung und der Losorakel für die Herbeiführung einer Entscheidung bei den Germanen betont[116]. Wenn Alcuins Darstellung über Willibrords Erfahrungen in Friesland Realitätsgehalt hat, gelten Polomés Schlussfolgerungen bei den Friesen auch noch fast 800 Jahre später, wofür auch die detaillierte Beschreibung der gerichtlichen Lospraxis in der Lex Frisionum noch in christlicher Zeit spricht[117]. Dazu kommen noch spätere nordgermanische Zeugnisse[118]. Allerdings kann hier eine Reflexion heidnisch-religiöser Orakelhandlungen von den christlichen Autoren durchaus schon verzerrt wiedergegeben worden sein[119].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Lostechniken in Germanien tatsächlich vorhanden waren, wie sprachliche und archäologische Zeugnisse belegen. Sie können in der eher primitiven Form, die durch die archäologischen Funde nahegelegt wird, im Umkreis von Kirchen und unter der vorgeblichen Patronanz christlicher Heiliger, die an die Stelle heidnischer Götter getreten waren, von Spezialisten, die in den Quellen als *sortilegi* aufscheinen, betrieben worden sein und eine mögliche Form der oft genannten *sortes sanctorum* darstellen, deren enggefasste moderne Definition als Buchlose aus der Bibel durch die Quellen für die fragliche Zeit nicht nur nicht bestätigt, sondern teilweise sogar widerlegt wird.

Ob Papst Gregor III. jedoch hier nur zufällig eine tatsächlich vorhandene Superstition rügte, die er christlichen Vorstellungen von heidnischen Praktiken entnahm und ohne genaueres Wissen auf Germanien übertrug, oder tatsächlich über die dortigen Verhältnisse bescheid wusste, bleibt unklar. Allerdings spricht die Tatsache, dass dieser Brief auf einen Besuch des Bonifatius in Rom folgt, mehr noch als die auch auf literarischer Überlieferung basieren könnende ausdrückliche Erwähnung des Vorkommens derartiger Dinge im Land der

[115] Alcuin, Vita Willibrordi c. 10; Anskar, Vita Sancti Willehadi, c. 3; Rimbert, Vita Anskarii c. 18, 26, 27.
[116] Opfer des Procillus durch Losentscheid verhindert: Caesar, Bellum Gallicum I 53. Edgar C. Polomé, Quellenkritische Bemerkungen zu antiken Nachrichten über die germanische Religion, in: Heinrich Beck, Detlev Ellmers, Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Berlin, New York 1992), 404 f.
[117] Lex Frisionum c. XIV 1 f.
[118] Snorri Sturlurson, Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar c. 4; Ynglingasaga c. 38; Hervarar saga c. 7; Gautreks saga c. 7; Edda, Hymiskviða 1, Hávamál Str. 145-147. RGA Bd. 22, S. 136 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).
[119] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 251 s. v. Los und Orakel (Rudolf Simek).

Adressaten dafür, dass der Missionar den Papst über die tatsächlichen Verhältnisse in seinem Missionsgebiet informiert haben könnte.

8.5.5.2. *Auguria* und *auspicia*

Da Gregor III., Zacharias, Bonifatius, und das Concilium Germanicum nur *auguria* erwähnen, aber nicht, wie im Falle anderer Superstitionen, eine diese Tätigkeit ausführende Person, also einen *augur*, ist anzunehmen, dass sie das Wort im Sinne von Vorzeichen, Zeichendeutung oder Wahrsagerei verwenden, sich aber nicht auf seine spezielle Konnotation mit der Deutung des Vogelflugs beziehen[120]. Willibald schreibt hingegen den Hessen zu, *auguria et auspicia* zu betreiben[121]. Zwar können beide Begriffe auch „Vorzeichen" bedeuten, doch da beide genannt werden, ist es unwahrscheinlich, dass zweimal dasselbe gemeint ist; wahrscheinlich ist hingegen, dass zumindest ein Wort, wenn nicht beide, im Sinne ihrer speziellen Bedeutungen gebraucht werden[122]. Ursprünglich bezeichnen *augur* bzw. *auspex* den Deuter des Vogelorakels[123]. Nach Servius besteht der Unterschied zwischen *augurium* und *auspicium* darin, dass das *augurium* verlangt und nur durch ganz bestimmte Vögel angezeigt wird, während das *auspicium* nicht verlangt und von jedem beliebigen Vogel angezeigt wird[124]. In der römischen Literatur zeigt sich jedoch keine so strenge Differenzierung der Terminologie. Vielmehr erscheint der *augur* für die Deutung des *auspicium* verantwortlich, wie sich aus Ciceros Aufgabenbeschreibung ergibt, derzufolge die öffentlichen *augures*, die „Dolmetscher" des Juppiter Optimus Maximus, mit Hilfe von Vorzeichen (*signa*) und durch die Beobachtung des Vogelfluges (= *auspicium*) die Zukunft voraussehen sollen[125]. Im antiken Rom stellte der *augur* die Existenz der göttlichen Kraft durch ein von den Göttern geschicktes Zeichen fest, das oft auf der Beobachtung von Vögeln, dem *auspicium*, basierte[126]. Die Hauptaufgabe der *augures* war die Zeichendeutung, wenn eine Auspikation verlangt wurde, etwa bei Ernennung und Amtsantritt von Magistraten, bei Beschlüssen der Volksversammlung oder zu Beginn eines Feldzuges, wobei es sich um von den Göttern aufgrund von Bitten erhaltene Augurien (*auguria impetrativa*) oder um unerbetene (*auguria*

[120] Bonifatii Epistula 43 (Gregor III.), 50 (Bonifatius), 51 (Zacharias), 78 (Bonifatius); Concilium Germanicum a. 742, c. V.
[121] Vita Bonifatii c. 6.
[122] Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 57, s. v. augurium; S. 59, s. v. auspicium.
[123] Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 57, s. v. augur; S. 59, s. v. auspex.
[124] Servius, Aeneis I, 398: ... *hoc enim interest inter augurium et auspicium, quod augurium et petitur et certis avibus ostenditur, auspicium qualibet avi demonstratur et non petitur* ... – „Der Unterschied zwischen Augurium und Auspizien besteht darin, dass das Augurium sowohl verlangt wird als auch durch ganz bestimmte Vögel angezeigt wird, das Auspizium aber von jedem beliebigen Vogel angezeigt und nicht verlangt wird." [Übersetzung Ambros Josef Pfiffig, Die etruskische Religion. Sakrale Stätten, Götter, Kulte, Rituale (Wiesbaden 1998) 152.]
[125] Cicero, De Legibus II, VIII 20.
[126] Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 2 (Stuttgart 1997), Sp. 280 s. v. Augures (Dominque Briquel).

oblativa) handeln konnte[127]. Festus unterscheidet fünf Kategorien von Zeichen: *ex caelo* – Donner und Blitz, *ex avibus* – Vögel, unterschieden in *alites*, deren Flug, und *oscines*, deren Gekrächze, man beobachtet, *ex tripudiis* – das Verhalten der heiligen Hühner, *ex quadrupedibus* – von Tieren gegebene Zeichen, und *ex diris* – drohende Vorahnungen[128]. Eine Aufgabe der *augures* war es, beim Ritual der *inauguratio* von Menschen und Orten „voranzuschreiten“[129] Die *augures* inaugurierten die *sacerdotes*, eine zweite Form der Inauguration war die Gründung von Städten und Kultorten[130]. Die mit diesen staatlichen Aufgaben betrauten öffentlichen Auguren, als *augures publici*, *augures populi Romani* oder *augures publici populi Romani Quiritium* bezeichnet, waren in einem Kollegium organisiert, dessen Ursprung entweder mit Romulus oder Numa verbunden wurde[131]: Ursprünglich soll dieses Kollegium aus drei Mitgliedern bestanden haben, eines für jeden Tribus, ihre Zahl erhöhte sich auf vier und sechs, ehe sie 300 v. Chr. in der *lex Ogulnia* auf neun fixiert wurde, wovon fünf Plebejer sein mussten[132]. Sulla erhöhte die Zahl der öffentlichen Auguren auf 15, Caesar auf 16, seit 29 n. Chr. war die Ernennung *supra numerum* anerkanntes Recht des *princeps*, das 36 n. Chr. erstmals bei Valerius Messala angewandt wurde, und im Laufe der Kaiserzeit zur deutlichen Überschreitung der festgelegten Anzahl führte[133]. Die Kunst der *augures* wurde im *ius augurale* genau geregelt und in Spezialwerken von Ap. Claudius Pulcher, L. Iulius Caesar und M. Valerius Messala behandelt, ihre Handhabung konnte die wichtigsten Entscheidungen des Staates blockieren[134]. Neben den öffentlichen gab es in Rom auch private *augures*, die jedoch oft nur geringes Ansehen genossen[135].

Nach Isidor, der sich an mehreren Stellen seiner Etymologie mit dem Thema beschäftigt, sind *auspicia* und *auguria* Methoden der Deutung des Fluges und der Stimmen von Vögeln, *augures* und *auspices* sind demnach dasselbe, denn *auspicia* sind die Methode, mit der die *augures* ihre Beobachtungen anstellen, beides aber leitet sich von der Beobachtung der Vögel

[127] Ebd., Sp. 281.
[128] Festus p. 316. Der Neue Pauly. Bd. 2, Sp. 281 s. v. Augures (Briquel).
[129] Der Neue Pauly. Bd. 2, Sp. 280 s. v. Augures (Briquel).
[130] Inauguration der *sacerdotes*: Cicero, De Legibus II, VIII 20; Gründung Roms: Livius I 6, 4, V 52, 2; Errichtung der Tempels des Iuppiter Capitolinus: Livius I 55, 2; VIII 5, 8.
[131] *Augures publici*: Cicero, De Legibus II, VIII 20; Cicero, Ad familiares VI, 6, 7; Varro, De lingua latina V 33; *augures populi Romani*: Cicero, Philippica I 31; *augures publici populi Romani Quiritium*: CIL VI 503; 504; 511. Romulus: Cicero, De Republica II 9, 16; Dionysius von Halikarnassos, Antiquitates Romanae II 22, 3; Numa: Livius IV 4, 2; Dionysius von Halikarnassos, Antiquitates Romanae II 64, 4.
[132] Livius X 6, 6-7, X 9, 2; Dionysius von Halikarnassos, Antiquitates Romanae II 22, 3; Johannes Lydus, De magistratibus populi Romani I 45.
[133] Livius perioch. LXXXIX (Sulla); Cassius Dio, Historia Romana XLII, 51 (Caesar), XLIX, 16 (Valerius Messala), LI, 20 (anerkanntes Recht des *princeps*).
[134] Der Neue Pauly. Bd. 2, Sp. 281 s. v. Augures (Briquel).
[135] Cato, de agri cultura 5, 4. Der Neue Pauly. Bd. 2, Sp. 281 s. v. Augures (Briquel).

ab, *auspicia* von der Beobachtung des Fluges, *auguria* von der Deutung ihrer Stimmen[136]. Im Unterschied zu Servius definiert Isidor die Begriffe *augurium* und *auspicium* also nicht über die Art der für das Vorzeichen verantwortlichen Vögel und ob deren Vorzeichen erbeten worden war oder nicht, sondern verbindet sie mit zwei der bei Festus erwähnten Arten von Vorzeichen[137]. Entdeckt wurden die *auguria* aus Vögeln Isidor zufolge von den Phrygern[138]. Dass der Zusammenhang zwischen dem *augur* und dem Weissagen durch die Vogelbeobachtung noch in der Zeit des Bonifatius und danach bekannt war, beweist das Poenitentiale Valicellanum II, in dem in einer Liste von Wahrsagern zuletzt die *augures* genannt werden, und gesagt wird, sie würden durch Vögel weissagen[139]. Willibald, der die verschiedenen Bereiche der altrömischen Zukunftsdeutung offenbar gut zu unterscheiden wusste, wie auch sein Vorwurf der *aruspicia* nahe legt, könnte deshalb für die Hessen vom Vorkommen von Vorzeichen allgemein und von Vorzeichen, die durch die Vogelschau erschlossen werden, ausgegangen sein, oder aber sogar die von den Vögeln gegebenen Vorzeichen weiter differenziert haben, entweder im Sinne Isidors nach Vorzeichen aus dem Vogelflug und aus der Vogelstimme, oder im Sinne Servius' nach erbetenen Vorzeichen durch bestimmte Vögel oder nicht erbetenen Vorzeichen durch beliebige Vögel.

[136] Isidor, Etymologiae 8, 9, 18-20: [18] *Augures sunt, qui volatus avium et voces intendunt, aliaque signa rerum vel observationes inprovisas hominibus occurrentes. Idem et auspices. Nam auspicia sunt quae iter facientes observant.* [19] *Dicta sunt autem auspicia, quasi avium aspicia, et auguria, quasi avium garria, hoc est avium voces et linguae. Item augurium, quasi avigerium, quod aves gerunt.* [20] *Duo sunt autem genera auspiciorum: unum ad oculos, alterum ad aures pertinens. Ad oculos scilicet volatus; ad aures vox avium.* – „[18] *Augures* sind jene, die das Fliegen der Vögel und ihre Stimmen deuten, und andere Zeichen der Dinge oder unvorhergesehen den Menschen begegnende Beobachtungen. Dasselbe sind *auspices*. Denn *auspicia* ist die Methode, mit der sie beobachten. [19] Genannt werden sie aber *auspicia* gleichsam [wegen] des Anblicks der Vögel und *auguria* gleichsam [wegen] des Geschwätzes der Vögel, das heißt [wegen] der Vögel Stimmen und Sprachen. Ebenso ist das *augurium* gleichsam ein *avigerium*, weil die Vögel sie [= die Augurien] ausführen. [20] Es gibt zwei Arten der Auspizien: die eine [Art] auf die Augen, die andere [Art] auf die Ohren sich beziehend. Auf die Augen [bezieht sich] selbstverständlich der Flug, auf die Ohren die Stimme der Vögel."
Isidor, Etymologiae 12, 7, 75: *Augures autem dicunt et in gestu et in motu et in volatu et in voce avium signa esse constituta*. – „Die *Augures* aber bestimmen die festgesetzten Zeichen durch die Haltung und durch die Bewegung und durch den Flug und durch die Stimme der Vögel."
Isidor, Etymologiae 12, 7, 78: *Tertiam faciunt speciem auguriorum in avibus, quam communem vocant, ex utroque permixtam, id est cum aves ex ore et volatu auguriant. Sed fidem non habet*. – „Die dritte Art der *auguria* machen sie aus den Vögeln, die sie allgemein nennen, [sie ist] aus allen beiden vermischt, das bedeutet sie weissagen mit den Vögeln durch den Schnabel und durch den Flug. Aber sie haben den Glauben [daran] nicht."
[137] Vgl. Servius, Aeneis I, 398; vgl. Festus p. 316.
[138] Isidor, Etymologiae 8, 9, 32: *Auguria autem avium Phryges primi invenerunt*. – „*Auguria* der Vögel aber haben zuerst die Phryger entdeckt."
[139] Poenitentiale Valicellanum II c. 59, ed. Schmitz, Bd. I, S. 379: *Si quis ariolos vel divinos aut aruspices aut augures, qui in avibus auguriantur, introduxerit in domum suam ad divinationem inquirendam, III annos peniteat, I in pane et aqua*. – „Wer *ariloi* oder *divini* oder *aruspices* oder *augures*, die durch Vögel weissagen, in sein Haus eingeladen haben sollte, um es zur Diviniation aufzusuchen, soll 3 Jahre büßen, eines bei Brot und Wasser."

8.5.5.3. *Aruspicia*

Willibald bezichtigt die Hessen, *aruspicia* zu betreiben[140]. Bonifatius selbst erwähnt *aruspices* bei seiner Beschwerde über die von Franken, Bayern und Alamannen in Rom beobachteten heidnischen Bräuche, allerdings nur im Rahmen eines von ihm Augustinus zugeschriebenen Zitats, also ohne direkten Bezug auf Germanien[141].

Da Willibald *aruspicia* mit einer ganzen Reihe anderer heidnischer Handlungen aufzählt, ist unwahrscheinlich, dass er damit nur einfach „Wahrsagerei" ausdrücken wollte. Eher ist vorstellbar, dass er damit eine ganz bestimmte Form der Zeichendeutung meinte.

Der Begriff *aruspicia* in den bonifatianischen Quellen ist in der Antike belegt als *haruspicia* (Nominativ Plural von *haruspicium*) bzw. als *haruspicina*, denn das Wort, von dem es sich ableitet, *aruspex,* ist gleichbedeutend mit *haruspex*[142]. In der antik-klassischen Mantik bezeichnet *haruspicina* eine Auguralpraktik vor allem der Beobachtung der Eingeweide des Opfertieres, um daraus Schlüsse für die Zukunftsdeutung und -erforschung zu ziehen[143]. Die *haruspicina* ist ein Teil der *disciplina Etrusca*, der „Etruskischen Disziplin", der etruskischen Buchreligion, die auf die Offenbarungen v. a. des Tages und der Vegoia zurückgeführt wurde und genaue Anleitungen zur Durchführung der Opferschau enthielt, wobei auf Tages die gesamte Disziplin oder auch nur die Eingeweideschau, auf Vegoia speziell die Blitzlehre

[140] Willibald, Vita Bonifatii c. 6: *Cum vero Hessorum iam multi, catholica fide subditi ac septiformis spiritus gratia confirmati, manus inpositionem acciperunt, et alii quidem nondum animo confortati intemeratae fidei documenta integre percipere rennuerunt; alii etiam lignis et fontibus clanculo, alii autem aperte sacrificabant; alii vero aruspicia et divinationes, prestigia atque incantationes occulte, alii quidem manifeste exercebant; alii quippe auguria et auspicia intendebant diversosque sacrificandi ritus incoluerunt; alii etiam, quibua mens sanior inerat, omni abiecta gentilitatis profanatione nihil horum commisserunt.* – „Damals aber empfingen viele Hessen, die den katholischen Glauben angenommen und durch die siebenfältige Gnade des Geistes gestärkt waren, die Handauflegung; andere aber, deren Geist noch nicht erstarkt, verweigerten des reinen Glaubens unverletzbare Wahrheiten zu empfangen; einige auch opferten heimlich Bäumen und Quellen, andere taten dies ganz offen; einige wiederum betrieben teils offen, teils im geheimen Seherei und Wahrsagerei, Losdeuten und Zauberwahn; andere dagegen befassten sich mit Amuletten und Zeichendeuterei und pflegten die verschiedensten Opfergebräuche, andere dagegen, die schon gesunderen Sinnes waren und allem heidnischen Götzendienst entsagt hatten, taten nichts von alledem."

[141] Bonifatii Epistula 50: *Et sanctus Augustinus dixit: ‚Nam qui dictis malis, id est carais et divinis et aruspicibus vel filacteriis et aliis quibuslibet auguriis crediderit, etsi ieiunet, etsi oret, etsi iugiter ad ecclesiam currat, etsi largas elymosinas faciat, etsi corpusculum suum in omni adflictione cruciaverit, nihil ei proderit, quamdiu sacrilegia illa non relinquerit*'. – „Und der heilige Augustinus sagt: ‚Denn wer den erwähnten Bösewichtern, d. h. den Wahrsagern, Zauberern, Zeichendeutern oder den Amuletten oder sonstigen Vorzeichen Glauben schenkt, mag er auch fasten, beten, eifrig zur Kirche gehen, reichlich Almosen spenden, seinen Leib in jeder Art von Kasteiung peinigen, es wird ihm nichts nützen, solange er von diesen gotteslästerlichen Dingen nicht ablässt'". Bei den von Bonifatius Augustinus zugeschriebenen Worten handelt es sich um Ps. Augustini sermo 278, 5 (Opera edd. Benedictini Bd. 5, Paris 1837, Sp. 3095); zit. n. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 147, Anm. 11 zu Brief 50.

[142] Zur Synonymität von *aruspex* und *haruspex* siehe Stowasser, S. 49, s. v. aruspex.

[143] Harmening, Superstitio, 171. Stowasser, S. 232, s. v. haruspex. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5 (Stuttgart 1998), Sp. 167 s. v. Haruspices, A. Einleitung und Definition (Christa Frateantonio). *Haruspicina* bezeichnet die Opferschau, *haruspicium* bezeichnet die Eingeweideschau bzw. die Kunst der Eingeweideschau; Stowasser, S. 232, s. v. haruspicina; ebd. s. v. haruspicium.

zurückgeführt wurde[144]. Für die Römer war die *haruspicina* eine aus Etrurien nach Rom gekommene *ars*, eine Erfahrungswissenschaft, vergleichbar mit Medizin, Navigation auf See, Staatsführung oder Feldherrnkunst[145]. Außerdem würden in Etrurien wissenschaftlich die Einschläge von Blitzen beachtet und zugleich erklärt, was Zeichen und Wunder bedeuten würden[146]. Diese uralten Lehren seien, so Cicero, der Überlieferung nach, von den unsterblichen Göttern den Etruskern offenbart worden[147]. Rom sollte etruskische *haruspices* mit Wunderzeichen und schlimmen Vorzeichen befassen, Etrurien aber seinen führenden Männern diese Lehre vermitteln[148].

Die mantische Praxis der Eingeweide- oder Leberschau (Extispizin, Haruspizin, Hepatoskopie) aus der Leber des Opfertieres war in der Antike weit verbreitet; archäologische, inschriftliche und literarische Zeugnisse belegen sie für Indien, Persien, Assyrien, Babylonien, Syro-Phönikien, Ägypten, in Kleinasien für die Hethiter, Tarsos, die *polis* Telemessos, das Apollon-Heiligtum von Didyma, Bithynien, Armenien und Commagene, sowie für die Peloponnes, Zypern und Gallien; Lusitaniern, Britanniern und Kimbern wurde die Eingeweideschau auch aus den Organen geopferter Kriegsgefangener zugeschrieben[149]. Alte orientalische Beeinflussung der etruskischen Eingeweideschau wird aufgrund der Übereinstimmungen zwischen etruskischen und vorderasiatischen Lebermodellen angenommen[150].

Durchgeführt wurde die *haruspicina* vom *haruspex*, einem etruskischen Priester, dessen Aufgabe neben der Abgabe von Erklärungen über die Bedeutung aufgetretener Vorzeichen in der divinatorischen Prüfung der Eingeweide, besonders der Leber der Opfertiere, bestand[151]. Sie wurde beim *sacrificium consultatorium*, dem ‚Befragopfer' vorgenommen[152]. Lucan

[144] Tages: Cicero, De Divinatione II 50; Lucan, Pharsalia I, v. 636 f.; Pfiffig, Die etruskische Religion, 23, 36-41.
[145] Cicero, De Divinatione, I 3 (*ars*, Etrusker), I 24 f. (Wissenschaft wie Medizin, Staatsführung, Feldherrnkunst, Navigation).
[146] Cicero, De Divinatione, I 92.
[147] Cicero, Oratio de Haruspicum Responso 20.
[148] Cicero, De Legibus II, IX 21.
[149] Cicero, De Divinatione, I 3 (Etrusker), I 91 (Telmessos in Karien, Geschlechter der Iamiden und Klutiden in Elis/Peloponnes), II 52 (Bithynien); Juvenal, Satieren VI 548 (Armenien, Commagene); Valeris Maximus III, 7, 6 (Bithynien); Tacitus, Historien II 3 (Zypern); Pausanias, Reisen in Griechenland VI 2, 5 (Zypern); Diodor I 70, 9; I 73; (Ägypten) II 29 (Babylon); AT Ezechiel 21, 26 f. (Babylon); Strabon, Geographika III 3, 6 (Lusitanier, auch Menschenopfer); Diodor V 31 (Gallier); Tacitus, Annalen XIV 30 (Britannier, menschliche Eingeweide); Strabon, Geographika VII 2, 3 (Kimbern, Eingeweide geopferter Kriegsgefangener). Pfiffig, Die etruskische Religion, 115. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 167 s. v. Haruspices, A. Einleitung und Definition (Frateantonio). Thrams, Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand, 111 (Thrams übersetzt *theoprópoi* (θεοπρόποι) in einer Inschrift vom Apollonheiligtum in Didyma mit *haruspices*).
[150] Pfiffig, Die etruskische Religion, 117. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 171 s. v. Haruspices, C. Etruskische Belege (Mareile Haase).
[151] Zur Prüfung der Leber: Plinius, Epistula. II, 20, 4. Pfiffig, Die etruskische Religion, 115.
[152] Zum *sacrificium consultatorium*: Servius, Aeneis IV, 56; Macrobius, Saturnalia III, 5, 1.

beschreibt ausführlich die Tätigkeiten eines *haruspex*[153]. Zu unterscheiden ist die etruskische *haruspicina* von der Eingeweideschau der römischen Kultpraxis, die nur feststellt, ob das Opfertier den kultischen Vorschriften entspricht und damit den gültigen Vollzug, die *litatio*, ermöglicht, nicht aber aus der Beschaffenheit der geprüften Objekte weissagt[154].

Mehrere etruskische Darstellungen zeigen einen *haruspex* mit einer Leber[155]. Neben den Deutern aus der Leber bzw. aus den Eingeweiden werden in der römischen Literatur auch die Deuter von Blitzprodigien *haruspices* genannt, denn auch das war ein Teil der etruskischen Disziplin und die Blitzbeobachtung wurde von den Römern besonders mit Etrurien verbunden[156].

Die *haruspices* wurden vom römischen Staat, d. h. dem Senat oder den Magistraten, befragt und gaben daraufhin ein *responsum*, dessen Umsetzung dann wieder den staatlichen römischen Organen oblag[157]. Höhere römische Beamte wurden von *haruspices* als *appariatores* begleitet[158].

Das erste Erscheinen von *haruspices* in der römischen Geschichte verbindet Livius mit der Zeit des Königs Tullus Hostilius, und für die Zeit des Königs Tarquinius Superbus berichtet er von *Etrusci*, die mit der Deutung von Zeichen betraut waren, die für die Öffentlichkeit relevant waren, ohne diese jedoch *haruspices* zu nennen[159]. Auch Cicero bestätigt das Vorhandensein von Divinationstechniken in Rom bereits für die Zeit des als guter *augur* bekannten Romulus, doch geht aus der Stelle nicht hervor, dass auch die *haruspices* bereits zur Zeit der Könige in Rom waren[160]. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass die *haruspices* erst seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. (280/278) oder nachdem Rom die Mehrzahl der etruskischen Städte als politische Verbündete in den Punischen Kriegen gewonnen hatten, regelmäßig

[153] Lucan, Pharsalia I, v. 584-638, bes. v. 606-608 (Begräbnis des Blitzes) und v. 608-629 (Opferung eines Stiers, um die Zukunft aus seinen Eingeweiden zu lesen).
[154] Pfiffig, Die etruskische Religion, 115.
[155] Ebd., 117-119.
[156] *Haruspices* und Blitze: Lucan, Pharsalia I, v. 606-608; Sueton, Domitian 16. Etrusker und Blitzdeutung: Cicero, De Divinatione, I 92; Zosimos, Historia nova V, 41, 1-3.
Dass die Verbindung von Eingeweideschau und Blitzdeutung mit dem Begriff des *haruspex* auch dem etruskischen Verständnis entsprach, legt die Bilingue von Pesaro vom Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. nahe, in der dem lateinischen Begriff *haruspex fulguriator* der etruskische *netsvis trutnvt frontac* gegenübergestellt wird, wobei *netsvis* wohl eines oder beide Wortglieder von *haruspex* wiedergibt; CIL XI 6363. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 169 s. v. Haruspices, C. Etruskische Belege (Haase). Zur Etymologie des Wortes vgl. Pfiffig, Die etruskische Religion, 45.
[157] Cicero, De Natura Deorum II 10; Cicero, Oratio de Haruspicum Responso 20 ff., 34 ff.; Cicero, De Divinatione I 3; Cicero, De Legibus II, IX 21; Tacitus, Annalen XI 15. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Frateantonio).
[158] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2, Sp. 947, s. v. Haruspices (Werner Eisenhut).
[159] Livius I, 31, 4 (*haruspices*); I, 56, 5 (*Etrusci*).
[160] Cicero, De Divinatione I 3.

befragt wurden[161]. Seit der späten Republik ist das *collegium LX haruspicum* in Rom inschriftlich belegt, dessen Reorganisation Kaiser Claudius veranlasste[162]. Wie lange die *haruspicina* nur von etruskischen *haruspices* in Rom ausgeübt wurde, ist unklar; die römischen Kaiser scheinen bis ins 1. Jahrhundert n. Chr. etruskische „Leib"-*haruspices* bevorzugt zu haben[163]. Seit der Übersetzung der (pseudo-)tagetischen Schriften waren die Römer jedoch theoretisch in der Lage, die Haruspizin selbst auszuüben, was auch von Cicero gefordert wurde[164]. Belege für solche römischen *haruspices* sind verschiedene, v. a. aus nordwestlichen Provinzen stammende Inschriften und die *lex coloniae* der spanischen Stadt Urso[165]. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. erscheinen auf nordafrikanischen Inschriften „Legions-*haruspices*", zu deren Aufgaben möglicherweise die Eingeweideschau vor militärischen Einsätzen zählte[166]. Auch in Rom wurden Inschriften gefunden, die für die III. Legion in der Cyreneica *haruspices* erwähnen[167]. Dass die Ergebnisse der von vielen Opferschauern und erfahrenen Eingeweidedeutern in Aquileia betriebenen Opferschau zur Fortführung eines Krieges rieten, berichtet Herodian[168]. Diese Stelle wird, neben der Feststellung bei Plinius, viele Menschen würden an die Ankündigung von Unheil aus Eingeweidefasern und Innereien glauben, als Beleg dafür gewertet, es neben den 60 „staatlich angestellten" auch privat praktizierende *haruspices* gab[169]. Die von Herodian beschriebene Szene findet nicht in Rom, sondern in Aquileia statt und der erwähnte, mit Apollon identifizierte Gott Belis/Belen (Βέλεν) ist Müller zufolge ziemlich sicher eine keltische Gottheit, die sich besonders auch in Gallien finde, wohl der keltische Gott Belenos[170]. Die keltische Gottheit spricht dagegen, dass es sich hier um etruskische *haruspices* handelt. Zu

[161] Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Frateantonio).
[162] CIL VI 2161, 2162. Tacitus, Annalen XI 15. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Frateantonio).
[163] Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Frateantonio). Allerdings ist bei der Frage nach etruskischen oder römischen *haruspices* auch zu bedenken, dass die Etrusker, spätestens seit der Verleihung des römischen Bürgerrechts an ganz Italien südlich des Po 90 v. Chr. im Zuge des Bundesgenossenkrieges, rechtlich bereits Römer waren, und dass ihre Romanisierung so schnell voranschritt, dass ihre Sprache 100 Jahre später aus dem praktischen Gebrauch verschwunden; zur etruskischen Romanisierung vgl. Pfiffig, Die etruskische Religion, 380.
[164] Cicero, Oratio de Haruspicum Responso 20. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Frateantonio).
[165] CIL II 5439 (Lex Ursonensis), c. 62. Die Stadtverfassung von Urso gibt jedoch keinen Aufschluss über die Tätigkeit der *haruspices*; sie werden lediglich als Subalternbeamte der städtischen Magistrate *aediles* und *duoviri* qualifiziert; Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Frateantonio).
[166] CIL VIII 2567; 2586; 2809. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Frateantonio).
[167] CIL VI 2164, 2165.
[168] Herodian, 8, 3, 7.
[169] Plinius, Naturalis Historiae VIII 102. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Frateantonio).
[170] Herodian, 8, 3, 8.; Friedhelm L. Müller (Hg.), Herodian, Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel (Stuttgart 1996), 340, Anm. 3,8.

unterscheiden ist also zwischen dem aus Etruskern bestehenden *collegium LX haruspicum*, das vom römischen Staat befragt wurde, und anderen *haruspices*, die auch einen anderen ethnischen Hintergrund als den etruskischen haben konnten[171].

Im Laufe der Spätantike wurde der Name *haruspex* immer schlechter beleumundet und erhielt noch in heidnischer Zeit eine leicht negative Konnotation[172]. Grund dafür war wohl, dass die Vorhersagen, für die von den Gläubigen vielleicht viel Geld bezahlt wurden, nicht immer eintrafen, sodass die Opferschauer unter den Verdacht der Scharlatanerie gerieten. Auch wurde die Macht der Magier und Weissager gefürchtet und deshalb im Laufe der Kaiserzeit immer stärker der Macht der Gesetze unterworfen, was zu einer Monopolisierung von Wissen durch Ausschaltung alternativer Weltinterpretationen durch die Kaisermacht führte[173]. Mit der Christianisierung des Imperiums ging eine rechtliche Verfolgung privater Religionsausübung, die der heidnischen römischen Religion immanent gewesen war, einher, die sich jedoch nicht nur gegen die Heiden, sondern auch gegen jede Art von persönlicher Religiosität von Christen richtete, da kultische und rituelle Eigenständigkeit mit Heimlichkeit assoziiert wurde, Heimlichkeit aber immer in Zusammenhang mit Verschwörung und Hochverrat gebracht wurde[174]. Der erste Kaiser, der in für spätere Herrscher dann fast selbstverständlicher Weise das Denken und den Glauben der Menschen zu reglementieren suchte, war allerdings bereits der Heide Diokletian[175]. Die Reglementierung magischer Praktiken im Römischen Recht geht jedoch bis auf das XII-Tafelgesetz und die von Sulla 81 v. Chr. erlassene *Lex Cornelia de Sicariis et veneficis* – „über die Meuchelmörder und Giftmischer" zurück, doch richteten sich diese Bestimmungen nur insofern gegen Magie, sofern diese zur Ermordung römischer Bürger angewandt wurde[176]. Auch die *haruspices* unterlagen bereits in der frühen Kaiserzeit gesetzlichen Einschränkungen. Augustus erließ das Verbot, die *haruspices* über den Tod eines Menschen zu befragen[177]. Tiberius verbot, die *haruspices* geheim und ohne Zeugen zu befragen[178]. Claudius reformierte das *collegium LX haruspicum*, wodurch die Etruskische Disziplin, nun als älteste ‚Disziplin' Italiens anerkannt, die Funktion zur Abschottung gegen

[171] Zu den nicht-etruskischen *haruspices* bzw. zur *haruspicina* außerhalb Etruriens vgl. Cicero, De Divinatione, I 91 (Telmessos in Karien, Geschlechter der Iamiden und Klutiden in Elis/Peloponnes), II 52; Juvenal, Satiren VI 548 (Armenien, Commagene); Valeris Maximus III, 7, 6 (Bithynien); Tacitus, Historien II 3 (Zypern).
[172] Zeddies, Religio et sacrilegium, 65, 71.
[173] Ebd., 33.
[174] Ebd., 50 f.
[175] Ebd., 51.
[176] Ebd., 54.
[177] Cassius Dio, Historia Romana LVI, 25. Dieses Verbot wurde später noch öfters in Gesetzen wiederholt, wobei insbesondere Fragen über das Leben oder Wohlergehen des Herrschers streng, zumeist mit der Todesstrafe, geahndet wurden.
[178] Sueton, Tiberius 63.

superstitiones externae, vom Ausland kommende ‚abergläubischen' Religionen erhielt[179]. Domitian verurteilte einen aus Germanien gekommenen *haruspex* zum Tode, der ein Blitzprodigium auf eine bevorstehende Veränderung im Staat gedeutet hatte[180]. Im 3. Jahrhundert errichtete Alexander Severus, ein Kenner der Etruskischen Disziplin, in Rom Lehrstühle mit staatlicher Besoldung für *haruspices* und andere Spezialisten sowie Stipendien für mittellose, aber begabte Studenten[181]. Auch das kann unter dem Aspekt der staatlichen Kontrolle über Lehre und Ausbildung gesehen werden. Konstantin I. verbot den *haruspices* 319 in zwei Gesetzen, Privathäuser, zu welchem Zweck auch immer, zu betreten, dem zuwiderhandelnden *haruspex* wurde der Feuertod als Todesstrafe angedroht, demjenigen, der seine Dienste in Anspruch genommen hatte, die Konfiskation seiner Güter und die Verbannung auf eine Insel, derjenige aber, der dieses Verbrechen gemeldet hatte, sei nicht als Denunziant (*delator*) zu behandeln, sondern zu belohnen[182]. Dieses Verbot ist Pfiffig zufolge

[179] Tacitus, Annalen XI, 15. Zur neuen Funktion der Etruskischen Disziplin: Pfiffig, Die etruskische Religion, 380.

[180] Sueton, Domitian 16. Nach Cassius Dio, Historia Romana LXVII 16, 2 f. hieß der Mann Larginus Proculus (Λαργίνός Πρόκλος) und hatte in Germanien den Tag, an dem Kaiser Domitian sterben würde, richtig vorhergesagt, woraufhin er nach Rom geschickt wurde, wo er vor Domitian selbst seine Prophezeiung wiederholte und deshalb von diesem zum Tod verurteilt wurde, wobei die Hinrichtung jedoch erst stattfinden sollte, nachdem der Kaiser seinen vermeintlichen Todestag überlebt hatte. Da die Prophezeiung aber eintraf, überlebte Proculus und erhielt vom neuen Kaiser Nerva 400.000 Sesterzen Belohnung. Aufgrund seines Namens – Proculus/Proklos tritt sowohl in der lateinischen als auch in der griechischen Form als Name mehrerer antiker Persönlichkeiten auf, vgl. RE XXIII/1 (1957) s. v. Proculus 1-41, Sp. 74-82; RE XXIII/1 (1957) s. v. Proklos 1-8, Sp. 183-247 – war dieser Seher jedoch wohl kein Germane. Mit seiner Prophezeiung hatte Proculus eigentlich gegen das von Augustus erlassene Verbot, den Tod eines Menschen erfahren zu wollen, verstoßen. Mit dem dafür verhängten Todesurteil steht Domitian am Anfang einer Reihe kaiserlicher Gesetzgeber, die für magische Befragungen über ihr Leben oder Wohlergehen die Todesstrafe verhängten.

[181] Scriptores Historiae Augusta, Alexander Severus 27, 6 (Alexander Severus Kenner der etruskischen Disziplin); 44, 4 (Alexander Severus richtet Lehrstühle u. a. für *haruspices* ein).

[182] Codex Theodosianus IX, 16, 1 (a. 319), ed. Mommsen, S. 459: *IMP. CONSTANTINVS A. AD MAXIMUM. Nullus haruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia repellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detruendo: superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur. P(RO)P(OSITA) KAL. FEB. ROM(AE) CONSTANTINO A. V ET LICINIO CAES. CONSS.* – „Imperator Konstantin Augustus an Maximus. Kein *haruspex* soll sich der Schwelle eines anderen Menschen, auch nicht aus einem anderen Grund, nähern, aber die Freundschaft solcher Männer, wie alt sie auch sei, soll zurückgewiesen werden. Der *haruspex*, der sich dem Haus eines anderen nähert, soll bei lebendigem Leib verbrannt werden, und jene Person, die ihn durch Empfehlungen oder Belohnungen herbeigerufen hat, soll nach der Beschlagnahmung ihres Besitzes auf eine Insel verbannt werden. Diejenigen, die ihrer *superstitio* dienen wollen, sollen ihre eigenen Riten öffentlich ausführen. Der Ankläger aber dieses Verbrechens ist kein *delator*, sondern soll eher würdig sein, eine Belohnung zu erhalten. Vorgelegt an den Kalenden des Februar in Rom im Jahr des 5. Konsulats des Konstantin Augustus und im Konsulat des Licinius Caesar. [1. Februar (September) 319]"

Codex Theodosianus IX, 16, 2 (a. 319), ed. Mommsen, S. 460: *IDEM A.* [*CONSTANTINVS*] *AD POPVLVM. Haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicae adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari. DAT. ID. MAI. CONSTANTINO A. V ET LICINIO CONSS.* – „Derselbe Augustus [Konstantin I.] an das Volk. Wir verbieten *haruspices* und [heidnischen] Priestern und jenen, die gewohnt sind, solchen Zeremonien zu dienen, sich einem privaten Haus zu nähern oder an die Schwelle einer anderen Person unter dem Vorwand der Freundschaft heranzukommen, und

noch nicht unter dem Einfluss des Christentums zu sehen, sondern richtete sich, als rigorose Wiederholung des von Tiberius erlassenen Verbotes, gegen die private, d. h. heimliche, Ausübung der *haruspicina* in der unkontrollierbaren Privatheit der eigenen vier Wände, während ihre öffentliche Ausübung, wie auch die öffentliche Ausübung der heidnischen Religion an sich, ausdrücklich erlaubt blieb[183]. Im Jahr 320/321 schrieb Konstantin, „an der alten Sitte der Beobachtung festhaltend", ausdrücklich vor, die *haruspices* zu konsultieren, wenn ein Blitzschlag auf seinen Palast oder andere Staatsgebäude falle, also die *fulgura publica* und *privata* zu praktizieren[184]. 357 erließ Constantius II. ein Gesetz, das Magier, Hariolen, Haruspizes und Weissager aller Art zu Verbrechern erklärte, wobei solche, die Augurien sammeln, als *haruspices* definiert wurden[185]. 358 erklärte derselbe Kaiser die *haruspices* zusammen mit den *harioli*, *augures* und *mathematici* zu „Feinden des

stellen jenen Strafe in Aussicht, die dieses Gesetz missachten. Wenn ihr euch aber versammeln zu müssen glauben solltet, besucht die öffentlichen Altäre und Heiligtümer und feiert die Feste nach eurer Gewohnheit: denn wir verbieten nicht die Pflicht vergangenen Brauches im freien Licht des Tages zu handhaben. Gegeben an den Iden des Mai im Jahr des 5. Konsulats des Augustus Konstantin und dem Konsulat des Licinius [15. Mai 319]."

[183] Pfiffig, Die etruskische Religion, 381. Zeddies, Religio et sacrilegium, 52, 60.

[184] Codex Theodosianus XVI, 10, 1 (a. 320/1): *IMP. CONSTANTINVS A. AD MAXIMVM. Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspicibus requiratur et diligentissime scribtura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt. 1. Eam autem denuntiationem adque interpretationem, quae de tactu amphitheatri scripta est, de qua ad Heraclianum tribunum et mag(istrum) officiorum scripseras, ad nos scias esse perlatam. DAT. XVI KAL. IAN. SERDICAE; ACC(EPTA) VIII ID. MAR. CRISPO II ET CONSTANTINO II CC. CONSS.* – „Imperator Konstantin Augustus an Maximus. Wenn es eintreten sollte, dass unser Palastes oder ein anderes öffentliches Bauwerk vom Blitz getroffen wird, soll die Beachtung des alten Brauches beibehalten werden; was das prophezeien soll, soll von den *haruspices* untersucht werden und eine schriftliche Darstellung davon soll sehr vorsichtig gesammelt und an unser Wissen übergeben werden. Erlaubnis soll allen anderen gewährt werden, auch sich selbst diesen Brauch anzueignen, vorausgesetzt nur, dass sie sich von häuslichen Opfern enthalten, die ausdrücklich verboten sind. 1. Du sollst wissen, dass uns der offizielle Bericht und seine Interpretation überbracht wurde, der über das Amphitheater aufgezeichnet wurde, das vom Blitz getroffen wurde, worüber du an Heraclianus, Tribun und *Magister officiorum*, geschrieben hattest. Gegeben am 16. Tag vor den Kalenden des Januar in Serdica (Sofia) [17. Dezember (320)]. Erhalten am 8. Tag vor den Iden des März im Jahr des zweiten Konsulats von Crispus und Konstantin Caesares [8. März 321]."
Pfiffig, Die etruskische Religion, 381. G. Capdeville, Die Rezeption der etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer, in: Luciana Aigner-Foresti (Hg.), Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom (Wien 1998), 416, Anm. 136.

[185] Codex Theodosianus IX, 16, 4 (a. 357 Ian. 25), ed. Mommsen, S. 461: *IMP. CONSTANTIVS A. AD POPVLVM. Nemo haruspicem consulat aut matematicum, nemo hariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit. DAT VIII KAL. FEB. MEDIOL(ANO) CONSTANTIO A VIIII ET IVLIANO CAES. II CONSS. INTERPRETATIO: Quicumque pro curiositate futurorum vel invocatorem daemonum vel divinos, quos hariolos appellant, vel haruspicem, qui auguria colligit, consuluerit, capite punietur.* – „Imperator Constantius Augustus an das Volk. Niemand befrage den *haruspex* oder den *mathematicus*, niemand den *hariolus*. Der *augures* und *vates* falsches Bekenntnis schweige. Chaldäer und *magi* und weitere, die wegen der Untaten Größe vom Volk *malefici* genannt werden, sollen nicht versuchen irgendetwas in dieser Richtung zu tun. Es schweige vollständig für immer die Neugier weiszusagen. Jeder nämlich, der diesem Befehl Folge zu leisten verweigert, wird die Todesstrafe erleiden, hingestreckt durch das Schwert des Rächers. Gegeben am 8. Tag vor den Kalenden des Februar in Mailand im Jahr des 9. Konsulats des Augustus Constantius und des 2. Konsulats des Caesar Julian. [25. Jänner 357]. INTERPRETATION: Jeder, der aus Neugier auf zukünftiges einen Herbeirufer der Dämonen befragt, oder einen *divinus*, der *hariolus* genannt wird, oder einen *haruspex*, der Augurien sammelt, wird mit dem Tod bestraft."

Menschengeschlechts“, die in seinem und des Caesars Julian Umfeld zu verfolgen und trotz ihrer hohen Stellung der Folter zu unterziehen seien[186]. Dass das Verbot auch für das Gefolge des Kaisers und das des Caesars Julian gelte, ist wohl als Spitze gegen Julian zu werten, der stets *haruspices* in seinem Gefolge hatte[187]. Augustus geworden, erlaubte Julian neben anderen Formen der Zukunftsdeutung auch die Eingeweideschau (*extispica*) wieder[188]. Valentinian I. erneuerte zwar 371 zusammen mit Valens und Gratian in einem Gesetz das von Constantius II. erlassene Verbot, erlaubte aber die *haruspicina* unter Berufung auf ihre frühere Legalität ausdrücklich wieder und untersagte nur, wie einst Augustus, sie zu bösen Zwecken anzuwenden[189]. Theodosius I. verbot die Tätigkeit der *haruspices* 385 neuerlich[190].

[186] Codex Theodosianus IX, 16, 6 (a. 358 Iul. 5), ed. Mommsen, S. 461: *IDEM A.* [*CONSTANTIVS*] *AD TAVRUM P(RAEFECTVM) P(RAETERI)O. Etsi excepta tormentis sunt corpora honoribus praeditorum, praeter illa videlicet crimina, quae legibus demonstrantur, etsi omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt, tamen quoniam qui in comitatu nostro sunt ipsam pulsant propemodum maiestatem, si quis magus vel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex aut hariolus aut certe augur vel etiam mathematicus aut narrandis somniis occultans artem aliquam divinandi aut certe aliquid horum simile exercens in comitatu meo vel Caesaris fuerit deprehensus, praesidio dignitatis cruciatus et tormenta non fugiat. Si convictus ad proprium facinus detegentibus repugnaverit pernegando, sit eculeo deditus ungulisque sulcantibus latera perferat poenas proprio dignas facinore. DAT. III NON. IVL. ARMINI DATIANO ET CEREALE CONSS.* – „Derselbe Augustus [Constantius II.] an Taurus, Präfekt der Praetorianer. Die Körper von Personen von hohem Rang sind von der Folter ausgenommen, außer natürlich für jene Verbrechen, die durch die Gesetze bezeichnet sind. Obwohl geglaubt werden muss, dass alle *magi*, in welchem Teil der Welt sie auch sein mögen, Feinde des Menschengeschlechts sind, entweihen dennoch jene, die in unserem Gefolge sind, beinahe unsere Majestät. Wenn daher ein *magus*, oder ein in magischem geübter, der vom Volk gewöhnlich *maleficus* genannt wird, oder *haruspex* oder *hariolus* oder jedenfalls *augur* oder auch *mathematicus* oder einer, der eine Kunst der Wahrsagung aus der Deutung von Träumen verbirgt oder jedenfalls irgendeine ähnliche Kunst praktiziert, in meinem Gefolge oder dem des Caesar aufgegriffen werden sollte, soll er nicht durch seine hohe Stellung der Bestrafung und der Folter entkommen. Wenn er durch sein eigenes Verbrechen überführt sein sollte und sich durch Leugnen gegen denjenigen stellen sollte, der es aufgedeckt hat, soll er dem Folterpferd ausgeliefert werden, Hufe sollen seine Seiten zerreißen und er soll eine Bestrafung erleiden, die seines Verbrechens würdig ist. Gegeben am 3. Tag vor den Nonen des Juli in Ariminium im Jahr des Konsulats von Datianus und Cerealis [5. Juli 358].“

[187] Pfiffig, Die etruskische Religion, 381.

[188] Ammianus Marcellinus, XXII, 12, 7.

[189] Codex Theodosianus IX, 16, 9 (a. 371 Mai. 29), ed. Mommsen, S. 462: *IMPPP. VAL(ENTINI)ANVS, VALENS ET GRATIANVS AAA. AD SENATUM. Haruspicinam ego nullum cum meleficiorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis. Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est. Nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus. DAT. IIII KAL. IVN. TREVIRIS GRATIANO A. II ET PROBO CONSS.* – „Die Imperatoren Valentinian, Valens und Gratian Augusti an den Senat. Ich urteile, dass *haruspicina* keine Verbindung mit Fällen von Magie hat, und ich halte diese *religio* oder irgend etwas anderes, was bei den Alten erlaubt war, nicht für eine Art von Verbrechen. Von dieser Meinung zeugen die Gesetze, die von mir am Anfang meiner Regierungszeit erlassen wurden, in denen die freie Möglichkeit für jeden garantiert war, das zu pflegen, was er sich in seinem Geist vorgestellt hatte. Wir verbieten die *haruspicina* nicht, aber wir verbieten sie, schädlich anzuwenden. Gegeben am 4. [14.] Tag vor den Kalenden des Juni in Trier im Jahr des 2. Konsulats des Augustus Gratian und dem Konsulat des Probus. [29. Mai (19.) 371].“; Pfiffig, Die etruskische Religion, 381.

[190] Codex Theodosianus XVI, 10, 9 (a. 385 Mai. 25), ed. Mommsen, S. 899: *IDEM AAA. [GR(ATI)ANVS, VAL(ENTINI)ANVS ET THEOD(OSIVS)] CYNEGIO P(EAEFECTO) P(RAETORI)O. Ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut inspectione iecoris extorumque praesagio vanae spem promissionis accipiat vel, quod eat deterius, futura sub execrabili consultatione cognoscat. Acerbioris etenim inminebit supplicii cruciatus eis, qui contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare temptaverint veritatem. DAT. VIII KAL. IVN. CONSTANT(INO)P(OLI) ARCADIO A. I ET BAVTONE V. C. CONSS.* – „Dieselben *Augusti* [Gratian, Valentinian I. und Theodosius I.] an Cynegius, Präfekt der Prätorianer. Nicht ein Sterblicher soll sich die Frechheit der Durchführung des Opfers herausnehmen, sodass er durch die Untersuchung der Leber

Zusammen mit dem Schlachten von Opfertieren wurde in einem weiteren Gesetz desselben Kaisers auch die Konsultierung der *exta* verboten, Zuwiderhandeln galt als Majestätsverbrechen und wurde mit dem Tod bestraft[191]. Doch auch danach existierten die alten Riten weiter, wie ein Vorfall aus dem Jahr 408 zeigt, als Etrusker, für Pfiffig nach der Art ihres Angebots sicher *haruspices*, zur Verteidigung Roms gegen Alarich anboten, den Blitzschlag auf das feindliche Heer herabzuziehen, diese Option wurde jedoch nicht in Erwägung gezogen, da die Etrusker ihre Riten öffentlich und offiziell vollziehen wollten[192]. Noch Prokop berichtet über die Erläuterung eines Prodigiums durch einen Etrusker, die sich „bis heute auf Weissagung verstehen" würden, während des Gotenkrieges[193]. Ebenfalls im 6. Jahrhundert schrieb Johannes Lydus mit *De ostentis* / Περί διοσημείων (*Perì diosēmeíōn*) ein Werk über die etruskische Disziplin, in dem ältestes, echtes Gut mit ägyptischen, chaldäischen und neuplatonischen Ideen und viel krassem Aberglauben vermischt und durchsetzt ist, wofür er in der Bibliothek von Byzanz lateinische und vielleicht auch etruskische Abhandlungen fand, deren Abschnitte er ins Griechische übersetzte[194].

Die Kaisergesetze und die Berichte der byzantinischen Schriftsteller verstehen die Begriffe *haruspex* und *haruspicina* noch im traditionellen Sinn der Etruskischen Disziplin, was die Bezugnahme des Gesetztes Theodosius I. auf die *exta* ebenso belegt wie die Berichte über eine Deutung aus oder die Beeinflussung von Blitzen oder über die Tages-Legende.

---

und die Vorzeichen der Eingeweide die Hoffnung einer leeren Versprechung erhält, oder, was schlechter ist, er könne durch die verwünschenswerte Anfrage die Zukunft erkennen. Härter nämlich wird jener bedroht mit der Todesstrafe der qualvollen Hinrichtung, der gegen das Verbot die Wahrheit der gegenwärtigen oder zukünftigen Dinge zu ergründen versucht. Gegeben am 8. Tag vor den Kalenden des Juni in Konstantinopel im Jahr des ersten Konsulats von Arcadius Augustus und dem Konsulat des *vir clarissimus* Bauto. [25. Mai 385]."

[191] Codex Theodosianus XVI, 10, 12 (392 Nov. 8), ed. Mommsen, S. 900: *IMPPP. THEOD(OSIVS), ARCAD(IVS) ET HONOR(IVS) AAA. AD RVFINVM P(RAEFECTVM) P(RAETORI)O. … c. 1: Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam conpetentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit. Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, inlicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri. … DAT. VI ID. NOV. CONST(ANTINO)P(OLI) ARCAD(IO) A. II ET RVFINO CONSS.* – „Die *Imperatores* Theodosius, Arcadius und Honorius *Augusti* an Rufinus, Präfekt der Prätorianer ... c. 1: Wenn irgendjemand es wagen sollte, ein Opfertier zum Zwecke des Opfers zu töten oder die atmenden Eingeweide zu befragen, soll der Beschuldigte durch eine Anklage entsprechend dem Vorbild des Majestätsverbrechens angeklagt sein und das angemessene Urteil erhalten, auch wenn er nichts gegen das Leben der *principes* oder über deren Wohlergehen gefragt hat. Denn die Last des Verbrechens reicht aus, die Gesetze der Natur selbst überwinden zu wollen, unerlaubtes zu erforschen, das Verborgene aufzudecken, verbotenes zu versuchen, das Ende eines anderen Lebens zu erfragen, die Hoffnung auf den Untergang eines anderen zu versprechen. ... Gegeben am 6. Tag vor den Iden des November in Konstantinopel im Jahr des zweiten Konsulats von Arcadius Augustus und dem Konsulat des Rufinus. [8. November 392]."

[192] Zosimos, Historia nova V, 41, 1-3; Sozomenos, Historia Ecclesiastica IX, 6, 2-5; Photios, Bibliothek 80, 56b-63b [§§ 3-5 = 56b-57a für die Belagerung von Rom durch Alarich]; Capdeville, Die Rezeption der etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer, 418; 418 f., Anm. 137 f.; Pfiffig, Die etruskische Religion, 382.

[193] Procopius, Bellum Gothicum IV, 21, 16-17.

[194] Pfiffig, Die etruskische Religion, 42; Capdeville, Die Rezeption der etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer, 419, Anm. 140.

Im christlichen Milieu wurde der Wortgebrauch jedoch schwankend[195]. Da das Konzil von Elvira um 306 eine Abgrenzung der christlichen Priester von ihren direkten sakralen Konkurrenten, den *flamines*, vorgenommen hatte, deren Rolle und Aufgaben im provinzialrömischen Staatskult auch das Augurium umfasste, wurden die *flamines* in späterer Zeit nur noch mit dem schon zu heidnischen Zeiten leicht negativ konnotierten Begriff *haruspex* bezeichnet[196]. *Haruspex* bezeichnet nun also nicht mehr nur den etruskischen oder auch von anderswo kommenden Opferbeschauer, sondern auch den *flamen* oder eigentlich sogar jeden heidnischen Priester oder der Zeichendeutung kundigen.

Unter den irischen Quellen erwähnt nur die 1. Synode, deren Abhaltung dem heiligen Patrick zugeschrieben wird, den *aruspex*, bei dem nach Art der Heiden zu schwören ein Verbrechen ist, das dieselbe einjährige Buße nach sich zieht, wie Mord oder Unzucht[197]. Bieler interpretiert *aruspex* hier als Druiden[198].

Aus frühmittelalterlichen summarischen Ausführungen kann man Harmening zufolge kaum einen Schluss auf eine spezifische Tätigkeit der *haruspices* ziehen[199]. Gregor I. nennt die *haruspices* zusammen mit den *sortilegi*[200]. Das römische Konzil von 721 unter Vorsitz Gregors II. verflucht u. a. denjenigen, der *haruspices* „beachtet", d. h. wohl konsultiert, haben sollte[201]. Gelegentlich ist eine gewisse Nähe zu Augurien zu bemerken, denn einige Texte aus nachbonifatianischer Zeit geben zu erkennen, dass ein *haruspex* jemand ist, der Augurien anstellt[202]. Schon bei Caesarius von Arles betreiben *aruspices*, *divini* und *incantatores auguria*[203]. Ansonsten finden sich *aruspices* bei Caesarius nur in Aufzählungen verschiedener

[195] Harmening, Superstitio, 171.

[196] Zeddies, Religio et sacrilegium, 71 (Abgrenzung), 259 (Rolle der *flamines* im provinzialrömischen Staatskult).

[197] Synodus I S. Patricii c. 14, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy (= Sciptores Latini Hiberniae V) (Dublin 1963), 56: *Christianus qui occiderit aut fornicationem fecerit aut more gentilium ad aruspicem iurauerit, per singula cremina annum penitentiae agat; impleto cum testibus ueniat anno penitentiae et postea resoluetur a sacerdote*. – „Ein Christ, der gemordet oder Unzucht getrieben oder nach heidnischer Sitte bei einem *aruspex* geschworen haben sollte, soll für jedes dieser Verbrechen ein Jahr Buße tun, hat er das Jahr der Buße erfüllt, soll er mit Zeugen kommen und danach wird er [von seiner Verpflichtung] durch den Priester gelöst werden."

[198] Synodus I S. Patricii c. 14, in: Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, 57: "A Christian who has committed murder, or committed adultery, or sworn before a druid as pagans do, shall do a year's penance for each of these crimes; the year of penance completed, he shall present himself, accompanied by witnesses, and then be freed of his obligation by a priest."

[199] Harmening, Superstitio, 173.

[200] Gregorius I. Reg. Ep. IX, 204.

[201] Concilium Romanum a. 721, c. XII, ed. Johannes Dominicus Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 264: *Si quis hariolos, aruspices, incantatores observaverit, aut phylacteriis usus fuerit, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer *harioli*, *aruspices*, [oder] *incantatores* beachtet, oder *phylacteria* verwendet haben sollte, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht."

[202] Harmening, Superstitio, 173.

[203] Caesarius, Sermo CXCVII 2, ed. D. Germanus Morin, CCSL 104, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I, 2 (Turnhout 1953), S. 796: … *si auguria observando per aruspices et divinos atque incantatores captivum se*

Wahrsager ohne weitere Hinweise auf ihre Tätigkeit[204]. Regino von Prüm, Ivo von Chartres, Burchard von Worms und Robert von Flamborough zitieren die Stelle zu den Augurien sammelnden *aruspices* aus der Interpretation des Gesetzes Constantius' II., ohne jedoch auf diesen Ursprung Bezug zu nehmen[205]. Auch in fränkischen und italischen Bußbüchern findet sich diese Stelle, jedoch wird Constantius' *colligit* – „er sammelt" nur einmal durch *collegent*, wohl für *colligent* – „sie sollen sammeln", ersetzt, ansonsten wird das Wort durchwegs durch *colunt* – „sie pflegen" die Augurien oder *colent* – „sie sollen [die Augurien] pflegen" – ersetzt[206]. Einer jener zu sein, die von anderen (3. Person Plural) *aruspices* o. ä. genannt werden, wird mit dem *sacrilegium* gleichgesetzt, und abgesehen vom Paenitentiale Hubertense, das eine umfangreichere Definition des *sacrilegium* enthält, erklärt, dass diese *aruspices auguria* „sammeln sollen", „pflegen" oder „pflegen sollen", wobei die Konjunktiv-Formen eine gewisse Unsicherheit über ihre tatsächliche Tätigkeit ausdrücken; dann wird, wohl unter Bezugnahme auf das *augurium*, das ja im eigentlichen Sinn die Beobachtung der Vögel zur Weissagung meint, fortgesetzt, dass derjenige, der das *sacrilegium* begangen hat, wenn er durch die Vögel oder durch welche schlechte Veranlagung auch immer, geweissagt haben sollte, eine je nach Bußbuch unterschiedliche Zeit zwischen einem und fünf Jahren, oftmals bei Brot und Wasser, büßen solle[207]. Somit zeichnet sich die Verschiebung der

diabolo tradidit … – „... wer *auguria* durch *aruspices* und *divini* und *incantatores* beachtet übergibt sich dem Teufel als Gefangener ..."

[204] Caesarius, Sermo XIII 3, ed. Morin, CCSL 103, S. 66 f.; Sermo LII 1, ed. Morin, CCSL 103, S. 230; Sermo LIV 5, ed. Morin, CCSL 103, S. 238 f.

[205] Regino von Prüm, De Ecclesiasticis Disciplinis et Religionae Christiana II, c. 354, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 132 (Paris 1853), 350; Ivo von Chartres, Decretum, pars. XI, c. 55, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 161 (Paris 1855, ND Turnhout 1977), S. 757 f.; Burchard von Worms, Decretum X, c 30, ed J. P. Migne, Patrologia Latina 140 (Paris 1853), 837; Robert v. Flamborough, Liber poen. I 6, 3; vgl. Codex Theodosianus IX, 16, 4 (a. 357 Ian. 25), Imp. Constantius ad Populum., ed. Mommsen, 461: *INTERPRETATIO: Quicumque pro curiositate futurorum vel invocatorem daemonum vel divinos, quos hariolos appellant, vel haruspicem, qui auguria colligit, consuluerit, capite punietur*.

[206] Paenitentiale Burgundense c. 24, ed. Kottje, CCSL 156, S. 33: hat *collegent*. Die Form *colunt* – „sie pflegen" haben Paenitentiale Bobbiense c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 33, Paenitentiale Parisiense Simplex c. 16, ed. Kottje, CCSL 156, S. 34, Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 132, Poenitentiale Valicellanum I c. 86, ed. Schmitz, Bd. I, S. 310 und Poenitentiale Cummeani, Excarpsus Cummeani c. VII 3, ed. Schmitz, Bd. I, S. 632. Die Form *colent* – „sie sollen pflegen" haben Paenitentiale Sletstatense c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 34, Paenitentiale Oxoniense I c. 19, ed. Kottje, CCSL 156, S. 35: und Paenitentiale Floriacense c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 35.

[207] Paenitentiale Burgundense c. 24, ed. Kottje, CCSL 156, S. 33: *Si quis sacrilegium fecerit, id est (quos) aruspices uocant, qui auguria collegent, si per aues aut quocumque malo ingenio auguriauerit, III annos cum pane et aqua peneteat*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, das sind die, die sie *aruspices* nennen, die *auguria* sammeln, büßt, falls er durch die Vögel oder durch welche schlechte Veranlagung auch immer prophezeit hätte, 3 Jahre mit Brot und Wasser."

Paenitentiale Bobbiense c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 33: *Si quis sacrilegium fecerit, quod aruspices uocant, si per aues aut auguria colunt uel ad diuinacionis eorum uadunt, V annus peneteat, III in pane et aqua*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, welches sie *aruspices* nennen, falls [sie] durch Vögel [weissagen] oder die *auguria* pflegen oder der Divination nachgehen, büßt 5 Jahre, [davon] 3 bei Brot und Wasser."

Paenitentiale Parisiense Simplex c. 16, ed. Kottje, CCSL 156, S. 34: *Si quis sacrilegium fecerit, id est quos auruspices uocant, qui auguria colunt, si per aues aut quocumque malo ingenio auguriauerit, III annos peniteat in pane et aqua*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, das sind die, die sie *auruspices* nennen, die *auguria*

ursprünglich dem *augur* bzw. *auspex* zugeordneten Kunst der Prophezeiung aus der Beobachtung von Flug und Stimme der Vögel in den Aufgabenbereich des *aruspex* ab. Doch die Formulierung, „durch welche schlechte Veranlagung auch immer" jemand geweissagt

pflegen, büßt, falls er durch Vögel oder durch welche schlechte Veranlagung auch immer prophezeit hätte, 3 Jahre bei Brot und Wasser."

Paenitentiale Sletstatense c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 34: *Si quis sacrilegium fecerit, idem quos ariospices uocant, qui augoria colent, si per aues aut quicumque male ingenio auguriauerit, tribus annis paeniteat, unum ex his in pane et aqua*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, [ist] derselbe wie die, die sie *ariospices* nennen, die *auguria* pflegen sollen; er büßt, falls er durch Vögel oder durch welche schlechte Veranlagung auch immer prophezeit hätte, 3 Jahre, eines davon bei Brot und Wasser."

Paenitentiale Oxoniense I c. 19, ed. Kottje, CCSL 156, S. 35: *Si quis sacrilegium fecerit, id est quos auruspices uel incantatores uocant, qui auguria colent, id est per aues aut per qualecumque malo ingenio auguriati fuerint, III annos peniteant in pane et aqua, quia et hoc demonum est*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, das sind die, die sie *auruspices* oder *incantatores* nennen, die *auguria* pflegen sollen, das bedeutet, dass er durch Vögel oder durch was immer für eine schlechte Veranlagung prophezeit hätte, büßt, weil das dämonisch [wtl. der Dämonen] ist, 3 Jahre bei Brot und Wasser."

Paenitentiale Floriacense c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 35: *Si quis sacrilegium fecerit, id est quod aruspicaes uocant uel qui auguria colent super aues aut quocumque malo ingenio auguriauerit, III annus in pane et aqua peneteat*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, das ist, was sie *aruspicaes* nennen oder die, die *auguria* pflegen über Vögel oder jener, der, durch was für eine schlechte Veranlagung auch immer, prophezeit hätte, der büßt 3 Jahre bei Brot und Wasser."

Paenitentiale Hubertense c. 24, ed. Kottje, CCSL 156, S. 36, 110: *DE SACRILEGIO. Si quis sacrilegium fecerit, id est quod aruspices uocant, si ad fontes uel ad cancellos in quadruuio uel ad arbores uota reddiderit aut sacrificium obtulerit aut diuinos de qualibet causa interrogauerit aut per aues aut quocumque malo ingenio auguriauerit, quinque annos poeniteat et eleemosynam*. – „ÜBER DAS SACRILEGIUM. Wer das *sacrilegium* begangen hat, das ist, was sie *aruspices* nennen, [oder] falls einer bei Quellen oder bei Schranken an der Wegkreuzung oder bei Bäumen Gelübde abgelegt oder ein Opfer dargebracht hätte oder die *divini* über jeden Fall gefragt hätte oder durch Vögel oder durch was für eine schlechte Veranlagung auch immer prophezeit hätte, der büßt 5 Jahre und gibt Almosen."

Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 132: *Si quis sacrilegium fecerit, id est quod aruspici uocant, qui auguria colunt, siue per aues aut quocumque malo ingenio auguriauerit, III annos cum pane et aqua peneteat*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, das ist, was sie *aruspices* nennen, die *auguria* pflegen, oder wer durch Vögel oder durch welche schlechte Veranlagung auch immer prophezeit hätte, der büßt 3 Jahre mit Brot und Wasser."

Poenitentiale Valicellanum I c. 86, ed. Schmitz, Bd. I, S. 310: *Si quis sacrilegium fecerit id est aruspices vocant aut per auguria colunt sive per aves aut quocunque malo ingenio auguriaverit, III annos peniteat in pane et aqua*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, das ist [was] sie *aruspices* nennen oder [wer] durch Pflegen der *auguria* oder durch Vögel oder durch welche schlechte Veranlagung auch immer, prophezeit hätte, der soll 3 Jahre bei Brot und Wasser büßen."

Poenitentiale Valicellanum II c. 59, ed. Schmitz, Bd. I, S. 379: *Si quis ariolos vel divinos aut aruspices aut augures, qui in avibus auguriantur, introduxerit in domum suam ad divinationem inquirendam, III annos peniteat, I in pane et aqua*. – „Wer *ariloi* oder *divini* oder *aruspices* oder *augures*, die durch Vögel weissagen, in sein Haus eingeladen haben sollte, um es zur Diviniation aufzusuchen, soll 3 Jahre büßen, eines bei Brot und Wasser."

Poenitentiale Casinense c. 70, ed. Schmitz, Bd. I, S. 414: *Si quis ariolos aut aruspices, qui augurari solent aut per aves aut quocunque ingenio augurant, III annos peniteat; si quis ariolando aliquas divinationes fecerit, quia hoc demonium est, V annos peniteat*. – „Wer *arioli* oder *aruspices*, die zu prophezeien pflegen oder durch Vögel oder durch irgendeine Begabung prophezeien [befragt hat], soll drei Jahre büßen; wer durch weissagen irgendwelche Diviniationen gemacht haben soll, soll, weil das dämonisch ist, fünf Jahre büßen."

Poenitentiale Cummeani, Excarpsus Cummeani, c. VII. 3, ed. Schmitz, Bd. I, S. 632: *Si quis sacrilegium fecerit, i. e. quod aruspices vocant, qui auguria colunt per aves aut quocunque auguriaverit, III annos peniteat, I ex his in pane et aqua*. – „Wer das *sacrilegium* begangen hat, das ist was sie *aruspices* nennen, die *auguria* pflegen durch Vögel oder der durch was auch immer prophezeit hätte, der soll 3 Jahre büßen, eines davon bei Brot und Wasser."

Zum Zusammenhang von *augurium* und Vögeln vgl. Servius, Aeneis I, 398: *... hoc enim interest inter augurium et auspicium, quod augurium et petitur et certis avibus ostenditur, auspicium qualibet avi demonstratur et non petitur ...* – „Der Unterschied zwischen Augurium und Auspizien besteht darin, dass das Augurium sowohl verlangt wird als auch durch ganz bestimmte Vögel angezeigt wird, das Auspizium aber von jedem beliebigen Vogel angezeigt und nicht verlangt wird." [Übersetzung Pfiffig, Die etruskische Religion, 152.]

haben solle, macht deutlich, dass hier mit den *aruspices* nicht nur die Deuter von Vogelaugurien gemeint sind, sondern jede Art von Zukunftsdeutung einerseits ein *augurium*, jeder, der dieses betreibt aber andererseits ein *aruspex* sein konnte, worunter natürlich neben der Vogelschau auch die antike Technik der Eingeweideschau und deren Betreiber gefallen sein könnten. Die vergleichsweise relativ niedrigen Strafen für ein Delikt, für das die spätantiken Kaisergesetze die Todesstrafe vorgesehen hatten, macht es wahrscheinlich, dass die Autoren der Bußbücher darin ein realistisches Vergehen sahen, mit dessen Auftreten sie nicht allzu selten rechnen mussten. Mit Bestimmungen der spätantiken Kaisergesetze stimmt auch das Verbot überein, *aruspices* und andere Zukunftsdeuter zu sich nach Hause einzuladen[208]. Es geht auf die Synode von Ankyra um 314/317 zurück, in deren entsprechendem Kanon die *haruspices* jedoch nicht explizit genannt werden, und hat vielleicht doch, entgegen der Ansicht von Pfiffig, einen Einfluss auf die Gesetze Konstantins I. ausgeübt, in denen *haruspices* bei Todesstrafe das Betreten von Privathäusern verboten wurde[209]. Die Vermittlung der Inhalte des Concilium Ancyranum an die westlichen Quellen erfolgte über Martin von Braga, der die Beschlüsse von 314/317 für das 2. Konzil von Braga übersetzte[210].

[208] Poenitentiale Valicellanum II c. 59, ed. Schmitz, Bd. I, S. 379.
Poenitentiale Theodori, Liber I, c. XV 4, ed. Schmitz, Bd. I, S. 537 f.: *Si mulier incantationes vel divinationes fecerit diabolicas, unum annum vel III XLmas vel XL dies juxta qualitatem culpae poeniteat. De hoc in canone dicitur: Qui auguria vel aruspicia vel somnia vel divinationes quaslibet secundum mores gentilium observant aut in domus suas hujusmodi homines introducunt in exquirendis aliquam artem maleficiorum, poenitentes isti, si de clero sunt, abjiciantur, si vero saeculares, quinquennio poeniteant.* – „Wenn eine Frau teuflische *incantationes* oder *divinationes* gemacht haben soll, soll sie ein Jahr oder 3 mal 60 oder 60 Tage entsprechend der Beschaffenheit der Schuld büßen. Darüber wird durch den Kanon gesagt: Die *auguria* oder *aruspicia* oder Träume oder jede beliebigen *divinationes* nach den Sitten der Heiden beachten oder in ihr Haus / ihre Häuser derartige Menschen einführen, um irgendeine Kunst des *maleficium* zu erforschen, seien büßend, wenn sie aus dem Klerus sind, werden sie weggeschickt, sind sie aber Laien, sollen sie fünf Jahre büßen."
Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum, c. XVI, 2, ed. Schmitz, Bd. I, S. 666: *Qui auguria, aruspicia sive somnia vel divinationes quaslicet secundum morem gentium observant aut in domos hujusmodi homines introducunt ad exquerenda aliqua arte maleficia aut ut domos suas lustrent, isti, si de clero sunt, abiciantur. Si vero seculares confessi fuerint, V ann. paenit., secundum regulas antiquitus constitutas.* – „Die *auguria*, *aruspicia* oder Träume oder jede beliebigen *divinationes* nach den Sitten der Heiden beachten oder in das Haus / die Häuser derartige Menschen einführen, um irgendeine Kunst des *maleficium* zu erforschen, oder dass sie ihre Häuser reinigen sollen, seien, wenn sie aus dem Klerus sind, wegzuschicken. Wenn sie aber bekennende Laien gewesen sein sollen, sollen sie nach den in alter Zeit beschlossenen Regeln fünf Jahre büßen."
[209] Concilium Ancyranum c. 24 (*interpretatio Gallica*), ed. Cuthbertus Hamilton Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae II, 1 (Oxford 1913), S. 112: *Qui se dicunt diuinare et consuetudines gentilium secuntur aut inducunt aliquos in domum suam quasi malum mittant foras mundati, quinque annos peniteant.* – „Die von sich sagen zu weissagen und heidnischen Lebensweisen folgen oder irgendwelche [Leute] in ihr Haus hereinführen, die gleichsam das Böse vor die Tür schicken sollen, sollen fünf Jahre büßen."
Vgl. Codex Theodosianus IX, 16, 1 (a. 319), ed. Mommsen, S. 459; Codex Theodosianus IX, 16, 2 (a. 319), ed. Mommsen, S. 460. Pfiffig, Die etruskische Religion, 381. Zeddies, Religio et sacrilegium, 52, 60. Konstantins Verbot richtete sich, wie Zeddies, Religio et sacrilegium, 80 betont, gegen Heiden und nicht wie jenes des Konzils gegen Christen.
[210] Concilium Bracarense II, a. 572, c. 71, ed. José Vives/Tomás Marín Martínez/Gonzalo Martínez Díez (Barcelona, Madrid 1963), S. 103: LXXI. [*De eo quod non liceat christianis obsecrationes diversas adtendere*.] *Si quis paganorum consuetudinem sequens divinos et sortilegos in domo sua introduxerit, quasi ut malum foras*

Wie bereits erwähnt ist die Terminologie der Bußbücher sehr unbestimmt und das Wissen ihrer Autoren um die tatsächlichen Riten äußerst mangelhaft, was schon die Konjunktive in den Texten belegen. Dass jene, die das *sacrilegium* begangen haben, im Paenitentiale Oxoniense I als *auruspices uel incantatores* bezeichnet werden, also eine Synonymität beider Begriffe nahegelegt wird, unterstreicht diesen Befund[211]. Gelegentlich werden auch solche, die auf bestimmte Stunden achten, *haruspices* oder *horuspices* genannt[212].

Isidor von Sevilla bringt die *haruspices* sowohl mit der Beachtung gewisser Stunden und Tage in Verbindung als auch mit der Prophezeiung der Zukunft aus den Eingeweiden der Schafe[213]. Er kennt sogar noch den etruskischen Kontext der *aruspicina*, die er, wie in der Antike überliefert, auf Tages zurückführt[214]. In dieselbe Zeit fällt das Verbot der Befragung von *aruspices* durch Kleriker im 4. Konzil von Toledo aus dem Jahr 633, dessen Kanones Isidor als erster unterzeichnete, was ihn wohl als Vorsitzenden des Konzils ausweist[215]. Ein

mittant aut maleficia inveniant vel lustrationes paganorum faciant, quinque annis poenitentiam agant. – [„Über die, welche sich, was Christen nicht erlaubt ist, verschiedenen Beschwörungen hingeben."] „Wer der Gewohnheit der Heiden folgend *divini* und *sortilegi* in sein Haus eingeführt haben sollte, gleichsam dass sie das Böse vor die Tür schicken, oder *maleficia* finden oder heidnische *lustrationes* durchführen sollen, sollen fünf Jahre Buße tun."

Zum Einfluss Martins von Braga und seiner Übersetzertätigkeit: Harmening, Superstitio, 173, 196.

[211] Paenitentiale Oxoniense I c. 19, ed. Kottje, CCSL 156, S. 35.

[212] Harmening, Superstitio, 171.

[213] Isidor, Etymologiae 8, 9, 17: *Haruspices nuncupati, quasi horarum inspectores: dies enim et horas in agendis negotiis operibusque custodiunt, et quid per singula tempora observare debeat homo, intendunt. Hi etiam exta pecudum inspiciunt, et ex eis futura praedicunt.* – „*Haruspices* wurden feierlich gleichsam die Beobachter der Stunden genannt: Sie überwachen die Tage nämlich und die Stunden durch die Aufgaben und Werke, die betrieben werden müssen, und sie behaupten, was der Mensch durch einzelne Zeiten hindurch zu beachten habe. Sie beschauen auch die Eingeweide der Schafe und prophezeien aus diesen die Zukunft."

[214] Isidor, Etymologiae 8, 9, 34 f.: *Aruspicinae artem primus Etruscis tradidisse dicitur quidam Tages. Hic ex +oris+ aruspicinam dictavit, et postea non apparuit. Nam dicitur fabulose, arante quodam rustico, subito hunc ex glebis exiluisse et aruspicinam dictasse, qua die et mortuus est. Quos libros Romani ex Tusca lingua in propriam mutaverunt*. – „Der erste, der den Etruskern die Kunst der *aruspicina* überliefert hat, [war] jemand, der Tages genannt wird. Dieser hat aus dem Mund die *aruspicina* diktiert und ist danach nicht [mehr] erschienen. Denn es wird sagenhaft erzählt, durch einen pflügenden Bauern [entdeckt], ist er plötzlich aus den Erdschollen gesprungen, hat die *aruspicina* diktiert und ist am selben Tag gestorben. Seine Bücher haben die Römer aus tuskischer Sprache in die eigene übersetzt."

Isidor, Etymologiae 14, 4, 22: ... *Illic et aruspicinam dicunt esse repertam*. – „... Und dort [in *Etruria*/*Tuscia*], sagen sie, sei die *aruspicina* gefunden worden."

[215] Concilium Toletanum IV, a. 633, c. 29, in: Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, ed. Vives/Marín Martínez/ Martínez Díez, S. 203: XXVIIII [*De clericis magos aut aruspices consulentibus.*] *Si episcopus quis aut presbyter sive diaconus vel quidlibet ex ordine clericorum magos aut aruspices aut ariolos aut certe augures vel sortilegos vel eos, qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes, consulere fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus monasterii curam excipiat, ibique perpetua*[*e*] *poenitentia*[*e*] *deditus scelus admissum sacrilegii luat*. – c. 29 „[Von den Klerikern, die Magier oder *auruspices* befragen.] Wenn ein Bischof oder Presbyter oder Diakon oder jeder beliebige aus dem Stand der Kleriker beim Befragen der Magier oder *aruspices* oder *arioli* oder jedenfalls der *augures* oder *sortilegi* oder jener, die irgendeine Kunst bekennen, oder irgendeine dieser ähnlichen üben, angetroffen würde, soll er, von der Ehre seiner Würde abgesetzt, der Obhut des Klosters übergeben werden, wo er, ununterbrochen der Buße ergeben, für das zugelassene Verbrechen des Sakrilegs büßen soll."

Isidor als erster Unterzeichner: Concilium Toletanum IV, a. 633, in: Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, ed. Vives/Marín Martínez/Martínez Díez, S. 222: I. *Ego Isidorus in Christi nomine ecclesiae Spalensis metropolitanus episcopus haec statuta subscribsi*. – „Ich, Isidor, im Namen Christi Metropolitanbischof der Kirche von Sevilla, habe diese Statuten unterzeichnet."

Gesetz des westgotischen Königs Chindasvind wiederholt das Verbot Theodosius' I., Wahrsager, darunter *aruspices*, über die Gesundheit oder den Tod des Herrschers (*princeps*) zu befragen[216]. Von etruskologischer Seite werden diese spanischen Zeugnisse als Beleg für eine Ausübung der Haruspizin noch im 7. Jahrhundert n. Chr. interpretiert, wenn auch teilweise mit der Einschränkung, der Begriff werde nun schon sehr unbestimmt verwendet[217]. Doch wirft gerade das detaillierte Wissen des Konzilsvorsitzenden Isidor über die etruskischen Ursprünge von *haruspices* und *aruspicina* und auch die sorgfältige Unterscheidung der *aruspices* von den anderen Wahrsagern, die aber jedenfalls alle als *augures* angesehen wurden, die Frage auf, ob der Begriff hier wirklich unbestimmt oder beliebig verwendet wird, oder aber ob hier vielleicht tatsächlich ein Zeugnis für die im ganzen ehemaligen Imperium Romanum verbreitete mantische Technik der Eingeweideschau vorliegt, was dann wieder auch Folgen für die Interpretation anderer derartiger summarischer Aufzählung in anderen Gebieten, etwa in Germanien, haben würde. Isidors Erklärung wurde im 9. Jahrhundert jedenfalls auch im Frankenreich zitiert und sogar noch erweitert, denn für Hinkmar von Reims beachten *aruspices* Stunden und sagen aus den Eingeweiden der Schafe und aus Fasern und Schulterblättern die Zukunft voraus[218]. Für das Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum sind *aruspices* eine Art von *arioli*, denn es definiert *arioli* als *divini* oder *aruspices*, die *auguria* pflegen und durch Vögel oder eine Begabung vorhersagen[219]. Auch Ps.-Alkuin, dessen Liber de divinis officiis im wesentlichen ein Exzerpt aus den Etymologien des Isidor von Sevilla ist, fügt die *aruspices* in Isidors vorhergehende Erklärung der *arioli* ein

[216] Lex Visigothorum VI, 2, 1. Zu den politischen Hintergründen des Verbotes von Auguralpraktiken im 4. Konzil von Toledo – die angebliche Befragung über das Leben des Königs Suinthila, wie später im Gesetz Chindasvinds verboten, durch den dafür vom 3. Konzil von Sevilla unter Isidors Vorsitz abgesetzten, aber im 6. Konzil von Toledo rehabilitierten Bischof Martianus – und die „unrühmliche" Rolle Isidors dabei vgl. Zeddies, Religio et sacrilegium, 177-182.

[217] Karl Otfried Müller, Wilhelm Deeke, Die Etrusker. II. Band (Graz 1965), 18, Anm. 65 mit der Einschränkung, der Begriff werde unbestimmt verwendet. Pfiffig, Die etruskische Religion, 382. Capdeville, Die Rezeption der etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer, 418, Anm. 136; 419, Anm. 139. Der auf Rom selbst verweisende Beleg aus dem 8. Jahrhundert, Concilium Romanum a. 721, c. XII, wird von diesen Etruskologen seltsamerweise nicht rezipiert, obwohl die gemeinsame Nennung von *incantatores* und *phylacteria* ein Hinweis darauf sein könnte, dass die *haruspicina* in Rom, einem ihrer alten Zentren, noch damals geübt wurde, da Bonifatius in einem Brief an Papst Zacharias *incantationes* und *filacteria* im Rahmen des Neujahrsfestes als in Rom vorkommend kritisiert, wobei er sich auf Augenzeugen beruft, und dieser Papst derartige Praktiken, wie schon sein Vorgänger Gregor III. verbietet; Bonifatii Epistula 50, 51; vgl. auch Concilium Romanum a. 743, c. VIII zu den Januarkalenden.

[218] Hincmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae, ed. Böhringer (= MGH Concilia Tomus IV Supplementum 1) c. XV, S. 207: *Aruspices, qui horas in agendis negotiis et operibus custodiunt, et exta pecudum et fibras atque spatulas, vel caetera quaeque inspiciunt et, ex eis futura praedicunt.* – „*Aruspices*, die Stunden durch die Aufgaben und Werke, die betrieben werden müssen, überwachen, und Eingeweide der Schafe und Fasern und Schulterblätter oder anderes untersuchen und daraus die Zukunft voraussagen."

[219] Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum c. XVI, 1, ed. Schmitz I, S. 665: ... *Si quis ariolos, id est divinos aut aruspices, qui auguria colunt, qui per aves aut quoscumque ingenio auguriantur, introduxerit in domum suam ad ariolandum, III ann. paenit., I ex his i. p. e. a.* ... – „... Wer *arioli*, das sind *divini* oder *aruspices*, die *auguria* pflegen, die durch Vögel oder irgendeine Begabung weissagen, in sein Haus eingeführt haben sollte, um zu weissagen, soll drei Jahre büßen, eines davon bei Brot und Wasser. ..."

und leitet beide etymologisch von *ara*, dem Altar, ab[220]. Wären *arioli* und *aruspices* beide etymologisch von *ara* abzuleiten, würden beide Namen Harmening zufolge streng genommen nicht mehr heißen als „Götzendiener“[221]. Diese offenbar spezifisch christliche Etymologie und Erklärung enthält noch einen Bezug auf heidnischen Opferkult, der mit der Eingeweideschau wesentlich verbunden war, wie etwa aus den Kaisergesetzen, in denen die Opfer als Lieferanten von Material für die Haruspizin erscheinen, hervorgeht[222]. Möglich erscheinen anhand der antik-römischen und der anderen frühmittelalterlichen lateinischen Belege für (*h*)*aruspici*(*n*)*a* bzw. die Tätigkeiten eines (*h*)*aruspex* Deutungen wie Vogelbeobachtung, Stundenbeobachtung, Blitzdeutung oder Opferschau mit Zeichendeutung aus Organen oder anderen Körperteilen, oder auch eine Kombination daraus, wie die diese Aspekte verbindenden Worterklärungen von Isidor und Hinkmar nahelegen[223].

Aufgrund dieser auf römischen Quellen und antikem Wissen beruhenden Deutungen stellt sich natürlich die Frage nach der Relevanz für Germanien. Hat Willibalds Erwähnung der *aruspicia* in einer summarischen Aufzählung heidnischer Bräuche tatsächliche Relevanz für die frühmittelalterlichen Hessen und andere germanische *gentes* zur Zeit des Bonifatius oder gibt er nur einen Topos wieder, weil aus der Sicht eines gebildeten Christen Heiden diese Dinge eben tun? Harmening meint jedenfalls, dass das Wort *haruspex* in christlichen Zeugnissen nie mehr bedeutet als Wahrsager[224]. Das lateinische Wort *haruspex* wird allerdings mit den germanischen Begriffen *harugari* und *parawari* glossiert, wobei letzterer als die Person spezifiziert ist, die am Altar opfert (*qui ad ara sacrificat = de ce demo parawe ploazzit*)[225]. Grimm zufolge sind die althochdeutschen Priesternamen *harugari* und *parawari* heidnisch und leiten sich von den Benennungen des Tempels, *haruc* und *paro*, her, wurden also nicht vom Glossator zur Verdeutschung des lateinischen *aruspex* erfunden, sondern waren längst in der althochdeutschen Sprache vorhanden[226].

[220] Ps.-Alkuin, De divinis officiis, c. 13, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 101 (Paris 1851), S. 1196: *Arioli sive aruspices proprie sunt, qui circa aras idolorum nefarias preces emittunt.* – „*Arioli* oder *aruspices* sind eigentlich jene, welche um die Altäre der Götterbilder frevelhafte Bitten ausstoßen.“ Vgl. Isidor, Etymologiae 8, 9, 16: *Arioli vocati, propter quod circa aras idolorum nefarias preces emittunt, et funesta sacrificia offerunt, iisque celebritatibus daemonum responsa accipiunt.* – „Arioli wurden sie genannt, weil sie um die Altäre der Götterbilder frevelhafte Bitten ausstoßen, und verderbliche Opfer darbringen, und durch diese Feierlichkeiten empfangen sie die Antworten der Dämonen.“ Zur Abhängigkeit von Ps.-Alkuin von Isidor vgl. Harmening, Superstitio, 175.

[221] Harmening, Superstitio, 174 f.

[222] Ebd., 175. Zeddies, Religio et sacrilegium, 211. Zeddies verweist ebd., Anm. 51 v. a. auf die Gesetze Codex Theodosianus XVI, 10, 7; XVI, 10, 9 und XVI, 10, 12, 1 (a. 392).

[223] Im Sinne von „Stundenbeobachter“ dürfte *aruspex* jedoch kaum praktische Bedeutung gehabt haben, was Harmening, Superstitio, 177 aus der Predigt- und Verordnungsliteratur ableitet.

[224] Harmening, Superstitio, 177.

[225] Green, Language and History in the Early Germanic World, 29.

[226] Jacob Grimm, Deutsche Mythologie. Band I ([4]1875-78, ND Wiesbaden 2003), 72. Wood weist auf das weitgehende Fehlen germanischer heidnischer Priester in den Quellen hin, obwohl auch für ihn die linguistische Evidenz ihre Existenz bestätigt; Wood, The Missionary Life, 255.

Bei Notker findet sich die *aruspicia* unter Berufung auf Cicero als einer der drei Teile der Weissagung[227]. Notker definiert den *aruspex* sogar ausdrücklich als „Opferweissager“[228]. Die beim Opfer zerteilten *exta* übersetzt Notker mit *dárma*[229]. Wesche zufolge hat *wizegunga*, auch dort, wo es von Notker für die Weissagung aus Opfertieren gebraucht wird, nur allgemeine Bedeutung, was *opferwizegunga* deutlich zeigt, da Notker dieses Kompositum nötig hat, um das, was er sagen will, genau ausdrücken zu können[230].

Neben den Bezeichnungen *harugari* und *parawari* für den Priester wird *aruspex* auch noch mit anderen althochdeutschen Wörtern glossiert, die aus dem Bereich von Zauber und Weissagung stammen. Mit *aruspex* kann jemand bezeichnet werden, der Zauberei betreibt, wobei das dafür verwendete althochdeutsche Wort, *galdar*, den allgemeinen Zauber und nicht im speziellen den Zauberspruch meint; die entsprechende Glosse lautet *aruspex galstrari*[231]. Bei Notker findet sich die Gleichung *heretici. aruspices. mathematici = irrare. ánebétâre. calstrare*[232]. Da die *heretici* mit *irrare* wiedergegeben werden, ist anzunehmen, dass sich die *aruspices* auf *ánebétâre* beziehen und die *mathematici* auf *calstrare*. Das würde einerseits bedeuten, dass sowohl *aruspices* als auch *mathematici* jemanden bezeichnen konnten, der *galdar* ausübte, andererseits aber mit *ánebétâre* einen weiteren Begriff liefern, der mit *aruspices* wiedergegeben werden konnte. Auch das althochdeutsche Wort *warsago* glossiert mit *aruspex*: In den Codices Paris 10195 aus dem 11. Jahrhundert und Vat. Pal. 889 aus dem 11./12. Jahrhundert findet sich zu Sallust 191, 18 ... *ex prodigiis aruspices respondissent* die Glosse *aruspices uuarsagon*[233]. Zweimal ist *aruspices* mit einer Form des Wortes *heilison*, *heilisari*, *heilisod* glossiert, das für die Weissagung allgemein, nicht für eine besondere Art, gebraucht wurde[234]: Die Glosse *aruspices heilisara* bzw. *heilisari* bzw. *heilsare* bzw. *heilsehere* bezieht sich auf den Abfall des jüdischen Königs Manasse im Alten Testament[235]. Dass eine späte Handschrift das gewöhnliche *heilisari* zu *heilsehere* verdeutlicht, geschah

[227] *Marcoque tullio vehementer agitata. cum distribuit divinationem. únde fóne cicerone gnûog ketríbeníu. dâr er daz uuîzegtûom teílta. s. in tres partes. in aruspitia. et in fulguritia. et in oscinia*; Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, 68, 95.

[228] *Quę suadente aruspicio grandevos pontifices in testimonium convocat. Díu fóne ôpferuuîzegungo álte bíscofa dés ze úrchunde zôh* ...; ed. Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, 95.

[229] *Hęc. s. numina. fissiculant. i. findunt exta aruspicio ... admonentia quędam. vocesque transmittunt. Tîe ingéinent tie dárma an uuîzegungo. éteuuaz fórezéichenente* ...; ed. Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, 96.

[230] Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, 99.

[231] Vgl. ebd., , 43.

[232] Ebd., 44.

[233] Ebd., 101.

[234] Vgl. ebd., 87-89.

[235] *aruspices heilisara* findet sich in 3 Hss., *heilisari* in 1 Hs., *heilsare* in 2 Hss., *heilsehere* in der Hs. Clm 22201 Windb. Aus dem 12. Jh.; Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, 87. Zum Abfall Manasses vgl. AT 2 (4) Kg 21, 6.

Wesche zufolge vielleicht im Hinblick auf *aruspex*, obwohl *heilsehere* eigentlich etwas ganz anderes sei als das alte *heilisari*[236]. Die zweite Glosse lautet *aruspices heilsari*[237].

Trotz dieses erweiterten Sprachgebrauchs spricht aufgrund der spezifischen Bezüge mancher germanischer Glossen zum heidnischen Opferwesen einiges dafür, dass heidnische germanische Priester tatsächlich Riten durchführten, die denen der ursprünglich etruskischen Opferschauer ähnlich waren, zumal diese Tätigkeiten aus der oben erwähnten Literatur wohlbekannt und mit den Kimbern auch mit einer germanischen *gens* assoziiert waren[238]. Auch die religionsgeschichtlich häufig und für viele Länder erwähnte Zeichendeutung aus Opfertieren und deren Organen machen die Existenz derartiger Riten auch für Germanien wahrscheinlich. Dass sich die aus der Antike auf das Germanische übertragenen Ausdrücke in den lateinischen und formelhaften Quellen im einzelnen nicht genau mit den germanischen Bräuchen decken, *aruspicia* in einer frühmittelalterlichen Quelle also nicht exakt *haruspicia* in einer Quelle aus der klassischen Antike entspricht, ist klar, doch mindert dies Mayer zufolge kaum die historische Glaubwürdigkeit der Quelle[239]. Die Durchführung eines Divinationsritus bei unzureichend christlich unterwiesenen *gentes* in Germanien, in dem ein gebildeter Christ die von Isidor tradierte antike *haruspicina* wiedererkennen konnte, oder zumindest eine lebendige Erinnerung daran, erscheint deshalb, v. a. aufgrund religionsgeschichtlicher Analogien und vor dem Hintergrund eines, etwa in Oberdorla noch für sehr späte Zeit belegten, heidnischen Opferkultes durchaus möglich[240].

Je weiter das Heidentum oder seine Relikte aber zurückgedrängt wurden, um so mehr kann sich der Begriff des *aruspex* gewandelt haben. Auch die Unterschiede zwischen der Darstellung des hessischen Heidentums bei Willibald und im Brief Gregors III. an Hessen und Thüringer lassen sich vielleicht mit dem Zeitfaktor erklären. Der Bericht Willibalds in der Vita Bonifatii verweist, obwohl er später entstanden ist, in eine frühere Zeit als der Brief Gregors III. Willibald schildert sein Bild des hessischen Heidentums um das Jahr 723, am Beginn der Tätigkeit des Bonifatius in diesem Raum, während der Brief Gregors III. aus dem Jahr 738 datiert. In diesen 15 Jahren wird Bonifatius wohl zuerst, wie Willibald das ja auch

[236] Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, 90. Obwohl Wesche sich hier auf seine Nummerierung (2c) bezieht und die fragliche Handschrift ins 11. Jahrhundert datiert, muss er eigentlich (2e) meinen, da nur hier *aruspices*, *heilisari* und *heilsehere* vorkommen, wobei er die Handschrift mit *heilsehere* hier ins 12. Jahrhundert datiert, während in (2c) keiner der drei Begriffe vorkommt; vgl. Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, 87.

[237] Ebd., 88.

[238] Allerdings wurden die Kimbern um 100 v. Chr. noch nicht als Germanen betrachtet, da der Germanenbegriff erst von Caesar geprägt wurde.

[239] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 318, Anm. 172.

[240] Behm-Blancke sieht archäologische Hinweise für einen heidnischen Opferkult in Oberdorla bis ins 10./11. Jahrhundert; Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 238, 244.

am Beispiel des *robor Iobis* schildert, gegen die markantesten Auswüchse heidnischer Religion vorgegangen sein. Eine heilige Eiche oder andere bekannte Kultplätze, etwa Altäre, zu zerstören, war sicherlich leichter als den Leuten nachzuweisen, sie hätten zur Zukunftserkenntnis Vögel beobachtet oder Lose, die sich leicht herstellen ließen, geworfen. Wenn Gregor III. auch Haine und Quellen erwähnt, so können diese Kultplätze durchaus schwieriger zu zerstören gewesen sein als ein einzelner Baum. Das Schlägern großer heiliger Haine oder das Zuschütten von heiligen Quellen war vielleicht aus technischen oder ökonomischen Gründen überhaupt unmöglich, sodass sie noch nach 15 Jahren bonifatianischer Tätigkeit erwähnt werden. Warum aber *sortilegi*, *venefici*, *augures*, *malefici* und *incantatores* bei Gregor III. genannt werden, nicht aber *aruspices*, kann eine Auswirkung dieser Tätigkeit sein. Um die (*h*)*aruspici*(*n*)*a* – im klassischen Wortsinn – durchzuführen, benötigte man, im Gegensatz zu den anderen mantischen Praktiken, die man sich vielleicht leichter aneignen konnte, einen Spezialisten, einen *aruspex* oder *harugari*/*parawari*, der ein größeres Tier, etwa ein Schaf oder Rind, auf einem Altar rituell schlachtete, um dann aus der Beschaffenheit der Organe die Zukunft vorherzusagen. Derartige Spezialisten, mochten sie nun christliche Priester sein, die heidnische Praktiken übernommen hatten oder noch „echte“ Heiden, wurden, wie aus den Briefen 28 und 80 hervorgeht, verfolgt bzw. Bonifatius hatte nur noch gehört, dass es solche Tieropfer durchführende Priester gegeben hatte[241]. Diese Priester hatten zwar Leute möglicherweise falsch getauft, waren aber schon gestorben, sodass man sie nicht mehr befragen konnte[242]. Je mehr Heiligtümer zerstört, in der heidnischen Kultpraxis unterwiesene Personen verfolgt und die Möglichkeit, größere Tiere zu opfern aufgrund der dazu notwendigen Geheimhaltung beschränkt wurden, um so mehr kann sich der Begriff des *aruspex* gewandelt haben. Nach der Zerstörung der Kultorte gab es auch keine *harugari* und *parawari* mehr, die an den dortigen *arae* Opfertiere schlachten und ihre Eingeweide begutachten hätten können. Die Form der Eingeweideschau mag sich vielleicht in der Begutachtung von Organen anlässlich von Hausschlachtungen für den Eigenbedarf eines Haushalts erhalten haben, an Bedeutung wird aber das *augurium* gewonnen haben, das wohl nicht mit Servius' vom *auspicium* zu unterscheiden, sondern im Sinne einer Beobachtung des Verhaltens eines beliebigen Vogels zu interpretieren ist, wobei der Deuter des Vogelfluges

[241] Wenn ein Priester, wie in Bonifatii Epistula 28 erwähnt, Jupiter opfert, kann das ein Hinweis auf *haruspicina* sein, denn nach der römischen Vorstellung ist es Jupiter, der die Zukunft offenbart; vgl. Cicero, De Legibus II, VIII 19 ff. Entsprechend der nordischen Mythologie würde man dann als sein germanisches Gegenstück aber Wodan erwarten und nicht Donar. Die in Bonifatii Epistula 80 erwähnten Opfertiere Stier und Bock wären, wie die römische Evidenz zeigt, jedenfalls für die *haruspicina* verwendbar.

[242] Bonifatii Epistula 28: Taufe durch Priester, der Jupiter opfert und Opferfleisch isst oder sogar durch Heiden; Bonifatii Epistula 80: Taufe durch mittlerweile verstorbenen Priester, der Heidengötter Stiere und Böcke geopfert und Opferfleisch gegessen hatte.

nun nicht mehr als *augur* oder *hariolus* bezeichnet wurde, sondern mit der seit dem Konzil von Elvira auf alle heidnischen Priester verallgemeinerten Bezeichnung *aruspex*. Gleichzeitig blieb aber auch die Differenzierung der verschiedenen Wahrsager, die durch Isidor überliefert worden war, bekannt, doch ist das jedoch umso mehr als klassische Bildung und umso weniger als eine Schilderung der Realität anzusehen, umso weiter die Christianisierung der rechtsrheinischen Gebiete vorangeschritten war. Für die Zeit, die Willibald beschreibt, also die Zeit der Ankunft des Bonifatius in Thüringen und Hessen, sind die Eingeweideschau durchführende *harugari* oder *parawari* somit wahrscheinlicher als in der Zeit, in der er schrieb.

8.5.5.4. *Divinus* und *divinatio*

Ein weiterer lateinischer Begriff aus dem Brief Gregors III., der einen Zukunftsdeuter bezeichnet, ist *divinus*. Im klassischen Latein bedeutet *divinus* Seher, Prophet; Wahrsager[243]. Die vom *divinus* betriebene *divinatio* ist demnach die Sehergabe, Weissagung bzw. Weissagungskunst[244]. Es ist, wie Ciceros Buch *De divinatione* beweist, ein Oberbegriff für die verschiedensten Formen der Weissagung.

Bonifatius gebraucht den Begriff *divinus* nur im Rahmen von Aufzählungen gemeinsam mit anderen Zukunftsdeutern, die er kollektiv *mala* – Bösewichte –, nennt, was er darunter genau verstand, lässt sich daraus nicht ableiten[245]. Gleiches gilt für die Evidenz in den Canones des Concilium Germanicum und in der Vita Bonifatii, auch hier lässt sich die genauere Bedeutung von *divinus* bzw. *divinatio* aus dem Text nicht ablesen[246].

Es soll nun versucht werden, den genaueren Sinn der Worte *divinatio* und *divinus* anhand der Evidenz in anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Quellen zu ergründen.

Ein Gesetz Kaiser Constantius' II. aus dem Jahr 357 verbindet die *curiositas divinandi*, die Neugier weiszusagen, mit dem Befragen des *haruspex*, *mathematicus* und *hariolus*, dem falschen Bekenntnis der *augures* und *vates* und verbindet diese Begriffe mit den Chaldäern, *magi*, die als *malefici* bezeichnet werden; die Interpretation des Gesetzes nennt den *ariolus* einen *divinus*[247].

Im Poenitentiale Casinense wird für die Erstellung von *divinationes* das Verb *ariolare* verwendet[248].

[243] Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 165, s. v. divinus.
[244] Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 165, s. v. divinatio.
[245] Bonifatii Epistula 50 (*mala*), 78.
[246] Concilium Germanicum a. 742 c. V (*divinus*); Willibald, Vita Bonifatii c. 6 (*divinatio*).
[247] Codex Theodosianus IX, 16, 4 (a. 357 Ian. 25), ed. Mommsen, S. 461.
[248] Poenitentiale Casinense c. 70, ed. Schmitz, Bd. I, S. 414.

Bei Caesarius von Arles gehören die *divini* neben den *aruspices* und *incantatores* zu jenen, die *auguria* anstellen[249].

Das Poenitentiale Valicellanum II verbindet die *divinatio* mit den *arioli*, *divini*, *aruspices* oder *augures*, die durch Vögel weissagen[250].

Die Capitula Judiciorum definieren *arioli* als *divini* oder *aruspices*, die *auguria* pflegen oder durch Vögel oder eine andere Begabung weissagen[251].

Das Paenitentiale Bobbiense nennt die *divinatio* als eine der Tätigkeiten der *aruspices* und erklärt sie zum *sacrilegium*[252]. Auch das Paenitentiale Hubertense erklärt das Befragen der *divini* zum *sacrilegium*[253].

Im Poenitentiale Arundel wird *divinatio* im Sinne von Prophezeiung gebraucht, da danach im Evangelium oder den übrigen (biblischen) Büchern gesucht wird[254].

In der Vita Anskarii wird der Losdeuter, der bei den Schweden durch das Werfen der Lose den Willen der Götter erkundet, einmal als *divinus* bezeichnet[255].

Bei Isidor und dem von ihm abhängigen Hincmar von Reims verfügen die *sortilegi* durch die *sortes sanctorum* über die Kenntnis der *divinatio*[256]. Die Vorstellung geht auf das Konzil von Vannes 461/491 zurück und wurde vom Konzil von Agde 506 rezipiert[257].

Im Concilium Bracarense sollen ins Haus geholte *divini* das Böse vor die Tür schicken, *maleficia* finden und heidnische *lustrationes* durchführen[258].

Aus all diesen Belegen ergibt sich kein einheitliches Bild der Tätigkeiten des *divinus*. Allerdings werden *divini* häufig mit der *auguria* und den *arioli*, *aruspices* und *sortilegi* bzw. den deren Tätigkeiten bezeichnenden Verben in Verbindung gebracht, daneben wurde auch die Kunst des Weissagens „aus Vögeln“ mit ihnen assoziiert. Seit den Kaisergesetzen des 4. Jahrhunderts fiel die *divinatio* unter den Tatbestand des *maleficium*, der *divinus*, den man befragte oder ins Haus rief, um seine Dienste in Anspruch zu nehmen, galt als *maleficus*.

[249] Caesarius, Sermo CXCVII 2, ed. Morin, CCSL 104, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I, 2, S. 796.
[250] Poenitentiale Valicellanum II c. 59, ed. Schmitz, Bd. I, S. 379.
[251] Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum c. XVI, 1, ed. Schmitz I, S. 665.
[252] Paenitentiale Bobbiense c. 22, ed. Kottje, CCSL 156, S. 33.
[253] Paenitentiale Hubertense c. 24, ed. Kottje, CCSL 156, S. 36, 110.
[254] Poenitentiale Arundel c. 96, ed. Schmitz I, S. 463.
[255] Rimbert, Vita Anskarii, c. 18.
[256] Isidor, Etymologiae 8, 9, 28. Hincmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae, ed. Böhringer (= MGH Concilia Tomus IV Supplementum 1) c. XV, S. 207.
[257] Concilium Veneticum a. 461/491, c. 16; Concilium Agathense a. 506, c. 42, ed. Munier, CCSL 148, S. 156, 210 f.
[258] Concilium Bracarense II, a. 572, c. 71, ed. Vives/Marín Martínez/Martínez Díez, S. 103.

8.5.5.5. *Maleficus* und *maleficium, veneficus* und *veneficium, incantator* und *incantatio, phylacterium*

Gregor III. weist die Hessen, Thüringer und andere *gentes* in Germanien an, *incantatores* und *venefici* zurückzuweisen, wobei er die *venefici*, vielleicht auch die *incantatores*, mit *malefici* gleichsetzt[259].

Der ***maleficus*** ist der Ausüber des ***maleficium***. Nach Hieronymus ist *maleficus* ein gewohnheitsmäßig und allgemein verwendeter Begriff für *magus*[260]. Im Sinne von *magus* verwendet er das Wort auch in der Vulgata[261]. Lactantius und Augustinus weisen ebenfalls auf die Volkstümlichkeit des Begriffes hin, Kaiser Constantius II. und Isidor verbinden ihn auch wieder mit dem *magus*[262]. *Maleficus* bezeichnet also den Zauberer, und zwar den bösen Zauberer, da nur dieser Aspekt der Magie durch die Möglichkeit der Anwendung von Schadenzauber für das tägliche Leben des Volkes von Bedeutung war, nicht aber die Versprechungen der Magie, höhere Einsichten vermitteln zu können[263]. Deshalb steht die Entwicklung des Synonyms *maleficium* für Magie begriffsgeschichtlich in engem Zusammenhang mit dem römischen Zaubereiprozess, und so schränkte bereits das altrömische XII-Tafelgesetz aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. die Magie auf die schadenstiftende Magie ein und kannte den Vorwurf des Zaubereiverbrechens, das *crimen magiae* war demnach ein *maleficium* (*magicum*)[264]. In der Kaiserzeit wurden die unterschiedlichen Delikte Schadenszauber, *veneficium* und Divination schließlich gemeinsam zum *maleficium* der *magi*[265]. Das Gesetz Constantius II. aus dem Jahr 357 setzt den *maleficu*s nicht nur mit dem *magus*, dem Chaldäer und mit weiteren nicht näher bezeichneten Untätern gleich, sondern

[259] Bonifatii Epistula 43: *Divinos autem vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos, id est maleficos, et observationes sacrilegas, quae in vestris finibus fieri solebant, omnino respuentes atque abicientes tota mentis intentione ad Deum convertimini.*

[260] Hieronymus, Commentariorum in Danielem liber, c. 2, ed. PL 25, S. 498: *Consuetudo autem et sermo communis magos pro maleficis accipit.* – „Die Gewohnheit aber und die allgemeine Rede nehmen *magi* für *malefici* an."

[261] AT Ex 7, 11; 7, 22; 8, 7; 8, 18; 8, 19; AT Dt 18, 10; At Dan 2, 2 = Vulgata, S. 84-87, 260, 1343.

[262] Lactantius, Divinarum institutionvm, II 15, 4: *Si quos vero malificos vulgas appellat, cum artes suas execrabiles exercant.* – „Wenn die aber, die sie im Volk *malefici* nennen, ihre verwünschen Künste ausüben."; Codex Theodosianus IX, 16, 6 (a. 358 Iul. 5), ed. Mommsen, S. 461: … *si quis magus vel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur*, … – „.… Wenn daher ein *magus*, oder ein in magischen [Dingen] geübter, der vom Volk gewöhnlich *maleficus* genannt wird, ..."; Codex Theodosianus IX, 16, 4 (a. 357 Ian. 25), ed. Mommsen, S. 461: ... *Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat*, ... – „... Chaldäer und *magi* und andere, die wegen der Untaten Größe vom Volk *malefici* genannt werden, ..."; Augustinus, De Civitate Dei X, 9: ... *quos et maleficos uulgus appellat* ... – „... und die sie im Volk malefici nennen ..."; Isidor, Etymologiae 8, 9, 9: *Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur.* ... – „*Magi* sind jene, die vom Volk wegen der Größe der Untaten *malefici* genannt werden. ..."

[263] Harmening, Superstitio, 218.

[264] XII-Tafelgesetz, Tabula VIII.1.a: *Qui malum carmen incantassit* …; – „Wer ein böses Lied gesungen hat ..."; Tabula VIII.8.a: *Qui fruges excantassit* – „Wer Feldfrüchte weggezaubert hat, …"; Harmening, Superstitio, 218; 218, Anm. 9.

[265] Zeddies, Religio et sacrilegium, 32.

assoziiert ihn auch noch mit den Tätigkeiten des *haruspex*, *mathematicus*, *hariolus*, *augur* und *vates*, eine Liste, die von der Interpretation noch um die Begriffe *invocator daemonum* und *divinus* ergänzt wird, und mit der die „weiteren Untäter" gemeint sein können[266]. Im folgenden Jahr 358 setzt derselbe Kaiser in einem weiteren Gesetz *magus* mit *maleficus*, *haruspex*, *hariolus*, *augur*, *mathematicus* und Traumdeuter gleich[267]. Die Evidenz der beiden Gesetze Constantius II. spricht für eine umfassende Synonymität all dieser Begriffe mit *magus* und *maleficus*, die selbst wiederum synonym verwendet wurden. Isidors Verbindung von *magus* und *maleficus* kann auf diese Gesetze zurückgehen[268]. Dass die Aufzählungen in zwei kurz nacheinander erlassenen Gesetzen desselben Kaisers zur selben Materie nicht völlig identisch sind, kann im Umstand begründet liegen, aus rhetorischen Gründen terminologische Unschärfen in Kauf zu nehmen. Der Sprachgebrauch der spätrömischen Rechtsbücher folgte nämlich nicht den Grundsätzen der eindeutigen Bezeichnung, auf denen die Sprache heutiger Gesetzeswerke beruht, sondern den Bedürfnissen der Redekunst[269]. In der Spätantike wurde die Bedeutung des Begriffs *maleficium* auch um die Komponente der Häresie erweitert. Das Gesetz Diokletians gegen die Manichäer, als Nachtrag im Codex Gregorianus (ca. a. 291) überliefert, setzte ihre Religion mit *maleficium* und Lüge gleich[270]. Die Gesetze der christlichen Kaiser banden in der Folge Magie und Häresie untrennbar aneinander, sodass schließlich beide die gleichen Züge trugen[271]. Am Ende des 4. Jahrhunderts waren Astrologie und Magie, Giftmord, dämonischer Einfluss, Heimlichkeit und nächtliche Durchführung verbotener Riten, Angriff auf die kaiserliche Majestät, das Verwirren des menschlichen Geistes und der Elemente und die vollständige soziale Devianz aller Praktiker der untersagten Künste mit dem Begriff des *maleficium* verbunden[272]. Das *maleficium* war ein *crimen publicum*, seine Verfolgung Sache des weltlichen Herrschers[273]. Auch in der Merowingerzeit wurde das *maleficium* üblicherweise zu den Kriminaldelikten gerechnet[274]. So schreibt das Konzil von Mâcon vor, dass Kleriker bei Anklage wegen *maleficium* dem weltlichen Recht

[266] Codex Theodosianus IX, 16, 4 (a. 357 Ian. 25), ed. Mommsen, S. 461.
[267] Codex Theodosianus IX, 16, 6 (a. 358 Iul. 5), ed. Mommsen, S. 461.
[268] Vgl. Harmening, Superstitio, 218, der den Ursprung im Gesetz des Jahres 357 sieht, das er nach Codex Iustinianus IX, 18, 5, ed. Mommsen, S. 380, wo es ebenfalls überliefert ist, zitiert, den erlassenden Kaiser Constantius II. allerdings mit Konstantin verwechselt.
[269] Springer, *Riparii* – Ribuarier – Rheinfranken nebst einigen Bemerkungen zum Geographen von Ravenna, 213.
[270] Collatio Mosaicarum et Romanarum Legum XV, 3, , ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 580. Zeddies, Religio et sacrilegium, 32, 57, Anm. 41.
[271] Zeddies, Religio et sacrilegium, 57.
[272] Ebd., 57, 68.
[273] Ebd., 68.
[274] Ebd., 225, Anm. 110.

unterliegen[275]. Die klassischen *maleficia* der „germanischen" *leges* sind Giftmischerei und Schadenszauber[276].

Nach Isidor ist ein ***veneficus*** jemand, der einen tödlichen Zaubertrank hergestellt, zur Verfügung gestellt oder verkauft hat[277]. Er unterscheidet damit, entgegen der seit der Kaiserzeit üblichen Identifikation beider Begriffe, den *veneficus* deutlich vom *maleficus*[278]. Denn in seiner Definition, dass *magi* im landläufigen Sprachgebrauch *malefici* sind, die wegen der Größe ihrer Untaten so genannt werden, die Elemente erschüttern, den Verstand der Menschen verwirren, und in der Lage sind, nur durch die Gewalt des Liedes zu töten, wird ausdrücklich erwähnt, dass sie ohne Gift töten[279]. Isidors Definition des *veneficus* kann auf den Kommentar der Pauli Sententiae zur 81 v. Chr. von Sulla erlassenen *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* – „Lex Cornelia über die Meuchelmörder und Giftmischer" zurückgehen[280]. Dieses Gesetz verbot im Kontext des Bürgerkrieges der späten Republik die Ermordung römischer Bürger durch *venena mala*, wobei *venenum* (Gift) der Sammelbegriff ist für Mord durch *dolus* (List), im Gegensatz zum Mord durch *factum* (Tat), wobei unter Mord aus List auch Mord durch Zauberei verstanden wurde[281]. *Veneficus* und *veneficium* haben also eine weitere Bedeutung angenommen, *veneficus* bedeutet nicht nur den Giftmischer und den Verkäufer oder Beschaffer des Giftes und den damit verbundenen Giftmörder, sondern im weiteren Sinn des Wortes auch den Zauberer und den Mörder durch Zauberei, *veneficium* ist nicht nur die Giftmischerei, sondern auch die Zauberei[282]. Die Maximus von Turin zugeschriebene Homilia De defectione lunae II rückt *veneficium* in begriffliche Nähe von *incantatio*[283].

Der ***incantator*** ist der Beschwörer, der Beschwörungen, ***incantationes***, vornimmt. Nach der Definition Isidors von Sevilla, die Hincmar von Reims gekürzt übernommen hat, führen

[275] Concilium Matisconense a. 585, c. 7; Zeddies, Religio et sacrilegium, 254.
[276] Zeddies, Religio et sacrilegium, 221.
[277] Isidor, Etymologiae 8, 10, 281: *Veneficus, eo quod venenum mortis causa paravit, aut praestitit, aut vendidit.* – „*Veneficus*, jener, der den Zaubertrank als Ursache des Todes bereitet oder zur Verfügung gestellt oder verkauft hat."
[278] Vgl. Zeddies, Religio et sacrilegium, 32.
[279] Isidor, Etymologiae 8, 9, 9: *Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimunt.* – „*Magi* sind jene, die vom Volk wegen der Größe der Untaten *malefici* genannt werden. Und diese erschüttern die Elemente, sie verwirren den Verstand der Menschen, und ohne den Schluck irgendeines Giftes töten sie nur durch die Gewalt des Liedes."
[280] Pauli Sententiae V, 23, 1, ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II S. 408.
[281] Zeddies, Religio et sacrilegium, 54.
[282] Harmening, Superstitio, 226. Giftmörder, Giftmischer, Zauberer: Stowasser, S. 542, s. v. veneficus. Giftmischerei, Zauberei: Stowasser, S. 542, s. v. veneficium.
[283] Maximus von Turin, Homilia De defectione lunae II, ed. Jean Paul Migne, Patrologia Latina 57 (Paris 1847), Sp. 488. Harmening, Superstitio, 226.

incantatores durch die Kunst der Worte Aufträge aus[284]. Offenbar handelte es sich dabei um eine Technik, die nicht jeder durchführen konnte, sondern für deren Ausübung es eines Spezialisten bedurfte. *Incantatio*, das „Zauberlied", meint ursprünglich und wörtlich „Besingen"[285]. *Incantatio, incantator* und *incantare* bezeichnen ohne Erwähnung einer Begleithandlung nur das Wort des gesprochenen oder geschriebenen Zaubers[286]. *Incantatio* ist eine allgemeine Bezeichnung der verschiedenen Zauberkategorien[287]. Zauberlieder und Zaubersprüche repräsentieren eine Grundform des Zaubers, der auf dem Glauben an die magisch-zauberische Qualität des Wortes beruht, denn allein das Wort ist zaubermächtig, es schafft Wirklichkeit oder vergegenwärtigt sie[288].

In den Quellen werden die Begriffe *incantator, maleficus,* und *veneficus* bzw. *incantatio, maleficium* und *veneficium* sehr differenziert gebraucht.

Caesarius von Arles zählt die *incantatores* zusammen mit den *aruspices* und *divini* zu den Betreibern der *auguria*[289]. Einige Bußbücher bringen speziell Frauen mit *incantationes*, gepaart mit *divinationes*, in Verbindung[290].

In den Bußbüchern finden sich auch Belege, die den von Gregor III. angedeuteten Zusammenhang der Begriffe *incantator, veneficus* und *maleficus* unterstreichen, andererseits können die Begriffe aber auch allein stehen:

---

[284] Isidor, Etymologiae 8, 9, 15: *Incantatores dicti sunt, qui artem verbis peragunt* – „*Incantatores* werden die genannt, die durch die Kunst der Worte Aufträge ausführen"; vgl. Hincmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae, ed. Böhringer (= MGH Concilia Tomus IV Supplementum 1) c. XV, S. 207: *Incantatores, qui artem verbis peragunt* – „*Incantatores*, jene, die durch die Kunst der Worte Aufträge ausführen".

[285] Harmening, Superstitio, 221.

[286] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 119.

[287] Harmening, Superstitio, 226.

[288] Ebd., 221.

[289] Caesarius, Sermo CXCVII 2, ed. Morin, CCSL 104, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I, 2, S. 796: … *si auguria observando per aruspices et divinos atque incantatores captivum se diabolo tradidit* … – „... wer *auguria* durch *aruspices* und *divini* und *incantatores* beachtet, übergibt sich dem Teufel als Gefangener ..."

[290] Poenitentiale Egberti c. VII, 6, ed. Schmitz I, S. 580: *Mulier si divinationes fecerit vel incantationes diabolicas, unum annum vel III quadragesimas vel quadraginta dies juxta qualitatem culpe.* – „Wenn eine Frau *divinationes* gemacht haben sollte oder teuflische *incantationes*, [soll sie], entsprechend der Schwere der Schuld, ein Jahr oder 3 mal 40 oder 40 Tage [büßen]."

Poenitentiale Theodori, Liber I, XV c. 4, ed. Schmitz I, S. 537: *Si mulier incantationes vel divinationes fecerit diabolicas, unum annum vel III XLmas vel XL dies juxta qualitatem culpae poeniteat. De hoc in canone dicitur: Qui auguria vel aruspicia vel somnia vel divinationes quaslibet secundum mores gentilium observant aut in domus suas hujusmodi homines introducunt in exquirendis aliquam artem maleficiorum, poenitentes isti, si de clero sunt, abjiciantur, si vero saeculares, quinquennio poeniteant.* – „Wenn eine Frau teuflische *incantationes* oder *divinatioes* gemacht haben soll, soll sie ein Jahr oder 3 mal 40 oder 40 Tage entsprechend der Beschaffenheit der Schuld büßen. Darüber wird durch den Kanon gesagt: Die *auguria* oder *aruspicia* oder Träume oder jede beliebigen *divinationes* nach den Sitten der Heiden beachten oder in ihr Haus / ihre Häuser derartige Menschen einführen, um irgendeine Kunst des *maleficium* zu erforschen, seien büßend, wenn sie aus dem Klerus sind, werden sie weggeschickt, sind sie aber Laien, sollen sie fünf Jahre büßen."

Poenitentiale Cummeani, Excarpsus Cummeani c. VII, 12, ed. Schmitz I, S. 633: *Si qua mulier divinationes vel incantationsa diabolicas fecerit, I annum vel III XLmas vel XL dies juxta qualitatem culpae peniteat.* – „Wenn eine Frau *divinationes* oder teuflische *incantationes* gemacht haben sollte, soll sie ein Jahr oder 3 mal 40 Tage oder 40 Tage nach der Größe der Schuld büßen."

In Bußbüchern wird verboten, Leute, die *auguria* oder *aruspica* oder Träume oder jede beliebigen *divinationes* nach den Sitten der Heiden beachten, in sein Haus zu holen, um irgendeine Kunst des *maleficium* zu erforschen[291]. Die Bestimmung geht auf einen Kanon des Konzils von Ankyra 314 zurück, doch werden dort weder einzelne Arten der Weissagung unterschieden noch ein Zusammenhang mit dem *maleficium* hergestellt[292]. Diesen Zusammenhang zwischen den hier *divini* und *sortilegi* genannten Weissagern stellt erst das 2. Konzil von Braga 572 her[293].

Man glaubte, durch ein *maleficium* Gerichtsurteile außer Kraft setzen und die Reinigungsmittel wirkungslos machen zu können[294]. Es gab auch die an den späteren Hexenglauben erinnernde Vorstellung, maleficische Frauen könnten einen Menschen nachts in die Lüfte erheben[295]. Schmitz stellt diesen Kanon in den Kontext eines nur fragmentarisch

[291] Poenitentiale Theodori, Liber I, c. XV 4, ed. Schmitz, Bd. I, S. 537 f.: ... *De hoc in canone dicitur: Qui auguria vel aruspicia vel somnia vel divinationes quaslibet secundum mores gentilium observant aut in domus suas hujusmodi homines introducunt in exquirendis aliquam artem maleficiorum, poenitentes isti, si de clero sunt, abjiciantur, si vero saeculares, quinquennio poeniteant.* – „… Darüber wird durch den Kanon gesagt: Die *auguria* oder *aruspicia* oder Träume oder jede beliebigen *divinationes* nach den Sitten der Heiden beachten oder in ihr Haus / ihre Häuser derartige Menschen einführen, um irgendeine Kunst des *maleficium* zu erforschen, seien büßend, wenn sie aus dem Klerus sind, werden sie weggeschickt, sind sie aber Laien, sollen sie fünf Jahre büßen."

Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum, c. XVI, 2, ed. Schmitz, Bd. I, S. 666: *Qui auguria, aruspicia sive somnia vel divinationes quaslicet secundum morem gentium observant aut in domos hujusmodi homines introducunt ad exquerenda aliqua arte maleficia aut ut domos suas lustrent, isti, si de clero sunt, abiciantur. Si vero seculares confessi fuerint, V ann. paenit., secundum regulas antiquitus constitutas.* – „Die *auguria, aruspicia* oder Träume oder jede beliebigen *divinationes* nach den Sitten der Heiden beachten oder in das Haus / die Häuser derartige Menschen einführen, um irgendeine Kunst des *maleficium* zu erforschen, oder dass sie ihre Häuser reinigen sollen, seien, wenn sie aus dem Klerus sind, wegzuschicken. Wenn sie aber bekennende Laien gewesen sein sollen, sollen sie nach den in alter Zeit beschlossenen Regeln fünf Jahre büßen."

[292] Concilium Ancyranum c. 24 (*interpretatio Gallica*), ed. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae II, 1, S. 112: *Qui se dicunt diuinare et consuetudines gentilium secuntur aut inducunt aliquos in domum suam quasi malum mittant foras mundati, quinque annos peniteant.* – „Die von sich sagen zu weissagen und heidnischen Lebensweisen folgen oder irgendwelche [Leute] in ihr Haus hereinführen, die gleichsam das Böse vor die Tür schicken sollen, sollen fünf Jahre büßen."

[293] Concilium Bracarense II, a. 572, c. 71, ed. Vives/Marín Martínez/Martínez Díez, S. 103: LXXI. [*De eo quod non liceat christianis obsecrationes diversas adtendere.*] *Si quis paganorum consuetudinem sequens divinos et sortilegos in domo sua introduxerit, quasi ut malum foras mittant aut maleficia inveniant vel lustrationes paganorum faciant, quinque annis poenitentiam agant.* – [„Über die, welche sich, was Christen nicht erlaubt ist, verschiedenen Beschwörungen hingeben."] „Wer der Gewohnheit der Heiden folgend *divini* und *sortilegi* in sein Haus eingeführt haben sollte, gleichsam dass sie das Böse vor die Tür schicken, oder *maleficia* finden oder heidnische *lustrationes* durchführen sollen, sollen fünf Jahre Buße tun."

Zu den Abhängigkeiten vom 2. Konzil von Braga und dem Konzil von Ancyra vgl. Harmening, Superstitio, 173.

[294] Poenitentiale Arundel c. 78, ed. Schmitz I, S. 457*: Quicunque bellum pugillum aut ferrum ignitum judicii aut aquam fervidam vel frigidam aut aliquod omnino genus legitimi judicii quolibet maleficio nisus fuerit subvertere III annos, primo ex his graviter, duobus vero sequentibus leviter peniteat.* – „Wer auch immer den Kampf der Faustkämpfer oder das glühende Eisen des Gerichts oder das siedende oder kalte Wasser oder überhaupt irgendeine beliebige Art des gesetzlichen Urteils außer Kraft zu setzen [versucht und dabei] durch *maleficium* gestützt gewesen sein soll, soll drei Jahre büßen, das erste davon schwer, die zwei folgenden aber leichter."

Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 457.

[295] Poenitentiale Arundel c. 84, ed. Schmitz I, S. 460: *Si quis in aerem inquiete noctis silentio se a maleficis feminis sublevari crediderit, II annos peniteat.* – „Wer geglaubt haben sollte, sich von maleficischen Frauen in der Stille der Nacht in die unruhigen Lüfte erheben zu [lassen], soll zwei Jahre büßen."

überlieferten Capitulars, in dem sich das Reiten durch die Luft mit Frauen und Satan sowie das nächtliche Bekenntnis zur heidnischen Göttin Diana verzeichnet und verboten findet[296].

Durch ein *maleficium*, synonym verwendet mit *veneficium*, sollte ein anderer zugrundegerichtet werden können[297]. Eine Glosse erklärt *veneficium* bzw. *maleficium* als Beschäftigung mit Gift oder Kräutern[298]. Im Zusammenhang damit steht der „*maleficus* für die bzw. aus bzw. durch Liebe". Hier wird *maleficus* synonym mit *veneficus* oder *maledicus* gebraucht[299]. Ist niemand zu Schaden gekommen, ist die Strafe geringer[300]. In diesem Kontext steht aber auch die Vorstellung, der *maleficus*/*veneficus*/*maledicus* könne Frauen um die Geburt betrügen, also wohl einen Schwangerschaftsabbruch herbeiführen, weshalb er büßen muss, um nicht des Mordes angeklagt zu werden[301]. Denkbar wäre etwa die Verabreichung von Tränken zur Abtreibung, wie sie schon von Caesarius von Arles kritisiert werden, wobei in diesem Fall jedoch offenbar davon auszugehen ist, dass die betroffenen Frauen, im

[296] Baluz, tom. II, fragm. capitular. cap. 14; zit. n. Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 460, Anm. 2.

[297] Paenitentiale Burgundense c. 9, ed. Kottje, CCSL 156, S. 17: *Si quis ueneficio* (*malefitio*) *suo aliquem perdiderit, VII annos peneteat, III ex his in pane et aqua*. – „Wer durch sein *veneficium* (*maleficium*) irgendjemand zugrundegerichtet hätte, soll sieben Jahre büßen, drei davon bei Brot und Wasser." Die gleiche Definition, wenn auch z. T. mit anderen Bußfristen, findet sich in: Paenitentiale Bobbiense c. 9, ed. Kottje, CCSL 156, S. 17; Paenitentiale Oxoniense I c. 7, ed. Kottje, CCSL 156, S. 19; Paenitentiale Hubertense c. 10, ed. Kottje, CCSL 156, S. 20, 109; Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 9, ed. Kottje, CCSL 156, S. 128; Paenitentiale Merseburgense a V_{23} c. 9, ed. Kottje, CCSL 156, S. 128; Paenitentiale Merseburgense a W_{10} c. 10, ed. Kottje, CCSL 156, S. 128; Poenitentiale Valicellanum II c. 56, ed. Schmitz I, S. 378; Poenitentiale Casinense c. 68, ed. Schmitz I, S. 413; Poenitentiale Cummeani, Excarpsus Cummeani c. VII, 1, ed. Schmitz I, S. 632; Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum c. XVI, 1, ed. Schmitz I, S. 665; Poenitentiale Parisiense c. 16, ed. Schmitz I, S. 683.

[298] Poenitentiale Valicellanum I c. 84, ed. Schmitz I, S. 307: *Si quis per veneficium aliquem perdiderit, VII annos peniteat, III ex his in pane et aqua. Glossa: Veneficio idest maleficio quisque aut venenum aut herbas tribuit*. – „Wer durch *veneficium* irgendjemand zugrundegerichtet hätte, soll sieben Jahre büßen, drei davon bei Brot und Wasser. Glosse: Dem *veneficium*, das bedeutet dem *maleficium*, [widmet sich] jeder, der sich entweder Gift oder Kräutern widmet."

[299] Nur Paenitentiale Floriacense c. 10, ed. Kottje, CCSL 156, S. 19/23 hat statt *maleficus* oder *veneficus maledicus*.

[300] Poenitentiale Parisiense c. 17, ed. Schmitz I, S. 683: 17. *Si quis per amorem maleficus fuerit et neminem perdiderit, si clericus I anno, diaconus III, sacerdos V, III ex his in pane et aqua; Laicus dimidio poeniteat anno*. – „Wer aus Liebe ein *maleficus* gewesen wäre und niemanden zugrundegerichtet haben sollte, büßt, wenn er Kleriker ist, ein Jahr, ein Diakon drei Jahre, ein *sacerdos* fünf Jahre, davon drei bei Wasser und Brot; ein Laie büßt ein halbes Jahr."

[301] Paenitentiale Hubertense c. 11, ed. Kottje, CCSL 156, S. 20/24, 109: *DE AMORE INLICITO. Si quis pro amore maleficus fuerit et neminem perdiderit, unum annum in pane et aqua poeniteat, monachus vero V. Maxime si per hoc mulieris partum deceperit, unusqusique tribus annis augeatur, ne homicidii reus sit*. – „ÜBER DIE VERBOTENE LIEBE. Wer für die Liebe ein *maleficus* gewesen wäre und niemanden zugrundegerichtet haben sollte, der soll ein Jahr bei Brot und Wasser büßen, ein Mönch aber fünf. Am meisten [büßt er], falls er dadurch die Frau um die Geburt betrogen hätte, jeder einzelne [Fall] würde [die Buße] um drei Jahre vergrößern, damit er nicht der des Mordes Angeklagte wäre. Die gleiche Bestimmung, z. T. mit unterschiedlichen Bußfristen, findet sich in: Paenitentiale Burgundense c. 10, ed. Kottje, CCSL 156, S. 17/21; Paenitentiale Bobbiense c. 10, ed. Kottje, CCSL 156, S. 17/21; Paenitentiale Sletstatense c. 9, ed. Kottje, CCSL 156, S. 18/22; Paenitentiale Oxoniense I c. 8, ed. Kottje, CCSL 156, S. 19/23; Paenitentiale Floriacense c. 10, ed. Kottje, CCSL 156, S. 19/23; Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 10, ed. Kottje, CCSL 156, S. 128-129; Paenitentiale Merseburgense a V_{23} c. 10, ed. Kottje, CCSL 156, S. 128-129; Paenitentiale Merseburgense a W_{10} c. 11, ed. Kottje, CCSL 156, S. 128-129; Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum c. XVI, 1, ed. Schmitz I, S. 665.

Gegensatz zur Evidenz bei Caesarius, nicht wissen, was diese Gift- oder Kräutertränke bewirken und so um die Geburt betrogen werden[302]. Darauf, dass tatsächlich etwas verabreicht worden sein könnte, weist die Evidenz im Poenitentiale Arundel hin, hier wird nicht der *maleficus* als solcher verurteilt, sondern jener, der *maleficia* oder *incantationes* aus Liebe verwendet hat[303]. Somit wird eine Verbindung zwischen *maleficium* und *incantatio* hergestellt, der *maleficus* konnte auch *incantationes* durchführen, erscheint also als Synonym für den *incantator*. Die Verbindung von *incantatio* und *maleficium* findet sich auch bei der Bußbestimmung über die magische Aneignung von Milch, Honig oder anderen Dingen aus fremdem Besitz[304]. Tiere sollten vor Schaden bewahrt werden durch *ligaturae*, *incantationes* und verschiedenen Verhexungen mit maleficischen Liedern, und indem die *ligaturae* über Kräutern, in einem Baum oder an Wegkreuzungen verborgen wurden[305]. *Maleficia* und *incantationes* wurden dem Poenitentiale Arundel zufolge zu Neujahr beachtet[306]. Dass auch in Rom im 8. Jahrhundert *incantationes* geübt wurden, belegt die Antwort Papst Zacharias' an Bonifatius über die heidnischen römischen Gebräuche zu Neujahr[307]. Schon das römische Konzil von 721 unter Vorsitz Gregors II. hatte neben den Verwendern von *phylacteria* und den „Beachtern" von *harioli* und *aruspices* auch denjenigen verflucht, der *incantatores* konsultiert haben sollte[308]. Dennoch scheint es sich dabei um keine reine Projektion römischer Verhältnisse auf Germanien zu handeln, denn Bonifatius schreibt an Cudberht, man habe *incantationes* verboten, was tatsächlich auf dem Concilium Germanicum geschehen war[309]. Auch hatten schon Konzilien in Gallien im 5. und 6. Jahrhundert Verbote gegen *incantatores* und *incantationes* erlassen, wobei sich wiederum eine begriffliche Nähe zu *magi* und, wie

[302] Caesarius, Sermo I 12, ed. Morin, CCSL 103, S. 9; Sermo LII 4, ed. Morin, CCSL 103, S. 231.

[303] Poenitentiale Arundel c. 89, ed. Schmitz I, S. 462: 89. *Si quis per amorem maleficiis vel incantationibus usus fuerit, si ad effectum sceleris pervenerit, VII annos, si non, III annos peniteat*. – „Wer aus Liebe *maleficia* oder *incantationes* gebraucht haben sollte, soll, falls sie die Wirkung des Verbrechens eingetreten sein sollte, sieben Jahre büßen, falls nicht, soll er drei Jahre büßen."

[304] Poenitentiale Arundel c. 79, ed. Schmitz I, S. 459: *Qui alicujus lactis aut mellis aut ceterarum rerum abundantiam aliqua incantatione aut maleficio auferre aut sibi acquirere laboraverit, III annos gravissime peniteat*. – „Wer etwas von der Milch oder dem Honigs oder den übrigen Dinge des Überflusses anderer durch *incantatio* oder *maleficium* wegzutragen oder sich hinzuzuerwerben sich bemüht haben sollte, soll drei volle Jahre büßen."

[305] Poenitentiale Arundel c. 94, ed. Schmitz I, S. 463: 94. *Qui ligaturas vel incantationes et varias fascinationes cum maleficis carminibus faciunt aut super herbas vel in arbore vel in biviis abscondunt, ut animalia sua a clade liberentur, IIII annos peniteant*. – „Die *ligaturae* oder *incantationes* und verschiedene Verhexungen mit maleficischen Liedern machen oder sie über Kräutern oder in einem Baum oder an Wegkreuzungen verbergen, dass ihre Tiere von Schaden befreit würden, sollen vier Jahre büßen."

[306] Poenitentiale Arundel c. 93, ed. Schmitz I, S. 462: *Qui Kalendas Januarii magis incantationibus et maleficiis observant quam religiosa sanctitate, III annos peniteant*. – „Die an den Kalenden des Januar magische *incantationes* und *malefica* wie mit frommer Heiligkeit beachten, sollen drei Jahre büßen."

[307] Bonifatii Epistula 51.

[308] Concilium Romanum a. 721, c. XII, ed. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12, Sp. 264: *Si quis hariolos, aruspices, incantatores observaverit, aut phylacteriis usus fuerit, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit*. – „Wer *harioli*, *aruspices*, [oder] *incantatores* beachtet, oder *phylacteria* verwendet haben sollte, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht."

[309] Bonifatii Epistula 78, c. 6, Concilium Germanicum c. V.

schon in den Bestimmungen des römischen Konzils von 721, zu *phylacteria* zeigt[310]. Das Concilium Agathense a. 506 übernimmt für Harmening eindeutig die Bestimmung des Konzils von Laodikeia aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts zu den *phylacteria*[311].

Die Homilia de sacrilegiis verbietet *carmina vel incantationes*[312]. Das Konzil von Eauze bringt *incantatores* mit jenen in Verbindung, die auf Antrieb des Teufels Hörner besingen[313]. Es handelt sich dabei wohl um Trinkhörner[314]. Frauen wurden mit dem *maleficium* in Verbindung gebracht, das sie durch ein Trinkgefäß oder irgendeine Kunst verabreichen[315]. Das Verbot erinnert an Giftmorde, wie sie bereits Gregor von Tours beschreibt[316]. Auch

[310] Statuta Ecclesiae Antiqua c. 83 (LXXXIX), ed. Munier, CCSL 148, S. 179: *Auguriis uel incantationibus seruientem a conuentu ecclesiae separandum; similiter et iudaicis superstitionibus uel feriis inhaerentem.* – „Die den Augurien und *incantationes* dienenden sind durch die Versammlung von der Kirche abzusondern und ähnlich die an den jüdischen Superstitionen und Feiertagen festhaltenden."
Concilium Agathense a. 506, c. 21 (68), ed. Munier, CCSL 148, S. 228: *Quoniam non oportet ministros altaris aut clericos magos aut incantatores esse, aut facere quae dicuntur phylacteria, quae sunt magna obligamenta animarum: hos autem, qui talibus utuntur, proici ab ecclesia iussimus.* – „Da es sich ja nicht gehört, dass die Diener des Altars oder die Kleriker *magi* oder *incantatores* sind, oder anfertigen, was sie *phylacteria* nennen, was große Schulden der Seele sind: diese aber denen solches zu verwenden vorgeworfen wird, habe ich von der Kirche befohlen."
Vgl. Concilium Romanum a. 721, c. XII, ed. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 264.

[311] Konzil v. Laodikeia, c. 36, ed. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2, Sp. 569: *Quod non oportet eos qui sunt sacrati, vel clerici, esse magos, vel incantatores, vel mathematicos, vel astrologos, vel facere ea quae dicuntur amuleta* (Ὅτι οὐ δει ... ποιει τά λεγόμενα φυλακτήρια), *quae quidem sunt ipsarum animarum vincula: eos autem qui ferunt, ejici ex ecclesia jussimus*; Harmening, Superstitio, 236.

[312] Homilia de sacrilegiis c. 15, ed. Caspari. 9 f.: *Carmina uel Incantationes, quas diximus, haec sunt: ad fascinum, ad spalmum, ad jurunculum, ad dracunculum, ad aluus, ad apium, ad uermes, id est lumbricos, que (in) intrania hominis fiunt, ad febres, ad friguras, ad capitis dolorem, ad oculum pullinum, ad inpediginem, ad ignem sacrum, ad morsum scvrpionis, ad pullicinos. Ad restringendas nares, qui sanguine fluunt, de ipso sanguine in fronte ponunt. Nam quicumque ad friguras non solum incantat, sed etiam scribit, qui angelorum uel salomonis aut caracteres suspendit, aut lingua serpentis ad collum hominis suspendit, aut aliquid paruum cum incantatione bibit, non christianus, sed paganus est.*

[313] Concilium Aspasii a. 551, c. 3, ed. De Clercq, CCSL 148A, S. 163 f.: 3. *De incantatoribus uel eis, qui instinctu diabuli cornua praecantare dicuntur, si superiores forte personae sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiae, humiliores uero personae uel serui correpti a iudice fustigentur, ut, si se timorem Dei corrigi forte dissimulant, uelut scriptum est, uerberibus corrigantur.* – „Über die *incantatores* oder jene, von denen gesagt wird, durch den Antrieb des Teufels die Hörner zu besingen, wenn sie zufällig höherstehende Personen sind, sollen sie durch die Exkommunikation von den Schwellen der Kirche vertrieben werden, niedrige Personen aber oder ergriffene *servi*, sollen durch den Richter verprügelt werden, dass, wenn sie es absichtlich vernachlässigen durch Gottesfurcht gebessert zu werden, so wie es geschrieben steht, durch Schläge gebessert werden."

[314] Zeddies, Religio et sacrilegium, 228.

[315] Poenitentiale Egberti c. VII, 7, ed. Schmitz I, S. 580: *Mulier si aliquos interimit arte maleficia sua, id est per poculum aut per artem aliquam, VII annos peniteat.* – „Wenn eine Frau durch die Kunst ihres *maleficium*, das ist durch das Trinkgefäß oder durch irgendeine Kunst, einige aus dem Weg geräumt hat, soll sie sieben Jahre büßen."

[316] Gifttrank: Gregor von Tours, Historiae III 31: Die arianische ostgotische Prinzessin Amalasuintha ermordet ihre gleichfalls arianische Mutter Audofleda, die Schwester Chlodwigs I., mit Gift, das sie ihr in den Abendmahlswein mischt, was nur möglich ist, weil bei den Arianern die Könige den Abendmahlswein aus einem anderen Kelch trinken als das Volk; IV 25: Königin Marcatrude ermordet ihren Stiefsohn Gundobad, König Gunthchramns Sohn mit der *concubina* Veneranda, mit einem vergifteten Trank; VIII 31: Königin Fredegunde lässt Bischof Romachar von Coutances, der ihr die Ermordung des Bischofs Praetextatus von Rouen vorgeworfen hat, einen Becher, in dem nach Sitte der Barbaren (*mos barbarorum*) Wermut mit Wein und Honig vermischt ist, kredenzen, damit er nicht unbewirtet den königlichen Palast verlassen müsse, doch der Trank ist vergiftet und der Bischof stirbt.

Brunhilde wird im Liber Historiae Francorum beschuldigt, Theuderich II. durch einen vergifteten Trank ermordet zu haben[317].

Die besungenen *cornua* können eine Art ***phylacterium*** bezeichnen. Das griechische Wort *phylakterion* (φυλακτήριον – Schutzmittel) ist eine allgemeine Bezeichnung für verschiedene Mittel und Zauberrequisiten mit apotropäischem Charakter, dem Wort nach ähnlich wie „Amulett" eine allgemeine Bezeichnung, die zuerst nur das Motiv der Anwendung, nicht den Charakter des Amuletts bezeichnet[318]. Allerdings lassen die Zeugnisse über Phylakterien in der Praxis eine Vorliebe für beschriftete Amulette, Charaktere erkennen[319]. Das Mittel als solches ist aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit oft belanglos und harmlos, zauberische Qualitäten erlangt es erst durch eine „Besprechung", durch den Zauberspruch[320].

Eine andere Möglichkeit, jemandem zu schaden, war offenbar das Auslösen eines Unwetters, denn *maleficus*, synonym gebraucht mit *maledicus*, wird als *emissor tempestatum* – „Aussender der Stürme" – definiert[321]. Auch wer das „Pech" hatte, vom Sturm verschont geblieben zu sein, wurde als *maleficus* angesehen und musste Buße tun[322]. Einige Bußbücher wenden sich zwar gegen den *emissor* bzw. die *emissores tempestatum*, ohne diesen jedoch als *maleficus* zu bezeichnen[323]. Im Poenitentiale Arundel wird der Versuch, durch *incantationes* das heitere Wetter zu verändern, bestraft[324]. Nach Agobard von Lyon wurde geglaubt,

---

Maleficium: Gregor von Tours, Historiae V 5: Petrus, der Bruder Gregors von Tours, wird beschuldigt seinen Verwandten Silvester, den designierten Bischof von Langres, durch *maleficia* ermordet zu haben, doch kann er sich durch einen Eid von diesem Vorwurf reinigen; V 39: Prinz Chlodowech wird beschuldigt, Fredegundes Kinder durch ein *maleficium* einer ihrer Mägde, in deren Tochter er verliebt sei, ermorden lassen zu haben; VI 35: Der kräuterkundige Praefekt Mummolus wird beschuldigt Theuderich, einen weiteren Sohn Fredegundes, gemeinsam mit als *malefica* bezeichneten Frauen, von denen er Salben und Tränke (*inunctiones et potiones*) erhalten habe, um sich die Gunst des Königs und der Königin zu sichern, durch *maleficia* und *incantationes* ermordet zu haben.

Zeddies, Religio et sacrilegium, 246-252 verweist auf den römisch-rechtlichen Charakter der Giftmord- und Zaubereiprozesse um den Tod der Kinder Fredegundes und der dabei verhängten (Todes)strafen.

[317] Liber Historiae Francorum c. 39.

[318] Harmening, Superstitio, 226, 244.

[319] Ebd., 244.

[320] Ebd., 226.

[321] Paenitentiale Burgundense c. 20, ed. Kottje, CCSL 156, S. 29: *Si quis uero maleficus* (*maledicus*), *id est emissor tempestatum fuerit, VII annos peneteat, III ex his in pane et aqua*. – „Wenn aber einer *maleficus* (*maledicus*), das ist der Aussender der Stürme, gewesen sein sollte, soll er sieben Jahre büßen, drei davon bei Brot und Wasser." Die gleiche Definition findet sich auch in: Paenitentiale Bobbiense c. 18, ed. Kottje, CCSL 156, S. 29; Paenitentiale Parisiense Simplex c. 12, ed. Kottje, CCSL 156, S. 30; Paenitentiale Oxoniense I c. 15, ed. Kottje, CCSL 156, S. 31; Paenitentiale Floriacense c. 19, ed. Kottje, CCSL 156, S. 31; Paenitentiale Merseburgense a V_{23} c. 23, ed. Kottje, CCSL 156, S. 131.

[322] Paenitentiale Hubertense c. 20, ed. Kottje, CCSL 156, S. 32, 110: *DE MALEFICIS. Si quis maleficus immissor tempestatis fuerit uel reliqua, septem annis poeniteat*. – „ÜBER DIE *MALEFICI*. Wer [als] *maleficus* Aussender eines Sturms gewesen wäre oder übrig geblieben (= verschont) [gewesen wäre], der soll sieben Jahre büßen."

[323] Poenitentiale Valicellanum I c. 85, ed. Schmitz I, S. 308; Poenitentiale Egberti c. IV, 14, ed. Schmitz I, S. 577; Poenitentiale Cummeani, Excarpsus Cummeani c. VII, 8, ed. Schmitz I, S. 633.

[324] Poenitentiale Arundel c. 82, ed. Schmitz I, S. 460: 82. *Qui aliqua incantatione aeris serenitatem permutare temptaverit vel qui demonum invocatione mentes hominum pertubaverit, III annos peniteat*. – „Wer durch irgendwelche *incantationes* der Luft das heitere Wetter zu verändern versucht haben sollte, oder wer durch

tempestarii (Wettermacher) würden durch *incantationes* willkürlich Hagel und Gewitter hervorrufen[325]. Schmitz meint deshalb, dass unter diesen *tempestarii* vorzüglich die *incantatores* zu verstehen seien und verweist darauf, dass im Concilium Quinisextum auch die „Wolkenverfolger" genannt werden[326]. In der lateinischen Fassung der Akten des Quinisextums werden zwar tatsächlich *nubium expulsores* („Vertreiber der Wolken") und *incantatores* genannt, jedoch ohne einen Zusammenhang zwischen beiden Begriffen herzustellen[327]. Im Rahmen seiner Synonymität mit dem *maleficus* konnte ein *incantator* deshalb wohl auch als *tempestarius* oder *emissor tempestatum* bezeichnet werden, wie die Evidenz des Poenitentiale Arundel nahe legt, doch war das wohl nur ein kleiner Bereich seines Begriffsinhaltes und nicht die Hauptbedeutung des Wortes.

Das Paenitentiale Sangallense Simplex verbietet, durch *incantationes* den Verstand der Menschen zu verwirren[328]. Das Poenitentiale Arundel macht dafür das Herbeirufen der Dämonen verantwortlich[329]. Andere Bußbücher nennen den Verwirrer des Verstandes *mathematicus* und setzen ihn mit einem *invocator daemonum* gleich bzw. schreiben ihm zu, diese Wirkung *per invocationis daemonium* zu erreichen[330]. Eine Glosse zum Poenitentiale Valicellanum I definiert *mathematici* als *incantatores*, die Dämonen herbeirufen, um Unbeständigkeit hervorzurufen und dadurch den Verstand der Menschen zu zerstören[331].

Die frühmittelalterlichen lateinischen Quellen zeigen also, dass die Begriffe *incantator*, *veneficus* und *maleficus* bzw. *incantatio*, *veneficium* und *maleficium* zwar in hohem Grade synonym verwendet werden konnten, dabei jedoch aber auch mit speziellen magischen

---

Herbeirufen der Dämonen den Verstand der Menschen in Unordnung gebracht haben sollte, soll drei Jahre büßen."

[325] Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 308.

[326] Concilium Quinisextum c. 61, ed. Ohme, S. 252 f.; Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 309.

[327] Concilium Quinisextum c. 61, ed. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 11, Sp. 970.

[328] Paenitentiale Sangallense Simplex c. 11, ed. Kottje, CCSL 156, S. 56: *Si quis sortilegus aut per aliquas incantationes mentes hominum turbauerit, III annos.* – „Wer *sortilegus* [ist] oder durch irgendwelche *incantationes* den Verstand der Menschen verwirrt haben sollte, [büßt] drei Jahre."

[329] Poenitentiale Arundel c. 82, ed. Schmitz I, S. 460: 82. *Qui aliqua incantatione aeris serenitatem permutare temptaverit vel qui demonum invocatione mentes hominum pertubaverit, III annos peniteat.* – „Wer durch irgendwelche *incantationes* der Luft das heitere Wetter zu verändern versucht haben sollte, oder wer durch Herbeirufen der Dämonen den Verstand der Menschen in Unordnung gebracht haben sollte, soll drei Jahre büßen."

[330] Paenitentiale Oxoniense I c. 31, ed. Kottje, CCSL 156, S. 55; Paenitentiale Floriacense c. 33, ed. Kottje, CCSL 156, S. 55; Paenitentiale Hubertense Simplex c. 36, ed. Kottje, CCSL 156, S. 56, 112; Poenitentiale Cummeani, Capitula Judiciorum c. XVIIII, ed. Schmitz I, S. 666.

[331] Poenitentiale Valicellanum I c. 80, ed. Schmitz I, S. 303: *Si quis mathematicus fuerit, id est per invocationem demonum mentes hominum tulerit aut devacantes fecerit, V annos peniteat in pane et aqua. Glossa: Mathematicos dicimus incantatores, qui demones invocant et instabiles effecit homines vel mentes evertit.* – „Wer *mathematicus* gewesen sein sollte, das ist, wer durch Herbeirufen der Dämonen den Verstand der Menschen geraubt oder leer gemacht haben sollte, soll fünf Jahre bei Brot und Wasser büßen. Glosse: *Mathematici* nennen wir *incantatores*, die Dämonen herbeirufen und Unbeständigkeit bewirkt haben, die den Verstand der Menschen zerstört."

Praktiken, wie der *auguria*, der *aruspicia*, der *divinatio*, der Traumdeutung, Sortilegien, heidnischen *lustrationes*, dem Beeinflussen des Wetters oder dem Verwirren des Geistes bzw. mit den diese Tätigkeiten ausführenden Personen verbunden werden konnten. Fraglich ist nun, welche Relevanz diese sehr umfassenden bzw. beliebigen Begriffe für Germanien zur Zeit des Bonifatius haben. Westgermanische Wörter, die etwa *incantator*, *incantatio* oder *incantare* in Glossen interpretieren, sprechen für die Existenz synonymer volkssprachlicher Begriffe in Germanien. Das althochdeutsche Substantiv *galari* und seine jüngeren Ableitungen ahd. *galstron* und *galstrâri* werden mit *incantator* glossiert[332]. Auf ein kleineres oberdeutsches Gebiet beschränkt findet sich in Glossen und bei Notker eine Gruppe von althochdeutschen Wörtern, die auf lat. *carmen* zurückgehen: das Substantiv *garminod, germinod*, das neben *carmen, cantamen* und *murmur* auch *incantatio* übersetzt, das Verbum *garminon* für *incantare*, sowie das Nomen agentis *garminâri* für *incantator*[333]. Die Entlehnung hat Helm zufolge gewiss vor der Bekehrung stattgefunden[334]. In Glossen wechselt *garminon* gelegentlich mit *galstron*[335]. Notker gebraucht *germenod* als Übertragung von *incantatio* ganz gleichbedeutend mit *zouberlichiu carmina*[336]. Das germanische Wortmaterial bezeugt nicht nur die Existenz gesprochenen Zaubers in einer vor der schriftlichen Überlieferung liegenden Zeit, sondern gibt auch Aufschluss über die Art des Vortrags, d. h., ob es sich um das gut hörbare laute oder das geheimnisvoll leise Sprechen handelt[337]. Während das Wort *galan* nach Helm lauten Vortrag bezeugt, zeige die Übertragung von lat. *murmur* durch *germinod* sowie das Wort *rûna* leises, geheimnisvolles Sprechen[338]. Weitere, in dieser Hinsicht neutralere, technische Ausdrücke des Beschwörens sind die althochdeutschen Wörter *biswerian* und *bimunian*[339].

Auch für das *maleficium* scheint es in der Vorstellung der *gentes Germaniae* eine Entsprechung gegeben zu haben: In althochdeutschen Kanonesglossen wird *exquirere arte malefica* – „durch üble Künste erforschen“ –, mit *za heilison* glossiert, was dem Wortstamm eigentlich „Gutes ansagen“, „Glück verkünden“, „Heil prophezeien“ bedeutet[340]. Anders als *wizzago* wurde *za heilison* nie zur Übersetzung christlicher Termini eingesetzt, die Glossatoren benutzten das Wort, das sich später zu *heilscouuen*, Hellsehen wandelt, um

[332] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 122.
[333] Ebd., 125.
[334] Ebd.
[335] Ebd.
[336] Ebd.
[337] Ebd.
[338] Ebd., 125 f.
[339] Ebd., 126.
[340] Zeddies, Religio et sacrilegium, 81, Anm. 151.

verbotenes Handeln auszudrücken[341]. Deshalb erscheint es nicht unmöglich, dass sich hinter diesem betont heidnischen und negativen Ausdruck ein Zauberritus verbirgt, dessen ursprünglich vielleicht positive Konnotation, die sich in seiner Bezeichnung ausdrückt, durch christlichen Einfluss ins Gegenteil verkehrt wurde.

Da es als höchst unwahrscheinlich erscheint, dass die westgermanischen Synonyme, die keine weitreichenden Erklärungen, sondern nur einzelne Wörter sind, nur gebildet wurden, um etwas völlig Unbekanntes zu übersetzen, ist davon auszugehen, dass bestimmte Zaubertechniken, die von lateinisch gebildeten Personen als *incantatio*, *maleficium* oder *veneficium* interpretiert werden konnten, ebenso wie damit in Zusammenhang stehende *phylacteria*, im Missionsgebiet des Bonifatius vorhanden waren. Was *incantatores*, *venefici* oder *malefici* bei den Hessen und Thüringern aber genau taten, lässt sich aufgrund der fehlenden Erklärungen im speziellen Fall und aufgrund der vielfachen unterschiedlichen Bedeutungen der Begriffe in anderen Quellen nicht feststellen.

8.5.5.6. Die Bedeutung des Quinisextums für den Kampf gegen die Zukunftsdeutung

Das Concilium Quinisextum beklagt, dass das 5. und 6. ökumenische Konzil, im Gegensatz zu den ersten vier ökumenischen Konzilien, keinerlei Kanones erlassen habe und erhebt den Anspruch, dieses nun nachzuholen[342]. Somit ist das Concilium Quinisextum das erste ökumenische Gültigkeit beanspruchende Konzil, das sich mit Fragen der Zukunftsdeutung, aber auch mit Ehehindernissen innerhalb der Verwandtschaft, beschäftigt[343]. Zwar wurde das Konzil von Ankyra im Jahr 314, das erstmals Bestimmungen gegen Wahrsager erlassen hatte, auch im Westen rezipiert, wie der entsprechende Kanon des 2. Konzils von Braga 572 belegt, doch könnten im Römischen Reich derartige Fragen in den Hintergrund getreten sein, da sich die großen Konzilien auf römischem Staatsgebiet, das 5. und 6. ökumenische Konzil in Konstantinopel 553 bzw. 680/81 sowie die Lateransynode 649 in Rom mit theologischen Streitfragen wie dem Dreikapitelstreit und der Verurteilung des Monotheletismus beschäftigten[344]. Erst nachdem das Quinisextum 691/92 Fragen heidnischer Überreste thematisiert hatte und 711 nach langem Streit auch von Papst Konstantin I. anerkannt wurde, können diese Themen im Bereich der römischen Kirche wieder an Bedeutung gewonnen haben, zumal der Liber Pontificalis ja behauptet, die vorhergehenden Päpste Sergius I. und Johannes VII. hätten die Beschlüsse des Quinisextums verurteilt und ungelesen, weil gar nicht

[341] Ebd.
[342] Concilium Quinisextum, Logos Prosphonetikos, ed. Ohme, S. 166-169.
[343] In zwei seiner Canones wird das Quinisextum als „heilige und ökumenische Synode“ bezeichnet: Concilium Quinisextum can. 3; 51. Zum Selbstverständnis des Quinisextums als ökumenisches Konzil vgl. Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 9 f., 22-27, 29.
[344] Concilium Bracarense II, a. 572, c. 71, ed. Vives/Marín Martínez/Martínez Díez, S. 103.

entgegengenommen, bzw. ohne Änderungsvorschläge zu machen an den Kaiser zurückgeschickt[345]. Da die Beschlüsse gegen heidnische Praktiken wohl nicht zu den Streitpunkten zwischen Kaiser und Papst gehörten, ist es nicht unwahrscheinlich, dass Gregor II., dessen Rolle bei den Verhandlungen um die Anerkennung des Quinisextums der Liber Pontificalis betont, im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Materie auf diese Bestimmungen aufmerksam wurde und sie, als er selbst Papst geworden war, 721 auf einem Konzil in Rom erneut verkündete und somit die Rezeption von Bestimmungen gegen Wahrsagerei wieder in Gang brachte[346].

Das Quinisextum verabschiedete einen Kanon, der sich u. a. gegen Manteis (μάντεις), sogenannte „Hekatonarchen" (έκατοντάρχοις), sogenannte „Wolkenverfolger" (νεφοδιώκτας) sowie gegen jene, die Geisterbeschwörungen und Schadenszauber praktizieren und Phylakterien (φυλακτηρία) herstellen, richtet[347]. Die lateinische Version übersetzt μάντεις mit *vates*, φυλακτηρία mit *amuleta*, setzt die Hekatonarchen mit Centurionen gleich (*hecatonarchae seu centuriones dicuntur*), fasst die Geisterbeschwörer und Ausführer des Schadenszaubers unter *incantatores* zusammen und umschreibt die νεφοδιώκτας mit „(und) jene, die Wolken vertreiben" (*eosque qui nubium expulsores*)[348].

Die Herleitung des Begriffes Hekatonarchen ist Ohme zufolge nicht eindeutig, möglicherweise besteht eine Beziehung zum koptischen Begriff „Heka" = „magische Kraft" oder zur Göttin Hekate, die auch als Schutzgottheit der Magier galt[349]. In den hellenistischen Staaten waren die Hekatonarchen die Vorgesetzten von Infanterieabteilungen, die aus 100

[345] Liber Pontificalis 86. Vita Sergii II. c. 6 f., ed. Duchesne Bd. I, S. 373. Liber Pontificalis 88. Vita Iohanni VII. c. 5., ed. Duchesne Bd. I, S. 385 f.

[346] Zum Concilium Quinisextum von Konstantinopel 691/92 und dem Prozess der Anerkennung seiner Bestimmungen durch das Papsttum vgl. John Julius Norwich, Byzanz. Der Aufstieg des oströmischen Reiches (Düsseldorf/München 1998). 396-398, 408-410, 503, Anm. 5; Thiess, Die griechischen Kaiser, 748-754, 772-775; Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 36 f. The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis) ed. Davis, 3, Anm. 5. Die herausragende Rolle des späteren Papstes Gregor II. bei den Verhandlungen über die Anerkennung des Quinisextums betont der Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 396.

[347] Concilium Quinisextum c. 61, ed. Ohme, S. 252 f.: Über Wahrsager, Beschwörer und Bärenhalter. Die sich selbst den Wahrsagern ausliefern oder den sogenannten „Hekatonarchen" oder irgend solchen Personen, um von jenen zu erfahren, was auch immer sie wollen, dass es ihnen enthüllt werde, sollen unter die Bußfrist von sechs Jahren fallen gemäß dem ehedem von den Vätern über sie Beschlossenen. Dieser selben Bußstrafe sollen auch die unterworfen werden, die Bären oder andere solche Tiere mit sich herumschleppen zum Narrenspiel und Schaden der einfacheren (Gemüter), und Glück, Schicksal, Genealogie und einen Haufen solcher Worte ertönen lassen in ihrem trügerischen und hohlen Geschwätz; ebenso die sogenannten „Wolkenverfolger", diejenigen, die Geisterbeschwörung und Schadenszauber praktizieren, die Amulette (herstellen), und die Wahrsager.
Wenn sie aber auf diesen Dingen beharren und sich nicht ändern und ablassen von diesen verderblichen und heidnischen Sitten, so bestimmen wir, dass sie ganz und gar aus der Kirche verstoßen werden, wie es denn auch die heiligen Kanones festsetzen. „Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis", sagt der Apostel, oder „was hat der Tempel Gottes gemein mit den Götzen", „oder was für einen Teil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen, was für eine Übereinstimmung hat Christus mit Beliar".

[348] Concilium Quinisextum c. 61, ed. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 11, Sp. 970 f.

[349] Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum. Griechisch/deutsch, 50, Anm. 118.

Mann bestanden[350]. Tatsächlich verweist ihre Gleichsetzung mit den Centurionen in der lateinischen Version des Kanons auf den militärischen Bereich. Offenbar verstand man in Rom unter dem Begriff „Hekatonarchen“ nur die militärischen Anführer. Möglich erscheint aber auch, dass es sich bei den Hekatonarchen um Anhänger des Hekaton oder einer sich auf ihn berufenden Philosophenschule handelte. Hekaton war einer der Hauptvertreter der mittleren Stoa[351]. Die mittlere Stoa aber war, ebenso wie die ältere und die jüngere Stoa, eine philosophische Richtung, die die Mantik anerkannte[352]. Unklar bliebe in diesem Fall aber die Verbindung zum militärischen Anführer *archon*. Da aber bereits der griechische Text von „sogenannten ‚Hekatonarchen’“ spricht, kann eine mögliche Verbindung zwischen dem militärischen Terminus und Hekaton als mutmaßlichen Anhänger der Mantik bereits damals unerklärlich gewesen sein. Vielleicht wählten die Anhänger Hekatons diese militärische Rangbezeichnung auch selbst für ihre spirituellen Anführer im Bewusstsein der Namensähnlichkeit zwischen ihrem geistigen Vater und der Hundertschaft der Infanterie. Der mutmaßliche „Anführer der Schüler Hekatons“ würde dann eine Analogie zu der ebenfalls aus dem Militärwesen entlehnten christlichen Vorstellung vom *miles Christi*, dem „Soldaten Christi“ darstellen.

[350] Hermann Bengtson, Die hellenistische Weltkultur (Stuttgart 1988), 94.
[351] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2, Sp. 984, s. v. Hekaton (Günther Schmidt).
[352] Lexikon der Alten Welt, Bd. 2, Sp. 1844 s. v. Mantik B. Griechenland (C. J. Classen).

8.5.6. Menschenopfer in den Bonifatiusbriefen

Aus einem um 732 entstandenen Brief Gregors III. geht hervor, dass Bonifatius nach Rom Fälle von Menschenopfern durch Heiden gemeldet hatte, wofür von Christen gekaufte Sklaven verwendet worden waren, was der Papst hinkünftig zu verhindern anweist:

„Es wird unter anderen Verbrechen, wie Du gesagt hast, auch dieses in diesen Gegenden begangen, daß einige von den Gläubigen ihre Sklaven an die Heiden zur Opferung verkaufen (*ad immolandum paganis sua venundent mancipia*). Wir ersuchen Dich, diese eindringlich zurechtzuweisen und es nicht weiter geschehen zu lassen; denn es ist Verbrechen und Gottlosigkeit. Denen, die das verbrochen haben, lege also eine Buße auf gleich Mördern.“[1]

Menschenopfer sind ein seit der Antike mit germanischen *gentes* verbundener Vorwurf und stehen oftmals im Zusammenhang mit siegreicher Kriegsführung und Zukunftsdeutung:
Strabon überliefert einen Bericht des **Poseidonios**, nachdem die Kimbern zu prophetischen Zwecken Menschen opferten, indem Priesterinnen Kriegsgefangenen die Kehle durchschnitten, das Blut in einen Kessel fließen ließen und aus dem Blut die Zukunft voraussagten, während andere den Gefangenen den Leib aufschnitten und in einer Art Eingeweideschau ihren Leuten den Sieg verkündeten[2].
Nach **Caesar** hat sein von Ariovist gefangener Gesandter Gaius Valerius Procillus bei seiner Befreiung berichtet, dass er nur dank der glücklich gefallenen Lose noch lebe, denn dreimal war in seiner Gegenwart das Los über ihn befragt worden, ob er sofort den Feuertod erleiden oder für später aufbewahrt werden solle[3].
Tacitus berichtet in der *Germania*, dreimal von Menschenopfern: Demnach brachten die Germanen dem Merkur an bestimmten Festtagen Menschenopfer dar[4]. In einem Hain bringen die Semnonen dem dort verehrten *regnator omnium deus* in einem barbarischen Ritus Menschenopfer dar[5]. Die an der Zeremonie der Nerthus beteiligten Sklaven werden nach dem des Umzug und der Reinigung des Kultbilds in einem See ertränkt[6]. In den Annalen berichtet

[1] Bonifatii Epistula 28: *Nam et hoc inter alia discrimen agi in partibus illis dixisti, quod quidam ex fidelibus ad immolandum paganis sua venundent mancipia. Hos ut magnopere corrigere debeas, frater, commonemus, nec sinas fieri ultra; scelus enim est et impietas. Eis ergo, qui hoc perpetrati sunt, similem homicide indices penitentiam.*
[2] Poseidonios, FgrHist 87 F 31, 3 (F 44a, 3 Theiler) = Strabon, Geographika VII, 2, 3.
[3] Caesar, Bellum Gallicum I, 53.
[4] Tacitus, Germania c. 9.
[5] Tacitus, Germania c. 39.
[6] Tacitus, Germania c. 40.

Tacitus, dass die siegreichen Hermunduren nach gewonnenem Krieg das Heer der besiegten Chatten dem Mars und dem Merkur opferten[7].

Sidonius Apollinaris berichtet anlässlich eines Überfalls der Sachsen auf die Saintonge 469/70 von deren Menschenopfern[8].

Nach **Jordanes** opferten die heidnischen Goten Kriegsgefangene dem Mars[9].

Prokop berichtet, dass die Heruler ihren vielen Göttern auch Menschen opferten[10]. Die auf Thule lebenden *gentes* brachten dem Ares Kriegsgefangene dar, die sie besonders grausam töteten[11]. Anlässlich der Eroberung der Brücke von Ticinum bringen die Franken Theudeberts I. Prokop zufolge alle gotischen Frauen und Kinder, die sie finden, um und werfen ihre Leichen als Erstlingsopfer des Krieges in den Po, denn obwohl sie Christen seien, hätten diese Barbaren das meiste von ihrem alten Heidenglauben beibehalten, und so würden sie Menschen- und andere grässliche Opfer pflegen, um darauf ihre Weissagungen zu gründen[12].

Für den Frevel **Willibrords**, der in der heiligen Quelle von Fositesland, aus der man nur stumm Wasser schöpfen durfte, drei Menschen getauft, dabei die heilige Dreifaltigkeit angerufen und die heiligen Tiere geschlachtet hatte, wurde über ihn und seine Gefährten nach **Alcuin** vom heidnischen Friesenherrscher Radbod im Laufe von drei Tagen je dreimal das Los geworfen, doch nur einer seiner Gefährten erlitt daraufhin das Martyrium[13]. Auch **Anskar** berichtet, dass über **Willehad** in Friesland das Los des Todes geworfen wurde[14]. Ein weiterer Beleg für Menschenopfer bei den Friesen findet sich in der **Vita Wulframni**[15].

Karl der Große verbietet den Sachsen in seinem *Capitulatio de partibus Saxoniae* Menschenopfer bei Todesstrafe[16].

---

[7] Tacitus, Annalen XIII 57.
[8] Sidonius Apollinaris, Ep. VIII 6, 13-15.
[9] Jordanes, Getica V 41.
[10] Procopius, Bellum Gothicum II 14.
[11] Procopius, Bellum Gothicum II 15.
[12] Procopius, Bellum Gothicum II 25.
[13] Alcuin, Vita Willibrordi c. 10 (Taufen in der heilige Quelle, Anrufung der Dreifaltigkeit, Schlachten der Rinder), c. 11 (Werfen der Lose, Martyrium eines Gefährten).
[14] Anskar, Vita Sancti Willehadi, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS II (Hannover 1829, ND 1976), c. 3, 381: c. 3: *... ac secundum morem gentilium missa est sors super eo, vivere an mori debuisset. Gubernante itaque divina providentia, sors mortis super eum cadere non potuit; quapropter nec nocere ille in aliquo sunt ausi, sed initio consilio, dimiserunt eum a se abire illaesum.* – „… und nach der Sitte der Heiden ist das Los über ihn geworfen, ob er der Sitte geschuldet hätte zu leben. Und so konnte das Los des Todes, durch göttliche Voraussicht gesteuert, nicht über ihn fallen, und deshalb haben sie nicht gewagt, ihm irgendwie zu schaden, aber erst durch die Versammlung haben sie ihn von sich weggeschickt, unverletzt wegzugehen."
[15] Vita Wulframni c. 6. 8.
[16] Capitulatio de partibus Saxoniae c. 9, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia regum Francorum I, S. 69: *Si quis hominem diabulo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte moriatur*. – „Wer einen Menschen dem Teufel geopfert haben sollte und nach der Sitte der Heiden den Dämonen ein Opfertier dargebracht haben sollte, der soll durch den Tod sterben."

Thietmar von Merseburg berichtet von den heidnischen Dänen, dass sie in ihrem Hauptort Leire alle neun Jahre im Januar ihren Göttern neben verschiedenen Tieren auch 99 Menschen als blutiges Opfer darbrachten[17].

Noch **Adam von Bremen** erwähnt bei der Schilderung des schwedischen Tempels in Uppsala einen großen Baum in der Nähe des Tempels, der im Winter wie im Sommer grün ist und dessen Art niemand kennt, und bei dem sich auch eine Quelle befindet, in der Menschenopfer dargebracht würden[18].

Skandinavische Beispiele schließlich erwähnen Menschenopfer an Oðin auch außerhalb des Kontextes des Krieges, etwa wenn Gefahr abgewehrt werden sollte[19].

Es stellt sich nun die Frage, ob sich diese literarischen Zeugnisse durch andere Evidenz bestätigen lassen.

Menschenopfer können archäologisch angenommen werden, wenn Skelette an Orten gefunden werden, von denen andere Evidenz nahelegt, dass es religiöse oder Opferplätze waren[20].

Im aus der Völkerwanderungszeit (Vendelzeit) stammenden Opferbrunnen auf dem Gräberfeld von Gödåker in Schweden wurden Menschenopfer dargebracht, die Hinz zufolge auch im Opferbrunnen bei Alt (Gamla-)Uppsala nachgewiesen wurden, während Beck meint, die 1911 von M. Olsson durchgeführten Untersuchungen erbrachten keine derartigen Funde[21].

Auch Menschenopfer in Form der Totenfolge sind vor allem auf wikingerzeitlichen Friedhöfen Skandinaviens nachgewiesen, am häufigsten als Frauenopfer bei hochrangigen männlichen Toten, zweimal lässt sich auch nachweisen, dass Mundschenk und Marschall ihrem adligen Herrn mit ins Grab folgten; unter sturmflutgefährdeten Häusern an der Nordseeküste ist das Säuglingsopfer als Bauopfer bekannt, außerdem gab es das Menschenopfer in der Form der sogenannten Moorleichen[22].

Archäologisch nachweisbar ist das Menschenopfer also vor allem für Skandinavien, das am längsten heidnisch gebliebene germanische Gebiet, für das sich somit die literarischen Quellen bestätigen lassen. Für Helm ist das Menschenopfer auch im Ende des westgermanischen Heidentums ein noch gut beglaubigter Brauch und fester Teil der Kultübung[23]. Auch für Wood sind Menschenopfer im 8. Jahrhundert östlich des Rheins

[17] Thietmar von Merseburg, Chronicon I 17.
[18] Adam von Bremen IV 26, Scholion 138.
[19] Green, Language and History in the Early Germanic World, 21.
[20] Ebd., 21.
[21] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 766 s. v. Brunnen, A. (H. Hinz); RGA Bd. 4, S. 15 s. v. Brunnen – Religiöses (H. Beck).
[22] Ellmers, Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte, 100.
[23] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 199.

bezeugt; er bezieht sich dabei auf den Brief Gregors III. an Bonifatius, ebenso wie Mayer, für den unklar bleibt, ob es sich bei den Heiden, die den Christen ihre Sklaven abkauften, um heidnische Thüringer oder um benachbarte Sachsen handelt[24]. Auch Glatthaar meint, es mochte durchaus vorkommen, dass von Christen verkaufte Sklaven heidnischen Menschenopfern dienten; für ihn sind die heidnischen Käufer eher Sachsen als Slawen[25].

Arbeo von Freising berichtet von einem verschleppten Baiern, der fürchtete, von seinem thüringischen Herrn und Käufer an heidnische Sachsen ausgeliefert zu werden, und dort einen jähen Tod zu finden[26]. Auch die Synode von Les Estinnes verbot den Verkauf von Sklaven an die Heiden: „Wir haben ebenso angeordnet, ... und dass christliche Sklaven nicht an Heiden übergeben werden dürfen."[27]

Diese Bestimmung wird durch ein Lemma der Sententiae Bonifatianae Wirceburgense ergänzt, demzufolge christliche Sklaven von den Heiden freigelassen wurden[28]. Das Verbot (christliche) Sklaven nicht den Heiden zu übergeben, hatte also nicht nur den Hintergrund, dass sie dort den Opfertod erleiden konnten, sondern auch, dass sie bei den Heiden zu Freigelassenen aufsteigen konnten und beides, ein von Christen verschuldeter heidnischer Opfertod ebenso wie ein sozialer Aufstieg christlicher Sklaven bei den Heiden, war der christlichen Mission nicht dienlich[29]. Fälle von Freilassungen im Sachsenland waren politisch explosiv, wenn die Sachsen daraus keine Attraktivität ziehen sollten, musste der Sklavenexport gestoppt werden, um eine Situation wie in Thüringen unter Heden und Theotbald, wo die Grenzbevölkerung die sächsisch-heidnische Oberhoheit einer Tod und Gefangenschaft bringenden fränkisch-christlichen vorgezogen hatte, zu verhindern[30].

Menschenopfer mögen also an den östlichen Grenzzonen des Frankenreiches vorgekommen sein, sie aus christlicher Nächstenliebe zu verhindern war aber nicht das einzige Motiv, warum der Verkauf von Sklaven an Heiden aus der Sicht der Franken und der Kirche unterbunden werden sollte.

[24] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 259, Wood, The Missionary Life, 255; Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 299.
[25] Michael Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs (= Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 17) (Frankfurt am Main 2004), 147.
[26] Arbeo, Vita vel Passio Haimhrammi Episcopi A, c. 39, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM IV (Hannover, Leipzig 1902), 515. Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg, 147.
[27] De alio synodali conventu a. 743 (= Synode von L'Estinnes), c. III a-b, ed. Rau, 382 f.: (III a) *Similiter praecipimus* … (III b) *Et ut mancipia Christiana paganis non tradantur*.
[28] Sententiae Bonifatianae Wirceburgense c. 49, ed. Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg, 118, 146: *De uenditione christianorum mancipiorum, que pagani relaxant ingenuata*.
[29] Vgl. Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg, 146.
[30] Thüringen: Willibald, Vita Bonifatii c. 6; Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg, 147.

8.5.7. Tieropfer und Heidengötter

Heidnische Götter werden in der Korrespondenz des Bonifatius nur selten thematisiert.

Papst Gregor II. schreibt im Zusammenhang mit den Idolen der Altsachsen unter Bezug auf Psalm 96, 5: „Solche Truggottheiten wurden von den Heiden ehedem als Götter bezeichnet, aber in ihnen wohnen bekanntlich Dämonen, 'denn alle Götter der Heiden sind', wie die Schrift sagt 'Dämonen, aber der Herr unser Gott hat den Himmel geschaffen'"[1]. Für den Papst sind die heidnischen Götter der Altsachsen in Übereinstimmung mit dem Alten Testament also Dämonen, die in Idolen ihren Sitz haben. Die Existenz der heidnischen Götter wird also nicht geleugnet, sondern sie werden nur als negative Kräfte verstanden. Auch Gregors II. Aussage, dass Gott „schrecklicher als alle Götter" sei, geht auf einen Psalm zurück[2].

Ausführlich mit der Entstehung und Fortpflanzung heidnischer Götter und Göttinnen (*dei, dii* bzw. *deae*) beschäftigt sich Bischof Daniel von Winchester[3]. König Aelbwald bezeichnet Gott als *deus deuorum*[4]. Das erlaubt einen Einblick auf seine eigenen, möglicherweise synkretistischen, Glaubensvorstellungen.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Rechtmäßigkeit der Taufe werden zweimal Opfer an heidnische Götter erwähnt, wobei sich die Autoren der Briefe, die Päpste Gregor III. und Zacharias, darauf beziehen, diese Information von Bonifatius erhalten zu haben[5]. Bereits Papst Gregor II. hatte nicht nur den Thüringern verboten, Fleisch zu opfern, er hatte auch, ohne Bezug auf heidnische Götter zu nehmen, auf Anfrage des Bonifatius das Essen geopferter Nahrungsmittel unter Berufung auf Paulus auch dann verboten, wenn der Essende das Kreuz über die Speise gemacht hatte[6]. Das wurde offenbar von Christen in Germanien als Möglichkeit betrachtet, trotz ihrer Religion an Opfermählern teilzunehmen. Gelegenheit für die Opferung von Fleisch und anderen Lebensmitteln boten offenbar auch die mehrmals verbotenen Totenopfer[7].

[1] Bonifatii Epistula 21: *Qui falsidica numina a paganis antiquitus quasi dii vocati sunt, in quibus demones habitare noscuntur; quoniam omnes dii gentium, ut ait scriptura, demonia sunt; dominus autem Deus noster caelos fecit*; vgl. AT Psalm 96, 5: Denn alle Götter der Heidenvölker sind nichtige Götzen; der Herr jedoch hat den Himmel erschaffen.

[2] Bonifatii Epistula 21: ... *et terribilis super omnes deos* ...; vgl. AT Psalm 96, 4: Ja, groß ist der Herr und hoch zu preisen; furchtgebietend thront er über allen Göttern.

[3] Bonifatii Epistula 23.

[4] Bonifatii Epistula 81.

[5] Bonifatii Epistula 28; 80.

[6] Bonifatii Epistula 25 (Verbot an Thüringer), 26 (Verbot unter Berufung auf Paulus); vgl. NT 1. Kor. 10, 28: Wenn aber einer euch sagt: „Dies ist Götzenopferfleisch!" so esst nicht davon, und zwar um dessentwillen, der darauf hinwies, und um des Gewissens willen.

[7] Bonifatii Epistula 43, 44, 80.

Papst Gregor III. verordnet, dass diejenigen nochmals getauft werden, „die von einem Priester, der dem Jupiter opfert und Opferfleisch isst, getauft sind“[8].

Papst Zacharias verordnet, dass diejenigen nochmals getauft werden, die von gotteslästerliche Priestern getauft worden seien, die Stiere und Böcke den Heidengöttern opferten und davon aßen, nun aber bereits gestorben seien, weil unklar sei, ob die heilige Dreifaltigkeit bei diesen Taufen erwähnt worden war[9].

Während der Zacharias-Brief von namenlosen *dii paganorum* spricht, dafür aber als Opfertiere *tauri et hyrci* nennt, bleiben im Brief Gregors III. zwar die Opfertiere ungenannt, dafür wird mit Jupiter aber der einzige heidnische Gott in der gesamten Korrespondenz des Bonifatius genannt. Im pseudobonifatischen Sermo 6 werden Opfer an Jupiter, Mercurius und *alii dii pagnaorum* erwähnt[10].

Auffällig ist, dass in beiden Briefen christliche Priester (*presbiteri*) den heidnischen Göttern opfern und Opferfleisch verzehren. Das ist ein Indiz dafür, dass zur Zeit des Bonifatius in den von ihm betreuten Gebieten gar kein reines germanisches Heidentum mehr vorhanden war, sondern ein Synkretismus aus christlichen und heidnischen Elementen bestand. Das wird auch dadurch unterstrichen, dass Leute von Heiden (*a paganis*) getauft worden sein sollen, was eine Übernahme christlicher Elemente in eine heidnische „Liturgie“ bedeuten würde[11].

Für den Hintergrund des Berichts des Bonifatius, dass den Heidengöttern von christlichen Priestern Stiere und Böcke geopfert wurden, sind mehrere Möglichkeiten denkbar.

Bonifatius kann sich zur Darstellung germanischer Opferhandlungen Bildern bedienen, die dem Papst in Rom als Adressat seines Schreibens geläufig waren. Seine Berichte würden dann, wie die Darstellungen des barbarisches Heidentums bei Gregor I., Bilder heidnischer Riten aus biblischen und klassischen Texten verwenden und wären keine ethnographischen Beschreibungen[12]. Indizien dafür sind, dass Stiere und Böcke häufige Opfertiere im griechisch-römischen Heidentum wie auch im Judentum der mosaischen Bücher der Bibel waren: Die Griechen opferten in der Regel nur die der Nahrung dienenden Tiere, also Rind, Schwein, Schaf, Ziege, Huhn, Gans, dazu gelegentlich Wildbret wie Hirsche und Hasen und Fische[13]. Das vornehmste Opfertier aber war das Rind[14]. Das Rinderopfer findet sich im

[8] Bonifatii Epistula 28: *a presbitero Iovi mactanti et immolaticias carnes vescenti baptizati sunt*.
[9] Bonifatii Epistula 80: *Pro sacrilegis itaque presbiteris, ut scripsisti, qui tauros et hyrcos diis paganorum immolabant manducantes sacrificia mortuorum habentes ... .*
[10] Ps.-Bonifatius, Sermo 6, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 89 (Paris 1850), Sp. 855B-C.
[11] Bonifatii Epistula 28.
[12] Vgl. Pohl, Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity, 51.
[13] Lexikon der Alten Welt Band 2, Sp. 2133 s. v. Opfer – Griechisch (O. Gigon).
[14] Louise Bruit Zaidman/Pauline Schmitt Pantel, Die Religion der Griechen. Kult und Mythos (München 1994), 31.

griechischen Bereich bereits bei Homer und Hesiod[15]. Bei den Römern waren die üblichen Opfertiere Rinder, Schafe und Schweine, in seltenen Fällen Pferde, Fische und Hunde[16]. Das Rinderopfer ist, vor allem bei großen staatlichen Opfern, für bestimmte Gottheiten typisch, bei den Griechen besonders für Hera, Poseidon, Zeus und Athene, bei den Römern für Apollo, Neptun, Mars, Jupiter und auch Volcanus[17]. Bocks- und Ziegenopfer empfingen von den griechisch-römischen Göttern Pan, Dionysos/Bakchos, Zeus Αίγοφάγος, Hera Αίγοφάγος/Iuno Caprotina, Apollon, besonders in der Veiovis-Ausprägung, sowie der römische Gott Faunus, seltener wurden auch Artemis Böcke und Venus Ziegen geopfert[18].

Aber auch im Alten Testament finden sich viele Belege, in denen Stiere, Rinder, Böcke oder Ziegenböcke mit oder ohne anderen Tieren geopfert und zum Teil detaillierte Angaben gemacht werden, wie das jeweilige Opfer zu erfolgen hat[19]. Zwei Stiere sind es auch, die der Prophet Elias und 450 Baalspriester in einer Art Wettstreit ihrem jeweiligen Gott opfern, ehe die heidnischen Priester, deren Gott das Opfer offensichtlich nicht angenommen hat, getötet werden[20]. Trotz der vielen Belege in den mosaischen Büchern, in denen Stiere und Böcke als Opfertiere fungieren, findet sich darunter keine Stelle, in der beide Tiere gemeinsam geopfert werden. Allerdings ist das blutige Tieropfer im Alten Testament nicht unumstritten. Jüngere biblische Bücher, namentlich der psalmistischen und prophetischen Tradition, lehnen die nach den mosaischen Gesetzen Gott von den Juden darzubringenden Tieropfer ab. Ein Psalm lehnt Schlacht- und Speiseopfer ebenso wie Brand- und Sündopfer ab, ein anderer Schlachtopfer und Brandopfer[21]. Auch Jeremia lehnt Brandopfer und Schlachtopfer ab[22]. Bei Isaias heißt es:

[15] Homer, Ilias II 402 f. (Agamemnon weiht Zeus zum Opfer einen feisten Stier); VII 314 f. (Agamemnon schlachtet einen fünfjährigen Stier zu Ehren des Zeus); VIII 236-240 (Für Zeus werden auf dem Altar Fett und Schenkel von Stieren verbrannt); XI 727 f. (Alpheios und Poseidon werden je ein Stier geopfert, Athene ein Rind); Homer, Odyssee XII 343-365 (Die Rinder des Helios werden den Göttern im Olymp geopfert).
Hesiod, Theogonie 535-557 beschreibt den Opfertrug des Prometheus, der bei einem Stieropfer für Zeus diesen seinen Opferanteil wählen lässt – entweder die mit glänzendem Fett bedeckten weißen Knochen oder die in der Rindshaut versteckten Eingeweide und das Fleisch, vom Rindermagen bedeckt. Zeus, obwohl den Betrug erkennend, wählt das Fett mit den Knochen, was Unheil für die Menschen zur Folge hat, doch seither opfern die Menschen den Unsterblichen weiße Knochen auf duftumwölkten Altären.
Aus diesen Stellen lassen sich die Teile ableiten, die beim Opfer in der griechisch-römischen Antike Menschen und Göttern zustanden: Den Menschen das Fleisch und die Innereien, den Göttern das Fett und die Knochen, eventuell besonders edle Fleischstücke wie die Schenkel.
[16] Lexikon der Alten Welt Band 2, Sp. 2134 s. v. Opfer – Römisch (H. Le Bonniec).
[17] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 4, Sp. 1433, s. v. Rind, (Will Richter).
[18] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5, Sp. 1531 f., s. v. Ziege, (Will Richter).
[19] Stiere: AT Ex 24, 5; Ex 29, 10; Ex 29, 14; Lev 4, 3-12; Lev 4, 14-21 (Jungstier); Lev 8, 2–8, 14-17; Lev 21, 19 (männliche Rinder); Num 28, 11; Num 28, 19 (Jungstiere); Num 28, 27 (Jungstiere), Ez 43, 19-25 (Jungstier, Widder, Bock). Rinder ohne Angabe ihres Geschlechts: AT Lev 1, 2-9; Lev 3, 1-5; Lev 9, 4; Lev 9, 3 (Kalb); Lev 9, 8-11 (Kalb); Lev 9, 18-21; Lev 21, 21; Lev 21, 23 (Rind); Lev 21, 27 (Kalb); Lev 21, 28; Dt 17, 1. Kuh: AT Num 19, 1-22 (Verbrennung einer rotfarbigen fehlerlosen Kuh als Sühneopfer und Verwendung ihrer Asche zu Reinigungszeremonien); (Ziegen-)Böcke: AT Lev 4, 23-26 (Ziegenbock); Lev 9, 3 (Ziegenbock); Lev 9, 15-16 (Bock); Lev 10, 16-18 (Bock).
[20] AT 1 Kg 18, 22-40.
[21] AT Ps 40, 7 (Schlacht-, Speise-, Brand- und Sündopfer); AT Ps 51, 18 (Schlachtopfer und Brandopfer).
[22] AT Jer 6, 20.

„‚Wozu soll mir die Menge eurer Schlachtopfer dienen?', so spricht der Herr. ‚Der Widder Brandopfer habe ich satt und der Mastkälber Fett; der Farren, der Lämmer, der Böcke Blut, es sagt mir nicht zu"[23]. Neben diesen allgemeinen Zeugnissen für die Ablehnung blutiger Opfer in der psalmistischen und prophetischen Tradition beziehen sich zwei Stellen in Psalm 50 konkret auf Stiere und Böcke: „Gott nimmt Jungstier und Böcke nicht an" und „Gott isst kein Stierfleisch, trinkt kein Bockblut"[24]. In Psalm 50 werden Stiere und Böcke und die Ablehnung ihrer Opferung durch Gott also zweimal gemeinsam genannt, eine Kombination beider Tiere, die sich sonst in keiner anderen Stelle im Alten Testament findet. Im Neuen Testament erscheinen Stiere und Böcke in Paulus' Brief an die Hebräer als jene Tiere, deren wiederholte Opferung entsprechend der jüdischen Religionsgesetze unnötig und bedeutungslos geworden ist, einerseits weil sie nicht in der Lage ist, die Erlösung von den Sünden herbeizuführen und andererseits durch das einmalige, die Erlösung von den Sünden garantierende Selbstopfer Christi, das ungleich bedeutender ist als jedes Tieropfer[25].

Es ist durchaus vorstellbar, dass Bonifatius an Psalm 50 oder an den Hebräerbrief dachte, als er über die Opferung von Stieren und Böcken an den Papst schrieb. Die diese Tiere opfernden Priester werden als *sacrilegi presbiteri* bezeichnet, es handelt sich also nicht um Heiden, sondern um Christen, die von der orthodoxen Lehre abweichen, und das Problem bei den von ihnen gespendeten Taufen sind auch nicht die Tieropfer an angebliche Heidengötter, sondern die Frage, ob bei diesen Taufen die heilige Dreifaltigkeit angerufen wurde oder nicht. Dieses Problem ergibt sich daraus, dass diese *sacrilegi presbiteri* bereits verstorben sind und es offenbar auch keine anderen Zeugen mehr gibt, die sich daran erinnern können, ob bei den von ihnen vollzogenen Taufen die Dreifaltigkeit angerufen wurde. Bonifatius war selbst kein Zeuge dieser Ereignisse – sonst hätte er sich daran erinnern müssen, ob beim Vollzug dieser Rituale die Dreifaltigkeit angerufen wurde, – sie wurden ihm offenbar von anderen Personen berichtet, vielleicht von Menschen, die einst von diesen häretischen Priestern getauft worden waren und nun, um ihr Seelenheil fürchtend, sich nicht mehr daran erinnern konnten, ob dabei die Trinität angerufen wurde oder nicht. Diese Personen könnten Bonifatius auch von den Tieropfern und Opfermählern berichtet haben, die im Zuge dieser Taufrituale dargebracht bzw. verzehrt wurden. Dass sie sich an die Tieropfer und Opfermähler erinnern konnten, an die Anrufung der Dreifaltigkeit aber nicht, muss kein Widerspruch sein, denn es ist unwahrscheinlich, dass Täuflinge in Germanien den in lateinischer Sprache vollzogenen Taufritus folgen konnten oder sich über die Bedeutung der einzelnen Worte, die dabei

[23] AT Is 1, 11.
[24] AT Ps 50, 8 (Jungstier und Böcke); AT Ps 50, 14 (Stierfleisch, Bockblut).
[25] NT Hebr 9, 11–10, 18.

gesprochen wurden, im Klaren waren[26]. Es scheint deshalb durchaus möglich, dass diese Opfer von Stieren und Böcken mit anschließendem Verzehr der geopferten Tiere nicht an namenlose *dii paganorum* erfolgten, wie Papst Zacharias unter Berufung auf Bonifatius schreibt, sondern von Bonifatius oder seinen Informanten falsch interpretierte Opfer von Christen an ihren Gott im Rahmen von Taufzeremonien waren, die in einer vom päpstlichen Standpunkt aus häretischen Weise alttestamentliche Tieropfer nach den Richtlinien der mosaischen Gesetze darstellen könnten. Sollten diese Opfer aber im Rahmen von Taufen, die von angelsächsischen Missionaren gespendet worden waren, wie den in der Vita Bonifatii genannten Torchtwine Berehthere, Eanbercht und Hunraed, die als Gegner des Bonifatius mit angelsächsischen Namen erscheinen und als der Mission Willibrords verbunden gedeutet werden, so könnten sie sogar für sich beanspruchen, auf päpstlichen und kaiserlichen Anordnungen zu beruhen[27]. Denn Papst Gregor I. schreibt an den Abt Mellitus, dass die Angeln den Dämonen viele Rinder zu opfern pflegen; statt dessen sollten sie am Tag der Kirchenweihe oder des Festes der heiligen Märtyrer, deren Reliquien dort aufbewahrt werden, um die aus heidnischen Heiligtümern entstandenen Kirchen herum Hütten aus Baumzweigen errichten und dort religiöse Feste feierlich begehen; nicht für den Teufel, sondern für sich selbst und zur Ehre Gottes sollen sie Tiere schlachten und Gott dafür danken[28]. Gregor I. hat mit dieser Erlaubnis zur Veranstaltung von Schlachtfesten in der Nähe der Heiligtümer keine pragmatische Neuerung eingeführt, sondern sich, wie schon bei der Umwidmung dieser Tempel in Kirchen, auf dem Boden des römischen Rechts bewegt, an dem er ja geschult war[29]. Denn der Codex Theodosianus enthält ein Gesetz der Kaiser Arcadius und Honorius,

[26] Die Anfrage des Bonifatius an den Papst, wie mit Personen zu verfahren sei, die von Priestern mit der falschen Taufformel *Baptizo te in nomine patria et filia et Spiritus sancti* – „Ich taufe dich im Namen Vaterland und Tochter und des heiligen Geistes" –, getauft worden waren (Bonifatii Epistula 68.), beweist, dass auch die Priester selbst nicht immer der lateinischen Sprache mächtig waren, also ist das für die Täuflinge noch in viel größerem Maße anzunehmen.

[27] Willibald, Vita Bonifatii c. 6. Torchtwine, Berehthere, Eanbercht und Hunraed Willibrord-Gehilfen mit angelsächsischen Namen: Schlesinger, Das Frühmittelalter, 344. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 115. Tangl, Bonifatiusfragen, 10; 10, Anm. 3. Franz Flaskamp, Wilbrord-Clemens und Wynfrith-Bonifatius, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 165, Anm. 66.

[28] Gregorius I. Reg. Ep. XI, 56, (a. 601, Iul. 18), MGH Epp. II, S. 331: Gregorius Melitto Abbati in Franciis. *Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari: ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosis conviviis sollemnitatem celebrent; nec diabolo iam animalia immolent, sed et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant, …* – „Und weil sie den Dämonen viele Rinder zum Opfer zu schlachten pflegen, soll ihnen auch weiterhin Gelegenheit zu festlichen Feiern geboten werden, so dass sie am Tage der Kirchenweihe oder des Festes der heiligen Märtyrer, deren Reliquien dort aufbewahrt werden, um die Kirchen herum, die aus umgewandelten Heiligtümern entstanden sind, Hütten aus Baumzweigen errichten und dort religiöse Feste feierlich begehen; nicht dem Teufel sollen sie Tiere opfern, sondern für sich selbst und zur Ehre Gottes sollen sie Tiere schlachten und dafür dem Spender aller Dinge für seinen Überfluss Dank zollen, ..."

[29] Zeddies, Religio et sacrilegium, 154 f.

das zwar die Aufgabe der alten Kultfeste anordnet, jedoch auch vorschreibt, dem Volk festliche Mähler zu gewähren, wann immer es danach verlangt[30]. Zur Zeit des Bonifatius waren derartige Opfer aber zumindest in Germanien nicht mehr mit der christlichen Lehre vereinbar. Das Concilium Germanicum, an dem Bonifatius teilnahm, verbietet ausdrücklich „Schlachtopfer, die von törichten Menschen nach heidnischem Brauch neben den Kirchen im Namen der heiligen Märtyrer und Bekenner vorgenommen werden, womit sie den Zorn Gottes und seiner Heiligen herausfordern“[31]. Auch im Indiculus superstitionum et paganiarum findet sich ein Eintrag über das Opfer für irgendeinen Heiligen[32].

Die von Bonifatius als heidnisch interpretierten Opferungen waren also aus der Sicht der Opfernden vielleicht gar nicht heidnisch, sondern folgten einer alternativen, sich als christlich verstehenden Liturgie, die eine strenge Beachtung der alttestamentlichen mosaischen Gesetze vertrat. Das würde der Diagnose Woods entsprechen, der in Behauptungen von Paganismus im fränkisch kontrollierten Germanien in dieser Zeit nichts anderes als Identifikationen von alternativem Christentum sieht[33]. Bonifatius’ Attacken auf das Heidentum waren auch für Palmer mehr die Charakterisierung von Andersheit im Bestreben die ‚korrekte’ christliche Praktik wieder zu stärken[34].

Es wäre aber auch möglich, dass tatsächlich heidnischen Göttern Tieropfer dargebracht wurden. Archäologische Evidenz wie Knochenfunde belegen die Existenz des germanischen Tieropfers[35]. Das Tieropfer stellte nach Green das wichtigste Opfer dar, von dem nach der Schlachtung einige Teile den Göttern dargebracht und andere von den Gläubigen rituell verzehrt wurden, die dadurch Gemeinschaft mit ihren Göttern genossen[36]. Bonifatius kann daher mit seinem Bericht reale Verhältnisse in Germanien abbilden, weil Rinder und Ziegen im germanischen Bereich als Opfertiere archäologisch belegt sind, etwa in Oberdorla[37].

---

[30] Codex Theodosianus XVI, 10, 17 (a. 399, Aug. 20) Impp. Arcadius et Honorius Apollodoro Proconsuli Africae, ed. Mommsen, 902: *Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi populo voluptates secundum veterem consuetudinem, iniri etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decemimus*. – „Ebenso wie Wir schon profane Riten durch ein nützliches Gesetz abgeschafft haben, so erlauben Wir nicht, dass die festlichen Versammlungen von Bürgern und die gemeinsame Freude aller abgeschafft wird. Daher verfügen Wir, dass, entsprechend dem alten Brauch, Belustigungen für die Leute eingerichtet werden sollen, aber ohne jedes Opfer und jeden verwünschten Aberglauben, und ihnen soll erlaubt sein, festliche Bankette zu besuchen, wann immer die öffentliche Meinung es verlangt.“

[31] Concilium Germanicum c. V: … *hostias immolaticias, quas stulti homines iuxta aecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes, … .*

[32] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 9 (*De sacrificio quod fit alicui sanctorum*).

[33] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 253, 264.

[34] Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, 408.

[35] Green, Language and History in the Early Germanic World, 21.

[36] Ebd.

[37] Rinder als Opfertiere erscheinen in Skedemosse und Oberdorla; RGA Bd. 24, S. 639 s. v. Rind (H. Reichstein). In Röekillorna machen Rinderknochen 19 %, in Hötofta 55,8 % des gefundenen Knochenmaterials aus; Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 91, Abb. 5 (Röekillorna); ebd., 92, Abb. 6 (Hötofta). Rinder und

Neben den Knochen von Rindern und anderen Tieren fanden sich an mehreren Stellen in Mooren auch die Knochen geopferter Ziegen und Schafe[38].

Unter den frühmittelalterlichen literarischen Zeugnissen wurde die Quinotaurus-Episode bei Fredegar mit dem im Grab Childerichs I. gefundenen Stierkopfanhänger verknüpft und mit einem Stierkult in Verbindung gebracht, in dem ein Stier als göttlicher Ahn bzw. Totem des Geschlechts der Merowinger angenommen wird[39]. Es ist jedoch fraglich, ob Fredegars *bistea neptuni Quinotauri similis* nur aufgrund dieser wenigen Angaben mit dem antiken Mythos vom Minotaurus, in dem der Meergott Poseidon/Neptun dem Minos einen wunderschönen Stier zu Verfügung stellt, damit ihm dieser das Tier opfert, was Minos jedoch unterlässt, woraufhin sich aufgrund von Poseidons Rache Minos' Frau Pasiphae in den Stier verliebt und mit ihm den Minotauros zeugt, gleichzusetzen ist[40].

Es gibt aber mehrere frühmittelalterliche Quellen, die Rinder als Opfertiere bei germanischen *gentes* erwähnen: Neben dem oben genannten Brief Papst Gregors I. an den Abt Mellitus über die Sitte der Angeln, den Dämonen viele Rinder zu opfern[41], berichtet Agathias von den Alamannen, dass sie neben Pferden und anderen Tieren auch Rinder opferten[42]. Gregor I. ist es auch, der heidnische Ziegenopfer in Benevent erwähnt[43]. Allerdings ist der Bezug dieses Berichtes zur tatsächlichen Realität heidnischer Opfer fraglich. Die ältere Forschung hielt den Bericht für ein Opfer heidnischer Langobarden. Vielleicht handelt es sich aber auch um die Darstellung eines Opfers heidnischer Landbewohner, das nach dem Vorbild des biblischen Tanzes um das Goldene Kalb beschrieben ist. Da ein christlicher Autor kein Interesse an der Erforschung der Unterschiede zwischen germanischem und klassischem Heidentum hatte, die er beide für den gleichen fundamentalen Irrtum hielt, sind christliche Darstellungen über barbarisches Heidentum keine ethnographischen Beschreibungen, sondern verwenden Bilder heidnischer Riten aus biblischen und klassischen Texten[44].

Ziegen in Oberdorla: RGA Bd. 21, S. 467 f. s. v. Oberdorla (S. Dušek); Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 98.

[38] Polomé, Germanentum und religiöse Vorstellungen, 276.

[39] Quinotaurus: Fredegar III 9. Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 77 f. hält Fredegars Quinotaurus-Bericht für den fränkischen Königsmythos und identifiziert den Stierkopfanhänger aus dem Grab Childerichs als das Idol der Dynastie.

[40] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 3, Sp. 1335 f., s. v. Minotauros, (Hans v. Geisau). Obwohl die Rezeption des Minotauros-Mythos bis ins 7. Jahrhundert hinein in Fredegars fränkisch-merowingischer Quinotaurus-Fabel bezeugt ist (Fredegar III 9.), ist eine Verbindung der im Brief Gregors III. geopferten Stiere und Böcke mit einem Meergott aufgrund der Lokalisierung der von Bonifatius betreuten *gentes* im Inneren Germaniens wohl auszuschließen. Ein Bezug zu einem Meergott wäre nur dann vorstellbar, wenn sich Bonifatius in seinem verlorenen Bericht an Papst Gregor III. auf seine Missionstätigkeit in Friesland bezogen hätte, die zu diesem Zeitpunkt jedoch schon länger zurücklag und Bonifatius ja bereits den Vorgänger dieses Papstes, Gregor II., in Rom besucht hatte, wobei er das Vorkommen derartiger Sitten bei den Friesen ansprechen hätte können.

[41] Gregorius I. Reg. Ep. XI, 56 (a. 601, Iul. 18), MGH Epp. II, S. 331. Gregorius Melitto Abbati in Franciis.

[42] Agathias, Historiae I, 7.

[43] Gregorius I.,Dialogi III, 28.

[44] Pohl, Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity, 51.

Für den Fall, dass die Bonifatiusbriefe hier reale germanische Verhältnisse wiedergeben und diese Tieropfer tatsächlich stattgefunden haben, was durch die archäologische Evidenz unterstützt wird, stellt sich die Frage, welcher Gott oder welche Götter Tieropfer empfingen und ob bestimmten Göttern auch nur bestimmte Tiere geopfert wurden. Die Informationen der beiden Papstbriefe sind leider nicht eindeutig, der Brief Gregors III. erwähnt zwar Jupiter, aber keine Tiere, der Brief Zacharias' zwar Stiere und Böcke, aber nur unbestimmte *dii paganorum*[45]. Aus der Aussage, dass Priester dem Jupiter opfern und Opferfleisch essen würden[46], lässt sich wohl ableiten, dass dem mit Jupiter gleichgesetzten germanischen Gott Tieropfer dargebracht wurden. Jupiter ist aber der einzige Gott, der sowohl in der Korrespondenz des Bonifatius als auch in der Vita Bonifatii namentlich genannt wird[47]. Das könnte ein Indiz dafür sein, dass der mit Jupiter gleichgesetzte Gott zur Zeit des Bonifatius besonders verehrt wurde. Der Indiculus superstitionum et paganiarum erwähnt Heiligtümer und Feste für Merkur und Jupiter[48]. Im Rahmen dieser Feste könnten Merkur und Jupiter bzw. ihren germanischen Äquivalenten Tieropfer dargebracht worden sein. Bei der mit Jupiter identifizierten Gottheit handelt es sich, wie die Wochentagsgleichung *dies Jovi* = althochdeutsch *donares tag*, altenglisch *þunres daeg*, altnordisch *Þórsdagr* und Glossen wie altenglisch *Ioppiter = þunor oðde ður* für die Zeit des Bonifatius belegen, um Donar, die südgermanische Entsprechung des nordischen Thor, der *Jupiter* (*tonans*), dem Donnerer, entspricht[49]. Die Gleichsetzung von Jupiter und Thor überliefert im 10. Jahrhundert auch der Angelsachse Ælfric in seiner großteils in altenglischer Sprache abgefassten Homilie *De falsis diis*[50].

In der nordischen Mythologie fährt Thor mit einem von Ziegenböcken gezogenen Wagen über den Himmel; für Simek sind deshalb Ziegenböcke die Tiere Thors[51]. Helm nimmt zwar an, dass man auch Donar als Attribut einen von Tieren gezogenen Wagen zuschrieb, schränkt

[45] Bonifatii Epistula 28; 80.
[46] Bonifatii Epistula 28: *a presbitero Iovi mactanti et immolaticias carnes vescenti baptizati sunt.*
[47] Bonifatii Epistula 28; Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[48] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 8 (*De sacris Mercurii vel Jovis.*); c. 20 (*De feriis quae faciunt Jovi vel Mercurio.*).
[49] RGA Bd. 6, S. 5 s. v. Donar-Þórr (H. Beck).
[50] Aelfric, De falsis diis, ed. John C. Pope, in: Homilies of Aelfric. Volume II. A Supplementary Collection being twenty-one full homilies of his middle and later career for the most part not previously edited; with some shorter pieces mainly passages added to the second and third series. Edited from all the known manuscripts. With Introduction, Notes, Latin Sources and a Glossary by John C. Pope. (= Early English Text Society. Original series, 260) (London, New York, Toronto 1968), S. 683, col. 122-124: *Þes Iouis is arwurðust ealra þæra goda / þe þa hæþenan hæfdon on heora gedwylde; / and he hatte Þór betwux sumum þeodum*, - „Dieser Juppiter ist der verehrteste aller der Götter / die die Heiden hatten in ihrem Wahn, / und er hieß Thor unter einigen Völkern." (Übersetzung: Ake V. Ström/Haralds Biezais, Germanische und Baltische Religion (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975), 103.); S. 684, col. 142: *þæt se Iouis wære, þe hi Þór hátað.*
[51] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 426 s. v. Tieropfer (Rudolf Simek).

aber ein, dass unklar sei, ob einen Bockswagen wie im Norden[52]. Behm-Blancke schließt dagegen aus der nordischen Umschreibung des Rosskäfers „Thors Widder“ und dem Opfer des besten Schafes der Herde, also auch eines Widders, für den finnischen, eng mit dem nordischen Thor verwandten Donnergott Ukko, der in der Volksdichtung u. a. als „Himmelsgott“, „oberster Gott“ und „Weltengott“ bezeichnet wird, dass sich für Thor zeigen lasse, dass auch der Widder, an sich das Tier des nordischen Himmelsgottes Heimdallr, die Stelle des Ziegenbocks einnehmen konnte, dieser aber weise bei mehreren indoeuropäischen Völkern engen Verbindungen zum Himmelsgott auf, der Gewalt über Donner und Blitz besaß, wie zu Zeus bei den Griechen und zu Indra bei den Indern[53]. Aber auch im Falle einer möglichen Zuordnung des Widders zu Thor bleibt die Frage, ob das auch für Donar gilt und außerdem sind durch den Bocksopfer empfangenden Zeus Αίγοφάγος auch Beziehungen des Himmelsgottes zu Böcken belegt[54]. Sollte die Gleichsetzung zwischen Jupiter und Donar nicht nur auf der Funktion des Gewittergottes beruhen, sondern auch auf Parallelen in ihren Kulten, wäre es durchaus möglich, dass diesem mit Donar identifizierten germanischen Jupiter sowohl Stiere als auch Ziegenböcke geopfert wurden. Diese Parallelen ließen sich dann vielleicht auf indogermanische Vorstellungen einer Verbindung des Himmelsgottes mit Stieren und Böcken zurückführen[55].

Betrachtet man aber die Attributtiere der germanischen Götter, wie sie in der nordischen Mythologie erscheinen, könnten aber, falls diese Tiere auf ihre südgermanischen Äquivalente umlegbar sein sollten, auch noch anderen Göttern Stiere bzw. Böcke geopfert worden sein. Der Bock erscheint nach Behm-Blancke neben seiner Rolle als Zugtier Thors noch als Attributtier Odin/Wodans, Stier, Ochse und Ziege zählen zu den Attributtieren Freyrs, Kuh und Schaf zu jenen Freyjas, und die Kuh ist der Nerthus geweiht[56]. Der Stier war Simek zufolge vielleicht dem Týr/Tîwaz geweiht[57]. Von diesen Göttern ist der nordische Vanengott Freyr den Westgermanen Helm zufolge unbekannt[58]. Er scheidet demnach als einer der *dii paganorum* im Missionsgebiet des Bonifatius aus. Auch ob die nur von Tacitus für das 1. Jahrhundert n. Chr. bezeugte, durch linguistische Forschungen aber als echter Name

[52] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 250.
[53] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 195 f.
[54] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5, Sp. 1532, s. v. Ziege, (Will Richter).
[55] Die Ursprünge einer alten Verbindung des Himmelsgottes mit dem Stier können aber auch nichtindogermanischen Ursprungs sein, denn im Gilgamesch-Epos, Tafel VI erschafft der Himmelsgott Anu auf Bitten der Inanna den Himmelsstier, um Gilgamesch zu bekämpfen.
[56] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 197, Abb. 59.
[57] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 426 s. v. Tieropfer (Rudolf Simek).
[58] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 277.

erwiesene Nerthus noch zur Zeit des Bonifatius verehrt wurde, ist fraglich[59]. Freja erscheint unter dem Namen Frîja im 2. Merseburger Zauberspruch sowie als Frea in der langobardischen *origo gentis*. Wodan, der über die Wochentagsgleichung mit Mercurius identifiziert wird, was in der Vita Columbani, die ihn als Gott der als Sueben bezeichneten Alamannen kennzeichnet, bestätigt wird, erscheint neben seiner Nennung im 2. Merseburger Zauberspruch und im Zusammenhang mit der langobardischen Wandersage noch gemeinsam mit Donar auf der Nordendorfer Spange, auf der die Götter *Wodan*, *Logaþore* und *wigiþonar* genannt werden, sowie in einer sächsische Abschwörungsformel, die Donar (in der Form *Thunaer*), Wodan und Saxnôt nennt[60]. Saxnôt wird mit Tîwaz/Týr identifiziert, die althochdeutsche Namensform *Ziu ist für die Alamannen in Schriftquellen als *Cyo* bzw. *Cio* belegt[61]. Tîwaz wird durch die Wochentagsgleichung mit dem römischen Mars und dem griechischen Ares gleichgesetzt, er gilt also als Kriegsgott, aber auch als Rechtsgott[62].

Auch andere Opfertiere als Stiere und Böcke sind denkbar, etwa Pferde. Das Pferdeopfer wird in der Literatur als besonders wichtiges und häufiges Tieropfer der Germanen dargestellt[63]. Es wird mit Freyr in Verbindung gebracht oder Wodan zugeordnet[64]. Agathias bezeugt für die Alamannen im 6. Jahrhundert, dass diese, als wären es heilige Handlungen, Pferden und Rindern und Mengen anderer Tiere die Köpfe abschnitten und sie wie Götter verehrten[65]. Für den nordgermanischen Bereich bezeugen Thietmar von Merseburg für die Dänen, Adam von Bremen für die Schweden, und die Vita Håkons des Guten in der Heimskringla für die Norweger das Pferdeopfer[66]. Auch archäologisch lässt sich die Opferung von Pferden im germanischen Bereich, etwa im thüringischen Oberdorla, noch in der frühen

[59] Jedoch ist Tacitus' Nerthus, germanisch *Nerþuz, genau diejenige Namensform, die dem altnordischen Gott Njörðr entsprechen würde; Lexikon der germanischen Mythologie, S. 291 s. v. Nerthus (Rudolf Simek).

[60] Jonas, Vita Columbani I 27 (*nationes Suaevorum*; *... Deo suo Vodano nomine, quem Mercurium, ut alii aiunt, autumant, ...*); Fredegar III 65 (Langobarden, Wodan); Origo gentis Langobardorum c 1 (Godan und Frea); Paulus Diaconus, Historia Langobardorum I 8 (Godan und Frea) I 9 (Wotan = Godan = Mercurius); Lexikon der germanischen Mythologie, S. 74 f. s. v. Donar (Rudolf Simek).

[61] Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes, 57 f. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 236 f., 240. De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 238. Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen, 114, 117. Polomé, Germanentum und religiöse Vorstellungen, 285. Lexikon der germanischen Mythologie, S. 351 s. v. Saxnôt; S. 488 s. v. *Ziu (Rudolf Simek).

[62] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 257 s. v. Mars (Rudolf Simek); Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 242.

[63] Vgl. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 198; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 253, 306; Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 154; Ernst Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 390; RGA Bd. 23, S. 33 s. v. Pferd – zoologisch-archäologisches, (H. Reichstein); Lexikon der germanischen Mythologie, S. 426 s. v. Tieropfer (Rudolf Simek).

[64] RGA Bd. 30. S. 585 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).

[65] Agathias, Historiae I, 7.

[66] Thietmar von Merseburg, Chronicon I 17; Adam von Bremen, IV 27; Scholion 141 zu IV 27; Snorri Sturluson, Heimskringla, Håkon der Gute c. 14, 17, 18.

Völkerwanderungszeit, gut nachweisen[67]. Die Verbote, Pferdefleisch zu essen, die sich in zwei Bonifatiusbriefen finden, wurden deshalb mit dem Pferdeopfer in Verbindung gebracht[68]. Allerdings nehmen beide Stellen nicht auf heidnische Götter oder Opferpraktiken bezug, und obwohl sich die Stelle mit dem Pferdefleischverbot im Brief Gregors III. unmittelbar hinter der Anweisung an Bonifatius, von Heiden gespendete Taufen zu wiederholen, befindet, besteht meines Erachtens zwischen beiden Stellen kein direkter Zusammenhang, aus dem man schließen könnte, dass während dieser Taufen Pferdefleisch gegessen wurde[69]. Das Pferd wurde also offenbar von Bonifatius, im Gegensatz zum Stier und zum Bock, nicht als Opfertier im Rahmen heidnischer oder synkretistischer Rituale wahrgenommen.

Gleiches gilt für das Schwein, obwohl für die Franken das Schwein als Opfertier ausdrücklich bezeugt ist, denn im Pactus legis salicae, der während der Regierungszeit Chlodwigs I., wohl vor seiner Taufe, wahrscheinlich 507-511, erlassen wurde, findet sich ein Gesetz gegen den Diebstahl eines als *sacrivus* bezeichneten Opfertieres[70]. Das Gesetz gehört zu jenen, die sich gegen den Diebstahl von Schweinen richten[71]. *Sacrivus* bezeichnet also das zu opfernde Schwein, Grimm zufolge genauer den zu opfernden Eber, den er mit Freyr in Verbindung bringt[72]. Mit den Franken wird also explizit das Schwein als Opfertier in einer Quelle verbunden, die das Tieropfer nicht verbieten, sondern den Status des Opfertieres durch eine Geldstrafe von 700 Denaren oder 17 *solidi* vor Diebstahl schützen will[73]. Da der Pactus legis salicae als einziger germanischer Gesetzestext von einem nichtchristlichen König erlassen wurde, ist er nicht nur, wie Wood feststellt, von besonderem Wert für die Fragen der Zuordnung von Viehbestand zu heidnischen Schreinen, sondern seine Aussagen über heidnische Opfertiere sind aufgrund des religiösen Status seines heidnischen Gesetzgebers und der konkreten Strafandrohung auch besonders glaubwürdig[74].

---

[67] Vgl. Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 98; Ström, Germanische Religion, 95; Polomé, Germanentum und religiöse Vorstellungen, 276; RGA Bd. 21, S. 470 s. v. Oberdorla (S. Dušek).

[68] Pferdefleischverbot: Bonifatii Epistula 28; 87. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 313, Anm. 145. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 199; de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 253; vgl. RGA Bd. 30. S. 582 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).

[69] Bonifatii Epistula 28.

[70] Pactus Legis Salicae c. 2.16, ed. Karl August Eckhardt, MGH, Leges Nationum Germanicarum, IV/1 (Hannover 1952), S. 26. Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 259. Datierung 507-511: Wood, The Merovingian North Sea, 5 f.

[71] Die meisten Handschriften betiteln den 2. Abschnitt mit *De furtis porcorom*, es geht also um Schweinediebstahl; Pactus legis salicae Titulus 2, ed. Eckhardt, MGH, Leges Nationum Germanicarum, IV/1, S. 4, 5, 20, 21.

[72] Grimm, Deutsche Mythologie. Band I, 41 f., 555.

[73] Pactus Legis Salicae c. 2.16, ed. Eckhardt, MGH, Leges Nationum Germanicarum, IV/1, S. 26.

[74] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 259.

8.5.7.1. Zusammenfassung

Die Tieropfer an heidnische Götter können sowohl in einem christlichen als auch in einem heidnischen Kontext verstanden werden. Stiere und Böcke sind häufige Opfertiere in der heidnischen griechisch-römischen Antike wie im Judentum des Alten Testaments. Es ist deshalb möglich, dass Bonifatius sich zur Illustration heidnischer Opfer in Germanien bekannter Bilder aus der biblischen oder patristischen Tradition bediente. Sollte es sich tatsächlich um heidnische Opfer gehandelt haben, ist die Opferung von Stieren und Böcken aber durchaus realistisch, da Knochen dieser Tiere in germanischen Opferplätzen archäologisch nachgewiesen wurden. Die genannte Gottheit Jupiter, nach der *Interpretatio romana* der germanische Donar, wird mit den Stieren und Böcken in den Texten nicht im Zusammenhang gebracht, wenn er aber die gleichen Attributtiere wie sein römisches Pendant hatte, worauf auch die Übereinstimmungen mit seiner nordgermanischen Entsprechung Thor hinweisen könnten, wäre es durchaus vorstellbar, dass ihm Stiere und Böcke geopfert wurden. Es ist aber auch möglich, dass die beschriebenen Opferhandlungen gar nicht im heidnischen Kontext zu deuten sind, sondern als Opferhandlungen häretischer Christen, die sich am alttestamentlichen Judentum der mosaischen Bücher orientierten oder aber, wenn sie eine Verbindung nach Britannien hatten, entsprechend der Anweisungen des Papstes Gregor I. zur Missionierung der Angelsachsen handelten, der diesen die Opferung von Rindern ausdrücklich erlaubt hatte. Für einen christlichen Zusammenhang spricht, dass die opfernden Priester die Taufe gespendet hatten. Das Problem dabei sind auch nicht die Tieropfer an angebliche Heidengötter, sondern die Frage, ob bei der Taufzeremonie die heilige Dreifaltigkeit angerufen wurde. Damit ist auch das Problem verbunden, dass seither bereits lange Zeit vergangen sein muss, weil die Priester, von denen diese Taufen gespendet wurden, zumindest in einem Fall bereits verstorben waren. Dass die Briefe offenbar Nachrichten über längst vergangene Ereignisse wiedergeben, macht die darin transportieren Informationen nicht unbedingt glaubwürdiger. Realistischer ist unter diesem Aspekt vielleicht noch die Nennung der Opfertiere. Stiere und Böcke könnten wertvolle Tiere gewesen sein, die nicht zur alltäglichen Nahrung gehörten. Derart seltene Speisen könnten bei den Täuflingen eher in Erinnerung geblieben sein als der genaue Wortlaut der Taufformel, den sie wahrscheinlich aufgrund der Sprachbarriere zwischen ihrer germanischen Sprache und Latein gar nicht verstanden, aber auch eher als der Name des heidnischen Gottes, dem angeblich geopfert wurden. Wenn Papst Gregor III. den Namen Jupiter nennt, so ist anzunehmen, dass diese Information bereits mehrmals gebrochen überliefert ist. Gregor III. beantwortet Anfragen des Bonifatius; der Name Jupiter wird ihm deshalb wahrscheinlich von Bonifatius mitgeteilt

worden sein, denn es ist naheliegend, dass sich der Papst bei seiner Antwort derselben Terminologie bediente, die er in der Anfrage des Bonifatius vorfand. Außerdem war Gregor III. trotz seiner umfangreichen Bildung, die ihm der Liber Pontificalis attestiert, als ein in Rom wirkender Kleriker syrischer Herkunft wohl kaum ein Experte für die heidnische germanische Religion[75]. Wenn die Nennung Jupiters aber von Bonifatius stammt, so stellt sich die Frage, warum Bonifatius den heidnischen Gott Jupiter nennt. Es kann sein, dass Bonifatius selbst von einem besorgten Gläubigen mit der Frage nach der Gültigkeit einer Taufe, die von einem derartigen Priester gespendet worden war, konfrontiert wurde, und dass dabei der Name Jupiter fiel. Bonifatius kann aber auch andere Leute getroffen haben, die ihm von derartigen Taufen berichtet haben. Wenn der Gott in diesem Zusammenhang Jupiter genannt wurde, was aber aufgrund der Lokalisierung mitten in Germanien eher unwahrscheinlich erscheint, hat bereits Bonifatius' Informant eine *Interpretatio romana* vorgenommen. Wurde der Gott anders genannt, war es Bonifatius, der ihn mit Jupiter identifizierte. Wenn Bonifatius die *Interpretatio romana* benützte, stellt sich die Frage, warum er das tat. Wahrscheinlich, weil er dem Adressaten des Briefes einen Namen nennen wollte, der diesem bekannt war, und mit dem Namen des heidnischen römischen Hauptgottes Jupiter konnte Gregor III. wohl mehr anfangen als mit einem germanischen Götternamen. Mit Jupiter verband auch der christliche Römer ganz bestimmte Konnotationen, die er bei christlichen oder heidnischen römischen Schriftstellern der vergangenen Jahrhunderte nachlesen konnte, und die ihn von anderen Göttern mit anderen Attributen unterschieden. Wenn Bonifatius also „Jupiter" in seinen Brief schrieb, könnte die dahinterliegende Intention sein, dem Adressaten einen Namen zu nennen, den dieser mit ganz bestimmten Attributen, Überlieferungen oder Ritualen assoziierte. Leider identifiziert Bonifatius seinen Jupiter selbst nicht mit Donar, so wie Adam von Bremen die Gleichung Jupiter = Thor aufstellt und Jonas von Bobbio und Paulus Diaconus Mercurius mit Wodan bzw. Godan gleichsetzen. In der *Interpretatio romana*, sei sie nun von Bonifatius selbst oder von seinem Informanten vorgenommen worden, liegt der Bruch zwischen dem gesprochenen und gehörten germanischen Götternamen und dem schriftlich fixierten lateinischen Götternamen. Wenn der Informationsfluss korrekt abgelaufen ist, d. h. wenn es keine sprachlich begründeten Verständigungsschwierigkeiten zwischen Bonifatius und seinem Informanten gab – Schieffer geht davon aus, dass Bonifatius die Volkssprache seines Wirkungsraumes sehr gut beherrschte[76] –, wenn Bonifatius den germanischen Namen des Gottes oder dessen Attribute gemäß der *Interpretatio romana* richtig, d. h. entsprechend den altenglischen Glossen oder der

[75] Liber Pontificalis 92. Vita Gregorii III. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 415.
[76] Vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 140.

Wochentagsgleichung, gedeutet hat, dann ist davon auszugehen, dass dieser germanische Göttername Donar, Thunaer oder ähnlich gelautet hat. Hat Bonifatius oder sein Informant dabei aber einen Fehler gemacht, sagt die Nennung von Jupiter im lateinischen Text des Papstbriefes an Bonifatius über die Verehrung von Donar im 8. Jahrhundert in Bonifatius' Wirkungsbereich gar nichts aus. Ähnlich verhält es sich auch mit der Nennung Jupiters in der Vita Bonifatii, wo Bonifatius eine diesem Gott geweihte Eiche bei Geismar fällt, was für gewöhnlich als Beweis für die Donarverehrung der Hessen herangezogen wird[77].

[77] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.

8.5.8. Daniel von Winchesters Ratschläge zur Bekehrung der Heiden

Bischof Daniel von Winchester thematisiert in einem Brief an Bonifatius Fragen, wie dieser mit heidnischen Vorstellungen umgehen solle[1]. Möglicherweise stellte dieser Brief die Antwort auf ein Schreiben des Bonifatius dar, in dem dieser von der Fällung des *robur Iovis* berichtet hatte, was Daniel, der mit der dabei zutage tretenden Vorgangsweise seines Freundes möglicherweise nicht einverstanden war, zu dieser Reaktion veranlasst haben könnte[2]. Daniel offenbart dabei seine eigenen Vorstellungen von Heidentum. In seinen Augen haben Heiden die – natürlich falsche – Vorstellung von einer „Abstammungsreihe falscher Götter" (*falsorum deorum genealogia*), die, wie die Menschen, weitere Götter zeugen. Außerdem kennen sie Mythen über die Welt, wobei es entweder die Vorstellung von einer ewigen Welt gäbe oder von einer, die erst geschaffen worden sei. Die Rolle ihrer Götter bei dieser Schöpfung kann unterschiedlich sein. Diese Götter können etwa erst nach der Welt entstanden sein oder sich zuvor an anderen Orten, die sich von Himmel und Erde unterscheiden, aufgehalten haben. Auf diese Punkte soll Bonifatius eingehen und die Widersprüche aufzeigen. Neben diesen Fragen über die Abstammung der Götter und die Entstehung der Welt, die verwendet werden sollten, um darzustellen, dass nach der Schöpfung entstandene Götter eben keine Götter sein könnten, thematisiert Daniel auch die Frage des Nutzens der Götter für die auf kalte Gebiete zurückgedrängten Heiden, die behauptete Allmacht der Götter im Kontrast zu den Freveltaten der Christen an ihnen und den Triumph des Christentums über das Heidentum. Somit rät Daniel zu einer Argumentation auf Vernunftebene; die von ihm offenbar vorausgesetzte natürliche Erkenntnisfähigkeit der Heiden konnte seiner Meinung nach im Dialog mit den Missionaren zum gewünschten Ziel, ihrer Bekehrung, führen[3].

Ausdrücklich bekennt Daniel von Winchester, die sündhaften Gebräuche und Göttersagen der Heiden zu kennen[4]. Für Schipperges erweist sich Daniel durch dieses Bekenntnis als ausgezeichneter Kenner heidnischen Denkens und heidnischer Riten[5]. Die Kenntnis der heidnischen Mythen ist für v. Padberg notwendig, um ein Missionsgespräch, wie es von Daniel empfohlen wurde, mit den Heiden überhaupt erst führen zu können, da sich daraus

[1] Bonifatii Epistula 23.
[2] Lutz E. v. Padberg, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert (Stuttgart 1995), 135.
[3] Ebd., 135, 137.
[4] Bonifatii Epistula 23: *quam … pagani … ne nos latere ipsorum nefarios ritus ac fabulas estimant.* – „Damit die Heiden ... nicht glauben, dass ihre sündhaften Gebräuche und Göttersagen uns unbekannt sind."
[5] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 216.

Anknüpfungsmöglichkeiten ergaben, die in der Praxis jedoch meist unberücksichtigt blieben[6]. Für ihn ist deshalb die in der Forschung verbreitete Annahme, Daniels Brief sei nichts als eine Wiedergabe von Argumenten, die in der frühchristlichen populären Götterkritik, hauptsächlich bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts, Gemeingut waren, nicht sachgemäß[7]. Schieffer hingegen sieht in dem Brief ein Bildungsdokument aus der lateinisch-angelsächsischen Kulturwelt, das kaum auf eigener Missionserfahrung beruht[8]. Palmer weist darauf hin, dass Bonifatius und seine Korrespondenzpartner in Klischees und verbalen Entlehnungen korrespondierten, während die missionarische Arbeit und die Erfahrung des Heidentums nicht in den Vordergrund traten[9]. Es stellt sich nun die Frage, ob und inwieweit Daniel von Winchester tatsächlich mit heidnischen germanischen Vorstellungen vertraut war, ob er etwas von germanischem Heidentum, Kosmogonie und Theogonie wusste, oder aber ob sich sein „Wissen" um heidnische Gebräuche und Göttersagen auf das antike griechisch-römische Heidentum und dessen christliche Interpretation bezieht. Es soll daher nun untersucht werden, worauf diese Wahrnehmungen Daniels basieren, und ob sie möglicherweise eine authentische Sicht von Vorstellungen widerspiegeln, auf die Bonifatius in seinem Missionsgebiet traf.

8.5.8.1. Abstammung der Götter, Entstehung der Welt

Daniel schreibt über die Abstammung der Götter und die Entstehung der Welt:

„Du sollst nämlich, was die Abstammung ihrer wenn auch falschen Götter anbetrifft, ihnen nicht das Gegenteil entgegensetzen, sondern lass sie, wie es ihrer Meinung entspricht, behaupten, dass etliche voneinander in der Umarmung von Mann und Frau erzeugt sind, um dann zum mindesten zu zeigen, dass Götter und Göttinnen, die wie Menschen geboren sind, eben Menschen und nicht Götter waren und dass sie, die vorher nicht vorhanden waren, damit erst zu sein angefangen haben.

Wenn sie sich aber haben belehren lassen müssen, dass ihre Götter als voneinander erzeugt einen Anfang haben, dann wäre ebenso zu fragen, ob ihrer Ansicht nach diese Welt einen Anfang hat oder ohne Anfang von jeher bestanden hat. Wenn sie einen Anfang gehabt hat, wer hat sie dann geschaffen? Da doch unzweifelhaft vor Erschaffung der Welt sie für die gezeugten Götter keinen Platz zum Verweilen und Wohnen ausfindig machen können; mit Welt meine ich nämlich nicht bloß diese sichtbare, Erde und Himmel, sondern auch alle die

[6] V. Padberg, Mission und Christianisierung, 137.
[7] Ebd., 138.
[8] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 147.
[9] Vgl. Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, 407 f.

ausgedehnten Räume, die auch diese Heiden sich in ihren Gedanken vorzustellen vermögen. Wenn sie aber behaupten, die Welt sei ohne Anfang immer vorhanden gewesen (was Du mit vielen Beweisen und Gründen zurückzuweisen und zu widerlegen suchen musst), wenn sie jedoch sich auf einen Wortwechsel einlassen, so frage sie, wer vor der Geburt der Götter in der Welt geherrscht, wer sie regiert habe. Wie konnten sie aber eine Welt, die schon vorher und von jeher bestand, ihrer Herrschaft unterwerfen und von sich abhängig machen? Woher und von wem und wann aber war der erste Gott und die erste Göttin eingesetzt und geboren worden? Sind sie der Meinung, dass immer noch Götter und Göttinnen andere zeugen? Und wenn das nicht mehr der Fall ist, wann und warum haben sie das Zeugen und Gebären aufgegeben? Wenn sie es aber doch noch tun, dann ist die Zahl der Götter bereits eine unermessliche geworden, und wer nun eigentlich unter so vielen und großen ein mächtigerer sei, das wissen die Sterblichen nicht, und man muss sich sehr in acht nehmen, dass man nicht bei einem Mächtigeren anstoße.“[10]

Berichte über die Entstehung der Welt und der Götter sind fester Bestandteil der mythischen Überlieferung vieler Kulturen[11]. Für Meid sind eine Theorie über die Entstehung der Welt und des Lebens, über die als „Götter“ bezeichneten weltbestimmenden Kräfte und Wesenheiten und sonstige mythologische Wesen, und über die Rolle der Menschen und der anderen Lebewesen im Verhältnis zu diesen bestimmenden Wesen sowie Kult und Opferwesen als angemessenen Verhaltensweisen der Menschen in der angestrebten Kommunikation mit den Göttern sogar grundsätzliche Elemente der Religion[12]. Dass die heidnischen Vorstellungen über Welt- und Götterentstehung, die Daniel von Winchester anspricht, einen authentischen Einblick in die aktuellen religiösen Verhältnisse in Thüringen und Hessen geben, ist höchst

[10] Bonifatii Epistula 23: *Neque enim contraria eis de ipsorum quamvis falsorum deorum genealogia astruere debes: sed secundum eorum opinionem quoslibet ab aliis generatos per conplexum mariti ac femine concede eos asserere, ut saltim modo homimim natos deos ac deas homines potius non deos fuisse et cepisse, qui ante non erant, probes.*
Cum vero initium habere deos utpote alios ab aliis generatos coacti didicerint, item interrogandi, utrum initium habere hunc mundum an sine initio semper exstitisse arbitrentur. Si initium habuit, quis hunc creavit? Cum procul dubio ante constitutionem saeculi nullatenus genitis diis inveniunt subsistendi vel habitandi locum; mundum enim non hanc visibilem tantum caelum et terram, sed cuncta etiam extenta locorum spatia, quae ipsi quoque pagani suis imaginare cogitationibus possunt, dico. Quodsi sine initio semper exstitisse mundum contenderint, quod multis refutare ac convincere documentis argumentisque stude: tamen altercantes interroga, quis ante natos deos mundo imperaret, quis regeret? Quomodo autem suo subdere dominatui vel sui iuris facere mundum ante se semper subsistentem potuerunt? Unde autem vel a quo vel quando substitutus aut genitus primus deus vel dea fuerat? Utrum autem abhuc generare deos deasque alios aliasque suspicantur? Vel, si iam non generant, quando vel cur cessaverunt a concubitu et partu; si autem adhuc generant, infinitus iam deorum effectus numerus est. Et quisnam inter tot tantosque potentior sit, incertum mortalibus est et valde cavendum, ne in potentiorem quis offendat.
[11] Fritz Graf, Griechische Mythologie. Eine Einführung (Düsseldorf 2004), 79.
[12] Wolfgang Meid, Die germanische Religion im Zeugnis der Sprache, in: Heinrich Beck, Detlev Ellmers, Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Berlin, New York 1992), 490.

unwahrscheinlich. Daniel reiste 721 nach Rom[13]. Doch dass er dabei durch diese Gebiete kam, ist unwahrscheinlich. Wenn er dieselbe Route wählte, über die Wilfrid von York via Friesland und Austrasien entlang des Rheins nach Rom gezogen war, wäre ein Kontakt zumindest mit den Hessen vorstellbar. Daniel hatte, wie v. Padberg aus seinen Formulierungen ableitet, keine praktische Erfahrungen mit der Mission, er war aber mit der Problemstellung vertraut und kannte sich immerhin in der angelsächsischen Missionsgeschichte aus[14]. Da Daniel selbst nie in diesen Gebieten missionarisch tätig war, hätte man ihm also höchstens darüber berichten können und er hätte Schlüsse, die er aus einem solchen Bericht ziehen hätte können, an Bonifatius weiterleiten können.

Da die Chatten, die Vorfahren der Hessen, bei Gregor von Tours als Subgruppe der fränkischen *gens* erscheinen[15], ließe sich vielleicht eine Verbindung herstellen zwischen den diesbezüglichen Vorstellungen der Hessen und jenen der Franken. Bei Gregor von Tours wirft der noch heidnische Frankenkönig Chlodwig I. seiner christlichen Frau Chrodechilde vor, ihr Gott sei ein ohnmächtiges Wesen, und, was schwerer wiege, nicht einmal vom Stamme der Götter, auf deren Geheiß alles geschaffen und erzeugt werde[16]. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Götter in Chlodwigs Vorstellung eine Familienstruktur bildeten und in eine Genealogie einzuordnen waren. Helm hält die Erwähnung eines Geschlechts der Götter allerdings nur für eine stilistische Phrase[17]. Da Chrodechilde zuvor Saturnus, Jupiter, Mars und Mercurius erwähnt und auf Episoden der griechischen Mythologie anspielt[18], ist jedoch wohl eher davon auszugehen, dass Gregor von Tours hier weniger fränkische als seine eigenen Vorstellungen referiert, die auf seiner Kenntnis der griechisch-römischer Mythologie beruhen.

Wahrscheinlicher als ein Bezug zu Hessen und Thüringen ist, dass Daniel von Winchester hier heidnische Vorstellungen der Angelsachsen referiert, von denen er gehört haben könnte.

---

[13] Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 55 f.

[14] Bonifatii Epistula 23: *tamen secundae portio palmae non incongruae ipsis etiam praestabitur, qui tam pio, tam salubri operi congratulando quibus valent subsidiis favent eorumque indigentiam conpetentibus amminiculis supplent, quo alacrius ceptum predicationis opus exsequentes Christo generare filios studeant.* – „ ... wird man doch nicht unpassend einen Teil als zweiten Preis auch denen zuerkennen, die einem so frommen und heilsamen Werke, indem sie es mit ihren Glückwünschen begleiten, mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln ihre Gunst bezeigen und ihren Mangel durch entsprechende Zuwendungen ergänzen, damit sie um so eifriger in Fortführung des begonnenen Werkes der Predigt bemüht sind, für Christus Söhne zu erzeugen." Hieraus schließt v. Padberg, Mission und Christianisierung, 135, dass Daniel keine Missionserfahrung hatte, aber mit dem Problem vertraut war. Zu Daniels Kenntnis der englischen Missiongeschichte vgl. v. Padberg, Bonifatius, 45.

[15] Gregor von Tours, Historiae II 9.

[16] Gregor von Tours, Historiae II 29: *... dicebat*: *‚Deorum nostrorum iussione cuncta creantur ac prudeunt, Deus vero vester nihil posse manefestatur, et quod magis est, nec de deorum genere esse probatur*' – „Auf unserer Götter Geheiß", sagte er, „wird alles geschaffen und erzeugt, euer Gott vermag augenscheinlich nichts und ist, was noch mehr ist, nicht einmal vom Stamme der Götter."

[17] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band, Teil II. Die Westgermanen, 230.

[18] Gregor von Tours, Historiae II 29.

Das erscheint deshalb möglich, da Winchester zwar schon in Wessex, aber sehr nahe bei Sussex liegt und Sussex mit der ebenfalls zum Bistum Winchester gehörenden Insel Wight die letzten heidnischen Gebiete im angelsächsischen Britannien waren, die erst etwa 681-686 von Bischof Wilfrid von York christianisiert wurden[19].

Für v. Padberg hat Daniel von Winchester bei seiner Argumentation die Bedeutung der auf göttlichen Ursprung zurückgeführten Herrschergenealogien vergessen[20]. Tatsächlich jedoch könnte Daniel die Vorstellung von einer *genealogia deorum* und auch die Erkenntnis, dass die darin genannten heidnischen Götter in Wirklichkeit Menschen gewesen seien, erst aus den Genealogien der angelsächsischen Königshäuser erschlossen haben. Die Entstehung dieser angelsächsischen Genealogien datiert Dumville ins 7. Jahrhundert, in ihrer erhaltenen Form wurden sie im 8. Jahrhundert aufgezeichnet[21]. Dass das kosmogonische und theogonische System der Germanen die Punkte der durch fleischliche Verbindung erzeugten Götter und ihre daraus resultierende Menschlichkeit offenließ, weshalb sie für die einem ganz anderen Denken entspringende Predigt kaum Verständnis gehabt haben werden, wie v. Padberg meint, wird durch diese Herrschergenealogien widerlegt[22]. Denn in den angelsächsischen Stammtafeln leiten sich alle herrschenden Geschlechter der heptarchischen Königtümer von Kent, East Anglia, Essex, Mercia, Deira, Bernicia, Wessex und Lindsey von Woden ab[23]. Auch Beda führt die Abstammung von Hengist und Horsa auf Woden zurück, ohne diesen allerdings als Gott zu bezeichnen, und betont, dass sich von ihm die Königsgeschlechter vieler Länder herleiten würden[24]. In den Stammtafeln der Könige von Essex erscheint der aus der sächsischen Abrenuntiationsformel bekannte Saxnôt unter dem Namen Seaxneat als Sohn des Woden[25]. Für Dumville ist die Abstammung von Woden eine ideologische Aussage, eine Konvention, die nicht wörtlich zu nehmen ist[26].

---

[19] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica IV 13 (Sussex), IV 16 (Wight). John Blair, The Church in Anglo-Saxon Society (Oxford 2005), 9, 96, 167; Alan Thacker, England in the seventh century, in: Paul Fouracre (Ed.), The New Cambridge Medieval History. Volume I c. 500 – c. 700 (Cambridge 2005), 482; Christiane Czurda, Die Christianisierung Englands unter besonderer Berücksichtigung von Sussex zwischen 600 und 800 (DA Wien 1990), 1, 46, 48 f., 62, 71, 74 f., 78-81, Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 68, 72, 96; Schipperges, Bonifatius ac socii eius, 55 f.

[20] V. Padberg, Mission und Christianisierung, 136, Anm. 162.

[21] David N. Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, in: P. H. Sawyer/I. N. Wood (Hg.), Early Medieval Kingship (Leeds 1979), 74, 76, 79, 85, 91.

[22] Vgl. v. Padberg, Mission und Christianisierung, 136.

[23] Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, 77. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 255.

[24] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica I 15: *Erant* [*Hengist et Horsa*] *autem filii Uitictgisli, cuius pater Uitta, cuius pater Uecta, cuius pater Uoden, de cuius stirpe multarum prouinciarum regium genus originem duxit*. – „Sie [Hengist und Horsa] waren Söhne Wihtgisls, dessen Vater Witta [war], dessen Vater Wecta [war], dessen Vater Woden war, aus dessen Stamm das Königsgeschlecht vieler Länder seine Herkunft ableitete."

[25] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 238, 246.

[26] Deshalb sei auch für die Dynastie von Sussex, von der keine Genealogie überliefert ist, und für jene von Wessex anzunehmen, dass diese sächsischen Königshäuser, wie jenes von Essex, ursprünglich ihren Ursprung

Außerdem finden sich in den Königsreihen die Namen Freawine und Frealáf, die auf den Kult eines dem skandinavischen Freyr entsprechenden Gottes hinweisen können[27]. Ausdrücklich als Gott wird in den Stammtafeln Geat bezeichnet, der nach Asser besonders von den Gauten verehrt wurde und die altenglische Entsprechung des nordischen Gottes Gautr und des gotischen Gaut war, der mit Odin gleichgestellt wurde[28]. Unter dem Namen Gapt ist er bei Jordanes der erste jener Helden, die nicht als Menschen, sondern als *Anses*, d. h. als Halbgötter (*semidei*), wahrgenommen wurden und außerdem Urgroßvater des Amal, des Stammvaters der Amaler[29]. Es werden hier zwar Namen genannt, die in anderen Quellen als Namen von Göttern erscheinen, doch fehlt in den Genealogien selbst ein ausdrücklicher Bezug auf die Göttlichkeit des Spitzenahns. Bei Jordanes werden die *Anses* ausdrücklich nur als Halbgötter und nicht als Götter bezeichnet und ihr erstmaliges Auftreten in den historischen Kontext eines Krieges zwischen Goten und Römern zur Zeit des Kaisers Domitian gestellt[30]. Diese *Anses* sind somit für Jordanes historische Persönlichkeiten, aus deren Linie historische Gotenkönige wie Ermanarich und Theoderich d. Gr. hervorgehen, *semidei* wurden sie nur von den Goten genannt[31].

Abgesehen von der Genealogie der Dynastie von Essex, die mit Woden und Seaxneat zwei Götter als Vater und Sohn darstellt, ist es zweifelhaft, ob die anderen Namen nach Woden in den angelsächsischen Genealogien auch Götter bezeichnen oder bereits menschliche Vorfahren der Könige. Spätere Gelehrsamkeit hat diese Genealogien immer weiter ausgebaut, sowohl die absteigende Linie von Woden an als auch nach rückwärts zu Wodens Vorfahren; dabei wurden Gestalten sehr verschiedener Art und Herkunft aufgenommen, manche sind wohl Heroengestalten angelsächsischer Sagen, andere sind nordischer Herkunft, und schließlich wurde im christlichen Sinne bis auf Adam zurückgegangen[32]. Tatsächlich von

von einem Stammes- oder Nationalgott des sächsischen Volkes herleiteten. Die Abstammung von Woden drücke hingegen den Glauben an einen anglischen Ursprung aus, seine Präsenz in den Stammbäumen von Kent und Wessex verweise auf Heiratsverbindungen dieser Reiche mit anglischen Gebieten im 7. Jahrhundert; Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, 78 f.

[27] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 246.

[28] De rebus gest. Ælfr. ad ann. 849 zit. n. De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 248.

[29] Jordanes, Getica XIII (*Anses*, *semideos*), XIV (Gapt, Amal).

[30] Jordanes, Getica XIII f.

[31] Für die Ostgoten stehen die *Anses* für den göttlichen, „keineswegs rein menschlichen" Ursprung der Sippe; aus der ansischen Tradition, der Herkunft von Gaut, Amal und Ostrogotha, von Heroen und Halbgöttern, die „keine bloßen Menschen waren", begründeten die Amaler ihre Zugehörigkeit zum spätantiken Adel, gleichzeitig sind die Amaler die *Genealogia Ostrogotharum*, die „Familie der Ostrogothen". Die im ansischen Stammbaum der Amaler enthaltenen Namen drücken bis Ermanarich mythische Bezüge, charismatische Fähigkeiten und ethnische Verbindungen aus. Der theogonische Teil des Stammbaums enthält bloß die relative Chronologie und Topographie gotischer Ethnogenesen, doch ab dem Repräsentanten der 10. Generation, Ermanarich, sind die Generationen mit historischen Ereignissen zu synchronisieren, mit ihm wird der *Catalogus Amalorum* historisch, er ist der erste seines Geschlechts, den auch die römischen Zeitgenossen zur Kenntnis nehmen; Wolfram, Die Goten, 26, 42.

[32] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 255.

anderen Göttern abstammende und wiederum Götter zeugende Götter finden sich hingegen in der nordgermanischen Mythologie[33]. Die skandinavischen Quellen kennen auch eine Kosmogonie, während von den Vorstellungen der Westgermanen über den Ursprung der Welt wenig bekannt ist[34]:

Nach der Völuspá sind die Riesen die Urgeborenen und es gab zu der Zeit, als Ymir lebte, weder Meer, noch Erde, noch Himmel, nur den gähnenden Abgrund (*Ginnungagap*), bis die Söhne Burrs Midgard schufen, die Zeiten ordneten und Sonne, Mond und Sternen ihren Platz zuwiesen[35]. Der hier geschilderte Zustand des Chaos, der noch leeren Welt, ist in ganz ähnlicher Weise im Althochdeutschen im Eingang des Wessobrunner Gebets geschildert, eine stabreimende Zeile ist quasi identisch[36]. Denn die alliterierende Formel der Völuspá, dass Ymir hauste, „als weder Himmel noch Erde existierten" (*iörð fannz æva né upphiminn*), findet sich auch im althochdeutschen Wessobrunner Gebet aus dem 9. Jahrhundert (*ero ni uuas noh ûfhimil*)[37]. Der Ausdruck *upphiminn* / *ûfhimil* ist speziell dichtersprachlich, der ‚Himmel' erhielt eine Vorsilbe, da ‚Himmel' und ‚Erde' in ihrem eigentlichen Wortlaut keinen Stabreim bilden[38]. Dieser Stabreim ‚Erde – Aufhimmel' kommt außerdem im Altsächsischen und im Altenglischen vor, so in Heliand 2886 *erda endi uphimil*, im angelsächsischen Flursegen 28 *eordan ic bidde and upheofon*; ferner in Crist 968 und Andr. 799[39]. Die Formel ist auch in nordischen Runeninschriften belegt, z. B. auf dem Skarpåker-Stein in Schweden: **iarÞsalrifnaukubhimin** = *jörd skal rifna ok uphiminn* „die Erde soll zerreißen und der Himmel darüber", sowie auf dem spätmittelalterlichen dänischen Runenstab von Ribe[40]. Simek nimmt an, dass der Terminus trotz der häufigen Verwendung in christlichem Kontext auf eine alte, gemeingermanische kosmologische Formel zurückgehen dürfte[41]. Die Evidenz der Formel im Altsächsischen und Altenglischen garantiert Meid zufolge ihre Verbindung in die gemeingermanische Zeit, zugleich beweise die Ähnlichkeit der Völuspá-Strophe mit dem Eingang des Wessobrunner Gebets die Existenz eines

[33] Edda, Völuspa 36 (Baldur Sohn Odins), 37 (Hödur Bruder Baldurs), 55 (Odins Sohn, Fiörgyns Sohn); Gylfaginning 6 (Buri Vater von Burr, Burr und Riesin Bestla zeugen Odin, Vili und Vé), 20 (Odin, verheiratet mit Frigg, Vater aller Götter), 21 f. (Thor und Baldur Söhne Odins), 23 f. (Njörd verheiratet mit Skadi, Vater von Freyr und Freya), 26 (Bragi verheiratet mit Idun), 30 (Ali oder Wali Sohn von Odin und Rinda), 31 (Uller Sohn der Sif), 32 (Forseti Sohn von Baldur und Nanna), 33 (Loki Sohn des Riesen Farbauti und der Laufey oder Nal, Bruder von Bileistr und Helblindi), 34 (Lokis Kinder), 35 (Hnofs Tochter von Freya und Odhur).
[34] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 229 s. v. Kosmogonie (Rudolf Simek).
[35] Edda, Völuspa 2-6. Das nordische Wort *Ginnungagap* bedeutet „der mit Kräften erfüllte Raum"; Lexikon der Mythologie, S. 160 s. v. Ginnungagap (Gerhard J. Bellinger).
[36] Meid, Die germanische Religion im Zeugnis der Sprache, 496.
[37] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 229 s. v. Kosmogonie (Rudolf Simek).
[38] Meid, Die germanische Religion im Zeugnis der Sprache, 496.
[39] Ebd., 496, Anm. 17; Lexikon der germanischen Mythologie, S. 229 f. s. v. Kosmogonie (Rudolf Simek).
[40] Meid, Die germanische Religion im Zeugnis der Sprache, 496, Anm. 17.
[41] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 230 s. v. Kosmogonie (Rudolf Simek).

germanischen Schöpfungshymnus[42]. Auf diesen Schöpfungshymnus deutet auch die Überlieferung über den erdentsprossenen Gott Tuisto, seinen Sohn Mannus und dessen drei Söhne als die Ahnherren der drei großen germanischen Stämme *Ingaevones*, *Herminones* und *Istaevones* bei Tacitus[43]. Die Namen Tuisto und Mannus unterscheiden sich zwar von denen der altnordischen Überlieferung, doch für Meid ist klar, dass beide Überlieferungen das gleiche meinen und sich gegenseitig stützen[44]. Das Urwesen Tuisto erscheint identisch mit Ymir[45]. Sprachlich bedeutet *Tuisto* „das Doppelwesen" und das gleiche scheint auch *Ymir* zu bedeuten, da dieselbe Wurzel auch im altindischen *Yama*, dem ersten Menschen, und seiner Zwillingsschwester *Yamī*, mit der er Nachkommen zeugt, vorliegt, wobei die Spaltung des Urwesen in ein Zwillingspaar eine sekundäre Entwicklungsstufe darstellt; etymologisch verwandt ist auch mittelirisch *emon, emuin* „Zwilling"[46]. *Mannus*, dem sinngemäß *Burr* der altnordischen Mythologie entspricht, entspricht altindisch *Manu-*, der Stammvater der Menschheit, nach dem die Menschen Manus Geschöpfe, altindisch *mānusa-*, *manusya-* heißen[47]. Aus diesen sprachlichen Bezügen ergibt sich, dass die germanische Kosmogonie Elemente indogermanischen Ursprungs aufweist[48]. Das Wort für den Wohnort des Menschengeschlechts, altnordisch *miðgarðr*, ist mit leichter Variation auch in den anderen germanischen Sprachen belegt: gotisch *midjungards* „bewohnte Welt" (οἰκουμένη), althochdeutsch *mittelgart* und beweist somit Meid zufolge wiederum das gemeingermanische Alter dieser Kosmologie[49].

Snorri ergänzt die Version der Völuspá dahingehend, dass vor der Erschaffung der Welt das eisige Niflheim und das feurige Muspell existierten, die Flüsse Élivagár füllen dann Ginnungagap mit giftigem Reif, die darauf treffende Hitze Muspells lässt das Eis schmelzen und führt zur Entstehung von Ymir oder Oergelmir, der von der auch aus dem Eis entstandenen Kuh Audumla genährt wird, während Audumela aus dem Eis Buri, den Stammvater der Götter, freileckt, der aber ist der Vater von Burr, welcher mit der Riesentochter Bestla die Götter Odin, Vili und Vé zeugt, die dann Ymir erschlagen und aus seinem Fleisch die Erde schaffen, aus seinen Knochen die Berge, den Himmel aus seinem Schädel, die Meere aus seinem Blut, die Bäume aus seinen Haaren und die Wolken aus

[42] Meid, Die germanische Religion im Zeugnis der Sprache, 496.
[43] Tacitus, Germania 2. Meid, Die germanische Religion im Zeugnis der Sprache, 496.
[44] Meid, Die germanische Religion im Zeugnis der Sprache, 496.
[45] Ebd.
[46] Ebd., 496 f.
[47] Ebd., 497
[48] Ebd.
[49] Ebd.

seinem Hirn[50]. Ymir wird mit dem der Erde entstammenden Gott Tuisto in Verbindung gebracht, von dem Tacitus berichtet, dass ihn die Germanen verehrten, und dass sein Sohn Mannus Ahnherr der drei germanischen Volksstämme Ingväonen, Hermionen und Istväonen sei[51].

Im Bezug auf Daniels Fragestellung ist die Welt nach der nordgermanischen Mythologie also nicht ewig, sondern von drei Göttern aus einem Urwesen erschaffen, das selbst, wie diese Götter auch, seinen Ursprung der Konfrontation von Feuer und Eis verdankt, die damit verbundenen Begriffe Muspell und Niflheim könnten solche *loci* bezeichnen, die sich Heiden außer Himmel und Erde nach Daniels Meinung noch vorstellen würden. Auf einen derartigen Ort könnte auch der altenglische Ausdruck *neorxnawang* hindeuten, eine häufig belegte Bezeichnung für das christliche Paradies in der altenglischen Literatur[52]. Das Wort gehört zu germanisch *wang* „Wiese“ und auch zu gotisch *waggs* „Paradies“, aber der erste Teil des Wortes ist bis heute etymologisch ungeklärt, obwohl es viele verschiedene Deutungsversuche gibt[53]. Auf Grund der dunklen Bedeutung geht Simek davon aus, dass es sich bei *neorxnawang* schon um eine altgermanische Bezeichnung für „Jenseits; Asgard“ handelt und das Wort damit dem nordgermanisch Iðavöllr, bzw. Glæsisvellir entspricht[54].

Die germanische Kosmogonie hat zahlreiche außergermanische Entsprechungen; es besteht, wie oben ausgeführt, eine Parallelität der Zwittergestalten Tuisto/Ymir mit dem indischen Stammvater (sanskrit *Yama*, avestisch *Yima*), und auch die Drei-Generationen-Folge der Protoplasten (Buri-Burr-Odin) mit der Tötung der Vorfahren hat Entsprechungen in griechischen, phönizischen, iranischen und babylonischen Mythologien, während die Schöpfung der Welt aus dem Körper eines Urwesens weltweit Entsprechungen hat[55].

Dennoch ist fraglich, ob Daniel von Winchester bei seiner Fragestellung diesen oder einen ähnlichen germanischen Schöpfungsmythos vor Augen hatte. Die Fragen passen besser zu den Vorstellungen der griechisch-römischen Antike, die bereits bei Homer und vor allem bei Hesiod fassbar sind, aber auch zur Kritik an diesen Vorstellungen, die bereits, beginnend mit den griechischen Naturphilosophen, in der Antike formuliert wurde.

Hesiod von Askra beschreibt im 8. Jahrhundert v. Chr. in seiner Theogonie ausführlich sowohl die Entstehung der Welt als auch eine daraus resultierende *genealogia deorum*. In der

[50] Edda, Gylfaginning 4-8; vgl. Vafthrudnismal 21 (Erde, Berge, Himmel, Meer aus Ymir geschaffen), 31 (Entstehung Ymirs), 35 (Bergelmir vor Schöpfung der Erde geboren); Grimnismal 40 f. (Erde, Meer, Berge, Bäume, Himmel, Midgard, Wolken aus Ymir geschaffen).
[51] Tacitus, Germania c. 2. Lexikon der germanischen Mythologie, S. 229 s. v. Kosmogonie (Rudolf Simek).
[52] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 290 s. v. neorxnawang (Rudolf Simek).
[53] Ebd.
[54] Ebd.
[55] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 230 f. s. v. Kosmogonie (Rudolf Simek).

Theogonie entstammen die Götter Gaia, der Erde und Uranos, dem Himmel, und deren Nachkommen[56]. Etwas differenzierter wird dann die Abkunft der Unsterblichen auf Gaia (Erde) und Uranos (Himmel), Nyx (Nacht) und Pontos (Meer), zurückgeführt und betont, dass zu Beginn die Götter und Gaia entstanden, Flüsse, Meer (Pontos), leuchtende Sterne (*astra*) und der weite Himmel (Uranos)[57]. Zuerst aber war das Chaos, dann Gaia, dann entstand Eros[58]. Gaia (Γαία), bei Homer auch in kürzerer Form *Gē* (Γή), dorisch Gá (Γά) genannt, ist die Erde als göttliches Wesen, gewissermaßen anthropomorph aufgefasst, da sie von Chthón (χθών), dem Erdboden, terminologisch unterschieden wird[59]. Gaia ist Ahnherrin aller späteren Götter, Allmutter und Hervorbringerin aller Lebewesen, das Prinzip des Weiblichen, Gebärenden[60]. Gaia ist aber bereits die zweite Göttergeneration, denn die erste Generation ist Chaos, der Urgrund allen Seins sowie – im Unterschied zum später geordneten Kósmos –, die Personifikation des ungeordneten Urzustandes der Welt, das jedoch, da ihm nichts Menschliches anhaftet, nicht anthropomorph, sondern abstrakt zu verstehen ist, das Hesiod auch nicht als Unordnung denkt, sondern als präkosmischen Zustand[61]. Das Wort Chaos leitet sich vom Griechischen *chaino* (gähnen) her[62]. Das Chaos ist in der Theogonie des Hesiod somit der gähnende, klaffende, grundlose Schlund, der weite, unermessliche und finstere Weltenraum am Anfang der Welt, die negative primäre Potenz einer mythisch-genealogisch verkleideten Kosmogonie, die selbst ohne eigentliche schöpferische Funktion ist, aber den „Raum“ für die Entfaltung der positiv-schaffenden Gewalten Gaia und Eros bildet[63]. Die griechische Vorstellung vom Chaos entspricht im wesentlichen den meisten nahöstlichen Vorstellungen vom Beginn des Universums, sie hat ihre Entsprechungen im ägyptischen Abydos und im hebräischen Tōhū wābōhū[64]. In der bestehenden Welt, dem fertigen Kosmos,

[56] Hesiod, Theogonie 44-46.
[57] Hesiod, Theogonie 105-111.
[58] Hesiod, Theogonie 116-117 (Zuerst Chaos, dann Gaia), 120 (Eros).
[59] Hesiod, Theogonie 45; Homer, Ilias III 104. Rose, Griechische Mythologie, 16; Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2, Sp. 657, s. v. Gaia (Wolfgang Fauth).
[60] Lexikon der Mythologie, S. 149 s. v. Gaía (Gerhard J. Bellinger). Helmuth Grössing, Frühling der Neuzeit. Wissenschaft, Gesellschaft und Weltbild in der frühen Neuzeit (Wien 2000), 123.
[61] Michael Grant, Mythen der Griechen und Römer (Köln 2004), 126; Lexikon der Mythologie, S. 93 s. v. Chaos (Gerhard J. Bellinger); Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1, Sp. 1129, s. v. Chaos (Wolfgang Fauth); Grössing, Frühling der Neuzeit, 123.
[62] Lexikon der Mythologie, S. 93 s. v. Chaos (Bellinger); Grössing, Frühling der Neuzeit, 123.
[63] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1, Sp. 1129, s. v. Chaos (Fauth); Lexikon der Mythologie, S. 93 s. v. Chaos (Bellinger); Grössing, Frühling der Neuzeit, 123. Obwohl Hesiod mit dem Chaos beginnt, stellt er es jedoch nicht ausdrücklich als den Beginn aller Dinge dar, es existierte also nicht seit aller Ewigkeit, sondern das „Chaos entstand“ – Χάος γένετο (Hesiod, Theogonie 116) –, woraus Grant, Mythen der Griechen und Römer, 125 schließt, dass es bereits Ordnung und Raum gab, und Rose, Griechische Mythologie, 16 ableitet, dass es nur den Punkt bezeichnet, an dem der Dichter beginnt, nicht aber den absoluten Beginn. Rose glaubt ebd. trotz der Etymologie des Wortes auch nicht, dass Chaos ausschließlich den leeren Raum meinte, da die Griechen wohl kaum annahmen, am Anfang stehe ein Nichts.
[64] Grant, Mythen der Griechen und Römer, 124; Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1, Sp. 1129, s. v. Chaos (Fauth); Lexikon der Mythologie, S. 93 f. s. v. Chaos (Bellinger).

ist das Chaos der Luftraum, der unermesslich klaffende Weltraum im Unterschied zu Himmel und Erde oder der finstere Abgrund der Unterwelt[65]. Die Vorstellung vom Ginnungagap in der nordgermanischen Mythologie entspricht der griechischen Vorstellung des Chaos am Beginn der Weltentstehung bei Hesiod[66]. Fraglich ist, ob das Motiv des tiefen Schlundes über christliche Vermittlung in die skandinavische Mythologie eingegangen ist, oder ob es sich um eine in beiden Kulturen tradierte indoeuropäische Vorstellung handelt. Aus dem Chaos entstanden nach Hesiod auch Erebos (finsterer Grund) und Nyx (dunkle Nacht), aus Nyx entstanden Aither (Himmelshelle) und Hemere (Tag), befruchtet von Erebos' Liebe[67]. Aus sich selbst bringt Gaia nun Uranos hervor, dann Berge und Pontos, das Meer, mit Uranos zeugt sie den Okeanos und eine ganze Reihe weiterer Götter, Titanen genannt, während sie aus dem Blut des Uranos die Erinnyen und Giganten hervorbringt, aus Uranos' abgetrenntem Geschlecht aber Aphrodite entsteht[68]. Der ungeschlechtlich hervorgebrachte Uranos, der Himmel, gleicht Gaia, er ist ihr ebenbürtig, gewissermaßen ihr Gegenstück, bedeckt sie, um sie gegen Chaos rundherum abzuschließen, um ihr Sein zu sichern[69]. Diese „Geburt des Himmels" spiegelt einen alten Glauben an eine Spaltung des Chaos in Himmel und Erde wider; die Verbindung von Vater Himmel und Mutter Erde zählt zu den weitestverbreiteten Mythen in aller Welt [70]. Der aus einem Zeugungsakt zwischen Gaia und Uranos hervorgegangene Okeanos bildet die Grenze der Erde, aber auch die Verbindungsstelle von Himmel und Erde, Uranos und Gaia[71]. Der Okeanos, der Weltstrom und zugleich als Meeresgott seine Personifikation, wird schon in den Homerischen Epen erwähnt; er ist ursprünglich als Ringstrom gedacht, der mit allen Flüssen und Strömen in Verbindung steht und die Erde ringförmig umfließt; erst in späteren Vorstellungen wird er zum Randmeer[72]. Hesiod sieht die Erde demnach als runde, vom Okeanos umflossene Scheibe an, darüber befindet sich als ganz substantiell gedachte Kuppel der gewölbte, halbkugelförmige eherne Himmel, dessen Halbmesser jenem der Erdscheibe gleicht, während sich unter der Erde der

[65] Weltraum: Hesiod, Theogonie 700; Unterwelt: Hesiod Theogonie 814. Vergil Aeneis 6, 265. Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1, Sp. 1129, s. v. Chaos (Fauth); Lexikon der Alten Welt, Band 1, Sp. 571 s. v. Chaos (K. Schauenburg).
[66] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1, Sp. 1129, s. v. Chaos (Fauth); Lexikon der Mythologie, S. 94 s. v. Chaos (Bellinger).
[67] Hesiod, Theogonie 123-125 (Aus Chaos Erebos und Nyx, aus Nyx Aither und Hemere, befruchtet von Erebos' Liebe).
[68] Hesiod, Theogonie 125-207.
[69] Grant, Mythen der Griechen und Römer, 112. Grössing, Frühling der Neuzeit, 123.
[70] Grant, Mythen der Griechen und Römer, 128.
[71] Rose, Griechische Mythologie, 14; Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 4, Sp. 268, s. v. Okeanos (F. Lasserre); Grössing, Frühling der Neuzeit, 123.
[72] Homer, Ilias XVIII 607; Homer, Odyssee XI 639. Rose, Griechische Mythologie, 14; Grant, Mythen der Griechen und Römer, 125; Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 4, Sp. 268, s. v. Okeanos (F. Lasserre); Lexikon der Alten Welt, Band 2, Sp. 2122 s. v. Okeanos (K. Schauenburg); Lexikon der Mythologie, S. 358 s. v. Okeanós (Gerhard J. Bellinger); Grössing, Frühling der Neuzeit, 123.

Tartaros, befindet, die Unterwelt, die denselben Radius wie die Himmelskugel besitzt, sodass Uranos und Tartaros einander zu einer ganzen Kugel ergänzen, deren Äquatorschnitt oder Grundriss die Erdscheibe (Gaia) bildet, während außerhalb dieser beiden Halbkugeln mit der Erdscheibe in der Mitte das unausmessbare Chaos ist[73].

Neben anderen Göttern zeugen auch die Titanen Rheia und Kronos Kinder, die Kronos bis auf Zeus verschlingt[74]. Hesiod tituliert Zeus mehrmals mit „Vater der Götter und Menschen“[75]. In „Werke und Tage“ erscheint Zeus als Schöpfer des zweiten bis fünften Menschengeschlechts[76]. Als über Himmel und Erde hinausgehender *loci* erscheinen bei Hesiod Erebos und Tartaros, letzterer der schreckliche Verbannungsort der Titanen[77]. Erebos entsteht direkt aus dem Chaos. Der unter der Erde gelegene Tartaros erscheint jedoch bei Hesiod zuerst als Teil Gaias, während er im Zusammenhang mit der Verbannung der Titanen als von dieser getrennt zu sein scheint, die Evidenz also unklar ist[78]. Die als Göttersitze bezeichneten Berge sind Teil der sie hervorbringenden Erde.

Hesiod beschreibt also den Fall, dass die Götter erst nach der Welt entstehen, die Erde, aus dem Chaos entstanden, selbst Göttin ist und die ersten Götter aus sich selbst hervorbringt. *Loci*, in der die Götter vor der Schöpfung verweilen, kennt er jedoch nicht, da auch Erebos und Tartaros erst bei der Schöpfung und vor den meisten anderen Göttern entstehen.

Die Frage, wer vor den Göttern die Welt beherrschte, könnte auf die Abfolge der Göttergenerationen bei Hesiod bezogen sein: Kronos stürzt seinen Vater Uranos und wird selbst von seinem Sohn Zeus gestürzt.

Die Frage, warum die Götter aber keine weiteren Götter mehr zeugen würden, ist nicht ohne Risiko. Heidnische Kritiker hätten ihr entgegenhalten können, warum ihre Götter nicht auch das können sollten, was Daniel seinem eigenen Gott offenbar bedenkenlos zugestand. Ein berühmtes und spätes antikes Beispiel für die behauptete Vaterschaft eines Gottes stellt Alexander d. Gr. dar, der sich vom Orakel des Amun-Tempels der Oase Siwa enthüllen ließ, von dem mit Zeus gleichgesetzten ägyptischen Hauptgott selbst gezeugt worden zu sein. Immer neue Götter zeugende Götter waren auch Alexanders Nachfolger in Ägypten, die Ptolemäer, die mit ihrer Selbstvergöttlichung an die altägyptische Tradition des Pharao als Gottkönig anknüpften[79].

[73] Rose, Griechische Mythologie, 14 f.; Hans Joachim Störig, Kleine Geschichte der Wissenschaft. In zwei Bänden, Band 1 (Köln 2004), 89; Grössing, Frühling der Neuzeit, 123 f.
[74] Hesiod, Theogonie 211-225 (Kinder der Nyx), 226-232 (Kinder der Eris), 233-239 (Kinder des Pontos), 240-264 (Kinder des Nereus), 453-458 (Kinder von Rheia und Kronos), 459-462 (Kronos verschlingt Kinder).
[75] Hesiod, Theogonie 457-458, 542, 643, 838 f.; Hesiod, Werke und Tage 59.
[76] Hesiod, Werke und Tage 128-200.
[77] Hesiod, Theogonie 720-729.
[78] Hesiod, Theogonie 119; vgl. 723a, 725, 736-740.
[79] Vgl. RGA Bd. 8, S. 1 f. s. v. Euhemerismus (G. W. Weber).

Fragmente der bei Hesiod ausformulierten Kosmologie finden sich bereits beim älteren Homer: Die homerische Hymne „an die Allmutter Erde“ nennt diese das „Weib des gestirnten Uranos“ und „Göttermutter“[80]. Die Hymne an Helios nennt dessen Vater den „Sohn der Gaia und des bestirnten Uranos“[81]. In der Hymne an Apollon ruft Hera: „Erde (Gaia) und breiter Himmel (Uranos) darüber, jetzt hört mich, und ihr auch, Götter Titanen, dort in der Wohnstatt neben dem großen Tartaros unter der Erde, ihr Ursprung der Götter und Menschen!“[82] In der Ilias liegen des Uranos Kinder tief unten; Kronos ist, von Zeus unter die Erde und die Flut des verödeten Meeres verstoßen, gefangen in Tartaros’ Schlund; Götter sind um Kronos versammelt unter der Erde, nämlich die Titanen drunten im Tartaros[83]. Hier nennt Homer jedoch auch den Okeanos Vater und Tethys die Mutter der Götter, ein anderes Mal Okeanos den Ahnen der Götter[84]. Die Ilias überliefert somit als eine unhesiodische Tradition die sehr alte Vorstellung, dass der erste Abgrund, die gähnende Leere des Chaos, keine gleichförmige Materie, sondern Wasser (Okeanos) gewesen sei, aus dem die Götter entstiegen seien[85].

Der altgriechischen Vorstellung der Selbstschöpfung der Welt aus dem Chaos wurde zu Beginn der römischen Kaiserzeit von Ovid ein Modell gegenübergestellt, in dem ein unbekannter Gott zuerst die Welt und dann die anderen Götter erschafft[86].

Vergil beschreibt die Abstammung von Coeus, Iapetus und Typhoeues sowie der Brüder, die sich verschworen hatten, den Himmel zu stürmen, von der Erde (Terra)[87]. In der Aeneis erscheint der Tartarus als tiefer Abgrund, in dem die Titanen sind, die als uralte Brut der Erde (*genus antiquom Terrae*) bezeichnet werden, und Titios wird Sohn der allgebärenden Erde (*Tityon, Terrae omniparentis alumnum*) genannt[88].

Kritik an diesem Schöpfungsmythos wurde bereits in der Antike geübt. Im 5. Jahrhundert v. Chr. verwarf Heraklit die von Hesiod formulierte theogonische Kosmogonie und sagte: „Diesen *Kosmos*, denselben für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern er war immer und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend.“[89]

---

[80] Homer, An die Allmutter Erde, v. 17.
[81] Homer, An Helios, v. 3. f.
[82] Homer, An Apollon, v. 334-336. Götter und Menschen haben also, wie auch Hesiod in den „Werken und Tagen“ bezeugt, denselben Ursprung; Hesiod, Werke und Tage, 108. Das erste, das goldene, Menschengeschlecht wurde demnach während der Herrschaft des Kronos von den Unsterblichen geschaffen; Hesiod, Werke und Tage 109-126.
[83] Homer, Ilias V 898; VIII 479-481; XIV 204 f., 273 f., 279 f.
[84] Homer, Ilias XIV 201, 302.
[85] Grant, Mythen der Griechen und Römer, 125; Graf, Griechische Mythologie, 85 f.
[86] Ovid, Metamorphosen I v. 21-75, bes. v. 21, 32, 48, 57, 70: *deus*, *fabricator* als Schöpfer der Welt.
[87] Vergil, Georgica I 278-280.
[88] Vergil, Aeneis VI 577-581; VI 595.
[89] Herakleitos, Frg. 30, in: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch ed. Hermann Diels. 1. Band (Berlin [4]1922), 84; vgl. Grössing, Frühling der Neuzeit, 124.

Heraklit begründet somit die bei Daniel von Winchester angesprochene Idee von der Ewigkeit der Welt, die keinen Schöpfergott braucht.

Dass die Welt ein Werk der Natur, aber kein Werk der Götter sei, vertritt auch der römische Atomist Lucretius im 1. Jahrhundert v. Chr., der auch die Vorstellung ablehnt, dass die Sitze der Götter in der Welt seien, und Fragen nach der Motivation der Götter aufwirft, die diese veranlasst haben sollten, ihre angebliche Schöpfung für die Menschen zu verändern, und welchen Vorteil den Göttern die daraus resultierende Gunst der Menschen verschaffen könnte[90].

Plinius sieht die Welt selbst als göttliches Wesen, das ewig ist, unermesslich, weder erzeugt noch jemals vergehend[91].

Diese Vorstellungen könnten in Daniel von Winchesters Fragestellung, ob die Welt für die Heiden einen Anfang habe oder ohne Anfang von jeher bestanden habe, eingeflossen sein, und auch die Frage nach der Sinnhaftigkeit der heidnischen Opfer für die angeblich allmächtigen Götter durch die Menschen lässt sich darauf zurückführen.

Die Vorstellung, die heidnischen Götter seien in Wirklichkeit Menschen gewesen, geht ebenfalls auf die heidnische Antike zurück. Erstmals wird der Gedanke, die Verehrung der antiken Götter gehe auf die Verehrung bedeutender, wegen ihrer kulturschöpferischen Verdienste in die Überlieferung eingegangener und vergöttlichter sterblicher Menschen zurück, bei Prodikios von Keos in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. fassbar[92]. Benannt ist der Euhemerismus, die Entgötterung, Vermenschlichung und damit Historisierung der mythischen Überlieferung, jedoch nach ihrem konsequenten Vertreter Euhemeros von Messene (um 300 v. Chr.), einem im Dienste des makedonischen Diadochen Kassandros (reg. 316-298 v. Chr.) schreibenden griechischen Historikers, der in seiner *Hiera Anagraphe* (‚Heilige Aufzeichnung'), die bei Diodor und Lactanz fragmentarisch überliefert ist, in Form eines utopischen Reiseromans von drei Inseln im Indischen Ozean, dem Staat Panchaia, berichtet, wo sich ein Zeus-Tempel mit Götterstandbildern befinde und aus einer alten Inschrift sowie aus der von den Priestern bewahrten Überlieferung hervorgehe, dass Uranos, Kronos und Zeus die ältesten Könige Panchaias und der Menschheit schlechthin gewesen seien[93]. Zeus habe dann seinem Stammvater (*Propator*) Uranos einen Altar errichtet und sich selbst bereits zu Lebzeiten als götterentstammt und göttlich verehren lassen[94]. Euhemeros lieferte damit eine historisierend-rationalisierende Erklärung von Mythos und Kult der alten

[90] Lucretius, De Natura V 145a-191.
[91] Plinius, Naturalis Historia II 1, 1.
[92] Müller, Geschichte der antiken Ethnologie, 148-150, 243-246.
[93] RGA Bd. 8, S. 1 s. v. Euhemerismus (G. W. Weber). Müller, Geschichte der antiken Ethnologie, 148-150, 243-246.
[94] RGA Bd. 8, S. 1 s. v. Euhemerismus (G. W. Weber).

Hochgötter, die in der – ganz analogen – Selbstvergottung Alexanders d. Gr. in seinem Schreiben 324 v. Chr. an die griechischen Städte ihre faktische Grundlage hatte[95]. Seine historiographische Beweiskraft bezog der Euhemerismus aus der Konfrontation des platonischen, stoischen und später christlichen Monotheismus mit dem hellenistischen Herrscherkult etwa der Seleukiden in Kleinasien und insbesondere der Ptolemäer in Ägypten[96].

Dieses Argumentationsschema, die Götter seien eigentlich Menschen gewesen, wurde wichtig für die frühchristliche Apologetik der Kirchenväter gegenüber den antiken Vielgötter-Religionen und für die christliche Geschichtsschreibung des Mittelalters, insbesondere deren Herrschergenealogien[97]. Doch neben der Vergöttlichung von Menschen thematisieren die Kirchenväter auch die heidnischen Vorstellungen über die Weltentstehung:

Irenäus von Lyon erwähnt eine Theogonie des Komikers Antiphanes, derzufolge aus der Nacht und der Stille (*Sige*) das Chaos emaniert sei, aus dem Chaos und der Nacht dann der Eros und aus ihm das Licht, sodann das übrige erste Göttergeschlecht; nach ihnen dann ein zweites Göttergeschlecht und die Herstellung der Welt; und dann seien von den zweiten Göttern die Menschen gebildet worden[98]. Diese Theogonie unterscheidet sich etwas von jener des Hesiod, den Irenäus auch kennt, da er ihn im Zusammenhang mit Pandora erwähnt, doch sie könnte, im Gegensatz zu den Weltentstehungstheorien der anderen griechischen Denker, die er noch nennt, auch den Vorstellungen Daniels von Winchester von einer heidnische Kosmogonie entsprochen haben, bei der die Welt vor den Göttern entsteht[99]. Außerdem kennt Irenäus das Homer-Zitat, demzufolge der Okeanos der Ursprung der Götter und Tethys ihre Mutter ist[100].

Auch Gregor von Nazinaz und Clemens von Alexandrien kennen Hesiods Theogonie. Gregor von Nazinaz thematisiert die Kämpfe der Götter und erwähnt ihre Nachkommen[101]. Clemens

[95] Ebd.
[96] Ebd.
[97] Ebd.
[98] Irenäus von Lyon, Adversus Haereses II 14, 1. Nach Brox liegt hier eine Verwechslung des überlieferten Komikers Antiphanes mit Aristophanes, dem berühmten Komiker aus Athen im 5. Jahrhundert v. Chr. vor, denn dieser habe zwar keine Theogonie geschrieben, aber man hat in seinem Stück „Die Vögel“ (700) Ähnlichkeiten in der einschlägigen Thematik mit Irenäus erkannt; Irenäus von Lyon, Adversus Haereses/Gegen die Häresien. Buch II. Griechisch/Lateinisch/Deutsch übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (= Fontes Christiani 8/2) (Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 1993), 106 f., Anm. 33.
[99] Irenäus von Lyon, Adversus Haereses II 14, 4 (Irenäus über Hesiod und Pandora); vgl. Hesiod, Werke und Tage 57-105.
[100] Irenäus von Lyon, Adversus Haereses II 14, 2; vgl. Homer, Ilias XIV 201: Ωκεανόν τε θεών γένεσιν καί μητέρα Τηθύν.
[101] Gregor von Nazianz, oratio 4, 115, ed. Michael Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike (Darmstadt 2004), Nr. 91, S. 133.: „Es wird sich gut machen, wenn ihnen Hesiods Theogonie mit ihren Kämpfen und Wirren, den Titanen und Giganten samt ihren schrecklichen Namen und Taten vorgesungen wird: Kotus, Briareus, Gyges, Enceladus, eure Drachenfüssler, Blitze schleudernde Götter, Inseln, die diesen entgegengeworfen wurden als Geschosse und zugleich als Gräber für die

von Alexandrien verbindet die Theogonie des Hesiod und die Göttergeschichten des Homers mit der Zwölfzahl der Götter und führt die mit göttlichen Wohltaten an den Menschen verbundenen Heilgötter Herakles, Asklepios und die Dioskuren auf die Nichtkenntnis Gottes, des wahren Urhebers dieser Wohltaten, zurück[102]. Zwar wird hier nicht auf die Schöpfung eingegangen, sehr wohl aber die Nachkommenschaft der Götter und ihr Nutzen für die Menschen thematisiert.

Aristides vertritt die Ansicht, dass diejenigen, die von den Griechen Göttern genannt wurden, keine Götter waren, was ihre vielfachen Verbrechen, ihre Verbindungen mit Menschen und ihre Schicksale beweisen würden[103].

Für Augustinus beweist der Kult der Erde als Göttermutter, dass alle Götter als Erdgeborene in Wirklichkeit Menschen gewesen seien, nach der wahren Theologie aber sei die Erde das Werk, nicht die Mutter Gottes[104]. Augustinus weiß auch, dass nach Euhemeros Jupiter, Saturn, Pluto und Neptun Menschen gewesen seien und verweist auf Belege bei Cicero und

Entgegenstürmenden, ihre schlimmen Kinder und Sprösslinge, die Hydren, Chimären, Cerberen, Gorgonen, dem Ausbund aller Schlechtigkeit. Solche schönen Geschichten aus Hesiod sollen den Zuhörern vorgetragen werden."

[102] Clemens von Alexandrien, protrepticus 26, 6 f., ed. Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden, Nr. 320, S. 403 f.: 26 (6) „Eine sechste Art, den Trug einzuführen und Götter zu schaffen, besteht darin, zwölf Götter zu zählen; von ihnen singt Hesiod seine Theogonie, von ihnen erzählt Homer seine Göttergeschichten. (7) Als letzte, es gibt nämlich sieben Arten, bleibt noch die, die von den göttlichen Wohltaten gegen die Menschen ausgeht. Da sie den Urheber der Wohltaten, Gott, nicht kannten, erfanden sie als Heilgötter die Dioskuren, den Übelabwender Herakles und den Arzt Asklepios."

[103] Aristides, apologia 8, ed. Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden, Nr. 318, S. 401 f.: „(1) Kommen wir nun zu den Griechen, um zu sehen, was sie über Gott denken. ... (2) Die Griechen, die sich als weise bezeichnen, erwiesen sich törichter als die Chaldäer, indem sie lehrten, dass viele Götter existieren, männliche und weibliche, Urheber verschiedener Leidenschaften und vielfältiger Gesetzesüberschreitungen. Jene haben verbreitet, dass diese Götter Ehebrecher und Mörder seien, jähzornig, neidisch und cholerisch, Vater- und Brudermörder, Diebe und Räuber, hinkend und verkrüppelt, Giftmischer und Wahnsinnige. Einige haben auf Zithern gespielt, und einige sind auf Bergen umhergestreift. Von ihnen seien einige gestorben, andere wurden vom Blitz erschlagen, gerieten in Knechtschaft von Menschen, begaben sich auf die Flucht, einige wurden von Menschen gestohlen, wurden hingeschlachtet und beklagt, und einige, heißt es, sind hinabgegangen zum Hades, und einige wurden durchbohrt und verwandelten sich in Tiere, damit sie Ehebruch trieben mit dem Geschlecht der sterblichen Frauen, und einige wurden wegen Beischlafes mit Männern geschmäht, einige, sagt man, waren mit ihren Müttern und Schwestern und Töchtern verheiratet. (5) Und von ihren Göttern sagen sie, dass sie mit Menschentöchtern Ehebruch getrieben haben, und von diesen wurde ein gewisses Geschlecht geboren, das auch sterblich war. Und von einigen (Göttinnen) sagen sie, dass sie wegen Schönheit gestritten haben und vor Menschen zum Urteil kamen. (4) Daher haben die Griechen lächerliches, törichtes und gottloses Gerede aufgebracht, indem sie diejenigen Götter nannten, die keine waren, entsprechend ihrer bösen Begierden, damit diese ihnen als Verteidiger der Lasterhaftigkeit dienten und sie Ehebruch, Raub und Mord sowie die schlimmsten Taten begehen konnten. (5) Wenn nämlich ihre Götter solches taten, wie sollten da nicht auch sie selber solches tun? (6) Infolge dieser verdorbenen Sitten mussten die Menschen zahlreiche Kriege, und große Hungersnöte, Metzeleien und bittere Gefangenschaften und Beraubtsein von allem erdulden. Und siehe, sie erdulden es, und es trifft sie dieses alles lediglich aus diesem Grund. Und indem sie es erdulden, merken sie nicht in ihrem Sinn, dass wegen ihres Irrtums sie dieses trifft."

[104] Augustinus, de civitate Dei VI 8, ed. Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden, Nr. 328, S. 411: „Ist aber, wenn wir uns auf diese Interpretationsweise einlassen und den Kult der Göttermutter ins Auge fassen, der grundlegende Gesichtspunkt der, dass die Göttermutter die Erde ist, was forschen wir dann noch länger, was untersuchen wir dann noch anderes? Nichts spricht ja offenkundiger für die Behauptung, alle diese Götter seien in Wirklichkeit Menschen gewesen. Denn dann sind sie Erdgeborene, und die Erde ist ihre Mutter. Nach der wahren Theologie ist aber die Erde das Werk, nicht die Mutter Gottes."

Vergil, die sich ebenfalls auf die Vergötterung von Menschen beziehen[105]. Hermes Trismegistus sagt für Augustinus ausdrücklich von den Göttern Äskulap und Mercur, sie seien Menschen gewesen, weil er bezeugt, dass Mercur sein Großvater gewesen sei, nach dem er benannt sei[106].

Dagegen, dass Gregor von Tours bei der Aussage Chlodwigs I., Chrodechildes Gott sei nicht einmal vom Stamme der Götter, fränkischer Vorstellungen wiedergibt, spricht die Reihe der heidnischen Götter, die Chrodechilde erwähnt: Mit Saturnus, Jupiter, Mars und Mercurius nennt die Königin ausschließlich lateinischen Götternamen, spielt auf Episoden der griechisch-römischen Mythologie an, und betrachtet die Götternamen als Namen von einstmals lebenden Menschen mit Zauberkünsten[107]. Gregor von Tours bedient sich somit in der Rede Chrodechildes des Euhemerismus.

Isidor von Sevilla widmet den heidnischen Göttern in seiner Etymologie das Kapitel *DE DIIS GENTIVM*, in dem sich auch die euhemeristische Vorstellung von der Menschlichkeit der heidnischen Götter findet[108]. Dabei überliefert Isidor auch Fragmente der auf Hesiod zurückgehenden Theogonie. So weiß er, dass der mit Saturnus identifizierte Kronos (im Text: *Cronos*) seine Kinder verschlungen und seinem Vater Caelum die Genitalien abgeschnitten haben soll und durch das dabei ins Meer gefallene Blut die mit Venus identifizierte Aphrodite entstanden sein soll[109]. Caelum identifiziert Isidor mit Uranus[110]. Auch die Identifizierung von Gaia und Terra ist ihm bekannt[111]. Den Ursprung der Giganten aus der Erde kennt Isidor ebenfalls[112]. Die Vorstellung von Göttergenealogien hätte Daniel also aus Isidor entnehmen können, was hier jedoch fehlt, ist eine heidnische Vorstellung von der Schöpfung der Welt.

Die Fragen Daniels von Winchester nach der Abstammung der Götter, von anderen Gottheiten gezeugten Gottheiten, einer Entstehung der Götter nach der Entstehung der Welt, und ihr Aufenthalt in verschiedenen Räumen können vage Reminiszenzen an tatsächliche heidnische Vorstellungen sein. Allerdings stellt sich die Frage, ob sich diese Reminiszenzen auf germanisches Heidentum beziehen, dass Daniel vielleicht in seiner Jugend noch miterlebt

[105] Augustinus, de consensu evangelistarum 1, 32-33, ed. Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden, Nr. 327, S. 409 f.; vgl. Cicero, De natura deorum I, 119; Cicero, Tusculanae Disputationes I, 29; Cicero, Catilina III, 1; Vergil, Ecloga IX, 47.
[106] Augustinus, De Civitate Dei VIII 26.
[107] Gregor von Tours, Historiae II 29.
[108] Isidor, Etymologiae VIII, 11 1: *Quos pagani deos asserunt, homines olim fuisse produntur, et pro uniuscuiusque vita vel meritis coli apud suos post mortem coeperunt, ut apud Aegyptum Isis apud Cretam Iovis, apud Mauros Iuba, apud Latinos Faunus, apud Romanos Quirinus.* – „Jene, die die Heiden den Götter beigesellen, waren einst als Menschen überliefert worden, und wurden für ihr Leben oder weil sie sich verdient gemacht hatten, von den ihren verehrt, womit diese nach ihrem Tod begonnen haben, wie in Ägypten Isis, auf Kreta Jupiter, bei den Mauren Juba, bei den Latinern Faunus, bei den Römern Quirinus."
[109] Isidor, Etymologiae VIII 11, 30-32, 77, 79.
[110] Isidor, Etymologiae III 31, 2; XI 1, 55; XIII 4, 2.
[111] Isidor, Etymologiae III 10, 3; XI 3, 13.
[112] Isidor, Etymologiae XI 3, 13.

hatte, also auf angelsächsisches Heidentum, nicht auf das kontinentalgermanische, auf das Bonifatius auf seiner Reise treffen mochte, oder aber auf das klassische Heidentum der Antike, über das er durch seine Bildung informiert gewesen sein könnte. Klassisch-antike und nordische Mythologie weisen durchaus Parallelen auf, etwa bei der Vorstellung von *Chaos* und *Ginnungagap*, wobei aber unklar ist, ob diese auf gemeinsame indoeuropäische Wurzeln oder durch Beeinflussung der nordischen Autoren durch christliche Vorstellungen von antikem Heidentum zustandegekommen sind. Hesiods Theogonie ist jedenfalls vom altorientalischen Kumarbi-Mythos beeinflusst[113]. Auch in ägyptischen Schöpfungsmythen gab es Elemente, die Daniel in seinem Brief anspricht. Hier taucht ein Urhügel oder eine Urkuh aus dem undifferenzierten Zustand der Urfinsternis und Urflut auf und dient dem von selbst entstandenen männlichen oder weiblichen Demiurgen als fester Grund, aus dessen Differenzierung Götter, Menschen, Himmel, Erde und alle Lebewesen entstehen[114]. Die Selbstschöpfung der Welt vor den Göttern bzw. vor den meisten Göttern aus dem Chaos heraus ist also Gemeingut der antiken Schöpfungsvorstellungen und fand seinen Weg vom Orient über Griechenland und Rom zu den Christen, die diesem Modell das jüdische der Genesis gegenüberstellten[115]. Die Existenz von Götterdynastien scheint in jeder polytheistischen Religion notwendig zu sein, um die verschiedensten Götter in ein System einordnen zu können. Ob Daniel von Winchester in der Frage von Weltschöpfung und Götterdynastien authentische Informationen über germanisches Heidentum als Vorlage für seinen Brief an Bonifatius dienten, ist aufgrund der allgemeinen Informationen, die er gibt, schwierig zu entscheiden. Bei Götter zeugenden Gottheiten hätte er die Stammbäume der angelsächsischen Königshäuser vor Augen haben können, die göttliche Ahnen enthielten[116]. Mit der Weltentstehung und der aus verschiedenen Räumen bestehenden Welt ist die Frage verbunden, wieviel nordische Evidenz auf die Angelsachsen des 8. Jahrhunderts umgelegt werden kann, da aber die angelsächsischen Belege fehlen, ist das nahezu unmöglich. Die Fragen zur Weltentstehung lassen sich aber auch ohne nordische Bezüge mit klassischer Bildung gut erklären, die Daniel im Kloster vermittelt bekommen hat. Seine Vorstellungen

[113] Heinrich Otten, Das Hethiterreich, in: Hartmut Schmökel (Hg.), Kulturgeschichte des Alten Orient, Mesopotamien Hethiterreich Syrien-Palästina Urartu (Augsburg 1995), 418-420.
[114] Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 12/2 (Stuttgart 2002), Sp. 464 s. v. Weltschöpfung – III. Ägypten (Heinz Felber).
[115] In gewisser Weise findet dieser Streit zwischen Kirche und Wissenschaft bis heute seine Fortsetzung. So nimmt die antike Vorstellung von der Selbstschöpfung der Welt aus dem Chaos die moderne Theorie von der Entstehung des Universums durch den Urknall vorweg, während ja nun von Seiten der katholischen Kirche, aber auch von protestantischen Kreationisten in den USA, mit der Idee des Intelligent Design ein planmäßig vorgehender Auslöser der Schöpfung postuliert wird.
[116] Dumville führt die Sitte, Stammbäume der Königshäuser anzulegen, in Britannien allerdings auf eine Initiative der Kirche zurück; Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, 96.

heidnischer Weltentstehung können deshalb auf die christliche Kritik an den antiken, erstmals von Hesiod formulierten, griechisch-römischen Weltschöpfungsvorstellungen zurückgehen.

8.5.8.2. Nutzen der Götter für die Heiden

Neben diesen kosmogonischen und theogonischen Fragen wirft Daniel von Winchester auch die Frage auf, welchen Nutzen die Heiden von ihren Göttern haben:

„Glauben sie, dass man diese wegen eines zeitlichen und sofortigen Glückes oder wegen eines ewigen und künftigen verehren muss? Wenn für ein zeitliches, dann sollen sie sagen, worin jetzt Heiden glücklicher sind als Christen. Welchen Nutzen glauben die Heiden ihren Göttern durch Opfer zu verschaffen, da diese doch alles in ihrer Gewalt haben? Und warum lassen diese Götter etwas in die Gewalt ihrer Untertanen kommen, was diese doch ihnen wieder zuteilen sollen? Wenn sie solches benötigen, warum wählen sie selbst nicht lieber das Bevorzugte? Andernfalls ist es ganz überflüssig, wenn sie der Meinung sind, dass sie mit solcherlei Opfergaben den Göttern gefällig sein können.“[117]

Daniels Kritik an heidnischen Opfern ist durch logische Argumente gekennzeichnet, die nur christlichen Ursprungs sind, da man gleiches auch gegen die im Alten Testament vorgeschriebenen jüdischen Opfer einwenden könnte.

8.5.8.3. Allmacht der Götter und Freveltaten der Christen an ihnen

Der angeblichen Allmacht der heidnischen Götter rät Daniel die Freveltaten, die Christen an ihnen begehen, gegenüberzustellen:

„Auch sollte man darauf hinweisen: Wenn die Götter allmächtig, gütig und gerecht sind, so belohnen sie nicht nur ihre Verehrer, sondern bestrafen auch ihre Verächter. Und wenn sie das beides zeitlich tun, warum verschonen sie dann die Christen, die doch fast den ganzen Erdkreis von ihrer Verehrung abbringen und die Götterbilder zerstören? Und warum besitzen diese, d. h. die Christen, fruchtbare Länder und Gebiete, die Wein und Öl erzeugen und mit sonstigen Schätzen im Überfluss gesegnet sind, diesen aber, d. h. den Heiden, und ihren Göttern haben sie nur die immer von Kälte starrenden Länder gelassen, in denen man

[117] Bonifatii Epistula 23: *Utrum autem pro temporali ac presenti an potius pro aeterna et futura beatitudine colendi sint, arbitrantur? Si pro temporali, in quo iam feliciores pagani christianis sunt, dicant. Quid autem se suis conferre sacrificiis lucri diis suspicantur pagani cuncta sub potestate habentibus? Vel cur in potestate sibi subiectorum fieri permittunt ipsi dii, quod ipsis tribuant? Si talibus indigent, cur non ipsi magis potiora eligunt? Si autem non indigent, superflue iam talibus hostiarum conlationibus placere se posse deis putant.*

fälschlicherweise glaubt, dass sie immer noch herrschen, nachdem sie aus dem ganzen Erdkreis vertrieben worden sind?“[118]

Die „immer vor Kälte starrenden Länder“ können zeitgenössische Zustände beschreiben und ein Hinweis auf die noch heidnischen Gebiete in Germanien und Skandinavien sein. Für v. Padberg war dieses Argument am besten in Skandinavien einsetzbar und passte nicht so ganz auf die hessisch-thüringische Mischbevölkerung[119]. Allerdings ist die Kälte seit Aristoteles ein Topos zur Charakterisierung nördlicher Barbaren, die nach Poseidonios nicht nur ihren Charakter prägt, sondern auch für ihre Physis verantwortlich ist[120]. Noch Orosius verbindet mit dem Ursprungsland der Kimbern und Teutonen, also mit Germanien, ein kaltes und feuchtes Klima[121]. Der besondere *habitus corporum* und das andere Klimaverhalten wurden als Konstanten des nördlichen *bios* bis in die Kaiserzeit beschrieben und mit dem Kulturgefälle in Zusammenhang gebracht; je kälter und nebliger oder auch heißer und dürrer es wird und je extremer entsprechend der θυμός geartet ist, desto ferner ist die Reichszivilisation und umgekehrt[122]. Die antike Klimazonenvorstellung erhielt somit einen politischen Aspekt, der aber auch eine Veränderung des θυμός und des Klimas durch die Ausbreitung der römischen Zivilisation intendierte, wie Florus’ Aussage, dass unter römischer Herrschaft der Himmel milder werde, nahelegt[123]. Germanien galt also als ein kaltes, von Barbaren bewohntes Land, das es ja im Vergleich zu Italien oder Griechenland besonders im Winter auch war, und dieser Topos wurde noch von Orosius im 5. Jahrhundert verwendet. Daniel von Winchester könnte ihn, obwohl das Klima in Britannien wohl auch nicht viel besser war, gekannt und übernommen haben und somit mit *frigore semper rigentes terras* tatsächlich die von Bonifatius betreuten Gebiete gemeint haben, die für ihn ja von Heiden und somit von Barbaren bewohnt waren, womit er in Kenntnis der antiken Literatur bestimmte Vorstellungen von Kälte verbunden haben könnte[124].

[118] Bonifatii Epistula 23: *Hoc quoque inferendum: Si omnipotentes sunt dii et benefici et iusti, non solum suos remunerant cultores, verum etiam puniunt contemptores. Et si haec utraque temporaliter faciunt, cur ergo parcunt christianis totum pene orbem ab eorum cultura avertentibus idolaque evertentibus? et cur ipsi, id est christiani, fertiles terras vinique et olei feraces ceterisque opibus habundantes possident provincias, ipsis autem, id est paganis, frigore semper rigentes terras cum eorum diis reliquerunt, in quibus iam tamen toto orbe pulsi falso regnare putantur.*

[119] V. Padberg, Bonifatius, 45 f.

[120] Aristoteles, Politik 7, 7. Poseidonios bei Vitruv, De architectura VI 1,3-4: 9-10.

[121] Orosius, Historiarum adversum paganos 5, 16, 11.

[122] Timpe, Ethnologische Begriffsbildung in der Antike, 36 f.

[123] Florus 2, 30, 27. Natürlich ist damit nicht gemeint, dass die Ausdehnung des Imperium Romanum auf vorher „barbarische“ Gebiete Einfluss auf den globalen Klimawandel genommen hätte. Auswirkungen auf das lokale Mikroklima, etwa durch Rodungen, können aber nicht ausgeschlossen werden, wie etwa die Verkarstung der Adriaküste durch die Abholzung der Küstenwälder für den römischen Schiffbau beweisen.

[124] Einen Zusammenhang zwischen Heidentum und Barbarentum stellt Salvian von Marseille her; Salvian, de gubernatione dei IV c. XIII § 61, ed. Pauly, S. 86: *Duo enim genera in omni gente barbarorum sunt, id est aut*

Die mit den kalten Ländern verknüpfte Frage nach Belohnung und Bestrafung ist wiederum von logischen Überlegungen geleitet. Doch Daniel übersieht die Tatsache, dass die von ihm angesprochenen Heiden und ihre Götter nicht aus den fruchtbaren, Wein und Öl erzeugenden und mit Schätzen gesegneten Ländern vertrieben wurden, wie er schreibt, sondern dass sie, von in die Heimat zurückgekehrten germanischen Söldnern im Dienste Roms einmal abgesehen, niemals dort gewesen waren. Die fruchtbaren, produktiven und gesegneten christlichen Länder stellen ehemalige römische Provinzen dar, und auf diesen Umstand und das tatsächlich mildere Klima sind Fruchtbarkeit und Produktivität wohl mehr zurückzuführen als auf die Christianisierung, während Bonifatius' Missionsgebiete außerhalb des ehemaligen Imperiums lagen.

8.5.8.4. Triumph des Christentums

Diese Umstände nicht berücksichtigend geht Daniel von einem Triumph des Christentums über das Heidentum aus:

„Auch sollte man sie öfters hinweisen auf das gewaltige Ansehen der Christenwelt. Damit verglichen ist die Zahl derer, die noch bei dem alten Irrwahn verharren, ganz gering. ... Und damit sie nicht fortwährend von der Herrschaft der Götter reden, die sozusagen rechtmäßig sei zu allen Zeiten und von Anfang an über diese Heiden, so muss man sie darauf aufmerksam machen, dass einst die ganze Welt dem Götzendienst ergeben war, bis sie dann durch die Gnade Christi mit der Kenntnis des wahren allmächtigen Schöpfers, Lenkers und einzigen Gottes erleuchtet, belebt und mit Gott wiederversöhnt worden ist. Denn wenn bei den Christen täglich Kinder der Gläubigen getauft werden, was tut man da anders als sie einzeln zu reinigen von dem Schmutz und der Schuld des Heidentums, in der sich einst die ganze Welt befand?"[125]

Diese Aussagen spiegeln ein zeitgenössisches christliches Weltbild wider, das von einer Ausbreitung des Christentums in weiten Teilen der bekannten Welt ausging. Daniels Bewusstsein einer vom siegreichen Christentum beherrschten Welt entspricht jedoch mehr

haereticorum, aut paganorum. – „Denn zwei Gruppen gibt es in jeder *gens* der Barbaren, das ist entweder [die Gruppe] der Häretiker oder [die] der Heiden."

[125] Bonifatii Epistula 23: *Inferenda quoque sepius eis est orbis auctoritas christiani; in quorum conparatione ipsi paucissimi in vanitate antiqua adhuc perseverant. Et ne quasi de legitime semper a principio super ipsas gentes deorum iactitent imperio, intimandum eis cunctum prius mundum idolorum deditum culturae, donec Christi gratia veri omnipotentis conditoris rectoris uniusque Dei notitia inluminatus vivificatus reconciliatusque Deo est. Nam, quod aput christianos fidelium cotidie baptizantur filii, quid aliud faciunt, nisi a sorde et reatu gentilitatis, quo totus olim constitutus mundus est, per singulos eos purgant?*

seinem Wunschdenken als der Realität seiner Zeit. Vielmehr hätte er, wenn er über die entsprechenden Informationen verfügte, im Jahre 723 um die Zukunft des Christentums besorgt sein können angesichts der katastrophalen Verluste, die seine christliche Welt seit fast genau 100 Jahren durch die Ausbreitung des Islam erlitten hatte: Ostrom hatte neben den heiligen Stätten in Palästina auch ganz Nordafrika und sogar einige griechische Inseln verloren, das christliche westgotische Spanien war erst 711 untergegangen, das der fränkische Zentralmacht entglittene südliche Gallien durch Angriffe islamischer Truppen bedroht. Viele der Wein und Öl produzierenden Länder standen also gar nicht mehr unter christlicher Herrschaft, diese beschränkte sich auf Britannien, den Norden des Frankenreiches, Italien, Griechenland und Kleinasien.

8.5.8.5. Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Brief mit den Ratschlägen Daniels von Winchester zur Mission antikes Gedankengut wiedergibt und nicht unbedingt eine aktuelle Bestandsaufnahme der Situation des Christentums gegenüber dem Heidentum darstellt. Dem gelehrten Bischof geht es um eine geistige Auseinandersetzung mit den religiösen Vorstellungen der Heiden, er knüpft an die Gedankengänge frühchristlicher Apologeten an, die den Polytheismus der antiken Volksreligionen bekämpften, und rät Bonifatius, durch Erörterungen über Ursprung oder Ursprungslosigkeit der Welt den Götterglauben der Heiden ad absurdum zu führen[126]. Seine ausführlichen Hinweise, eines der ganz wenigen Beispiele für Überlegungen zur Predigttheorie aus dieser Zeit, lassen sich auf zwei Kernpunkte reduzieren: den Religionsvergleich und den Nützlichkeitsbeweis[127]. Seine Überlegungen zu Göttergenealogien und Weltentstehung passen eher zur auf Hesiod zurückgehenden antiken Tradition, wenn auch Bezüge auf germanische Vorstellungen nicht ganz auszuschließen sind, wie das Problem der *loci*, in denen sich die Götter vor der Entstehung von Himmel und Erde aufhalten können, nahelegt, da diese in Hesiods Theogonie und den davon abhängigen Werken fehlen, in der späten skandinavischen Überlieferung Snorris aber ihre Entsprechung finden könnten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Brief mit den Ratschlägen Daniels von Winchester zur Mission antikes Gedankengut wiedergibt und nicht unbedingt eine aktuelle Bestandsaufnahme der Situation des Christentums gegenüber dem Heidentum darstellt. Dem gelehrten Bischof geht es um eine geistige Auseinandersetzung mit den religiösen Vorstellungen der Heiden, er knüpft an die Gedankengänge frühchristlicher Apologeten an,

[126] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 147.
[127] V. Padberg, Bonifatius, 45.

die den Polytheismus der antiken Volksreligionen bekämpften, und rät Bonifatius, durch Erörterungen über Ursprung oder Ursprungslosigkeit der Welt den Götterglauben der Heiden ad absurdum zu führen[128]. Seine ausführlichen Hinweise, eines der ganz wenigen Beispiele für Überlegungen zur Predigttheorie aus dieser Zeit, lassen sich auf zwei Kernpunkte reduzieren: den Religionsvergleich und den Nützlichkeitsbeweis[129]. Seine Überlegungen zu Göttergenealogien und Weltentstehung passen eher zur auf Hesiod zurückgehenden antiken Tradition, wenn auch Bezüge auf germanische Vorstellungen nicht ganz auszuschließen sind, wie das Problem der *loci*, in denen sich die Götter vor der Entstehung von Himmel und Erde aufhalten können, nahelegt, da diese in Hesiods Theogonie und den davon abhängigen Werken fehlen, in der späten skandinavischen Überlieferung Snorris aber ihre Entsprechung finden könnten.

[128] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 147.
[129] V. Padberg, Bonifatius, 45.

8.6. Bewertung Heidentum

Die Wahrnehmung von Heidentum jenseits des Rheins ist geprägt von Vorstellungen, die mit dem Heidentum der griechisch-römischen Antike oder dem Heidentum des Alten Testaments verbunden sind. Viele der mit diesem Heidentum verbundenen *gentes* erscheinen in anderen Quellen aber durchaus als christlich und auch in den Bonifatiusquellen ist die religiöse Situation dieser ethnischen Gruppen ambivalent.

Wenn Alemannen, Bayern und Franken in ihrer Heimat heidnische Bräuche praktizieren wollen, weil sie die zu Neujahr in Rom gesehen hatten, definiert sie diese Romreise zugleich als besonders eifrige Christen, die sogar die Strapazen einer Pilgerfahrt auf sich genommen hatten, um Weihnachten in Rom feiern zu können[1]. Auch Willibald schildert eine Begegnung zwischen Bonifatius und Bayern in Rom[2]. Die nach Rom pilgernden Bayern folgten dem Beispiel ihres *dux* Theodo, denn dieser soll als erster Bayer mit anderen aus seiner *gens* nach Rom gekommen sein[3]. Trotz der alemannischen und bayerischen Rompilger fordert ein Schreiben Gregors III. die Bischöfe in der *provincia Baioariorum* und in *Alamannia*, Uiggo, Liudo, Rydolt, Phyphylo und Adda auf, dass sie Brauch und Lehre des Heidentums (*gentilitatis ritus et doctrina*), wie auch der hereindrängenden Briten (*Brittones*) und falschen irrgläubigen Priester (*falsorum sacerdotum hereticorum*) sowie Ehebrecher (*adulteri*) ablehnen sollen und sich von Bonifatius unterweisen lassen sollen[4]. Das spricht für die Existenz einer Bistumsstruktur in den Siedlungsgebieten beider *gentes* und somit für eine bereits hoch entwickelte christliche Struktur. Tatsächlich wird über das „Heidentum“ dieser christlichen Alemannen und Bayern nichts konkretes gesagt, man kann nur vermuten, dass es sich um Riten analog zu den in Rom wahrgenommenen handelte, sie also Neujahr Tag und Nacht mit Tänzen, Liedern und Gastmählern feierten und *filacteria* und *ligaturae* als Amulette verwendeten[5].

Die Bonifatiusquellen wissen auch nichts von Göttern oder Kultorten der Alemannen. Dagegen hatte Jonas von Bobbio die von Columban um 610 aufgesuchten und unter der Herrschaft des Frankenkönigs Theudebert II. stehenden Alemannen um Bregenz, die er *nationes Suaevorum* – „Völker der Sueben“ nennt, als Wodansverehrer charakterisiert, die ihrem auch Mercurius genannten Gott Bier opfern würden[6]. Außerdem verehren sie drei

[1] Bonifatii Epistula 50.
[2] Willibald, Vita Bonifatii c. 7.
[3] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 4., ed. Duchesne Bd. I, S. 398; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI 44.
[4] Bonifatii Epistula 44.
[5] Bonifatii Epistula 50.
[6] Jonas, Vita Columbani I 27.

imagines, die von Columban und Gallus zerstört werden, die auch die als heidnisches *templum* zweckentfremdete Kapelle der heiligen Aurelia, in der diese Idole untergebracht gewesen waren, wieder ihrer ursprünglichen Bestimmung zuführen[7]. Ein anderes *fanum* brannte Gallus nieder und warf die *dii consecreta*, also die dort geweihten Götterstatuen, in den See[8]. Eine althochdeutsche Glosse zum Wessobrunner Gebet nennt die Alemannen *Cyowari suapa* – „Verehrer des Ziu", und ihre wichtigste Stadt, Augsburg, wird mit *Civitas Augustensis id est Ciesburc* beschrieben[9]. Die Christianisierung der Alemannen hatte also spätestens mit dem Erscheinen Columbans im Bodenseegebiet eingesetzt. Unter Dagobert I. wurde in Konstanz ein Bistum eingerichtet, auf dessen Besetzung Gallus Einfluss nahm[10]. Columban und Gallus bewegten sich an der Grenze der Gebiete der christlichen rätischen Romanen und der Alemannen; diese Mission war kein tiefer Vorstoß ins alemannische Gebiet, weshalb Büttner annimmt, dass Columban vom austrasischen König Theudebert II. nicht ins Innere des rechtsrheinischen Gebietes entsandt worden war, um dort den christlichen Glauben zu verbreiten, sondern dass er seine Stützpunkte und Wirkungsstätten so wählte, dass er rasch die Hilfe des seit langem christlichen Rätien und seiner Bevölkerung gewinnen konnte[11]. Doch auch im Zentrum des alemannischen Gebietes reichte das Christentum weit zurück. So war Augsburg bereits in spätrömischer Zeit Bischofssitz[12]. Das dortige Bistum wurde ebenfalls im 7. Jahrhundert wiedererrichtet[13]. Die Alemannen konnten also seit dem 7. Jahrhundert als christianisiert gelten. Folglich sind die Alemannen in der Wahrnehmung des Bonifatius schlechte Christen, die auf ihren heidnischen Traditionen bestehen, während sie von ihm und seinen Helfern als Sünde betrachtet werden. Dennoch zeigen beide Briefe, dass die Alemannen trotz dieser langen Kontakte mit einem bereits organisierten Christentum im frühen 8. Jahrhundert noch keineswegs vollständig christianisiert waren, sondern dass es noch Menschen gab, die von der römischen Kirche als Heiden betrachtet wurden, und dass jene

[7] Wetti, Vita sancti Galli c. 6, ed. Krusch, MGH SSRM IV, 260; Walahfrid Strabo, Vita sancti Galli c. 6, ed. Krusch, MGH SSRM IV, 289.
[8] Wetti, Vita sancti Galli c.4, ed. Krusch, MGH SSRM IV, 259; Walahfrid Strabo, Vita sancti Galli c. 4, ed. Krusch, MGH SSRM IV, 287 f.
[9] Gl. III, Nr. MLXXI, 14; zit. n. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 237, Anm. 85 f.; Füllgrabe, Die Christianisierung der westgermanischen Stämme und Stammessprachen, 292; Green, Language and History in the Early Germanic World, 249; Lexikon der germanischen Mythologie, S. 488 s. v. *Ziu (Rudolf Simek).
[10] Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 399. Heinrich Büttner, Christentum und Kirche zwischen Neckar und Main im 7. und frühen 8. Jahrhundert, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz, (Fulda 1954), 367.
[11] Büttner, Christentum und Kirche zwischen Neckar und Main im 7. und frühen 8. Jahrhundert, 368.
[12] Romuald Bauerreiss, Die Anfänge der Metropolitanverfassung in Altbayern, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 469.
[13] Vgl. Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 399.

Alemannen, die Christen waren, verschiedenen häretischen Einflüssen ausgesetzt waren, die nicht den Vorstellungen des Papsttums entsprachen.

Ähnliches gilt für die Bayern. Es ist hochwahrscheinlich, dass heidnischer Aberglaube bei den Bayern noch in der Zeit des Bonifatius existierte, so wie er überall existierte, während es sicher ist, dass die herzogliche Familie, die Agilolfinger, nicht den Standards der christlichen Lehre zur Ehe folgte; aber dennoch gibt es keinen Grund, daran zu zweifeln, dass Bayern im 8. Jahrhundert im wesentlichen christianisiert war[14]. Während über seine Tätigkeit bei den Alemannen nichts konkretes gesagt wird, lobt Papst Gregor III. Bonifatius für seine Maßnahmen bei den Bayern, die er außerhalb der kirchlichen Ordnung lebend vorgefunden habe und bei denen er mit Zustimmung des *dux* Odilo und der Großen des Landes (*optimates provinciae*) zusätzlich zu dem einen vom Papst geweihten Bischof drei weitere Bischöfe geweiht und das Land in vier Sprengel geteilt hatte[15]. Die Einteilung Bayerns in vier Sprengel bei Bonifatius' Besuch des Landes auf Einladung Odilos ist auch in der Vita Bonifatii erwähnt; dabei wird auch von der Vertreibung von falschen Priestern und Bischöfen berichtet[16]. Die beiden Briefe Gregors III. belegen, dass die Bayern einerseits verschiedenen häretischen Einflüssen ausgesetzt waren, die Oberschicht aber andererseits eine Anbindung an die römische Kirche suchte, wie die Zustimmung des *dux* Odilo zu Bonifatius' Aktivitäten und die Romreise von Odilos Vorgänger Theodo belegen. Dass die Christianisierung nicht allein vom *dux* getragen wurde, beweist die Erwähnung der *optimates provinciae*. Bonifatius' Sprengeleinteilung war auch nicht der erste Versuch der Errichtung einer geordneten Kirchenstruktur in Bayern, dieser reicht in die Zeit der Romreise des *dux* Theodo zurück. Zeiß schließt aus der auf den 15. Mai 716 datierten Anweisung Papst Gregors II. zur Ordnung der bayerischen Kirchenverhältnisse, dass Theodo 715 oder 716, vielleicht zum Osterfest am 19. April, in Rom war[17]. Diese Anweisung Gregors II. an den Bischof Martinianus, den Presbyter Georgius und den Subdiakon Dorotheus enthält neben anderen Bestimmungen den Auftrag zur Errichtung von Bistümern inklusive einer Metropole an der *sedes praecipua* des Landes und zur Überprüfung der in Bayern anwesenden Priester auf ihre Rechtmäßigkeit hin[18]. Ein derartiger Auftrag setzt voraus, dass die Bayern um diese Zeit im wesentlichen schon christlich waren, doch obwohl die Christianisierung Bayerns in den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts im wesentlichen vollendet war, blieb dieser erste Versuch einer straffen

[14] Wood, The Missionary Life, 11.
[15] Bonifatii Epistula 45.
[16] Willibald, Vita Bonifatii c. 7.
[17] Zeiß, Quellensammlung für die Geschichte des bairischen Stammesherzogtums bis 750, 16.
[18] Lex Baiuwariorum, ed. Merkel, MGH Leges III, 451 f. Anweisung des Papstes Gregor II (715-731) an den Bischof Martinian, den Presbyter Georgius und den Subdiakon Dorotheus für die Ordnung der bairischen Kirchenverhältnisse. 15. Mai 716, c. 1 (Überprüfung der Priester), c. 3 (Errichtung einer Bistumsstruktur).

Kirchenorganisation erfolglos, was wohl an den Bischöfen lag, die in Bayern schon vor 739 im Amt waren und in Freising, Salzburg und Regensburg ihren Sitz hatten und, mit Ausnahme des Passauer Bischofs Vivilo, von Bonifatius 739 abgesetzt und, wie in Salzburg und Regensburg, durch Angelsachsen ersetzt wurden[19]. Hinweise auf das von Gregor III. erwähnte Heidentum in Bayern liefern nur einige wenige Orts- und Personennamen[20]. Die Tendenz zur Ausmerzung von auffallend heidnischen Namen begegnet in Bayern relativ früh, vor dem Einsetzen der urkundlichen Quellen um 750, was als starker negativer Einfluss des Christentums auf die Namengebung zu werten ist, der bis ins 7. Jahrhundert zurückreicht, da das völlige Fehlen dieser Namen um 750 einen mehrere Generationen andauernden Vorgang voraussetzt, der mindestens 60-70 Jahre vor die ersten Urkunden, also ins letzte Viertel des 7. Jahrhunderts, anzusetzen ist und vielleicht sogar Beziehungen zur Zeit Dagoberts I. aufweist, von dem der Prolog der Lex Baiuwariorum sagt, er habe das Gesetz um 624 erneuern lassen[21]. Die Unterdrückung heidnischer Namen kann auch mit der bayerischen Herzogsfamilie zusammenhängen. Denn die seit der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts in Erscheinung tretenden *duces* aus dem von den Merowingern eingesetzten Haus der Agilolfinger waren Christen[22]. Archäologische Funde belegen, dass Bayern während des ganzen 7. Jahrhunderts von Langobarden und Franken durch die Einfuhr von Kulturgut, darunter auch eindeutig religiösem Kulturgut in Form von Goldkreuzen, beeinflusst wurde[23]. Es ist deshalb höchst unwahrscheinlich, dass in Bayern zur Zeit des Bonifatius das Heidentum in Form einer Verehrung von Götterbildern germanischer Götter oder mit großen Opfern zu ihren Ehren noch lebendig war. Eher ist an die Existenz von Phänomenen zu denken, wie sie die bayerischen Pilger in Rom zu Neujahr sahen: Tänze nach heidnischer Sitte, *adclamationes*

[19] Diese Bischöfe von Freising, Salzburg und Regensburg sind auch im Brief Gregors III. von 738 an die Bischöfe in der Provinz der Bayern und in Alemannien nicht berücksichtigt, doch waren sie für Bauerreis keinesfalls der Häresie verdächtig oder gar Arianer, sondern ihre Bischofswahl war schwer oder für Rom nicht entsprechend nachweisbar; Bauerreiss, Die Anfänge der Metropolitanverfassung in Altbayern, 465 f.

[20] Ortsnamen: Weillohe, (urkundlich 901 *Wihinloh*) – „beim heiligen Hain"; *Hexenacker*, *Satanasingan* – Verteufelungen einstiger Ortsnamen, die im 1. Teil einen Götternamen enthielten; Amselfing bei Straubing (790 *Ansolvinga*), Kirchanschöring (um 780 *Ansheringen*) – Ortsnamen, in denen das germanische Göttergeschlecht der Asen in Personennamen vertreten ist; *Geltolfing*, *Gelting*, *Zorngelting* – Namen, die mit dem Zeitwort *geltan* – „opfern" zusammenhängen; *Epolding*, *Egmating* – Namen, in denen das Pferd (Opfertier) eine Rolle spielt; Mangolding (1009 *Managoldingon*), Taimering (*Tagmaringen*) – Ortsnamen mit Bezug zu den Gestirnen; Tacherting (8. Jh. *Tagehartingen*), Taibrechting (925 *Tagaperchtesheim*), Töging (um 1050 *Teginingun*) – Ortsnamen mit Tag (um Mühldorf) – Ortsnamen mit Bezug zur Heldensage. Personennamen mit *–wolf*, die am zahlreichsten vertretene Gruppe, sprechen für eine Beziehung zum Wodankult; auch die Bestimmungsworte sind vorwiegend solche des Kreises um Wodan. *Donarpercht*, 816-824 ist als einziger mit einem Götternamen zusammengesetzter Personenname in den Quellen der 4 bayerischen Hochstifte und Klöster im 8. und 9. Jahrhundert erhalten; Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 388-392; 392, Anm. 24.

[21] Lex Baiuwariorum, Prologus, ed. Merkel, MGH Leges III, 259. Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 390, 400;

[22] Ewig/Schäferdiek, Christliche Expansion im Merowingerreich, 140 f.

[23] Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 411.

ritu gentilium und *cantationes sacrilegas*, Festmähler mit heidnischem Kontext, oder *filacteria* und *ligaturae*, abergläubischen Praktiken und Gegenstände also, die aus der Sicht der Bayern, wie die Klagen der Rompilger belegen, mit dem Christentum durchaus vereinbar waren, aus der Sicht des Papstes aber eindeutig als Heidentum zu klassifizieren waren. Die Erwähnung von Heidentum und dem häretischen Christentums der hereindrängenden Briten und der falschen irrgläubigen Priester, die von Bonifatius vertrieben werden[24], in den Bonifatiusbriefen kann ein Hinweis auf das Weiterleben römisch-spätantiken Christentums bzw. früherer Missionsbestrebungen sein. Frühe Marien- und Stephans-Patrozinien weisen auf eine frühe fränkische Mission vom Bistum der austrasischen Hauptstadt Metz aus, dessen Patron St. Stephan war[25]. Das würde gut zu Jarnuts These passen, dass die beiden Metzer Bischöfe Agiulf (591-603) und Goerich (629-647) Agilolfinger waren, die ihre bayerischen Verwandten bei der Christianisierung ihres Landes unterstützt hätten[26]. Sie hätten dann ähnliche Motive wie der Columban-Schüler Agilo, der gleichfalls zu Beginn des 7. Jahrhunderts im agilolfingischen Bayern missionierte[27]. Auch die Patrozinien der Heiligen Martin, Remigius und Leodegar sind mit dieser frühen fränkischen Schicht zu verbinden[28]. Auf das Überleben spätantiken Christentums könnten Patrozinien der Heiligen Laurentius und Georg hinweisen[29]. Spätantike Beziehungen zu Sirmium und in den Orient vermutet Klebel aufgrund stilistischer Übereinstimmungen im Kirchenbau[30]. Besonderheiten der bayerischen Liturgie und die liturgischen Wörter selbst verweisen, ebenso wie die bayerischen Wochentagsnamen, auf griechische, aber auch syrische Einflüsse, die den Bayern von den Goten, ebenso wie gotische Kirchenworte im Bayerischen, vermittelt wurden, vielleicht weil zwischen den Bayern oder Teilen von ihnen, etwa in der bayerischen *gens* aufgegangenen ostgermanischen Skiren, und den Goten sprachlich-ethnische Nähe oder religiöse Verbindungen bestanden, die vielleicht auch die Vorbildfunktion des westgotischen Codex Euricianus für die Lex Baiuwariorum erklären könnte[31]. Die Verbindung zu den Skiren und die sonstigen Verbindungen in den Osten könnten für eine ostgermanische Beeinflussung der Bayern sprechen, die deshalb möglicherweise Arianer gewesen sein könnten; diese

[24] Bonifatii Epistula 44.
[25] Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 398 f.
[26] Zu den Metzer Bischöfen Agiulf und Goerich und ihrer Chronologie vgl. Jarnut, Agilolfingerstudien, 12-35, 64 f., 74-77, 106 f.
[27] Vita S. Agili c. 9, S. 319.
[28] Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 399, 411.
[29] Ebd., 400, 402 f.
[30] Ebd., 400-403.
[31] Ebd., 403-406. Jarnut, Agilolfingerstudien, 55 f. führt die Parallelen zwischen Lex Baiuwariorum und Codex Euricianus hingegen auf die von ihm vermutete ursprünglich westgotische Herkunft der Agilolfinger zurück, wobei er den im Westgotenreich juristisch tätigen *comes* Goerich, der an der Lex Romana Visigothorum mitgearbeitet hatte, als Agilolfinger-Ahnen sieht und seine Mitarbeit auch am Codex Euricianus vermutet, wobei seine Familie, als sie unter fränkische Herrschaft kam, Abschriften des Gesetzes besessen hätte.

angenommene arianische Schicht, könnte neben den Skiren vielleicht auch mit den Thüringern in Verbindung zu bringen sein[32]. Auf Spuren der Zusammenarbeit zwischen Bayern und Aquileia weisen Patrozinien der Heiligen Zeno und Cassian hin[33]. Darauf könnte die Zugehörigkeit Bayerns zum in Aquileia zentrierten und dort bis 698/700 bestehenden Drei-Kapitel-Schisma beruhen, das das 2. Konzil von Konstantinopel 555 nicht anerkannte, die für die bayerische Langobardenkönigin Theudelinde durch die Korrespondenz Gregors d. Gr. bezeugt ist, und in Bayern noch 624 deutlich wird, als der von Eustasius von Luxeuil kommende Missionar Agrestius in Bayern keinen Boden fand[34]. Die Romreise des *dux* Theodo 715/16 könnte Klebel zufolge den Zweck gehabt haben, dem Drei-Kapitel-Schisma zu entsagen, das somit in Bayern länger bestanden hätte als in Aquileia selbst[35]. Neben diesen schwer zu fassenden Spuren früher christlicher Aktivität in Bayern können auch noch die seit dem Beginn des 7. Jahrhunderts überlieferten Missionsbestrebungen irisch-fränkischer Initiativen für das Vorhandensein häretischer Christen in den bonifatianischen Quellen verantwortlich sein. So berichtet die Vita Columbani von der erfolgreichen Mission des Abtes Eustasius von Luxeuil, der vor seiner Rückkehr in sein Kloster Männer in Bayern zurückließ, um sein Werk fortzusetzen[36]. Erfolglos war hingegen die Mission des Mönchs Agrestius[37]. Zeiß datiert die von Luxeuil ausgehenden Missionsbestrebungen des Eustasius auf nach 615 und die des Agrestius auf vor 626, das Martyrium Emmerams und die Ankunft Ruperts in Bayern auf vor 700[38]. Die Vita Corbiniani berichtet von der Missionstätigkeit Corbinians in Bayern in den Herrschaftsgebieten Theodos und seines Sohnes Grimoald sowie Hugberts[39]. Die Datierung zwischen 716 und 729 ist ziemlich unsicher[40]. Die in den Schriftquellen belegten Bestrebungen zur Missionierung der Bayern reichen also noch vor die Romreise Theodos zurück, die wohl zum Teil auf Eigeninitiativen ohne Unterstützung durch das Herrscherhaus der Agilolfinger beruhten. Die wiederholte Erwähnung häretischer Priester in päpstlichen Dokumenten und in Bonifatius' Schriften sowie Gregors III. Erwähnung von Briten könnten auf derartige Eigeninitiativen hindeuten. Die Ablehnung der Missionstätigkeit der Briten, vielleicht sind darunter auch von Iren christianisierte keltische Bewohner Britanniens zu verstehen, weist auf die Spannungen zwischen irischer und römischer Mission

[32] Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 407, 411.
[33] Ebd., 411.
[34] Gregorius I. Reg. Ep. IV 4 (a. 593, Sept.), Gregorius Theodelindae reginae Langobardorum, MGH Ep. I, 236; Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 408 f.
[35] Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, 409.
[36] Vita Columbani II 8.
[37] Vita Columbani II 9.
[38] Zeiß, Quellensammlung für die Geschichte des bairischen Stammesherzogtums bis 750, 11 (Eustasius), 12 (Agresius), 14 f. (Emmeram, Rupert).
[39] Vita Corbiniani c. 15 (Theodo, Grimoald), c. 23, 24, 30, 32 (Grimoald), c. 32, 33 (Hugbert).
[40] Zeiß, Quellensammlung für die Geschichte des bairischen Stammesherzogtums bis 750, 17-23.

hin, die zwar auch theologischer Natur waren, hinter denen sich im Falle der Missionierung Bayerns und Germaniens insgesamt aber durchaus auch ein Ringen um Macht und Einfluss verbarg, in dem Bonifatius und seine angelsächsischen Missionare die formale Unterordnung unter das römische Papsttum repräsentierten, und sich dadurch einen größeren Handlungsspielraum und die Unterstützung des fränkischen Staates sicherten.

Für Alemannen und Bayern ist also abzunehmen, dass sie durchgängig christianisiert waren und sich ihr „Heidentum" auf nun in Rom als häretisch betrachtete christliche Glaubensformen und abergläubische Gebräuche, wie sie selbst in Rom zu Neujahr vorzukommen pflegten, beschränkte.

Für die Thüringer und Hessen, die mit Idolverehrung, Baum- und Quellkult und diversen lateinischen Termini der Zukunftsdeutung in Verbindung gebracht werden, gilt ähnliches. Die hessischen oder auch lahngauischen Herrscher von Amöneburg, Dettic und Deorulf, verstanden sich als Christen, obwohl sie Idole verehrten[41]. Deshalb ist es nicht undenkbar, dass auch die Heiden, die bei Geismar eine angeblich Jupiter geweihte Eiche verehrten, sich selbst für Christen hielten, ebenso wie jene, die von Priestern getauft wurden, die, obwohl sie christliche *sacerdotes* waren, auch Jupiter opferten oder anderen *dii paganorum* Stiere und Böcke opferten. Die Standards der Kirche in den peripheren Dukaten des Merowingerreiches waren nicht hoch[42]. Wenn Bonifatius berichtet, dass *Erphesfurt* (Erfurt) vor der Bistumsgründung eine „Stadt ackerbautreibender Heiden" war[43], bestätigt das nur, dass die Thüringer in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts von Rom aus als religiös in Christen und Heiden gespalten wahrgenommen wurden, und dass man auch von den christianisierten Thüringern meinte, sie würden noch Praktiken anwenden, die man von einer streng christlichen Warte aus als heidnisch ansah, weshalb man sie daran hindern musste und ausdrücklich jene lobte, die derartiges nicht taten. Die Epoche dieser *viri magnifici* und *optimates*, der in der Vita Bonifatii genannten *senatores plebis*, *seniores plebis* und *populi principes*, die frühen 720er Jahre, waren jedoch eine Zeit der politischen Umwälzungen und Unsicherheit, die nach dem Sturz des thüringischen *dux* Heden II. 719 angebrochen war. Heden II. selbst war ein großer Gönner des großen fränkischen Klosters Echternach[44]. Wenn er und Theotbald von Willibald als nachsichtig gegenüber dem Heidentum beschreiben bzw. aufgrund ihrer schlechten Herrschaft sogar für das Auftreten von Häretikern und das Wiederaufleben des Heidentums verantwortlich gemacht werden, ist das irrendführende

[41] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.
[42] Wood, The Missionary Life, 57.
[43] Bonifatii Epistula 50: *urbs paganorum rusticorum*.
[44] Wood, The Missionary Life, 10.

karolingische politische Propaganda, da sie Gegner der Karolinger im 8. Jahrhundert waren[45]. Tatsächlich scheint die führende Familie der Thüringer das Christentum im frühen 6. Jahrhundert angenommen zu haben; Thüringen, oder zumindest seine regierende Dynastie, scheinen christianisiert gewesen zu sein, bevor das Land in den 530er Jahren von den Franken erobert wurde[46]. Es ist deshalb möglich, dass die anfängliche Christianisierung von Thüringen im 6. Jahrhundert stattgefunden hat, wenn es auch danach eine Kontinuität heidnischen Aberglaubens in der Region, ebenso wie in Geismar in Hessen, gegeben haben kann, war doch die regierende herzogliche Dynastie im späten 7. und frühen 8. Jahrhundert ohne Frage christlich[47].

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Kirche östlich des oberen und mittleren Rheins nicht von Iren oder Angelsachsen begründet wurde, sondern, worauf auch die linguistische Evidenz hindeutet, von den Franken selbst[48]. Als Leute von den britischen Inseln die Region erreichten, kamen sie in eine Welt, die bereits partiell christianisiert war, in der sie in Verbindung mit den Höfen der Herrscher wirkten, bei der Organisation von Diözesen halfen oder Klöster gründeten und leiteten, was zur Vertiefung des Christentums in der Region beitrug, aber keinesfalls Teil einer anfänglichen Phase der Evangelisation war[49].

Bei Friesen und Sachsen ist die Situation anders. Hier waren die angelsächsischen Missionare tatsächlich Träger der anfänglichen Phase der Evangelisation[50]. Zwar hatte, wie auch Bonifatius wusste, Dagobert I. (+ 639) auch in Utrecht eine Missionsstation gegründet, aber dennoch war Friesland, wie auch Sachsen, hartnäckig heidnisch geblieben[51]. Von der Mitte des 7. Jahrhunderts an scheinen Missionsaktivitäten außer Gebrauch gekommen zu sein, bis sich ca. 690 eine Gruppe von Angelsachsen, vor allem Willibrord, in der Region des Niederrheins als Missionare etablierte[52]. Der Abbruch der Missionsbestrebungen nach dem Tod Dagoberts I. fällt zeitlich mit der „Zeit des Zusammenbruch des fränkischen Reiches“ in der Regierungszeit Chlodwigs II. zusammen[53]. Die Dauer dieser Phase bis zum Auftauchen der angelsächsischen Missionare in Friesland beschreibt den Zeitraum der fränkischen Geschichte, der vom Gegensatz zwischen Neustrien und Austrasien, dem Aufstieg des Hausmeiertums und machtloser oder entmachteter und ermordeter Könige bis zur erneuten Konsolidierung des Reiches unter dem karolingischen Hausmeier Pippin II. geprägt ist. In

[45] Willibald, Vita Bonifatii c. 6; Wood, The Missionary Life, 9.
[46] Wood, The Missionary Life, 9.
[47] Ebd., 10.
[48] Green, Language and History in the early Germanic World, 273-356; Wood, The Missionary Life, 11.
[49] Wood, The Missionary Life, 11.
[50] Vgl. Ebd.
[51] Bonifatii Epistula 109; Wood, The Missionary Life, 57.
[52] Wood, The Missionary Life, 57.
[53] Liber Historiae Francorum, Praefatio zu c. 44: *Quo tempore regnum Francorum concidit.*

dieser Phase hatten die Franken auch die Kontrolle über Friesland verloren, was sich aus dem Abbrechen der fränkischen Münzprägung in Dorestat um 650 ergibt[54]. Den Auftakt für die angelsächsische Friesenmission bildet die Reise Wilfrids von York nach Rom, der den Winter 678/79 beim heidnischen, ihm aber offenbar freundlich gesinnten, friesischen Herrscher Aldgisl verbrachte[55]. Der spätere friesische Herrscher Radbod stand dem Christentum weniger freundlich gegenüber. Doch auch er scheint, zumindest nicht von Anfang an, der Feind der katholischen Kirche gewesen zu sein, als den ihn die Quellen darstellen. Er lässt die angelsächsischen Missionare im Land tätig sein und trifft sich persönlich mit ihnen. Die ihm von Vulframn vorgeschlagene Konversion lehnt er in erster Linie deshalb ab, weil er im Jenseits nicht von seinen heidnischen Ahnen getrennt sein will[56]. Trotz Willibrords Frevel auf Fositesland gibt er dem Missionar die Möglichkeit, vor ihm zu sprechen, nachdem diesem das Losorakel günstig war, kann er gehen und setzt seine Tätigkeit fort[57]. Auch Bonifatius sucht Radbod auf und missioniert ungehindert, wenn auch erfolglos, nachdem er die Unterstützung des Herrschers nicht gewinnen konnte[58]. Dass Radbod, wie Willibald schreibt, christliche Priester vertreibt, Kirchen zerstört, heidnische *fana* wiedererrichtet und die *idulorum cultura* in den wiedererrichteten heidnischen Tempeln erneuert[59], könnte an der neuerlichen Eskalation des Konflikts mit den Franken liegen. Derartige Aktionen könnten Ausdruck einer Rückbesinnung der Friesen auf ihre eigene Identität darstellen. Denn ihr Paganismus scheint, wie auch bei den Sachsen, ihre Unabhängigkeit gestützt zu haben, und umgekehrt[60]. Radbods Verfolgungen sind ein Beispiel dafür, dass sich die pagane Staatsmacht gegen das Christentum wenden konnte[61]. Seine Förderung des Heidentums machen den unterschiedlichen Status des Heidentums in offiziell christlichen und offiziell heidnischen Regionen deutlich[62]. Dieser öffentliche heidnische Kult, praktiziert in einer heidnischen politischen Umgebung, unterschied sich deutlich vom Aberglauben in den christlichen Staaten, dem Heidentum, das seine Anhänger dort nur im Privaten praktizieren konnten[63]. Dass in einer paganen politischen Struktur wie Friesland unter Radbod und Bubo oder Sachsen heidnische Kultgebäude, wie *fana* und *delubra* mit ihren Idolen, die Willibrord,

[54] Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 143 f.
[55] Stephanus, Vita Wilfridi I Episcopi Eboracensis c. 26 f., ed. Levison, MGH SSRM 6, S. 200; Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum V 19; Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, 171, 177.
[56] Vita Vulframni c. 9, ed. Levison, MGH SSRM 5, S. 668.
[57] Alcuin, Vita Willibrordi c. 9, c. 11.
[58] Willibald, Vita Bonifatii c. 4.
[59] Willibald, Vita Bonifatii c. 4.
[60] Wood, The Missionary Life, 58.
[61] Vgl. ebd., 3 f.
[62] Vgl. ebd., 4.
[63] Ebd.

Bonifatius und Karl Martell zerstört haben sollen, oder noch bis 772 die sächsische Irminsul auf der Eresburg, die Karl d. Gr. zerstörte, existiert haben, ist im Kontext des öffentlich praktizierten und vom gentilen „Staat“ geschützten offiziellen und zum Teil auch identitätsstiftenden Heidentums absolut glaubwürdig. Das völlige Fehlen heidnischer Kultbauten in Thüringen, Hessen, Bayern und Alemannien ist unter dem selben Aspekt ebensowenig überraschend. Diese Gebiete waren, wie Thüringen, schon vor der fränkischen Eroberung mit dem Christentum in Kontakt gekommen. Die fränkische Eroberung führte, wie das Beispiel Oberdorla zeigt, zur Zerstörung heidnischer Heiligtümer. Wo sie aber die fränkische Eroberung überdauerten, wurden sie später, wie etwa die Vita Columbani für die Alemannen zeigt, von Missionaren in fränkischem Auftrag zerstört. Allein die unterschiedliche Entwicklung der Voraussetzungen für die Praktizierung des Heidentums, in Friesland und Sachsen öffentlicher Kult in staatlich geschützten Kultorten und Unterstützung durch die *duces* und *satrapae*, in Thüringen, Hessen, Bayern und Alemannien öffentliche Verfolgung und Zurückdrängung in den Untergrund, machen die Uneinheitlichkeit des Heidentums östlich des Rheins deutlich. Somit gab es in Germanien nicht einen einzelnen Paganismus, sondern mehrere Paganismen[64]. Die Einsetzung christlicher *duces* über die eroberten *gentes* durch die Franken garantierte den christlichen Einfluss auch in Zeiten, als der fränkischen Regierung die Kontrolle über diese Gebiete entglitten war. In den dem Frankenreich unterstehenden Gebieten östlich des Rheins konnte heidnischer Kult deshalb nur an Naturkultorten wie Quellen, Steinen und Bäumen, wie dem *robor Iobis* bei Geismar, praktiziert werden, und auch diese Heiligtümer waren in ständiger Gefahr bei Entdeckung von christlichen Eiferern zerstört zu werden[65]. Die mit dem Heidentum verbundenen Aufzählungen von Superstitionen zeigen, wie Christen sich das Leben der Heiden vorstellten[66]. Es handelt sich dabei um Praktiken, die in vielen heidnischen Religionen vorkommen, was sie entweder zu universalheidnischen Komponenten macht, oder aber den Verdacht nahelegt, dass der Aufzählung weniger das Wissen um heidnische Zustände in Germanien zugrundeliegt, sondern eher Vorstellungen, die auf griechisch-römischem Paganismus oder auf Schilderungen von Heidentum in der Bibel basieren. Dennoch erscheint es nicht unwahrscheinlich, dass an derartigen Orten von den kirchlicherseits als Heiden angesehenen Personen für diverse heidnische Gottheiten, aber auch an den Gräbern für die Ahnen, Speise- und Trankopfer dargebracht oder Gelübde abgelegt wurden, ebensowenig wie die Möglichkeit, dass dort auf irgendeine Art und Weise versucht wurde, die Zukunft zu

[64] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 264.
[65] Das betrifft natürlich in erster Linie Bäume, die man fällen konnte und die in den Bonifatiusquellen nicht erwähnten Steine, die man bei Bedarf zerkleinern und verbauen konnte, weniger die Quellen.
[66] V. Padberg, Bonifatius, 40.

deuten. Dabei spricht die umfassende Aufzählung lateinischer Termini für diverse Divinationstechniken insgesamt weniger für das Vorhandensein einer jeden derartigen Praktik in Germanien, obwohl ihre Praktizierung im Einzelfall jedoch nicht ausgeschlossen werden kann, als vielmehr für die Unwissenheit der kirchlichen Autoritäten darüber, was sich dort wirklich genau abspielte. Die Opferung großer Tiere wie Stiere oder Böcke für heidnische Götter, insbesondere für den mit Jupiter identifizierten Gott, scheint in der Zeit des Bonifatius jedoch schon länger zurückgelegen zu haben, wenn es sich dabei überhaupt um heidnische Opfer gehandelt hat, da die angeblich den Heidengöttern opfernden Priester durch den Anlass für diese Opferungen, Taufen, selbst als Christen anzusehen sind, die vielleicht mehr als von der römischen Kirche toleriert, jüdische Traditionen hochhielten oder Angelsachsen waren, die sich auf eine Anweisung Gregors I., dass derartige Schlachtungen im Rahmen christlicher Heiligenfeste erlaubt seien, berufen konnten. Für komplexere Divinationstechniken, wie eine Eingeweideschau analog der antiken *haruspicina*, ist anzunehmen, dass sie, sofern es sie je wirklich gab, seltener wurden, je länger die fränkischen Christianisierungsbemühungen andauerten. Derartige Rituale setzen die Existenz heidnischer Kultpersonen voraus, die, in Analogie zu ihren römerzeitlichen Pendants, über eine spezielle Ausbildung verfügt haben müssten, um die Eingeweide korrekt zu deuten. Gleiches gilt für die Opferungen großer Tiere, sofern diese tatsächlich heidnischen Charakter gehabt haben sollten. Wenn nicht auch sie eine spezielle Ausbildung brauchten, mussten derartige heidnische Priester zumindest über das nötige Charisma verfügen, genügend Leute anzusprechen, um das Opfertier verzehren zu können. Eine größere Personengruppe barg aber wiederum ein größeres Risiko der Entdeckung. Da aber davon auszugehen ist, dass heidnische Kultpersonen, ebenso wie häretische christliche Prediger, von der Staatsmacht verfolgt wurden, wird ihre Existenz mit zunehmender Konsolidierung der christlichen Strukturen im fränkisch dominierten Germanien immer unwahrscheinlicher. Die Frage nach der christlichen oder heidnischen Natur der Schlachtungen großer Tiere im Rahmen von Taufen zeigt die synkretistische Natur der praktizierten Religion östlich des Rheins. Man konnte, wie Dettic und Deorulf, Idole anbeten und sich als Christ fühlen, ebenso wie man glauben konnte, an einer heidnischen Opfermahlzeit als Christ teilnehmen zu können, wenn man das Kreuzzeichen über die Opferspeise machte. Heidentum und Christentum hatten einander hier gegenseitig beeinflusst. Das Heidentum direkt an der Grenze eines christlichen Staates war für einen Missionar deshalb sehr viel vertrauter als das Heidentum einer weiter entfernten Kultur, die wenig oder keinen Kontakt mit der Welt hatte, aus der er Missionar kam, und die vielleicht zu einer

anderen linguistischen Zone gehörte[67]. In einem heidnischen Kontext sind vielleicht auch die Verbote bestimmte Tiere, wie Pferd, Hase, Biber, Krähe, Dohle und Storch, zu essen zu sehen, doch wird dieser Zusammenhang von den Quellen selbst nicht hergestellt. Die Eheverbote, die Bonifatius den Bewohnern Germaniens gegenüber vertreten musste, sind zwar nicht unbedingt im Kontext des Heidentums zu sehen, stellen aber dennoch die Korrektur von Abweichungen von der katholischen Lehre dar.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass man im 8. Jahrhundert alles als heidnisch betrachten konnte, das nicht der Lehre der katholischen Orthodoxie entsprach. Christliche Häresien wie der Arianismus konnten ebenso mit Heidentum identifiziert werden, wie ein mit christlich-biblischen und griechisch-römischen Vorstellungen verbundener germanischer Polytheismus, mit dem man Idolverehrung, Menschen-, Tier- und Totenopfer, Opfermähler, Naturkultorte und Divinationstechniken assoziierte, ohne dabei zu berücksichtigen, dass Leute, die derartige Dinge vielleicht wirklich praktizieren, sich selbst nicht als Heiden wahrnahmen, sondern sich als Christen definierten.

[67] Wood, The Missionary Life, 4.

9. Speiseverbote in den Bonifatiusbriefen

In zwei Briefen der Päpste Gregor III. und Zacharias finden sich Verbote, bestimmte Tiere zu essen:

Papst Gregor III schreibt: „Dabei hast Du auch berichtet, dass etliche Leute Fleisch vom Wildpferd essen, sehr viele auch vom Hauspferd. Das darfst Du, heiligster Bruder, auf keinen Fall weiterhin geschehen lassen, vielmehr unterbinde das auf alle mögliche Arten mit Christi Hilfe völlig und lege ihnen die verdiente Buße auf; denn es ist unrein und abscheulich“[1].

Papst Zacharias schreibt: „Zuerst wegen der Vögel, d. h. wegen der Dohlen, Krähen und Störche. Vor ihrem Genuss muss man die Christen durchaus warnen. Aber auch Biber, Hasen und Wildpferde muss man noch viel mehr meiden. Indes bist Du, heiligster Bruder, über das alles aus der heiligen Schrift wohl unterrichtet“[2].

Beide Päpste schreiben ausdrücklich, dass ihr Wissen über die Sitte, die genannten Tiere zu essen, von Bonifatius stammt. Es ist deshalb durchaus möglich, dass Bonifatius derartiges selbst beobachtet hat. Wenn das der Fall ist, würde es sich hierbei um eine echte Fremdwahrnehmung handeln, die Essensgewohnheiten im Germanien des 8. Jahrhunderts tradiert. Auffällig ist, dass in beiden Briefen im Kontext der Speiseverbote kein Zusammenhang mit dem Heidentum hergestellt wird, während sich andere Stellen derselben Korrespondenzstücke sehr wohl damit beschäftigen.
Gregors III. Hinweis auf die verdiente Buße verweist auf jene Quellengattung, die sich ausführlich mit Speiseverboten beschäftigt, die frühmittelalterlichen Bußbücher. Bußbücher sind die ältesten Texte der lateinischen Christenheit, in denen sich Speisevorschriften finden; in Sammlungen kanonischer Gesetze erscheinen sie zum erstenmal in der Collectio Hibernensis[3]. Für Meens scheint das auf eine irische Tendenz zu dieser Art von Regulation hinzuweisen, die mit der Verbreitung des irischen Bußsystems im lateinischen Europa ein viel weiteres Publikum erreichte[4].

[1] Bonifatii Epistula 28: *Inter ea agrestem caballum aliquantos adiunxisti comedere, plerosque et domesticum. Hoc nequaquam fieri deinceps sanctissime sinas frater, sed, quibus potueris Christo iuvante modis, per omnia conpesce et dignam eis interdicto paenitentiam; inmundum enim est atque exsecrabile.*
[2] Bonifatii Epistula 87: *In primis de volatilibus, id est graculis et corniculus atque ciconiis. Quae omnino cavendae sunt ab esu christianorum. Etiam et fibri atque lepores et equi silvatici multo amplius vitandi. Attamen, sanctissime frater, de omnibus scripturis sacris bene compertus est.*
[3] Rob Meens, Pollution in the early middle ages: the case of the food regulations in penitentials, in: Early Medieval Europe 4/1 (1995), 17.
[4] Ebd.

Es soll nun versucht werden, die Gründe für das Verbot des Konsums dieser Tiere zu erörtern.

9.1. Erklärungen für frühmittelalterliche Speiseverbote

Die mosaischen Speiseverbote sind durch das Christentum eigentlich überwunden. In einer Diskussion mit Pharisäern sagt Jesus: „Nichts, was außen in den Menschen hineingeht, kann ihn verunreinigen; sondern was vom Menschen herauskommt verunreinigt den Menschen“[5]. Dieser Vers mit seiner impliziten Nichtigkeitserklärung der alttestamentlichen Speisegebote gilt der exegetischen Forschung nicht nur als zum sichersten Bestand echter Jesusüberlieferung gehörend, sondern stimmt auch mit zeitgenössischen Schriftstellern des jüdisch-hellenistischen Bereiches überein, die mit Hilfe kultischer Kategorien die Alleingültigkeit des Sittlichen gegenüber dem Kultischen darzustellen versuchten[6]. Daneben findet sich in der Apostelgeschichte noch eine Vision Petrus', in der die bisher als unrein angesehenen Tiere als Geschöpfe Gottes und somit als nicht unrein definiert werden[7]. Auch Paulus thematisiert in seinem Brief an die Kolosser und in jenem an Timotheus die Problematik der Speiseverbote in diesem Sinn[8]. Selbst das Verbot des Opferfleisches begründet er in seinem 1. Korintherbrief nur damit, dass andere, die keine Erkenntnis der Nichtexistenz der Götzen erlangt hätten, daran Anstoß nehmen und sich versündigen könnten, wenn ein Christ Opferfleisch esse, während die Speise selbst Gott gegenüber neutral sei[9]. Der Gedanke, dass Gott den Unterschied zwischen rein und unrein aufgehoben hat, begegnet

[5] NT Mk 7, 15.

[6] Hubertus Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: Archiv für Kulturgeschichte 80 (1998), 25.

[7] NT Apg 10, 10-16: „Da wurde er [Petrus] hungrig und wollte essen; doch während man etwas herrichtete, kam über ihn eine Verzückung. Er sah den Himmel offen stehen und ein Behältnis wie ein großes Linnen herabkommen, das an vier Enden niedergelassen wurde zur Erde. Darin waren alle vierfüßigen und kriechenden Tiere der Erde und Vögel des Himmels; und eine Stimme richtete sich an ihn: „Steh auf, Petrus, schlachte und iss!“ Petrus aber erwiderte: „Nie und nimmer, Herr! Denn noch nie habe ich etwas Unheiliges und Unreines gegessen.“ Und ein zweites Mal sprach wieder die Stimme zu ihm: „Was Gott rein gemacht hat, sollst du nicht unrein nennen.“ Dies geschah dreimal, und sogleich wurde das Behältnis wieder hinaufgenommen in den Himmel.“
In seiner Rechtfertigung vor der Jerusalemer Gemeinde wird die Geschichte von Petrus wiederholt: NT Apg 11, 5-10. Zmijewski zufolge soll diese Geschichte, die an den alttestamentarischen Schöpfungsbericht und die Sintfluterzählung anklingt, das Problem der (Mahl-)Gemeinschaft mit Unreinen, d. h. mit Heiden, thematisieren; es geht nicht um die Verteidigung der christlichen Freiheit gegenüber Speisegesetzen, sondern um die Außerkraftsetzung kultischer Bestimmungen, die es verboten mit Nichtjuden Tischgemeinschaft zu haben; Vgl. Josef Zmijewski, Die Aufnahme der ersten Heiden in die Kirche nach Apg 10, 1-11, 18. Eine Interpretationsstudie, in: ANRW II Principat 26,2 (Berlin, New York 1995), 1562, 1567, 1569, 1577.

[8] NT Kol 2, 16: „So sei denn niemand Richter über euch in Fragen von Speise und Trank oder bezüglich der Feier von Festen, Neumonden und Sabbaten.“ NT 1 Timoth 4, 3-5: „Sie verbieten das Heiraten und den Genuss von Speisen, die Gott doch geschaffen hat, damit sie unter Danksagung genossen werden von denen, die glauben und die Wahrheit erkannt haben. Denn alles, was Gott geschaffen, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es unter Danksagung genommen wird; es wird ja geheiligt durch Gottes Wort und durch Gebet.“

[9] NT 1 Korinther 8, 1-13: bes. 8, 8: „Speise bringt uns nicht vor Gott, weder verlieren wir etwas, wenn wir nicht essen, noch gewinnen wir etwas, wenn wir essen.“

bereits ähnlich, offenbar auf dem Hintergrund der Sintfluterzählung, in rabbinischen Texten[10]. Es stellt sich also die Frage, warum die Bußbücher und auch Bonifatius Speiseverbote thematisieren.

Im 6. Jahrhundert waren Speiseobservanzen in Rom von allgemeinem Interesse[11]. Finsterwalder zufolge stammen sie von den britischen Inseln und wurden mit den Bußbüchern zuerst in die Bretagne, dann auch in andere Teile des Festlands gebracht und vornehmlich von iroschottischen Missionaren propagiert[12]. Körntgen verweist jedoch darauf, dass die von Theodor von Canterbury in der angelsächsischen Kirche geltend gemachten Speisesatzungen dem Erzbischof wohl aus seiner griechischen Heimat bekannt waren, und somit auch in der griechischen Kirche verbreitet waren[13]. Böckenhoff zufolge waren die ältesten Ansätze zu Speisegeboten in der griechischen Kirche keine Nachahmung des mosaischen Gesetzes, sondern verbannten die nach Landesbrauch unschicklichen Speisen vom Tisch des Christen, wobei man sogar streng darauf achtete, keine Anleihen beim mosaischen Gesetz zu machen, wie aus der Erlaubnis zum Verzehr von Schweinefleisch deutlich wird[14]. Ohne Not Speisen zu essen, die dem allgemeinen Volkssinn als unrein und ekelhaft erscheinen oder von der Sitte des Landes als Nahrung verschmäht werden, bedeutet einen Mangel an christlicher Selbstbeherrschung, die der Christ nach Cyrills von Jerusalem Forderung bei jedem Speisegenuss beobachten soll[15]. Derartige Speisen, oft exotische Tiere, zu essen, war in der römischen Oberschicht verbreitet und stellte eine Art Statussymbol dar, für die Christen aber war es eine Form der Unmäßigkeit, eine Ausschweifung durch die Art der Speise, ekelhaft und von der gesunden Volkssitte verschmäht, die als Miarophagie (μιαροφαγία) bezeichnet wurde[16].

[10] Zmijewski zitiert Sanh 59b: „Nichts Unreines kommt vom Himmel herab“; MidrPs 146, 4: „Manche sagen: Alle Tiere, die in dieser Welt für unrein erklärt sind, wird Gott in der Zukunft (= in den Tagen des Messias) für rein erklären. Ebenso heißt es: ‘Was gewesen ist, ist dasselbe, was sein wird, und was geschehen ist, ist dasselbe, was geschehen wird’ Qoh 1, 9. ‘Und was geschehen ist’: rein sind sie vordem für die Söhne Noahs gewesen“; Zmijewski, Die Aufnahme der ersten Heiden in die Kirche nach Apg 10, 1-11, 18, 1578.

[11] Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (= Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. I. Band) (Weimar 1929), 86.

[12] Ebd.

[13] Vgl. Ludger Körntgen, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (= Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7) (Sigmaringen, 1993), 169.

[14] Karl Böckenhoff, Das apostlische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levitischen Satzungen in älteren kirchlichen Rechtsquellen (Paderborn 1903), 135. Der heilige Basilius etwa nennt das Gelübde, kein Schweinefleisch zu essen, ein lächerliches und albernes Versprechen, solche Dinge sollten durch Belehrung verhindert werden; Can. 28 S. Basil. bei J. B. Pitra, Juris eccles. Graecor. histor. et monumenta. Romae 1864 sq., I. S. 590; zit. n. Böckenhoff, Das apostlische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten, 135, Anm. 4.

[15] Böckenhoff, Das apostlische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten, 128.

[16] Vgl. Ebd.

Die ältesten fränkischen Bußbücher blieben hingegen von Speiseverboten gänzlich frei, in Gebieten wie Westfranken stand man den Verboten gewisser Speisen und von Blut ablehnend gegenüber und sah darin judaisierende Tendenzen[17].

Finsterwalder verbindet die Speiseobservanzen mit Missionsgebieten, etwa England zur Zeit Theodors oder den germanischen Landen des nördlichen und östlichen Frankenreichs, wo heidnische Gebräuche, oder aus solchen erwachsene christliche Observanzen vorhanden waren; ihre Beobachtung erübrigte sich aber für Gebiete, in denen die Christianisierung schon längst alle heidnischen Gebräuche beseitigt hatte, deren Opfermahlzeiten die Bekämpfung forderten[18].

Auch Böckenhoff sah in den frühmittelalterlichen Speiseverboten ein Erziehungsmittel für halbbarbarische Völker, die zum Christentum übergetreten waren, die aber nicht zum dauernden Bestand christlicher Ethik gehörten, und deshalb wurden sie nach der völligen Überwindung des Heidentums, insbesondere in den germanischen Ländern, völlig bedeutungslos[19].

Lutterbach kritisiert Böckenhoffs Ansatz und führt das Zurücksinken der Speisesatzungen ab dem 12. Jahrhundert in die Bedeutungslosigkeit nicht auf die nunmehr abgeschlossenen Christianisierung und Disziplinierung der Heiden zurück, sondern auf die zu dieser Zeit beginnende Rezeption antiker Reflexionstheologie, die durch die zu Beginn des Mittelalters einsetzende Rearchaisierung der gesamten Gesellschaft abgebrochen worden war[20].

Die moderne Historiographie hat verschiedene Erklärungsmöglichkeiten für Speiseverbote in frühmittelalterlichen Texten herausgearbeitet. Meens bietet vier Erklärungsmöglichkeiten für Speiseverbote in frühmittelalterlichen Texten[21]:

- Speiseverbote als zeitgenössische Reaktion gegen heidnische Rituale (Böckenhoffs Ansatz)
- Speiseverbote als Pflege von Traditionen des Alten Testaments, deren Effektivität zur Kreation einer christlichen Identität unterschiedlich bewertet wird
- Speiseverbote als Beitrag zur Identität des Menschen in seiner Beziehung mit der Tierwelt

[17] Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 86 f.
[18] Ebd., 87. Gegen eine Beschränkung auf Missionsgebiete spricht aber das ebd., 86 erwähnte Interesse an Speiseobservanzen in Rom, für das Bonifatius zudem das Überleben heidnischer Gebräuche anlässlich des Neujahrsfestes anprangert; Bonifatii Epistula 50 f.
[19] Karl Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes (Münster 1907), 101, 118 f.
[20] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 27 f., 37.
[21] Meens, Pollution in the early middle ages, 5.

- Speiseverbote als die Hygiene betreffende Regeln im Sinne eines ‘medizinischen Materialismus’[22].

Lutterbach verweist hingegen auf vier Theoriestrategien zur Erklärung der Speisetabus, die auf die Kultur- und Sozialanthropologie zurückgehen[23]:

- Esstabus als Konsequenz ökonomisch rationaler Verhaltensnormen. Tabuisiert werden Tiere, die vom Aussterben bedroht sind oder deren Haltung ökonomisch oder ökologisch unsinnig ist.
- Esstabus als Pfeiler für die Herstellung sozialer Solidarität. Tabunormen, um eine menschliche Kultur nach außen hin von ihrer Umwelt unterscheidbar zu machen und nach innen hin gesellschaftliche Solidarität zu stiften und Sozialintegration zu ermöglichen. Tabuisiert werden Tiere, die in benachbarten Gesellschaften zum Verzehr freigegeben sind.
- Esstabus als Implikat einer bestimmten Strukturierung der Welt. Anhand kognitiver Kategorien sucht man eine Ordnung in die Tierwelt zu bringen. Vorzugsweise tabuisiert werden Tiere, die kognitiv anomal sind.
- Esstabus als Ausdruck für das zivilisatorische Niveau einer Gesellschaft. Die Sozialanthropologie sucht menschliche Kulturen mit einem vergleichbaren Entwicklungsstand im Blick auf die Speisetabus komparativ zu analysieren. Sie geht u. a. von der Beobachtung aus, dass Speiseverbote weithin mit dem prä-rational geprägten Verstehenshorizont einer Gesellschaft konvergieren.

Diese Erklärungsansätze sind allgemeiner und für das Problem der Übernahme jüdischer Speisegesetze in christliche Texte nicht relevant.

[22] Der ‚medizinische Materialismus’, die Deutung der Speisegebote als hygienisch bedingt, ist für Meens, ebd., kein sehr vielversprechender Ansatz, denn es könne zwar eine ‚wunderbare Übereinstimmung’ zwischen medizinisch-basierter und ritueller Vermeidung bestimmter Speisen bestehen, doch sollten medizinische Vorteile als bloße Nebenprodukte der rituellen Vermeidung gesehen werden, die immer ein expressiver Wert war.
Brunner zufolge sind biblische Speiseverbote im Christentum nur theologische Exempel, die wörtliche Auslegung wird mit Bezug auf NT Mk 7, 15 als Abfall zum Judentum ausdrücklich verboten; dennoch erhalten sich Spuren der alttestamentlichen Speiseverbote, wo sie logisch sind und Hygienevorstellungen transportieren, d. h. man beruft sich zwar auf die Bibel, der tatsächliche Hintergrund ist aber, entgegen Meens’ Ansicht, die Hygiene (Diese Information wurde mir von Prof. Karl Brunner am 29.5.2006 im persönlichen Gespräch mitgeteilt.).

[23] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 17 f.

9.2. Reinheit und Unreinheit von Tieren

Der Grund für die Verbote, bestimmte Tiere zu essen, war, dass diese Tiere als unrein angesehen wurden. Die biblischen Bücher Leviticus und Deuteronomium definieren eine ganze Reihe von Tieren als unrein und begründen mit dieser Unreinheit das Verbot, sie zu essen[24]. Sie schränken somit die göttliche Erlaubnis, alle Tiere zu essen, wie sie sich in der Genesis findet, ein[25]. Die beiden Texte in Leviticus 11, 2-8 und Deuteronomium 14, 3-9 sind aber nicht komplett identisch, sondern nur sehr ähnlich[26]. Die Begriffe ‚unrein' und ‚abscheulich' haben verschiedene linguistische Domänen in Leviticus, sie sind keine äquivalenten Termini[27]. Unreinheit im Deuteronomium wird mit Abscheulichkeit gleichgesetzt, Unreinheit im Leviticus ist aber völlig verschieden von Abscheulichkeit[28]. Unreinheit im Leviticus ist ein strikt technischer Zustand einer Person, eines Ortes oder eines Dings, der mit dem Dienst im Kult unvereinbar ist[29]. Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren entstand jedoch nicht erst im Gefolge des levitischen Kultdienstes, sondern stellt vielmehr eine uralte Anschauung dar[30]. Die ursprüngliche Begründung dieser Verbote dürfte nach Lutterbach im Kontakt der als unrein geltenden Tiere mit der Todessphäre liegen[31]. Douglas stellt aber fest, dass ein lebendes Tier niemals Unreinheit überträgt, deshalb dürften auch alle lebenden Landtiere berührt werden[32]. Die in Leviticus zu essen verbotenen Tiere seien auch nicht abscheulich, sondern es werde nur verlangt, ihre toten Körper mit Respekt zu behandeln, weshalb sie nicht gegessen werden dürften[33]. Douglas verweist auf die anderen Religionen der Welt, in denen Verbote, bestimmte Tiere zu essen, nicht auf bestimmten Defekten der jeweiligen Spezies beruhen, sondern, im Gegenteil, das Tier aus Respekt von der Liste essbarer Nahrung gestrichen wird[34]. Oftmals habe dabei der Ahnherr einer totemistischen Spezies einem menschlichen Ahnherrn einen großen Dienst erwiesen, etwa sein Leben gerettet, was dessen menschliche Nachkommen in Erinnerung behalten, indem sie jeden Schaden von den Nachkommen des tierischen Helfers abhalten und reziprok vom Totemtier glauben, dass es den Nachkommen des Freundes seines Ahnen nicht

[24] AT Lev 11, 1-23; AT Dt 14, 3-21.
[25] AT Gen 9, 2 f.: (2) Furcht vor euch und Schrecken sei bei allen Erdentieren, bei allen Himmelsvögeln, bei allem was auf dem Erdboden kriecht, und bei allen Fischen des Meeres; in eure Hand sind sie gegeben. (3) Alles, was sich regt und lebendig ist, diene euch zur Nahrung; wie das Grünkraut gebe ich euch alles.
[26] Mary Douglas, Impurity of Land Animals, in: M. J. H. M. Poorthuis/J. Schwartz (Hg.), Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus (Leiden, Boston, Köln 2000), 38.
[27] Ebd., 34 f.
[28] Ebd., 35.
[29] Ebd.
[30] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 23; Ebd., Anm. 93.
[31] Ebd., 23.
[32] Douglas, Impurity of Land Animals, 40 f.
[33] Ebd., 33.
[34] Ebd., 34.

schaden werde[35]. Der Vorwurf der Unreinheit ist nach Douglas hingegen normalerweise eine Anschuldigung, die verwendet wird, um zu diffamieren und so eine definierbare soziale Klasse zu attackieren oder abzuwerten, eine Technik von sozialer Kontrolle, von Ausschließung[36]. Da sich die Unreinheistregeln im Leviticus aber universell an die ganze Gesellschaft richten, ist es sehr schwierig sie als in dieser Art verwendet zu deuten[37].

Für Meens ist das Konzept der Unreinheit ein Weg, wie Menschen mit Dingen, Tieren, Personen, Aktionen und Ereignissen umgehen können, die keinen eigentlichen Platz in ihrer Kosmologie haben, mit Anomalien und Doppeldeutigkeiten[38]. Weil sie nicht in ein fixes Muster der Klassifikation passen, werden sie verboten[39]. Tiere, die nicht in die jüdische Taxonomie passten, waren ein Greuel[40]. Tiere, die sich einer rigiden Klassifikation entzogen, wurden unrein[41].

Nach Douglas teilt Leviticus die Landtiere in zwei Kategorien, einerseits die Herden, die das Leben ihrer Besitzer teilen und mit ihnen reisen, von ihnen getränkt und gefüttert werden, und diese versorgen, andererseits alle anderen[42]. Diese Unterscheidung ist im Kontext des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel am Berg Sinai zu sehen, in dem Menschen und Tiere in zwei Gruppen geteilt werden, jene unter dem Bund und jene außerhalb des Bundes, wobei die Tiere unter dem Bund die Wiederkäuer mit gespaltenen Hufen sind; sie sind rein und geeignet für den Altar, können geweiht werden, geopfert und gegessen, alle anderen Landtiere aber sind außerhalb des Bundes, deshalb unrein und ihre toten Körper dürfen nicht berührt oder gegessen werden[43]. ‚Rein' und ‚unrein' sei aber nicht als ‚gut' und ‚schlecht' zu sehen, Leviticus male kein schwarz-weiß Bild, eine derartige Auslegung ist Douglas zufolge nur das Werk späterer Interpretatoren[44]. Gott hätte, wie das Buch der Weisheit sagt, nichts geschaffen, wenn er es gehasst hätte[45].

Es ist jedoch gleichgültig, ob man die unreinen Tiere nun aus Respekt vor ihren toten Körpern nicht essen durfte oder weil sie außerhalb des Bundes Gottes mit seinem Volk standen. Durch den Konsum unreiner Tiere wurde der Mensch nach der Vorstellung des Alten Testaments jedenfalls selbst unrein. Daneben kennt das Alte Testament auch noch Unreinheit, die durch Körperstoffe, Blut, Fleisch von erstickten Tieren, Aas und Fleisch, das heidnischen Göttern

[35] Ebd.
[36] Ebd., 33 f.
[37] Ebd., 34.
[38] Meens, Pollution in the early middle ages, 6.
[39] Ebd.
[40] Ebd.
[41] Ebd., 13.
[42] Douglas, Impurity of Land Animals, 38.
[43] Ebd., 38, 40, 45.
[44] Ebd., 45.
[45] AT Weisheit 11, 25-26.

geopfert wurde, hervorgerufen wurde. Die Unreinheit der verbotenen Tiere ergibt sich zum Teil daraus, dass sie Dinge fraßen, die den Israeliten zu essen verboten waren, wie Blut oder Aas oder aber weil sie ihre Beute erstickten und diese noch Blut enthielt[46]. Die Unreinheitsvorstellung gründet in der Scheu vor der unheimlichen Macht des Todes und in der Furcht vor der geheimnisvollen Lebenskraft des Blutes[47]. Lutterbach führt das Verbot des Konsums von Blut darauf zurück, dass Blut als Flüssigkeit des Lebens betrachtet wurde, die Gott gehört, und die der Mensch deshalb nicht zu sich nehmen dürfe, um das kosmische Gleichgewicht nicht zu stören[48]. Eine Störung des kosmischen Gleichgewichts könne nur durch das Blut des frevelnden Menschen, durch seinen Tod, wieder behoben werden[49]. Das Verständnis des Blutes als Lebensträger begründet auch das Verbot von Ersticktem, also von Tieren, die zwar gestorben sind, aber das Blut als Lebensstoff noch in sich tragen, während Aas sowohl wegen der möglicherweise zugrundeliegenden Erstickung als auch aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Welt des Todes als unrein galt[50].

Für Körntgen war es wahrscheinlich die irische Vorliebe für das Alte Testament, die im ausgehenden 7. und frühen 8. Jahrhundert unter anderem zur Aufnahme alttestamentlicher oder vom mosaischen Gesetz angeregter Speisebestimmungen in die Collectio Hibernensis, die sogenannten Canones Hibernenses und die Canones Adomnani geführt hat[51]. Meens und Lutterbach vermuten jedoch, dass nicht nur das Alte Testament eine Rolle für die Vorstellung von Reinheit und Unreinheit von Tieren spielte. Biblische Abstammung stellt im besten Fall nur eine partielle Erklärung der frühmittelalterlichen Ernährungsregeln dar, denn nicht alle haben einen biblischen Präzedenzfall und zudem wurden bestimmte Aspekte von biblischen Traditionen respektiert und andere ignoriert[52]. Lutterbach verweist auf die Abweichungen zwischen den biblischen Listen unreiner Tiere und den mit Speiseverboten belegten Tieren in den Bußbüchern und schließt daraus, dass die Bußbücher weniger auf das lückenlose Verbot einzelner, bereits im „Heiligkeitsgesetz“ genannter Tierarten abzielen als vielmehr auf die umfassende Tabuisierung von Blut, Ersticktem und Aas[53]. Allerdings stimmen die in den Bußbüchern tabuisierten Tiere zum Teil mit den verbotenen Tieren der Stämme überein, die

[46] Blut: AT Lev 3, 17; 7, 26; 17, 10 f.; 17, 13 f.; AT Dt 12, 23-25.. Aas: AT Lev 11, 8; 11, 11; Dt 14, 21. Ersticktes: AT Gen 9, 4: Jedoch lebendiges Fleisch, mit seinem Blut noch verbunden, sollt ihr nicht essen. Vgl. Lev 17, 13-14. Vgl. Meens, Pollution in the early middle ages, 14. Vgl. Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 14.
[47] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 20, Anm. 88.
[48] Ebd., 21.
[49] Vgl. AT Gen 9, 4 f.; AT Lev 7, 27; 17, 10 f.; AT Dt 12, 23.
[50] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 21, 30.
[51] Ludger Körntgen, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (= Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7) (Sigmaringen, 1993), 169.
[52] Meens, Pollution in the early middle ages, 5.
[53] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 30.

sich zum Christentum bekehrten[54]. Meens geht davon aus, dass die Bußbücher Konzeptionen reflektieren, die in Irland mit populären Vorstellungen verbunden waren, die möglicherweise in vorchristlicher Zeit wurzelten[55]. Er vermutet, dass die Autoren von Bußliteratur an weit verbreiteten kosmologischen Plänen hingen, in denen die Unterscheidung zwischen rein und unrein eine wichtige Rolle spielte, und einige von ihnen mit Hilfe biblischer Texte christianisiert hatten[56]. Speziell Tiere, die in der Umgebung menschlicher Wohnungen lebten, in der Randzone zwischen Haus und Wald, Kultur und Natur, wie Hund, Katze und Maus scheinen als unrein angesehen worden zu sein[57].

Connolly betont hingegen, dass die irische Gesellschaft von keltisch-einheimischen und lateinisch-christlichen Einflüssen geformt worden war; die irischen Mönche waren auf der einen Seite in der jüdisch-christlichen Tradition verankert, auf der anderen Seite aber waren sie Erben der großen Sagas der keltischen heroischen Gesellschaft, was sich in der Niederschrift der legendären Taten von Helden wie Conchobar oder CúChulainn manifestiert, die Jahrhunderte in die heidnische Vergangenheit Irlands zurückreichten[58]. Die irischen Speiseverbote sind für Connolly vor diesem Hintergrund eine Reihe von Richtlinien, die einige der eher bizarren und makabren druidischen Praktiken, Riten und Bräuche zu unterdrücken suchen, die von der vorchristlichen keltischen Kultur geerbt worden waren[59].

Herren und Brown sehen in den irischen Speiserestriktionen einen Einfluss des Pelagianismus auf das keltische Christentum, denn nach Pelagius' Lehren zu Paulus' Brief an die Römer (Pelagius, Expositio in Romanos, 2), wäre es notwendig, alle Verbote und Gebote im Gesetz, den Propheten, den Evangelien und bei den Aposteln zu beachten, inclusive dem Gesetz der Beschneidung und den Speisebeschränkungen[60]. Die britischen und irischen Kirchen bewahrten deshalb in der virulent antijüdischen Welt des 6.-8. Jahrhunderts eine tiefe Achtung vor den jüdischsten Aspekten des Christentums, und zwar nicht, weil die pelagianische Theologie bewusst judaisierend war, sondern weil sie biblisch war[61]. Auf dem Alten Testament basierende irische Speiserestriktionen können sich von der allgemeinen keltischen Kirche ableiten, doch abgesehen von einigen generellen Prinzipien, wie sie von den Canones Hibernenses gefordert werden, ist die Anwendung des Alten Testaments entweder

[54] Ebd., 19.
[55] Meens, Pollution in the early middle ages, 18.
[56] Ebd.
[57] Ebd., 14.
[58] Hugh Connolly, The Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance today (Dublin 1995), 20.
[59] Ebd., 42 f.
[60] Michael W. Herren/Shirley Ann Brown, Christ in Celtic Christianity. Britain and Ireland from the Fifth to the Tenth Century (= Studies in Celtic History XX) (Woodbridge 2002), 108 f.
[61] Ebd., 109.

lax oder nicht existent, da Schwein gegessen werden kann und es auch kein Verbot gegen das Essen von nicht bereits zerlegten Schalentieren gibt, was als Sieg von Kultur und Ökonomie über religiösen Absolutismus interpretiert wird[62].

9.3. Tiere, deren Konsum in den Bonifatiusbriefen verboten wird

9.3.1. Pferd

Sowohl Gregor III. als auch Zacharias verbieten den Genuss von Pferdefleisch. Gregor III. bezieht sein Verbot sowohl auf das Hauspferd als auch auf das Wildpferd, Zacharias nur auf Wildpferde[63]. Begründet wird das Verbot von Gregor III. damit, dass das Essen dieser Tiere unrein und abscheulich sei[64]. Zacharias verweist auf die heilige Schrift[65].

Lutterbach meint, das Verbot, Pferde zu essen, finde sich im biblischen Buch Leviticus[66]. Doch während sich die in seiner Aufzählung verbotener Tiere vorkommenden Vierfüßler Kamel, Hase und Schwein tatsächlich dort finden, sind Esel, Igel und Pferd nicht explizit genannt[67]. Indirekt wird der Verzehr von Pferdefleisch aber doch verboten, da den Israeliten nur erlaubt wird, wiederkäuende Vierfüßler zu essen, die völlig durchgespaltene Klauen haben[68]. Vierfüßler, die keine völlig durchgespaltenen Klauen haben und nicht wiederkäuen, gelten zudem als unrein[69]. Da das Pferd keine durchgespaltenen Klauen hat, sondern massive Hufe, lässt sich ein Verbot, sein Fleisch zu essen, aus diesen Bibelstellen ableiten; gleichzeitig ergibt sich daraus auch seine Klassifizierung als unreines Tier.

Trotz dieser biblischen Begründungen wird das Verbot von Pferdefleisch in der Forschung oft als ein Speiseverbot betrachtet, das als zeitgenössische Reaktion gegen heidnische Rituale gerichtet ist[70]. Im späteren Mittelalter jedenfalls wird das Essen von Pferdefleisch mit Heidentum assoziiert: *Sie ezzent diu ros* sagt das Rolandslied im 12. Jahrhundert von den Heiden, und auch die Hexen essen nach mittelalterlichem Glauben bei ihren Zusammenkünften Pferdefleisch[71]. So meint auch Reichstein, Gregors III. Ermahnung, das Essen von Pferdefleisch nicht zuzulassen, sei erfolgt, um sich von den noch nicht bekehrten,

[62] Die generellen Prinzipien sind die Verbote von Aas, von Tieren, die menschliches Blut geleckt haben und die Vorschrift zur Leerung und Reinigung von durch Kadaver verunreinigte Zisternen; ebd., 113.
[63] Bonifatii Epistula 28 (Wildpferd: *agrestis caballus*, Hauspferd: *caballus domesticus*); Bonifatii Epistula 87 (Wildpferde: *equi silvatici*).
[64] Bonifatii Epistula 28: *inmundum enim est atque exsecrabile*.
[65] Bonifatii Epistula 87.
[66] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 23.
[67] AT Lev 11, 3-8; vgl. AT Dt 14, 3-8.
[68] AT Lev 11, 3; AT Dt 14, 6.
[69] AT Lev 11, 26.
[70] Vgl. Meens, Pollution in the early middle ages, 5.
[71] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 199.

Pferde opfernden und Pferdefleisch essenden Germanen abzugrenzen[72]. Schieffer vermutet, dass Bonifatius und der Papst den Genuss des Pferdefleisches verboten und dabei auf altkirchliche Anschauungen vornehmlich der griechischen Welt zurückgriffen, tatsächlich aber wohl in erster Linie germanisch-heidnischen Vorstellungen vom Pferd als Opfertier entgegenwirken wollten[73]. Helm sieht im Pferd das häufigste und wichtigste Opfertier der Westgermanen noch in der Bekehrungszeit, das zu ihrem höchsten Kult gehörte[74].

Dass das Pferd bei den Germanen als heiliges Tier galt, wird oft aus Tacitus abgeleitet. Denn die Germanen würden in den Pferden die Vertrauten der Götter sehen und deshalb eigene Schimmel, die durch keinerlei Dienst für den Menschen entweiht und auf Kosten der Allgemeinheit gehalten würden, als Orakeltiere in ihren heiligen Hainen halten, wobei sie auf das Wiehern und Schnauben dieser heiligen Pferde, die an einen Kultwagen gespannt waren und von Priestern und Königen begleitet wurden, besonders achteten[75]. De Vries sieht darin einen typisch indogermanischen Brauch[76]. Noch im *Indiculus superstitionum et paganiarum* werden Zeichendeutungen aus Pferden verboten[77]. Helm schließt daraus, dass das Pferd noch am Ende des westgermanischen Heidentums als Orakeltier fungierte, dessen Angang und Wiehern gedeutet wurden[78].

Nach Agathias verehrten die Alamannen im 6. Jahrhundert Bäume und Flüsse, Hügel und Klüfte, und für diese schnitten sie, als wären es heilige Handlungen, Pferden und Rindern und Mengen anderer Tiere die Köpfe ab und verehrten sie wie Götter[79]. Wood sieht darin vielleicht einen der Kontexte, in dem das in den Bonifatiusbriefen 28 und 87 festgesetzte christliche Tabu, Pferdefleisch zu essen, zu verstehen ist[80].

Die Agathias-Stelle ist vielleicht in einen Kontext mit dem Brief Gregors I. an Königin Brunhilde zu stellen, in dem er sie auffordert, die Opferung von Tierhäuptern durch die Franken zu unterbinden[81]. Helm interpretiert die Tierhäupter als dem Gott besonders geweiht,

[72] RGA Bd. 23, S. 33 s. v. Pferd – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).
[73] Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 154.
[74] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 198.
[75] Tacitus, Germania c. 10.
[76] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 258.
[77] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 13: *De auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercora vel sternutationes* – „Von den Zeichendeutungen aus Vögeln, Pferden, Rindermist und Niesen".
[78] Helm sieht verschiedene dämonische oder göttliche Wesen in Pferdegestalt im germanischen Heidentum, so das gemeingermanische Sonnenross, das im ganzen germanischen Gebiet bekannte Sturmross als Totenführer und das Wasserross als Repräsentant der verheerenden Sturmfluten in Küstengebieten, daneben am Ausgang der heidnischen Zeit der gespenstische Reiter, der an die Stelle des Tierdämons tritt; Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 76 f.
[79] Agathias, Historiae I, 7.
[80] Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, 259.
[81] Gregorius I. Reg. Ep. VIII, 4 (a. 597, Sept.), Gregorius Brunigildae reginae Francorum, ed. MG Ep. II, 7 (*de animalium capitibus sacrificia sacrilega non exhibeant*).

sie sind eine Art von Reliquie und als solche Kultgegenstände und dienen offenbar auch als Apotropaika[82].

Thietmar von Merseburg berichtet von den heidnischen Dänen, dass sie in ihrem Hauptort Leire alle neun Jahre im Januar ihren Göttern 99 Menschen und ebensoviele Pferde, Hunde und Hähne anstelle von Habichten als blutiges Opfer darbrachten[83].

Auch Adam von Bremen berichtet von den Schweden von einem alle neun Jahre um die Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche stattfindenden Opferfest in Uppsala, bei dem an neun Tagen von jeder Art männlicher Lebewesen neun Stück dargebracht werden, darunter täglich ein Mensch, Pferde und Hunde, insgesamt aber 72 Lebewesen, die im heiligen Hain gehängt wurden und durch deren Tod und Verwesung die heiligen Bäume gestärkt werden sollten[84].

Die geweihten Teile des Pferdes, Kopf, Schwanz, Extremitäten der Gliedmaßen, Sehnen und Fell, durch Versenken im Moor oder durch Niederlegen bei einem Baum zu opfern ist Wagner zufolge ein Brauch, der schon zur Bronzezeit geübt wurde und noch in der Völkerwanderungszeit, auf Gotland sogar noch in der Wikingerzeit, bezeugt ist[85]. Möglicherweise existiert dazu auch eine Bildquelle, denn Wagner interpretiert stilisierte Pferdeköpfe auf einem Teppichfragment von Oseberg, die neben den Körpern geopferter Menschen zu erkennen sind, als geweihte, in Bäume gehängte Pferdehäute, wie sie Adam von Bremen erwähnt[86].

Die Opferung von Pferden mit dem Verzehr ihres Fleisches zum Wohle des Landes verbindet die Vita Håkons des Guten in der Heimskringla, wobei der widerstrebende, bereits christliche norwegische König von den Bauern von Trondheim dazu genötigt wird, im Rahmen eines Opferfestes etwas Pferdeleber zu essen[87]. Dieses aufgezwungene Ritual war Wagner zufolge für das Heil des Reiches und folglich auch für die Legitimität der Macht eines Sakralkönigs unabdingbar; so erinnere auch die in weiten Teilen legendenhafte *Hervarar saga ok Heiðrekskonungs* an die Usurpation der königlichen Macht mittels eines Pferdeopfers durch Sveinn[88]. Das Pferdeopfer kann mit dem Gott Freyr in Verbindung gebracht oder dem Gott Wodan zugeordnet werden, etwa weil dieser Gott das Pferd im zweiten Merseburger Zauberspruch heilt bzw. wiedererweckt, und aufgrund des Zeugnisses der Brakteaten, da

[82] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 197 f.
[83] Thietmar von Merseburg, Chronicon I 17.
[84] Adam von Bremen, IV 27; Scholion 141 zu IV 27.
[85] RGA Bd. 30. S. 582 f. s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).
[86] Ebd., S. 583.
[87] Snorri Sturluson, Heimskringla, Håkon der Gute c. 14, 17, 18. Zwar gilt diese Schilderung als Rehistorisierung aus christlicher Zeit, doch kann sich darin Pesch zufolge durchaus noch ältere Ritualpraxis spiegeln, zumal auch generell häufig eine Verbindung zwischen Opferritualen und Mahlzeiten nachweisbar ist : RGA Bd. 22, S. 123 s. v. Opfer und Opferfunde – Skandinavische Opferrituale (A. Pesch).
[88] RGA Bd. 30. S. 583 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).

gewisse nordgermanische Brakteaten des Typs C (‚göttliches Haupt über Pferd') als Darstellung eines Pferdeopfers an Wodan/Odin zu interpretieren sind[89]. Auch Ellmers interpretiert Abbildungen auf den Goldbrakteaten als zeitgenössische bildliche Quellen als Pferdeopfer[90]. Zeddies zufolge muss hier aber nicht unbedingt Odin dargestellt sein, es könnte sich auch um Darstellungen des idealen Herrschers nach dem Vorbild antiker Kaiserdarstellungen handeln[91]. Pesch bringt den Bildstein von Häggeby in Uppland in Zusammenhang mit Tieropfern; dieser stelle vielleicht, wie aus anderen Zusammenhängen bekannt, die Enthebung der Opfertiere aus dem profanen Bereich in einer rituellen Vorbereitung, etwa durch Schmücken und Scheuchen, dar[92].

Das Pferd der germanischen Weiheopfer ist also hauptsächlich der Gottheit der Fruchtbarkeit und derjenigen der magischen Oberhoheit gewidmet[93]. Die Verknüpfung von König Håkons Pferdeopfer mit dem Gott Thor ist Wagner zufolge nicht signifikant[94]. Allerdings betont Mayer, dass Donar, das südgermanische Äquivalent des Thor, zur Zeit des Bonifatius auch eine Fruchtbarkeitsgottheit war[95].

Auch archäologisch lässt sich die Opferung von Pferden im germanischen Bereich gut nachweisen:

An mehreren Stellen in Mooren wurden Gebeine von Opfertieren, besonders von Pferden und Hunden, neben Rindern, Ziegen und Schafen ausgegraben[96]. Die gefundenen Knochen legen nahe, dass das Fleisch der Opfertiere in einer rituellen Mahlzeit von den Teilnehmern gegessen wurde[97].

In der Quelle von Röekillorna in Schweden, die vom Neolithikum bis in die römische Kaiserzeit als Opferplatz benutzt wurde, waren unter den mehr als 6000 Tierknochen hauptsächlich Pferd (31%) und Hund (30%) vertreten[98]. Mit Ausnahme der Hunde scheinen alle geopferten Tiere Teil einer rituellen Mahlzeit gewesen zu sein[99]. Ein Teil der größeren Knochen, insbesondere vom Pferd, fand sich reichlich direkt in der Quelle[100]. Stjernquist meint, das klare Übergewicht von Pferd und Hund verleihe dem Material das Gepräge eines

[89] Ebd., S. 585.
[90] Ellmers, Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte, 101.
[91] Zeddies, Religio et sacrilegium, 43.
[92] RGA Bd. 22, S. 123 s. v. Opfer und Opferfunde – Skandinavische Opferrituale (A. Pesch).
[93] RGA Bd. 30. S. 586 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).
[94] Ebd., S. 585.
[95] Vgl. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 307 f.
[96] Polomé, Germanentum und religiöse Vorstellungen, 276.
[97] Ebd.
[98] RGA Bd. 24, S. 22 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult (W.-R. Teegen).
[99] RGA Bd. 24, S. 27 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult – Norden (B.-M. Näsström).
[100] Stjernquist, Germanische Quellenopfer, 94.

Opferfundes[101]. Das Knochenmaterial in einer bronzezeitlichen Siedlung von Hötofta 18[4] in der Gemeinde Södra Åkarp in Schonen bestand zu 27,7 % aus Pferdeknochen[102]. In Oberdorla wurden an Opfertieren besonders Kühe und Pferde nachgewiesen[103]. 114 Rinder und 24 Pferde machen 56 % bzw. 10,3 % der nachgewiesenen Opfertiere in Oberdorla aus[104]. Noch in der frühen Völkerwanderungszeit erscheinen dort unter den wenigen Opfergaben Rinder und Pferde[105].

Quast zufolge sind auch die auf den Gräberfeldern relativ häufigen Pferdegräber ein deutliches Zeichen heidnischen Kultes[106]. Die Tiere wurden getötet und neben ihren Reitern in eigenen Gruben beigesetzt[107]. Pferdebestattungen waren in der germanischen Welt häufig mit den Gräbern von Anführern verbunden[108]. Helm sieht darin eine einfache Besitzbeigabe[109]. So wurden neben dem Grab des Frankenkönigs Childerich I. drei große Gruben mit jeweils vier bis zehn Pferdeskeletten gefunden, die mit der C-14 Methode auf um 490 datiert und, aufgrund ihrer Nähe von nur 20 Metern zum Grab des Königs, Childerich zugeordnet werden[110]. Gräber mit Beigaben wie Reitpferd, Schiff oder Wagen in besonders ausgestatteten Gräbern, machen Aussagen über die Art und Weise, wie man sich die Reise ins Jenseits vorstellte[111]. Quast verweist auf jüngere Schriftquellen, denen zufolge die neben ihren Besitzern bestatteten Pferde für den Ritt nach Walhall zur Verfügung stehen sollten[112].

Es ist aber zwischen der Tötung des Tieres als Totengabe und seiner Opferung im eigentlichen Sinne zu unterscheiden[113]. Die erstgenannte Praxis, fast ebenso alt wie die Domestikation des Pferdes überhaupt, umfasst die Tötung eines Reittieres und seine Beisetzung, zuallermeist in vollständiger Form und in direkter oder indirekter Beziehung zu einer menschlichen Bestattung; im zweiten Fall hingegen stellt die Tötung stets eine Weihung des Tieres, vollständig oder teilweise, an eine höhere Macht dar, woran sich manchmal ein Opfermahl anschließt[114]. Bei den Opfern im eigentlichen Sinne besteht der Zweck der sehr

[101] Ebd., 90 f.
[102] Ebd., 92, Abb. 6.
[103] Ström, Germanische Religion, 95.
[104] Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla, 98.
[105] RGA Bd. 21, S. 470 s. v. Oberdorla (S. Dušek).
[106] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 435.
[107] Ebd.
[108] Stéphane Lebecq, The Two Faces of King Childeric: History, Archeology, Historiography, in: Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (Hg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (=Forschungen zur Geschichte des Mittelalters Bd. 3) (Wien 2002), 124.
[109] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 77.
[110] Die Distanz zwischen Childerichs Grab und den Pferdegräbern legt nahe, dass sich über dem Königsgrab ein Tumulus befand, der von den Pferdebestattungen umgeben war; Lebecq, The Two Faces of King Childeric., 123 f.
[111] Ellmers, Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte, 99.
[112] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 435.
[113] RGA Bd. 30. S. 581 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).
[114] Ebd., S. 581 f.

unterschiedlichen Riten stets im Herstellen einer Verbindung mit einer höheren Macht bzw. einer Gottheit[115].

Nicht geschirrte Pferde und andere Tiere in oder bei den Gräbern müssen Ellmers zufolge als Opfertiere interpretiert werden[116]. Teilweise wurden die Tiere auch enthauptet und ohne Kopf in die Gräber gelegt, was möglicherweise als archäologischer Niederschlag der von Agathias beschriebenen alemannischen Pferde- und Rinderopfer zu deuten ist[117]. Auch ein Zusammenhang mit dem Verbot Gregors I. an die Franken, Tierhäupter als Opfer darzubringen, ist denkbar[118]. Quast schließt aus der Zuordnung der Pferdegräber zu reich ausgestatteten Männergräbern, dass noch bis weit ins 7. Jahrhundert heidnische Vorstellungen bei der regionalen Führungsschicht verbreitet waren und auch bekundet wurden[119].

Mayer interpretiert die von Gregor III. angeprangerte Sitte des Verzehrs von Wild- und Hauspferd als ein Nachleben des Pferdeopfers bei den Getauften[120]. Vermutungen über eine Aufdrängung frühchristlicher Speisegesetze jüdischen Charakters treffen für ihn deshalb nicht den Kern, denn wenn gelegentliche Äußerungen in diese Richtung weisen, wie „denn es ist unrein und abscheulich“ (*inmundum enim est atque exsecrabile*) in Brief 28, seien das nur sekundäre Begründungen[121]. Im Gegensatz dazu führte nach Wagner die Vorstellung von einer engen Koppelung zwischen Hippophagie und Pferdeopfer im Zuge der Christianisierung zwar zum Verbot des Verzehrs von Pferdefleisch, jedoch hatte dieses seinen Grund vor allem in den Traditionen des orientalischen Christentums, das die Speisegesetze des Alten Testaments bewahrte, und nicht so sehr in der aktuellen Auseinandersetzung mit der Sitte des Pferdeopfers[122].

Für de Vries hatte das Pferdeopfer im heidnischen Kult eine große Bedeutung; es trat besonders im Toten- und im Vegetationskult hervor[123]. Aufgrund seiner besonderen, letztlich auf seiner chthonischen Herkunft gründenden Stellung im germanischen Glauben, wurden dem Pferd Mayer zufolge auch besondere geglaubte und begehrte und durch das Essen vermittelte Kräfte zugeschrieben[124]. De Vries stellt sich das germanische Tieropfer wie bei vielen Völkern als Opfermahl vor, bei dem das Tier, vielleicht mit Ausnahme von einigen für

[115] Ebd.
[116] Ellmers, Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte, 99.
[117] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 435.
[118] Gregorius I. Reg. Ep. VIII, 4 (a. 597, Sept.), Gregorius Brunigildae reginae Francorum, ed. MG Ep. II, 7 (*de animalium capitibus sacrificia sacrilega non exhibeant*).
[119] Quast, Opferplätze und heidnische Götter, 435.
[120] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 313, Anm. 145.
[121] Ebd., 314, Anm. 149.
[122] RGA Bd. 30. S. 582 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).
[123] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 306.
[124] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 314.

die Gottheit reservierten Stücken, von den Opfernden gegessen wurde[125]. Im Genuss der Opferspeise bestand Mayer zufolge die engste Verbindung mit den heidnischen Göttern, durch das Mahl wurde die Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen aufrechterhalten und durch das Essen ein Stück göttlichen Wesens und göttlicher Kraft dem Essenden mitgeteilt[126]. Ausschließlich diese kulturgeschichtliche Tatsache sei der Grund der harten, immer wiederholten Verbote, die sich dann auch auf den Genuss von Pferdefleisch außerhalb des Opfers erstreckten[127]. Schließlich konnte man bei Germanen, die bei diesem Gericht zusammensaßen, niemals sicher sein, dass sie im Grunde nicht den heidnischen Göttern opferten[128]. Das Pferdefleischverbot war demnach für Mayer klar und eindeutig und im Interesse der Mission notwendig, denn wenn man dieses Symbol angriff und vernichtete, war ebensoviel geleistet wie bei der Zerstörung eines heiligen Baumes oder eines Göttertempels, doch scheint es, als ob es hier viel größerer Mühe bedurft hätte[129].

Auch für Simek hatte der Genuss von Pferdefleisch einen besonderen religiösen Stellenwert, was für ihn daraus hervorgeht, dass nach der Christianisierung der Verzehr von Pferdefleisch verboten war, sich in Island aber aufgrund einer Ausnahmeregelung noch eine Zeitlang halten konnte[130]. Der neukonvertierten Bevölkerung von Island wurde nämlich das Privileg zugestanden, für eine begrenzte Zeit weiterhin Pferdefleisch zu essen[131]. Simek vermutet einen Bezug zwischen der Art des geopferten Tiers und dem Gott, an welchen das Opfer gerichtet war; das Pferd war demnach Odin/Wodan geweiht[132].

Dass die germanischen *gentes* Pferdeopfer darbrachten, ist somit durch Schriftquellen ausführlich, durch Bildquellen möglicherweise belegt und durch die Archäologie bestätigt. Dennoch erscheint es mir nicht zwingend notwendig, das Pferdefleischverbot in den Kontext einer Reaktion auf zeitgenössische heidnisch-germanische Opferriten zu stellen: Die Stelle mit dem Pferdefleischverbot im Brief Gregors III. befindet sich zwar unmittelbar hinter der Anweisung an Bonifatius, von Heiden gespendete Taufen zu wiederholen, doch besteht meines Erachtens zwischen beiden Stellen kein direkter Zusammenhang, aus dem man schließen könnte, dass während dieser Taufen Pferdefleisch gegessen wurde[133]. Zwar erwähnt

[125] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 253.
[126] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 314.
[127] Ebd.
[128] De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 253.
[129] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 314.
[130] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 426 s. v. Tieropfer (Rudolf Simek).
[131] S. Rafnsson, The Penitential of St. Thorlakur in its Icelandic context, in: Bulletin of Medieval Canon Laws 15 (1985), 19; Meens, Pollution in the early middle ages, 18, Anm. 83.
[132] Lexikon der germanischen Mythologie, S. 426 s. v. Tieropfer (Rudolf Simek).
[133] Bonifatii Epistula 28. Die Stelle zu den von Heiden gespendeten Taufen lautet: *Eosdemque, quos a paganis baptizatos esse asseruisti, si ita habetur, ut denuo baptizes in nomine trinitatis, mandamus.* Der Text über den Pferdefleischverzehr schließt daran in der Edition nicht unmittelbar an, sondern folgt erst nach einem Absatz:

derselbe Brief Gregors III., der den Genuss von Pferdefleisch verbietet, ausdrücklich Jupiter opfernde und Opferfleisch essende Priester, doch bringt er diese nicht mit dem Pferdefleisch in Zusammenhang[134]. In einem anderen Brief beantwortet Papst Zacharias Bonifatius' Anfragen zu Priestern, die Stiere und Böcke den Heidengöttern opferten, von deren Fleisch aßen und Totenopfer veranstalteten[135]. Auch hier werden Pferde als Opfertiere nicht genannt und in weiteren Briefen werden nur allgemein Opferfleisch und Totenopfer abgelehnt, ohne auf das dabei verwendete Fleisch näher einzugehen[136]. Das Pferd wurde also offenbar von Bonifatius, im Gegensatz zum Stier und zum Bock, nicht als Opfertier im Rahmen heidnischer oder synkretistischer Rituale wahrgenommen.

Nach Reichstein weisen die von der Archäologie ausgegrabenen Pferdeknochen jenes Ausmaß an Fragmentierung auf, das für die Zerlegung geschlachteter Haustiere und damit für die Fleischnutzung kennzeichnend ist, wenn auch Pferdefleisch als Proteinlieferant nicht an vorderster Stelle stand[137]. Wagner meint sogar, das Pferd habe so gut wie keine Rolle in der Ernährung der Bevölkerung gespielt, weshalb sein regelmäßiges Auftreten als Opfertier umso auffälliger sei; es war Gegenstand einer spezifischen rituellen Behandlung, die darin bestand, dass man einen Teil des Tieres, der insgesamt den ‚höheren Mächten' geweiht wurde, abtrennte von den übrigen Teilen, die zum Verzehr im Rahmen eines Opfermahles bestimmt waren[138].

Gemessen an den Knochenfunden der anderen Schlachttiere, nämlich Rind, Schwein, Schaf und Ziege, bleiben die Fundanteile an Pferderesten in den germanischen Siedlungen nach Reichstein durchweg unter 10 %, und nur gelegentlich sind Pferdeknochen in den Aufsammlungen stärker vertreten, so in den Marschgebieten der Nordseeküste, etwa in Feddersen Wierde, wo etwa 15 % der Knochenfunde auf Pferde entfallen, die zudem schon zu 20 % als Fohlen geschlachtet wurden[139].

Inter ea agrestem caballum aliquantos adiunxisti comedere, plerosque et demesticum. ... Dieser Bericht bezieht sich meines Erachtens deshalb nicht auf Pferdeopfer während der von Heiden gespendeten Taufen. Das Wort *inter* scheint mir nur darauf hinzuweisen, dass Bonifatius in dem Brief, den der Papst hier beantwortet, beide Themen, Taufen durch Heiden und Pferdefleischverzehr, angesprochen hat, wobei sich ein etwaiger Zusammenhang zwischen beiden Problemen in Bonifatius' Anfrage aus Gregors III. Antwort nicht mehr rekonstruieren lässt.

[134] Bonifatii Epistula 28: ... *a presbitero Iovi mactanti et immolaticias carnes vescenti baptizati sunt*:

[135] Bonifatii Epistula 80: *Pro sacrilegis itaque presbiteris, ut scripsisti, qui tauros et hyrcos diis paganorum immolabant manducantes sacrificia mortuorum habentes et pollutum minysterium ipsique adulteri esse inventi sunt et defuncti*)

[136] Opferfleisch: Bonifatii Epistula 26. Totenopfer: Bonifatii Epistula 28 (erlaubtes christliches Totenopfer); 43, 44.

[137] RGA Bd. 23, S. 32 s. v. Pferd – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).

[138] RGA Bd. 30. S. 582 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).

[139] RGA Bd. 23, S. 32 f. s. v. Pferd – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein). Die auffallende Differenz zwischen den von Reichstein genannten Zahlen zu den oben erwähnten ergibt sich möglicherweise daraus, dass es sich bei Reichsteins Fundorten um Siedlungen handelt, bei den anderen jedoch zumeist um Opferplätze.

Es stellt sich nun die Frage, ob der Verzehr von Pferdefleisch tatsächlich immer in einem religiösen Kontext stehen musste oder ob „Fleischnutzung“ auch profan gedeutet werden kann. Wagner zufolge trifft die Vorstellung von einer engen Koppelung zwischen Hippophagie und Pferdeopfer nicht im vollen Umfang zu[140]. Demnach gab es bei manchen germanischen Völkern, den Norwegern, Isländern, aber auch den von Bonifatius betreuten Thüringern, einen profanen, nicht kultisch motivierten Verzehr von Pferdefleisch[141]. Dass Bonifatius allerdings durch seine das Thema Pferdefleisch behandelnden Briefe an die Päpste eine Lockerung dieses kirchlichen Verbotes erreichen wollte, wie Wagner meint, ist für mich nicht nachvollziehbar[142]. Um darüber eine Aussage treffen zu können, müssten die Anfragen des Bonifatius erhalten sein, und nicht nur die Antworten der Päpste darauf, aus denen sich nicht ablesen lässt, dass Bonifatius sich als Fürsprecher des Pferdefleischgenusses hervorgetan hätte.

Die Interpretation der Pferdemähler als kultisch ist schwierig. Es mag sowohl kultisch als auch nicht kultisch motivierte Pferdemähler gegeben haben. Allerdings setzen die Größe des Tieres und der Mangel an Möglichkeiten zur Konservierung eine größere Anzahl von Teilnehmern an Pferdemählern voraus, was einen religiösen Kontext wahrscheinlicher machen würde. Gleiches gilt für die Sonderstellung des Pferdes innerhalb der gegessenen Tiere, die sich aus den Knochenresten ablesen lässt. Das relativ häufige Vorkommen von Pferdeknochen an Kultplätzen steht einem relativ geringen Vorkommen in Siedlungen gegenüber. Wenn das Pferdeopfer aber tatsächlich ein derart gravierendes Problem für die christliche Mission gewesen wäre, wie Mayer und de Vries meinen[143], ist es doch verwunderlich, dass das Pferd als Opfertier in der Korrespondenz des Bonifatius nicht aufscheint. Fraglich ist auch, ob Bonifatius, wenn er mit der Verspeisung von Pferden konfrontiert war, der religiös-heidnische Hintergrund dieses Mahls verborgen bleiben konnte, wenn es einen solchen gegeben hat. Das erscheint mir äußerst unwahrscheinlich, zumal ja auch in Britannien Pferdefleisch gegessen und diese angelsächsische Sitte noch auf der Synode von Chelsea 787 durch die päpstlichen Legaten Georg und Theophactylus verurteilt wurde[144]. Möglich, wenn auch unwahrscheinlich, erscheint mir in diesem Zusammenhang nur, dass der religiöse Hintergrund des Pferdefleischverzehrs im Sinne eines Opfers an heidnische Götter in Bonifatius’ christlicher Heimat zu seiner Zeit bereits vergessen worden

[140] RGA Bd. 30. S. 582 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).
[141] Ebd.
[142] Ebd. Es handelt sich im übrigen nur um zwei aufeinanderfolgende Päpste, Gregor III. und Zacharias, und nicht um drei, wie Wagner meint.
[143] Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, 314. De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I, 253.
[144] Meens, Pollution in the early middle ages, 17.

war. Er könnte deshalb angesichts derartiger Praktiken in Germanien auch an keine anderen Assoziationen als an jene zu den biblischen Verboten in Leviticus und Deuteronomium gedacht haben, zumal heidnische Opfer mit einer möglichen feierlichen Anrufung des Gottes, dem das Opfer dargebracht wurde, im offiziell christlichen Frankenreich ja nicht öffentlich und vor den Augen des Erzbischofs durchgeführt worden sein werden, sondern im Privaten, da sie von Sanktionen bedroht waren[145].

Meens, für den die biblische Abstammung frühmittelalterlicher Ernährungsregeln im besten Fall nur eine partielle Erklärung für ihre Existenz darstellt, verweist auf irische Texte, in denen der Konsum von Pferdefleisch verboten wird[146]. Die Canones Hibernenses legen als Buße für das Essen von Pferdefleisch 4 Jahre bei Brot und Wasser fest[147]. Das altirische Bußbuch, in altirischer Sprache verfasst und spätestens am Ende des 8. Jahrhunderts entstanden[148], bestimmt, dass jeder, der das Fleisch eines Pferdes isst oder das Blut oder den Urin eines Tieres trinkt, für 3½ Jahre büßen muss[149]. Die irische Kanonessammlung widmet dem Verbot, Pferde zu essen, ein eigenes Kapitel: Demnach verbietet es das Gesetz, d. h. das mosaische Gesetz, Pferdefleisch zu essen, und Hieronymus zufolge seien Pferd und Hund immer unreine Tiere; nach Bischof Theodor ist es hingegen nicht verboten, das Pferd zu essen, aber es ist nicht üblich; und nach der Synode von Carthago ist das Pferd zwar nicht von der Kirche verboten, aber dennoch ist es nicht erlaubt, es zu essen[150]. Die mit dem Erzbischof Theodor von Canterbury verknüpfte Überlieferung wurde in mehreren Fassungen tradiert, immer jedoch wird dabei das Essen des Pferdes zwar als nicht verboten, aber auch als nicht üblich bezeichnet[151]. Da Theodor Grieche war, könnte die Erlaubnis von an sich unüblichem Pferdefleisch auf die griechische Antike zurückgehen. Denn Pferde gehörten, wie der Neuplatoniker Porphyrius bezeugt, neben Hunden, Eseln und Kamelen, zu jenen Tieren, die

[145] Vgl. Wood, The Missionary Life, 4.
[146] Meens, Pollution in the early middle ages, 14.
[147] *Poenitentia essus carnis aequi .iiii. anni in pane et aqua*; Canones Hibernenses I, 13; in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 160.
[148] D. A. Binchy (Ed.), Old Irish Penitential, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 258.
[149] Old Irish Penitential I, 2, ed. D. A. Binchy, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 259.
[150] H. Wasserschleben (Hg.), Die Irische Kanonensammlung (Giessen 1874). Liber LIV cap. 13 *De esu equorum inlicito*, S. 248: *Lex prohibet. Hieronimus autem dicit in conflictu ad Arnubium*: *Equus et canis animalia inmunda sunt semper. Theodorus episcopus: Equum non prohibent, tamen consuetudo non est comedi. Sinodus Cartaginensis: Equum non prohibet ecclesia, sed tamen inlicitum est comedi.*
[151] Iudicia Theodori (= Fassung D) c 22: *Equum non prohibent. tamen consuetudo est non commedere*. Canones Gregorii (= Fassung G, Gregor I. zugeschrieben) c. 144: *Equum comedere non prohibent tamen consuetudo non est*. Iudicium de penitentia Theodori episcopi (= Fassung Co) c. 121: *Equum non prohibent tamen non est consuetudo comedere*. Discipulus Umbrensium (= Fassung U) II c XI 4: *Equum non prohibent tamen consuetudo non est comedere*; ed. Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (= Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. I. Band) (Weimar 1929), 241, 267, 279, 325.

von den Griechen überhaupt nicht oder nur im Notfall gegessen wurden[152]. Auch das Poenitentiale Merseburgense b übernimmt die Bestimmung der Theodor-Überlieferung, und vertritt somit eine andere Ansicht als die beiden Päpste[153].

Meens schließt aus derartigen Texten, dass das Pferd in Irland letztlich als unrein angesehen wurde[154]. Er meint, dass solche Vorstellungen in Irland möglicherweise in vorchristlicher Zeit wurzelten. Weit verbreiteten kosmologischen Pläne, in denen die Unterscheidung zwischen rein und unrein eine wichtige Rolle spielte, seien von den Autoren von Bußliteratur mit Hilfe biblischer Texte christianisiert worden und hätten mit der Verbreitung des irischen Bußsystems im lateinischen Europa ein viel weiteres Publikum erreicht[155]. Sie könnten mit irischen Missionaren nach Britannien gekommen sein und so auch Bonifatius, obwohl er ein Gegner der irischen Mission war, in seinen theologischen Vorstellungen beeinflusst haben. In diesem Zusammenhang erscheint es auch möglich, dass Bonifatius zwar gewisse irische Vorstellungen über Speisetabus bekannt waren, er aber nicht wusste, wie er damit umgehen sollte und sich deshalb an die beiden Päpste um Rat wandte.

Es stellt sich nun die Frage, ob die Tabuisierung des Pferdefleisches in christlichen irischen Texten tatsächlich auf die Vorstellung von der Unreinheit des Pferdefleisches im vorchristlichen Irland hinweist. Dazu erscheint es notwendig, die Stellung des Pferdes in der vorchristlichen irischen bzw. keltischen Religion und Mythologie zu untersuchen.

Im Gegensatz zu Meens' These über die irische Vorstellung von der Unreinheit des Pferdes schließt Birkhan aus der extremen Tabuisierung des Pferdefleisches in Irland in christlicher Zeit, dass es in heidnischer Zeit rituell verzehrt wurde[156]. Tatsächlich wurden bei Ballinderry Pferdeknochen gefunden, die in einer Art gebrochen sind, wie sie bei Mahlabfällen häufig ist[157]. Zerbrochene Tierknochen dienen als Beweis dafür, dass vermutlich das Knochenmark extrahiert wurde und die dazugehörenden Tiere verzehrt wurden[158]. Obwohl die Anzahl der gefundenen Pferdeknochen in keinem Verhältnis zu den Rinderknochen stehen, finden sich doch immer wieder am Rande von Siedlungen Knochenreste von Pferden, die einen Zeitraum

[152] Porphyrius, De abstin. I, 14; zit. n. Böckenhoff, Das apostlische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten, 133, Anm. 3. Ebd., 129 f., 133.

[153] Poenitentiale Merseburgense b c. 32, in: CCSL 156, Paenitentialia minora Franciae et Italiae saec. VIII-IX, ed. Raymund Kottje/Ludger Körntgen/Ulrike Spengler-Reffgen (= Paenitentialia Franciae, Italiae et Hispaniae saec. VIII-XI Bd. I) (Turnhout 1994), S. 176: *Equus non prohibetur ad manducandum, tamen non est consuetudo.*

[154] Meens, Pollution in the early middle ages, 5, 14.

[155] Ebd., 17 f.

[156] Birkhan, Kelten, 714.

[157] Máire and Liam de Paor, Early Christian Ireland (London 1958), 89.

[158] Elisabeth Filipovic-Haller, Glaubensvorstellungen und Mythologie der Kelten. Unter besonderer Berücksichtigung der Inselkelten Irlands und deren Christianisierung (Wien 1998), 86.

von 2000 v. Chr. (Newgrange) bis 1100 n. Chr. (Ballinderry-Crannogs) abdecken[159]. Auch die Kelten in Gallien und Britannien aßen Pferde; in gallischen Siedlungen wurden sie jung, wahrscheinlich für Nahrungszwecke, getötet, während die Pferde im englischen Danebury erst am Ende ihrer Verwendungszeit als Nutztiere gegessen wurden[160].

Connolly sieht im irischen Pferdefleischverbot eine der Richtlinien, die einige der eher bizarren und makabren druidischen Praktiken, Riten und Bräuche unterdrücken sollten, die von der vorchristlichen keltischen Kultur geerbt worden waren, da die Druiden ein Ritual zur Vernichtung der Feinde anwandten, bei dem das Fleisch von Hunden und Pferden gekocht wurde[161].

Es gibt auch Beweise dafür, dass bei Pferdeopfern in Irland dem rituellen Töten eines Pferdes der Verzehr von Pferdefleisch folgte[162]. Keltischer Pferdekult war nach de Vries weit verbreitet und reicht mindestens bis in die Bronzezeit zurück[163]. In der späthallstattzeitlichen Opferstätte in der Höhle Býčí Skála bei Brünn stellen Bronzeschmuck, Pferdegeschirr und verbrannte Wagenteile die Überreste eines gewaltigen Brandopfers dar, bei dem, vielleicht in Verbindung mit einem Begräbnisplatz, Pferde, Rinder, Schweine, Schafe und Ziegen geopfert wurden[164].

Keltische Pferdegöttinnen sind die Mutter- und Herrschaftsgöttin *Macha* in Irland, *Epona* in Gallien und vielleicht *Rhiannon* in Britannien[165]. Der Name *Epona* ist aus dem gallischen *epo* = „Pferd“ und der Göttlichkeit andeutenden Endung *ona* zusammengesetzt, er kann sowohl „Pferdegöttin“ als auch „göttliches Pferd“ bedeuten[166]. Das Pferd dürfte auch Totemtier einzelner Stämme gewesen sein, etwa in Schottland beim Volk von Kintyre in Argyll, das sich *Epidii* nannte, ein Name der sich von der gleichen Wurzel wie Epona ableitet[167]. Die Bedeutung des Pferdes in Irland zeigen hippophore Würdenamen des Königs und der *hieròs gámos* bei der Königsinauguration des Conall-Stammes[168]. Giraldus Cambrensis berichtet, dass sich in Kenelcunnil in Nordulster der König vor Antritt seiner Herrschaft vor den Augen aller einer weißen Stute gegenüber wie ein Tier gebärden muss; daraufhin wird das Pferd getötet, das Fleisch gekocht, vom König und seinen Männern verspeist und dem König wird

[159] Ebd.
[160] Miranda Green, Animals in Celtic Life and Myth (London/New York 1992), 20.
[161] Weitere der bizarren und makabren irischen Praktiken waren der Abschluss von Blutbünden, bei dem die beiden Vertragspartner einen Blutstropfen des jeweils anderen tranken, und wohl auch die Verwendung von menschlichem Sperma als Zutat eines Aphrodisiakums; Connolly, The Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance today, 42 f.
[162] Filipovic-Haller, Glaubensvorstellungen und Mythologie der Kelten, 86.
[163] De Vries, Keltische Religion, 181.
[164] Birkhan, Kelten, 801.
[165] Ebd., 654, 714.
[166] Filipovic-Haller, Glaubensvorstellungen und Mythologie der Kelten, 57.
[167] Ebd., 85.
[168] Birkhan, Kelten, 714.

aus der Fleischbrühe ein Bad bereitet, aus der er, nachdem er darin gebadet hat, ohne die Hände zu benutzen, trinken muss, woraufhin seine Herrschaft aufgerichtet ist[169]. De Vries deutet das Ritual als geschlechtliche Vereinigung von König und Stute und verweist über ähnliche Zeremonien bei Indern, Römern und Germanen auf dessen indogermanischen Ursprung[170]. Es handelt sich dabei um einen hieròs gámos zwischen dem König und der Erde, die durch die Stute symbolisiert wird[171]. Da die Stute weiß war, hatte sie eine den Göttern zugeschriebene Farbe[172].

Neben seiner Rolle in diesem irischen Fruchtbarkeitsritus begegnet das Pferd auch als keltisches Sonnensymbol; möglicherweise wurde ihm auch Dämonen abwehrende Kraft zugeschrieben[173]. Hauptsächlich aber sieht de Vries das Pferd als Totentier, vergleichbar mit dem nordgermanischen *Sleipnir*, und als Tier des Krieges, das vermutlich besonders mit dem Kriegsgott verbunden war[174]. Das Pferd wurde demnach als treuer Helfer im Krieg verehrt und wird im Totenkult der Adelsschichten eine bedeutende Rolle gespielt haben[175]. In der irischen Sage von CúChulainn wird eine enge, fast schicksalhafte Verbindung des Helden zu seinen beiden Pferden *Líath Macha* und *Dub Sainglenn* deutlich, die als sein Alter ego fungieren: sie werden in derselben Nacht geboren wie CúChulainn in seiner ersten Inkarnation und sind mit dem Tod des Helden dem Untergang geweiht[176]. Dass jemand, der Pferdefleisch gegessen hatte, dreimal neun Tage lang keinen Kampfwagen besteigen durfte[177], könnte ebenfalls auf die enge Verbindung zwischen den irischen Kriegern und ihren Pferden hinweisen.

Im Ulsterzyklus ist die irische Göttin Macha eine schwangere Frau, von der ihr Mann, der Bauer Crunnchú, behauptet, sie sei schneller als die schnellsten Pferde des Königs Conchobar; dieser erzwingt unter Androhung der Todesstrafe für Crunnchú ein Rennen, Macha gewinnt, bricht jedoch gleich danach zusammen, gebiert sterbend Zwillinge und prophezeit den Männern von Ulster, deren Königssitz von nun an Emain Macha heißt, für die nächsten neun Generationen in höchster Not den Schwächezustand einer Wöchnerin[178].

Auch geopferte Stuten könnten möglicherweise zuvor ein Pferderennen gewonnen haben, denn im Fenrirzyklus wird Fionn mac Cumhaill das Fleisch der Siegerstute zum Essen

[169] Giraldus Cambrensis, Topographia Hibernica III, 25; zit. n. De Vries, Keltische Religion, 243, Anm. 28.
[170] De Vries, Keltische Religion, 244 (Inder); 244, Anm. 31 (Römer, Germanen).
[171] Ebd., 244.
[172] Filipovic-Haller, Glaubensvorstellungen und Mythologie der Kelten, 86.
[173] De Vries, Keltische Religion, 181.
[174] Ebd.
[175] Ebd.
[176] Birkhan, Kelten, 714.
[177] Ebd., 714, Anm. 1; 829
[178] Filipovic-Haller, Glaubensvorstellungen und Mythologie der Kelten, 86 f.

angeboten[179]. Pferderennen und die anschließende Zerstörung des Siegerpferdes dürften in Irland nicht unvereinbar gewesen sein, denn die Menschen dachten sich Filipovic-Haller zufolge die Anderswelt, in die ein geschlachtetes Pferd kommt, sehr ähnlich der irdischen Welt mit ihren Rennplätzen[180]. Pferderennen wurden zudem oft an Plätzen alter Begräbnisstätten abgehalten, die traditionellerweise als Eingang in die Anderswelt galten; außerdem gab es Spiele und Rennen anlässlich eines Begräbnisses[181].

Die Verehrung von weiblichen Pferdegottheiten, weiße Stuten als Personifizierungen der Mutter Erde und Opfertiere, Pferdefleisch als Bestandteil druidischer Rituale und die aus der irischen Sage ableitbare besondere Beziehung zwischen Krieger und Pferd könnten die Grundlagen für die Tabuisierung des Pferdefleisches im christlichen Irland darstellen. Dabei können beide Wurzeln ursprünglich völlig konträr gewesen sein. Der kultischen Pferdemahlzeit könnte bereits im heidnischen Irland ein Pferdefleischtabu gegenübergestanden haben, das sich auf der Verehrung des Pferdes als Tier des Kriegsgottes, treuer Kampfgefährte und Totentier gründete, die bis hin zum Glauben an eine mythische Verbindung zwischen Pferd und Pferdehalter gehen konnte, wie die Sage von CúChulainn und seinen Rossen nahelegt. Vielleicht muss man aber auch hier zwischen einem kultischen und einem profanen Speiseverhalten unterscheiden. Pferdefleisch war vielleicht gerade aufgrund seiner Verbindung zum Göttlichen im Alltag tabuisiert, was sich im Verbot, 27 Tage lang keinen Streitwagen besteigen zu dürfen, äußerte, im Rahmen bestimmter Kulte, bei Begräbnissen oder im Falle der Inthronisierung eines neuen Königs aber eine heilige und hochgeschätzte, vielleicht für das jeweilige Ritual sogar absolut notwendige Speise. Dass das Pferd nur zu ganz besonderen Gelegenheiten und nur rituell verzehrt wurde, erklärt vielleicht auch, dass Pferdeknochen nur 2,5 % der Knochenfunde des inselkeltischen Kultorts Dún Ailinne, dem religiösen und politischen Zentrum von Leinster, ausmachen, während insgesamt 18000 Rinder- und Schweineknochen mit 53,9 und 36,3 % die dominierenden Opfertiere bezeichnen[182]. Gegen die Vorstellung der Unreinheit von Pferden spricht auch, dass sich die starke Bindung der Iren an Pferde bis in die christliche Zeit erhalten hat; so sei der Heilige Columcille (Columba) kurz vor seinem Tod 597 n. Chr. von seinem weißen Wagenpferd besucht worden, dieses habe seinen herannahenden Tod gespürt und seine Nase liebevoll an den Heiligen gepresst, kläglich gewiehert und Tränen vergossen[183].

[179] Ebd., 86.
[180] Ebd.
[181] Ebd.
[182] Birkhan, Kelten, 770, 1081.
[183] Filipovic-Haller, Glaubensvorstellungen und Mythologie der Kelten, 85.

Auf dem Kontinent hat es den Anschein, als hätte das keltische Reitervolk der Treverer das Pferd nicht verzehrt; zumindest wurden im treverischen *oppidum* auf dem Titelberg keine Pferdeknochen gefunden[184]. Irische Mythologie und keltische Religion legen jedenfalls nahe, dass Pferdefleisch im heidnischen Irland nicht als unrein angesehen wurde, sondern dass sich seine Tabuisierung in christlicher Zeit ganz im Gegenteil auf die besondere Hochschätzung des Pferdes gründet, das ein seltenes, weil wohl als besonders heilig angesehenes, Opfertier war. Tatsächlich können aber diese in der Hochschätzung des Pferdes begründeten Tabu-Vorstellungen leicht verchristlicht und durch das Alte Testament ins Negative gewandelt worden sein und Einfluss auf die irische und in weiterer Folge indirekt auch auf die angelsächsische Mission ausgeübt haben.

Neben biblischen oder irischen Vorstellungen könnte dem Verbot von Pferdefleisch aber auch römisches Gedankengut zugrunde liegen. Pferdefleisch war bei den Römern als Nahrungsmittel verpönt, das Pferd galt schriftlichen Überlieferungen zufolge als unrein, sein Fleisch als ekelerregend[185]. Reichstein erklärt diese Tabuisierung des Pferdefleisches bei den Römern mit der stärkeren, mehr persönlichen Bindung zwischen Mensch und Tier, die es im Falle des Pferdes gab[186]. Auch der Mangel an Überlieferungen von Kochrezepten mit Pferdefleisch ist ein Hinweis dafür, dass das Fleisch dieses Haustieres als Nahrungsmittel in Rom keine weite Verbreitung besaß[187]. Diese antike Ablehnung des Pferdefleisches durch die Römer könnte auch noch im 8. Jahrhundert in der Stadt Rom verbreitet gewesen sein. Dem in Rom residierenden Papst kann diese kulinarische Ablehnung des Pferdes durchaus geläufig gewesen sein, zumal sie ja auch biblisch zu untermauern war. Dass Gregor III. den Genuss von Pferdefleisch als „unrein und abscheulich“ (*inmundum enim est atque exsecrabile*) bezeichnet, ohne, wie Zacharias, auf die Bibel zu verweisen, kann vielleicht ein Hinweis darauf sein, dass er mehr die römische Tradition der Ablehnung von Pferdefleisch im Sinn hatte, als er den germanischen *gentes* seinen Genuss verbot; der Verweis auf die entsprechenden Bußen kann allerdings wieder ein Hinweis auf einen religiösen Kontext sein[188]. Dass sich ein Pferdefleischverbot nur indirekt, über seine Klassifizierung als Tier ohne gespaltene Hufe, aus der Bibel ableiten lässt, es aber von Gregor III. in biblischer Terminologie als unrein und abscheulich und von Zacharias unter Hinweis auf die Heilige Schrift verboten wird, könnte ein Indiz für eine Synthese biblischer und römischer Vorstellungen sein, eine im nachhinein erfolgte Bestätigung der römischen Sitte der

[184] Vgl. Birkhan, Kelten, 1080.
[185] RGA Bd. 23, S. 32 s. v. Pferd – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).
[186] Ebd. Es handelt sich also um eine ähnliche Vorstellung wie bei CúChulainn und seinen beiden Pferden, wenn auch nicht so ausgeprägt wie in der irischen Sage; vgl. Birkhan, Kelten, 714.
[187] RGA Bd. 23, S. 32 s. v. Pferd – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).
[188] Bonifatii Epistula 28.

Ablehnung dieses Tieres als Nahrungsmittel durch ein Verbot, das aus den mosaischen Büchern ableitbar war. Dieses Verbot rechtfertigte es, Speisegewohnheiten in Germanien zu verbieten, die von römischer Warte aus als ekelerregend empfunden wurden und zudem noch eine deutliche heidnische Konnotation aufwiesen, die christlicherseits ohnehin zu bekämpfen war.

Pollmer hingegen hält einen Zusammenhang zwischen christlichem Pferdefleischverbot und heidnischem Brauch der Pferdeverehrung für verfehlt und sieht das Verbot militärisch begründet: der christliche Herrschaftsbereich war im Süden von der arabischen Kavallerie bedroht, im Osten von nomadischen Reiterheeren, deren Steppenkulturen auf Pferden basierten; weil Aufstieg und Fall der alten Reiche aber von Pferden abhing, die schlachtentscheidend waren, verboten die Machthaber in Rom den Verzehr dieses wichtigen Kriegsgerätes[189]. Ein interessanter Ansatz, der die enge Verbindung zum Pferd als Kampfgefährten, wie sie bei Kelten und Römern zutage tritt, wo sie als Begründung für seltene oder nicht vorhanden Pferdeopfer dienen kann, entsakralisiert und auf eine nüchterne ökonomisch-militärische Ebene bringt. Ob derartige geopolitische Überlegungen jedoch im Schriftverkehr zwischen Bonifatius und den Päpsten eine Rolle spielten, ist fraglich. Um einen derartigen Zusammenhang herstellen zu können, müsste es Belege für Pferdefleischverbote in den durch die genannten Feinde bedrohten Gebiete geben, also aus dem Westgotenreich und nach dessen Eroberung durch die Araber aus den südlichen Teilen des Frankenreichs, aus Rom und Italien selbst, sowie aus dem byzantinischen Bereich.

Ob das Verbot des Genusses von Pferdefleisch im frühen Mittelalter von einem christlich-religiösen Hintergrund verständlich wird oder als römisches Erbe aufzufassen ist, bleibt nach Reichstein jedenfalls umstritten[190]. Mir erscheint es jedenfalls möglich, dass verschiedene Vorstellungen – biblisch-christliche, keltisch-irische und altrömische – einen Einfluss auf die Ablehnung des Genusses von Pferdefleisch, dem die germanischen *gentes* vor ihrer Christianisierung jedenfalls nicht ablehnend gegenüber standen, gehabt haben können. Militärische Erwägungen können ein weiterer Aspekt sein, doch tritt diese Komponente in den Quellen nicht offen zutage und ist wohl auch nicht als die wichtigste Motivation für Pferdefleischverbote anzusehen, sondern kann fallweise eine Rolle gespielt haben, wobei gerade für die Bonifatiusbriefe das nicht nachweisbar ist.

[189] Udo Pollmer, Von Tier- und Menschenliebe. Wenn die christliche Moral im Halse stecken bleibt, in: Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung, hg. vom ZDF-Nachtstudio (Frankfurt am Main 2001), 137 f.
[190] RGA Bd. 23, S. 33 s. v. Pferd – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).

9.3.2. Biber

Das Verbot Papst Zacharias', Biber (*fibri*) zu essen, kann auf die biblischen Bücher Leviticus und Deuteronomium zurückgehen, nach deren Speisegeboten von den im Wasser lebenden Tieren nur jene gegessen werden dürfen, die Flossen und Schuppen haben; was aber keine Flossen und Schuppen hat, wird dort als unrein bezeichnet und darf deshalb nicht gegessen werden[191]. Den Biber selbst nennen die biblischen Speisegebote zwar nicht, Biber sind aber ausgezeichnete Schwimmer und können minutenlang unter Wasser bleiben, deshalb könnte Papst Zacharias den Biber zu den Wasserlebewesen ohne Flossen und Schuppen gezählt und seine Verspeisung verboten haben[192].

Ein Grund für das Verbot derartiger Tiere in der Bibel könnte ihre nach Lutterbach „kognitive Anomalie" sein; da beispielsweise Biber zugleich Wasser- und Landtiere sind bzw. Wassertiere, die keine Flossen haben, entziehen sie sich einer Ordnung, die der Mensch anhand kognitiver Kategorien in die Tierwelt zu bringen sucht[193]. Die antike Wissenschaft war sich über die Kategorisierung des Bibers jedenfalls nicht einig. Aelian und Timotheus von Gaza zählen ihn zu den Amphibien[194]. Für Aristoteles gehört er zu den Vierfüßlern, die an Seen und Flüssen ihre Nahrung suchen[195]. Nach Plinius haben die Biber den gleichen Schwanz wie die Fische, gleichen aber sonst dem Fischotter und leben im Wasser[196]. Der mittelalterliche Enzyklopädist Thomas v. Cantimpré meint, die Natur habe den Biber für seine amphibische Lebensweise mit einem hinteren gänseähnlichen Beinpaar, die Hünemörder als Schwimmhäute interpretiert, zum Schwimmen und einem normalen vorderen zum Gehen ausgestattet[197]. Bartholomaeus Anglicus führt den langsamen Gang an Land hingegen auf die sehr kurzen Schenkel (*tibiae*) zurück[198].

Das biblisch begründete Verbot Papst Zacharias, Biber zu essen, stand allerdings im krassen Gegensatz zur antiken Überlieferung, die den Biber aus verschiedenen Gründen sehr schätzte. Der Biber war ein gesuchtes Jagdtier, das man wegen seines Fleisches, seines Felles und wegen der aus ihm gewonnenen medizinischen Präparate intensiv jagte; so fanden in der

[191] Bonifatii Epistula 87; AT Lev 11, 9-12; AT Dt 14, 9 f.
[192] Zu den Fähigkeiten des Bibers im Wasser vgl. RGA Bd. 2. S. 501 s. v. Biber (H. Reichstein).
[193] Vgl. Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 18.
[194] Aelian, De natura animalium XI 37, Timotheus v. Gaza Herm. III 28; zit. n. RE Bd. III, 1, Sp. 400 s. v. Biber (M. Wellmann).
[195] Aristoteles, Historia Animalium VII (VIII) c. V, 594b 30.
[196] Plinius, Naturalis Historiae VIII 109.
[197] Thomas Cantimpratensis, Liber de Natura Rerum. Editio Princeps secundum Codices Manuscriptos. Teil I: Text (Berlin, New York 1973), IV 14; Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 107 s. v. Biber (Ch. Hünemörder).
[198] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 107 s. v. Biber (Ch. Hünemörder).

Medizin der Antike und des Mittelalters einige seiner Organe, Biberurin, die Asche des Biberfells und das Bibergeil Verwendung[199].

Hinkmar von Reims erwähnt das Hofamt des Biberjägers (*beverarius*) am karolingischen Hof[200]. Da Hinkmar wahrscheinlich der *Libellus de ordine palatii* des 826 verstorbenen Abtes Adalhard von Corbie als Vorlage diente[201], kann die Erwähnung des *beverarius* Zustände des 8. Jahrhunderts widerspiegeln, in jedem Fall aber gibt er Zustände des 9. Jahrhunderts wieder.

In der Lex Baiowariorum wird für getötete Biberhunde, von denen gesagt wird, dass sie unterirdisch jagen (*De his canibus quos piparhunt vocant, qui sub terra venatur*) dieselbe Buße von 6 Solidi wie für Leithunde festgesetzt[202]. Beck schließt daraus, dass es eigens für die Biberjagd abgerichtete Hunde gab[203]. Ein *piparhunt* drang in die Burg des Bibers ein und stellte diesen so lange, bis sein Bau von den Jägern auseinandergerissen worden war[204]. Wie mit den *piparhunt* gejagte Biber nun letztendlich verwendet wurden, lässt sich aus der Quelle nicht ablesen, jedoch ist eine Verwendung der erlegten Tiere für verschiedene Zwecke, so auch als Nahrungsmittel, denkbar.

Dass der im frühen Mittelalter in Mitteleuropa weit verbreitete Biber offenbar gerne gegessen wurde, bezeugen Biberknochen, die bei Siedlungsgrabungen freigelegt wurden[205]. Man glaubte, dass die Ernährung des Bibers von Rinde und Blättern dem guten Fleisch des Bibers einen bitteren Geruch gäbe[206]. Der fette, ellenlange Schwanz des Bibers galt sogar als besondere Delikatesse und war eine erlaubte Fastenspeise für Christen, da er fischähnlich war und deshalb auch an Fasttagen gegessen werden durfte[207]. Die Kirche nahm also in Bezug auf das Fleisch des Bibers hier eine Position ein, die völlig konträr zu jener von Papst Zacharias war, obwohl es auch hier um Speiseverbote geht. Das unreine Wassertier wurde nun offenbar als „Fisch" klassifiziert, Papst Zacharias' Verbot, Biber zu essen, setzte sich offensichtlich nicht durch.

---

[199] Plinius Naturalis Historiae XXXII 31 (Biberurin als Gegengift); XXXII 119 (Asche des Biberfells gegen Brandwunden); XXXII 124 (Asche des Biberfells gegen Nasenbluten); RGA Bd. 2, S. 500 s. v. Biber (H. Beck). Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 2 (Stuttgart 1997), Sp. 633 s. v. Biber (Christian Hünemörder). Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 106 s. v. Biber (W. Rösener).

[200] Hincmar von Reims, De Ordine Palatii, c. IV, Z. 282.

[201] Vgl. Thomas Gross/Rudolf Schieffer (Hg.), Hinkmar von Reims. De ordine palatii (Hannover 1980), 10 f.

[202] Lex Baiowariorum, Tit. XX, 4.

[203] RGA Bd. 2, S. 500 s. v. Biber (H. Beck). Es dürfte sich beim *piparhunt* entweder um eine Teckelart, oder, wie Schwenk vermutet, um einen Terrier gehandelt haben, der auf den neolithischen Torfhund (*canis familiaris palustris*) zurückzuführen ist, einen verhältnismäßig kleinen, zu den ältesten europäischen Formen gehörenden und frühzeitig in mehreren Schlägen gezüchteten Hund; Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 108 s. v. Biberhund (S. Schwenk).

[204] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 107 s. v. Biber (Ch. Hünemörder).

[205] RGA Bd. 2. S. 501 s. v. Biber (H. Reichstein).

[206] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 107 s. v. Biber (Ch. Hünemörder).

[207] RGA Bd. 2. S. 501 s. v. Biber (H. Reichstein). Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 107 s. v. Biber (Ch. Hünemörder).

Neben dem Aspekt des Bibers als Nahrungsquelle war das Biberfell schon im Altertum hochgeschätzt[208]. Schon Herodot erwähnt Biberfang und Pelzverarbeitung bei den nordskythischen *Budinoi*[209]. In der Spätantike wurden Biberhaare verwebt[210]. Von der Bedeutung von Biberfellen als Handelsgut zeugt auch die Heimskringla: Auf einer Bjarmalandfahrt im Auftrag Olavs des Heiligen, die bis an die Mündung der Dvina führte, erwarben norwegische Krieger Biber- und Zobelpelze, die in Fässern nach Süden transportiert wurden[211]. Beck führt diesen Handelswege zu den Küstengebieten des Weißen Meeres, auf dem auch Biberpelze gehandelt wurden, auf den Nordländer Ottar zurück, der ihn bereits 875 erkundet hatte[212]. In der Blütezeit der Hanse gehörten Biberfelle zu den wichtigsten und begehrtesten Handelsgütern des Städtebundes[213]. Doch unterlag diese Ware offenbar auch Schwankungen, was ihre Wertschätzung betrifft, denn nach Thomas v. Cantimpré sind die Haare des Biberpelzes, die ähnlich denen des Dachses aber feiner und schöner sind, umso kostbarer, je dunkler sie sind, während Albertus Magnus den Biber als grau-schwärzlich und zu seiner Zeit als wenig wertvoll beschreibt[214].

Zahlreiche erhaltene mittelalterliche Rezepte bezeugen, dass der Biber auch für medizinische Zwecke intensiv gejagt wurde[215]. Der griechische Name des Bibers – κάστωρ – ist der des Dioskuren Kastor, der als Helfer der Frauen galt[216]. Kastors Name wurde wohl auf den Biber übertragen, da dem Bibergeil (gr. καστόριον, lat. *castoreum*) eine besondere Heilwirkung bei Frauenkrankheiten zugeschrieben wurde[217]. Das Bibergeil, eine nach Phenol riechende schmierige Masse, ist ein Sekret, das in den paarig entwickelten Geschlechtsanhangsdrüsen (Präputialsäcke) des männlichen und weiblichen Bibers enthalten ist, das zur Duftmarkierung der vom Biber an Land genutzten Wege verwendet wird[218]. Plinius beschreibt es als eine Flüssigkeit, die wachsartigem Honig gleicht, einen starken Geruch und einen herben und

[208] RE Bd. III, 1, Sp. 400 s. v. Biber (M. Wellmann).
[209] Herodot, Historien IV 109. Beck lokalisiert die Budinoi in den Flussgebieten der mittleren Wolga, der Oka und des Ob, Wellmann hingegen in Polen; RGA Bd. 2, S. 500 s. v. Biber (H. Beck); RE Bd. III, 1, Sp. 400 s. v. Biber (M. Wellmann).
[210] Der Kleine Pauly. Bd. 1, Sp. 891 s. v. Biber (Will Richter).
[211] Snorri Sturluson, Heimskringla, Olav Digre, der Heilge c. 133. Diese Reise zeigt die weitreichenden Handelsbeziehungen der Wikinger. Die Bjarmier waren ein Volk in Norden des Weißen Meeres; Snorri Sturluson, „Heimskringla". Sagen der nordischen Könige, hg. übersetzt und kommentiert von Hans-Jürgen Hube (Wiesbaden 2006), 125, Anm. 160. Bjarmaland identifiziert Hube mit Perm am Weißen Meer; Ebd., 349, Anm. 377.
[212] RGA Bd. 2, S. 500 s. v. Biber (H. Beck).
[213] Ebd., S. 501. Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 106 s. v. Biber (W. Rösener).
[214] Thomas Cantimpratensis, Liber de Natura Rerum. Teil I: Text, IV 14; Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 107 s. v. Biber (Ch. Hünemörder).
[215] Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 106 s. v. Biber (W. Rösener).
[216] RGA Bd. 2, S. 499 s. v. Biber (H. Beck).
[217] Ebd.; *Castoreum* wird im Althochdeutschen mit *bibargeili,* n., *bibarizzi,* n., glossiert.
[218] RGA Bd. 2. S. 501 s. v. Biber (H. Reichstein). Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 106 s. v. Biber (W. Rösener). Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 108 s. v. Bibergeil (W. F. Daems).

scharfen Geschmack hat und zerreibbar sei[219]. Seit Herakleides von Tarent im 1. Jahrhundert v. Chr. war das Bibergeil ein gesuchtes, innerlich und äußerlich angewandtes Universalmittel[220]. In der Arzneimittellehre der Antike und des Mittelalters ist das *castoreum* ein hochgeschätztes und oft beschriebenes Heilmittel bei den verschiedensten Krankheiten[221]. Dabei war der medizinische und volksmedizinische Gebrauch des Bibergeils hauptsächlich auf die Sexualsphäre gerichtet, es wurde bei Menstruationsbeschwerden, zur Förderung der Geburt, zum Austreiben der Nachgeburt, bei Hysterie, zur Steigerung der Potenz u. ä. eingesetzt und zu verschiedenen Arzneiformen verarbeitet[222]. Schon Herodot berichtet, dass die *Budinoi* das Bibergeil gegen Gebärmutterleiden verwendeten[223]. Auch Plinius beschreibt seine Verwendung bei Gebärmuttererkrankungen[224]. Er warnt aber auch davor, dass Schwangere beim Kontakt mit Bibergeil oder auch nur mit Bibern Fehlgeburten erleiden könnten; das könne sogar geschehen, wenn man die Schwangere darüber tragen würde[225]. Diese These der antiken Medizin könnte auch Papst Zacharias bekannt gewesen sein und ihn in der aus den Bestimmungen der mosaischen Gesetze konstruierten Ablehnung des Biberfleisches bestärkt haben. Er könnte befürchtet haben, dass Schwangere im Zuge der Verarbeitung des Bibers bei der Nahrungsmittelherstellung ihr Kind verlieren könnten. Neben dieser zu befürchtenden ungewollten Einleitung einer Fehlgeburt durch den Kontakt mit Bibern ließe sich aus Plinius' Angaben auch eine Verwendung des Bibers bzw. des *castoreum* für eine vorsätzlich herbeigeführte Abtreibung ableiten. Dass sich die Kirche auf dem Gebiet des Frankenreiches mit diesem Thema auseinandersetze, zeigen die Predigten des Caesarius von Arles aus dem 6. Jahrhundert, in denen er gegen die Herbeiführung eines Schwangerschaftsabbruchs durch die Einnahme von Abtreibungstränken Stellung nimmt[226]. In einer Gesellschaft mit einer Säuglingssterblichkeit von 45 % und einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 45 Jahren, wie sie anthropologische Untersuchungen etwa für das frühmittelalterliche Nordfrankreich ergeben haben, war ein Kind ein kostbares Gut und es bedurfte einer großen Zahl von Frauen und Kindern, um das Überleben der Gesellschaft zu

[219] Plinius, Naturalis Historiae XXXII 27.
[220] Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 2 (Stuttgart 1997), Sp. 633 s. v. Biber (Christian Hünemörder).
[221] RGA Bd. 2, S. 499 s. v. Biber (H. Beck). RGA Bd. 2. S. 501 s. v. Biber (H. Reichstein).
[222] Daems verwendet auch den Ausdruck „Biber-Pulver", was eine Trocknung des Bibergeils und eine Weiterverarbeitung im getrockneten Zustand nahelegt, vgl. Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 108 s. v. Bibergeil (W. F. Daems).
[223] Herodot, Historien IV 109.
[224] Plinius, Naturalis Historiae XXXII 132. Anwendungen bei weiteren Erkrankungen: XXXII 28-31.
[225] Plinius, Naturalis Historiae XXXII 133.
[226] Caesarius, Sermo I 12, ed. D. Germanus Morin, CCSL 103, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I (Turnhout 1953), S. 9; Sermo LII 4, ed. Morin, CCSL 103, S. 231.

gewährleisten[227]. Eine Frau wurde Rouche zufolge nur als Mutter respektiert[228]. Dementsprechend bestraften merowingische Gesetze diejenigen, die einen Schwangerschaftsabbruch herbeiführten, hart. Wer eine schwangere Frau erschlug, musste 700 Solidi zahlen; der Betrag ermäßigte sich jedoch auf 100, wenn die Frau mit dem Leben davonkam, aber das Kind verlor[229]. König Gunthchramn verschärfte das Gesetz Ende des 6. Jahrhunderts; zwar verringerte sich die Geldstrafe für die Tötung einer schwangeren Frau auf 600 Solidi, doch kamen 600 weitere Solidi dazu, falls der tote Fötus ein Knabe war[230]. Eine Geldstrafe von 62,5 Solidi erhielt jede Frau, die einer anderen Frau Zaubertränke aus Kräutern und anderen Pflanzen zur Einleitung einer Fehlgeburt verabreichte und dadurch bei ihr eine dauernde Unfruchtbarkeit verursachte[231]. Dass diese Tendenz zum Schutz des ungeborenen Lebens in frühmittelalterlichen Gesetzen vom Papst vom religiösen Standpunkt aus geteilt wurde, ist vorstellbar und möglicherweise ein Grund dafür, dass der in der Bibel nicht explizit verbotene Biber aufgrund der ihm bzw. dem aus ihm gewonnenen Bibergeil zugeschriebenen Eigenschaften auf die Liste der verbotenen Speisen gesetzt wurde.

Interessanterweise ist der Biber im christlichen Bereich aber nicht ausschließlich negativ konnotiert, sondern fungiert sogar als Sinnbild des Christen. Es handelt sich dabei um eine Vorstellung, die mit einer antiken Fabel über das Bibergeil und seine Herkunft im Zusammenhang steht: Die irrige Vorstellung, das Drüsensekret *castoreum* werde in den Hoden des Bibers produziert, wurde zwar bereits von Dioskurides bekämpft, hielt sich aber mit großer Zähigkeit in der Überlieferung[232]. Der als klug geltende Biber würde sich, dieser weitverbreiteten naturgeschichtlichen Fabel des Altertums zufolge, um sein Leben zu retten, die Hoden mit Zähnen und Klauen abbeißen und dem Jäger hinwerfen[233]. Obwohl sich Dioskurides gegen diese Fabel wandte und bereits eine durchaus zutreffende anatomische Beschreibung des Bibers gab, hielt sich die Geschichte von der Selbstverstümmelung des Bibers[234]. Während sich auch Sextius Niger nach Plinius gegen die Selbstverstümmelung des Bibers stellte, erwähnt Juvenal die Fabel in seinen Satiren und Cicero zitiert sie in einer seiner Verteidigungsreden[235]. Servius überliefert die falsche Etymologie *castores autem a castrando*

[227] Michel Rouche, Abendländisches Frühmittelalter, in: Philippe Ariès/Georges Duby (Hg.), Geschichte des privaten Lebens Bd. 1. Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich (Augsburg 2000), 432, 434.
[228] Ebd., 434.
[229] Ebd., 433.
[230] Ebd., 433 f.
[231] Ebd., 434.
[232] Pedanius Dioscurides, Fünf Bücher über die Heilkunde, 2, 24, 2. RGA Bd. 2, S. 499 s. v. Biber (H. Beck).
[233] RGA Bd. 2, S. 500 s. v. Biber (H. Beck).
[234] Pedanius Dioscurides, Fünf Bücher über die Heilkunde, 2, 24, 2. RGA Bd. 2, S. 500 s. v. Biber (H. Beck).
[235] Plinius, Naturalis Historiae XXXII 26. Juvenal, Satieren XII 34. Marcus Tullius Cicero, Pro M. Scauro XV (2, 7).

dicti sunt[236]. Auch Isidor leitete aus der Fabel, Cicero und Juvenal zitierend, die falsche Etymologie *Castores a castrando dicti sunt* ab[237]. Im Physiologus erfuhr die Geschichte dann sogar eine christliche Deutung: Der Teufel ist der Jäger, dem der Christ alle Laster zu Füßen werfen solle, damit er von ihm ablasse[238]. Der Christ schlüpft hier also in die Rolle des Bibers, eine Allegorie, die kaum vorstellbar ist, hätte sich die Ansicht durchgesetzt, der Biber sei ein unreines Tier.

Unklar ist, ob das Verbot Papst Zacharias', Biber zu essen, überhaupt je von Relevanz für die Realität war, und, wenn ja, ob es auch Auswirkungen auf die andere Nutzung des Tieres hatte. Entsprechend den Vorschriften des Alten Testaments über unreine Tiere und ihre rigide Auslegung in den frühmittelalterlichen Bußbüchern wäre eine medizinische Verwendung des Bibergeils, von Fell, Urin oder Organen des Bibers nicht zulässig gewesen, der Patient wäre durch die Einnahme eines derartige Präparate enthaltenden Arzneimittels unrein geworden, da diese als Produkte eines unreinen Tieres selbst unrein gewesen wären und den damit behandelten Menschen mit dessen Unreinheit „infiziert" hätten. Diese Vorstellung beruht auf einem dämonistischen Verständnis der Unreinheit, die dinglich-unpersönlich und wie eine Infektion übertragbar durch Berührung und Blickkontakt, vor allem aber durch Speise und Trank, verstanden wurde[239]. Auch die Verwendung von Biberfellen für Bekleidung wäre folglich zahlreichen Einschränkungen unterlegen, die wohl kaum eine besondere Kostbarkeit dieses Produkts bedingt hätten. Andererseits erwähnt gerade die Lex Baiowariorum, wie die Papstbriefe an Bonifatius im 8. Jahrhundert entstanden, die zur Biberjagd verwendeten *piparhunt* und weist ihnen einen besonders hohen Wert zu, was wohl nicht nur auf die spezielle Ausbildung dieser Hunde verweist, sondern wahrscheinlich auch auf die Kostbarkeit des mit ihnen gejagten Tieres, des Bibers[240]. Wenn aber Adam von Bremen den Schweden zuschreibt, dass sie neben Gold, Silber, königlichen Rossen und Marderpelzen auch Biberpelze verachten würden, ist das jedoch kein Zeugnis für die Ablehnung des Bibers durch eine germanische *gens*, sondern der Zusatz, sie würden wenig achten, was eitler Prahlerei diene und „uns" – also Adams gesellschaftliches Umfeld, im Gegensatz zu den schwedischen Heiden also die Christen – vor Bewunderung um den Verstand bringe, macht deutlich, dass der Autor hier Zivilisationskritik übt und lässt gleichzeitig erkennen, dass der Wandel von der

[236] Servius, In Vergilii Georgicon Commentarius I 58.
[237] Isidor, Etymologiae XII, 2, 21.
[238] Physiologus 4. c. 23; RGA Bd. 2, S. 500 s. v. Biber (H. Beck). Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 2 (Stuttgart 1997), Sp. 633 s. v. Biber (Christian Hünemörder).
[239] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 22.
[240] Ein *piparhunt* wäre vielleicht mit den heute zur Trüffelsuche eingesetzten Schweinen oder Hunden vergleichbar. Analog zu diesen Tieren könnte sich sein Wert zum einen aus der teuren Ausbildung ergeben haben und zum anderen aus dem Wert des mit ihm gejagten Produktes, des Bibers.

Verabscheuung durch Papst Zacharias hin zur Hochachtung des Bibers wegen seines Fells zu Adams Zeit bereits eingesetzt hatte[241].

9.3.3. Hase

Papst Zacharias verbietet neben dem Konsum anderer Tiere auch das Essen von Hasen (*lepores*) und verweist Bonifatius dazu auf die heilige Schrift[242].

Tatsächlich findet sich in den biblischen Büchern Leviticus und Deuteronomium auch das Verbot, Hasen zu essen, denn der Hase sei zwar ein Wiederkäuer, habe aber keine (völlig) durchgespaltenen Klauen und sei deshalb unrein[243]. Hünemörder zufolge bezieht sich das biblische Speiseverbot bezüglich des Hasen auf die nagerähnlichen Klippschliefer[244]. Schott meint, für das Verbot von Hasenfleisch durch Papst Zacharias und seine Verurteilung als unrein dürfte das bis heute bei den Juden geltende biblische Speiseverbot eine entscheidende Rolle gespielt haben[245]. Diese Vorstellung ist für Christen jedoch nicht relevant. Augustinus schreibt in „*Contra Faustum*“, dass Christen einen Hasen (*lepor*), der mit der Hand am Genick getötet worden sei, berühren dürfen, und wer sich davor fürchte, werde von den anderen verspottet[246]. Das bezieht sich jedoch nur auf das im Aposteldekret[247] enthaltene Verbot von Blut und Ersticktem, nicht jedoch auf das Essen von Hasenfleisch.

Die Fruchtbarkeit des Hasen war sprichwörtlich[248]. Herodot und Plinius führen die Fruchtbarkeit des Hasen fälschlich auf Überbefruchtung zurück, d. h. darauf, dass Hasen Embryonen in verschiedenen Entwicklungsstadien austragen würden; auch gäbe es, Archelaos zufolge, einzelne zweigeschlechtliche Exemplare, die ohne ein männliches Tier Junge gebären könnten[249]. Auch biblische und patristische Quellen heben die besondere Fruchtbarkeit und Unkeuschheit des Hasen hervor und sehen in ihm ein Sinnbild des schwachen Menschen[250]. In negativer Deutung steht der Hase auch für das Unreine und Lichtscheue[251]. Bei Lasterdarstellung (*Ignavia*, *Luxuria*) steht der Hase für das sanguinische Temperament[252]. Diese kirchliche Darstellung könnte allerdings eine Reaktion auf die Stellung des Hasen im klassischen Heidentum sein: In der Antike erscheint der Hase wegen

[241] Adam von Bremen, IV 21.
[242] Bonifatii Epistula 87.
[243] AT Lev 11, 6; AT Dt 14, 7.
[244] Lexikon des Mittelalters Bd. 4, Sp. 1951 s. v. Hase – Gelehrte Tradition (Ch. Hünemörder).
[245] RGA Bd. 14. S. 31 s. v. Hase – kulturhistorisches (S. Schott).
[246] Augustinus, Contra Faustum 32, 13 ed. Joseph Zycha (CSEL 25, 1) (Prag, Wien, Leipzig 1891), S. 772.
[247] NT Apg 15.
[248] Lexikon des Mittelalters Bd. 4, Sp. 1951 s. v. Hase – Gelehrte Tradition (Ch. Hünemörder).
[249] Herodot, Historiae III 108; Plinius, Naturalis Historiae VIII 218 f.; vgl. auch Varro, Rustica 3, 12, 4 f., wo ähnliches berichtet wird.
[250] Lexikon des Mittelalters Bd. 4, Sp. 1951 s. v. Hase – Ikonographie (G. Jászai).
[251] Ebd., Sp. 1952.
[252] Ebd.

seiner Vermehrung im Bereich der Aphrodite als lebengebendes Symbol und begegnet als Liebesgeschenk auf Vasen, als Glückssymbol in hellenistischen Stilleben und in der Gräberwelt; auch eine Verbindung mit Artemis ist gegeben, jedoch ist diese nicht eng, wie überhaupt eine feste Zuordnung zur Götterwelt im Mythos fehlt[253].

Möglicherweise hat das päpstliche Verbot, Hasenfleisch zu essen, also etwas mit der negativen Deutung des Hasen als Personifizierung des Unreinen in Negierung heidnisch-antiker Hochschätzung zu tun, die auf seine besondere Fruchtbarkeit zurückzuführen ist, die mit Unkeuschheit assoziiert wurde. Entsprechend der biblischen Vorstellung von einer „Infektion" mit Unreinheit durch das Berühren eines unreinen Tieres[254] könnte Papst Zacharias befürchtet haben, dass sich die dem Hasen zugeschriebene Unkeuschheit durch das Verspeisen seines Fleisches auf die Menschen übertragen würde.

Allerdings war die Haltung der Kirche zum Fleisch des Hasen nicht immer so ablehnend, wie im Fall von Papst Zacharias. Manche Libri Paenitentiales empfehlen den Hasen, besonders seine Galle, sogar als vorzügliches Heilmittel[255]. Auch die medizinische Verwendung des Hasen geht auf die Antike zurück. Plinius nennt einige Krankheiten, die mit Hilfe des Hasen oder seiner Teile behandelt wurden[256]. Dass der Genuss von Hasenfleisch für Schönheit sorge, erwähnt Marital zweimal[257].

Die unter dem Namen des Erzbischofs Theodor von Canterbury überlieferten Vorschriften kombinierten im 7. Jahrhundert Speisebeschränkungen mit Medizin[258]. Nach Theodor ist es erlaubt, Hasen zu essen, denn das würde gegen Durchfall (Dysenterie) helfen; mit Pfeffer vermischt bringe die Galle des Hasen Erleichterung vom Schmerz[259].

---

[253] Lexikon der Alten Welt, Band 2, Sp. 1193 s. v. Hase (J. Wiesner).

[254] Vgl. Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 22.

[255] Ebd., 30.

[256] Plinius, Naturalis Historiae XXVIII 166 (Hasenasche gegen Haarausfall); XXVIII 178 (Asche vom Hasenkopf als Zahnpulver und gegen Mundgeruch); XXVIII 199 (Magier empfehlen Hasenhoden geschluckt gegen Lendenschmerzen, Hasennieren roh oder gekocht gegen Ischias); XXVIII 213 (altgewordene Hasennieren mit Wein getrunken gegen Blasensteine); XXVIII 215 (Hasenhirn in Wein, geröstete Hasenhoden und Hasenlab gegen Blasenleiden), XXVIII 248 f. (getrocknete Hasenlunge getrunken für die Gebärmutter, Hasenleber gegen Blutfluss, Hasenlab zur Förderung der Nachgeburt und zur Abtreibung toter Leibesfrüchte, Gebärmutter, Hoden oder Lab des Hasen gegessen zur Empfängnis von Knaben, Hasenföten gegessen zur Wiedererlangung der Fruchtbarkeit, Hasenkot für straffe Brüste); XXXVIII 260 (Der Hase als Speise bewirkt nach Cato Schlaf, im Volksglauben sorgt er für neun Tage für Schönheit, was Plinius für eine alberne Spielerei hält. Auch Martial kennt diesen Aberglauben; Martial, Epigramme 5, 29).

[257] Martial 5, 29; 13, 92.

[258] Vgl. Meens, Pollution in the early middle ages, 12.

[259] Iudicia Theodori c. 169: *Leporem licet comedere et bonum est pro sentiria et fel eius miscendum pipro pro dolore iecuris.* Canones sancti Gregorii c. 145: *Leporem licet comedere et bonum est pro desinteria et fel eius miscendum est cum pipro pro dolore.* Iudicium de penitentia Theodori episcopi c. 122: *Leporem licet comedere et bonum est pro desinteria et fel eius miscendum est cum pipro pro dolore.* Discipulus Umbrensium II c. XI 5: *Leporem licet comedere et bonum est pro desinteria et fel eius miscendum est cum pipero pro dolore*, ed. Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (= Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. I. Band) (Weimar 1929), S. 252, 267, 279, 325. Dieselbe Bestimmung findet sich auch im Poenitentiale Merseburgense b c. 32, in: CCSL 156, ed.

Meens meint, das Faktum, dass der Theodor-Autor explizit den Konsum dieses Tieres erlaubte, würde zeigen, dass diesbezüglich einige Skrupel existierten, obwohl keine Bußkanones überliefert seien, die es verbieten[260]. Theodor reagierte damit möglicherweise auf die größere Strenge älterer, wahrscheinlich irischer Texte, die den Konsum von Hasenfleisch vielleicht verbaten, weil der Hase in Irland nicht als vollkommen rein angesehen worden zu sein scheint[261]. Das könnte auf weitreichende, kosmologisch untermauerte Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit zurückgehen, die Meens für Irland annimmt und von denen er glaubt, dass sie vielleicht in vorchristlichen Zeiten wurzelten und von den Autoren der Bußliteratur mit Hilfe biblischer Texte christianisiert wurden[262]. Schon Caesar berichtet über die Briten im Inneren Britanniens, dass sie es unterließen Hasen, Hühner und Gänse zu essen, sondern sie hielten sich diese Tiere nur zum Vergnügen[263]. Die britannischen Kelten würden dann eine Gemeinsamkeit mit den Pythagoräern aufweisen, die den Hasen nicht aßen[264]. Ob dieser Bericht Caesars allerdings glaubwürdig ist, ist fraglich, denn es ist schwer vorstellbar, dass in einer Mangelgesellschaft, wie der keltischen auf Britannien, Tiere nur zum Spaß, vergleichbar mit heutigen Haustieren, gehalten wurden. Möglicherweise überträgt Caesar hier Erfahrungen aus der römischen Aristokratie, die vielleicht eine Tierhaltung nur zur Belustigung kannte, unter Verwendung landestypischer Tiere auf die Briten[265]. Sollten Caesars Angaben aber stimmen, so wären Hase, Huhn und Gans vielleicht als heilige Tiere zu deuten, die, analog zu den heiligen Tieren in der ägyptischen Religion oder den heiligen Kühen im Hinduismus, gehegt und gepflegt, aber nicht gegessen wurden. Tiere, die vielleicht mit totemistischen Vorstellungen verbunden waren[266]. Der Hase wurde bei den Kelten mit der Kraft der Verwandlung verbunden[267]. Einen Hinweis auf eine kultische Bedeutung des Hasen im keltischen Britannien könnte auch der Bericht des Cassius Dio darstellen, demzufolge die britische Fürstin Boadicea (Boudicca), die Führerin des 61 n. Chr. ausbrechenden Aufstands gegen die Römer, im Lauf eines Hasen ein Glück verheißendes Vorzeichen gesehen habe[268]. Seine seltsamen Bewegungen wurden also in altertümlichen Formen der Wahrsagerei

Kottje/Körntgen/Spengler-Reffgen, S. 176: *Lepore licet commedere, et bonum est pro dysenteria et fel eius mixto cum piper pro dolore*. Ohne Begründung erlaubt das Verspeisen des Hasen der Excarpsus Cummeani 24, ed. Hermann Josef Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche, 2 Bde. (Mainz 1883), Bd. II, S. 607: *Leporem licet comedere*.

[260] Meens, Pollution in the early middle ages, 12.

[261] Ebd., 14, 19.

[262] Ebd., 18.

[263] Caesar, Bellum Gallicum V 12.

[264] Vgl. James Bonwick, Irish Druids and Old Irish Religions (New York ^{3}1986), 226.

[265] In Rom kannte man nach Varro, Columella und Gellius die Haltung von Hasen in Gehegen (*leporavia*) zum Zwecke der Nahrungsmittelproduktion; Varro, Rustica 3, 3, 2; 3, 12, 1-7; Columella, De Re Rustica 9, 1, 8 f.; Aulus Gellius, Noctium Atticarum 2, 20.

[266] Vgl. Douglas, Impurity of Land Animals, 34.

[267] Lexikon der keltischen Mythologie, S. 104 s. v. Hase (John und Caitlín Matthews).

[268] Cassius Dio, Historia Romana LXII, 6, 1.

verwendet[269]. Auch Harmening sieht eine dem Hasen entgegengebrachte Verehrung, die über die Zeit des Heidentums hinausging und sich in der Verschmähung eines Hasenbratens äußerte[270]. Mit der Annahme des Christentums in Irland könnte sich diese Verehrung aber in Ablehnung umgewandelt haben, die sich in der Klassifizierung des Hasen, aber auch des Huhns, als unreines Tier äußerte, was aber keine Änderung hinsichtlich des Verbots, diese Tiere zu essen, mit sich bringen musste. Das Verbot könnte nun nur anders begründet worden sein. Hinter der irischen Ablehnung des Hasen könnte sich also vielleicht eine alte keltische Tradition verbergen, die christlich umgedeutet wurde und dann mit der irischen Mission auf den Kontinent kam. Eine Erinnerung an diese positive Sicht im heidnischen Irland könnte die Verbindung der Hasen zur Heiligen Monacella darstellen, unter deren speziellen Schutz sie standen und auch St. Monacellas Lämmer genannt wurden[271]. Bonwick zufolge wurde der Hase in Irland nur einmal im Jahr gejagt, am 1. Mai; er vergleicht diese Jagd mit jener auf den Zaunkönig, der einmal im Jahr in einer speziellen Feierlichkeit getötet und bevor oder sofort nach dem Tod von Tür zu Tür getragen wurde, damit jeder seiner Verehrer eine Portion der göttlichen Kräfte empfangen konnte, die man sich von dem toten oder sterbenden Gott ausgehend vorstellte[272]. Tatsächlich belegen bei Ausgrabungen entdeckte Knochenfunde, dass der Hase in Irland gejagt wurde[273].

Die negative Deutung einer ursprünglich positiv, nämlich kultisch, motivierten Verschmähung des Hasen kann vielleicht noch lange nachgewirkt haben. So gelten Hasen im neuzeitlichen Wales, einem gleichfalls keltischen Nachbarland Irlands, und auch anderswo als „Hexentiere“[274].

Dass Papst Zacharias aber in Beantwortung einer Anfrage des Bonifatius das Essen von Hasenfleisch verbietet, legt nahe, dass dieses Tier in dessen germanischen Wirkungsbereich verzehrt wurde und keiner religiös begründeten Ablehnung, sei es aus Verehrung oder aus Verabscheuung wegen seiner Unreinheit, unterlag. Jedenfalls ist bei den germanischen Völkern nichts von einem Verbot, Hasenfleisch zu essen, bekannt[275]. Lutterbach sieht einen Grund für Speiseverbote darin, dass Tiere tabuisiert werden, die in benachbarten

[269] Lexikon der keltischen Mythologie, S. 104 s. v. Hase (John und Caitlín Matthews).
[270] Harmening, Superstitio, 231. Es würde sich demnach um ein Speiseverbot handeln, das auf dem Respekt vor der tabuisierten Kreatur basiert, wie es auch in anderen Religionen findet; vgl. Douglas, Impurity of Land Animals, 34. Vergleichbare Beispiele wären die Kuh im Hinduismus oder die diversen heiligen Tiere in der altägyptischen Religion, die darüber hinaus nicht nur nicht gegessen, sondern sogar einbalsamiert und in eigenen Friedhöfen bestattet wurden. Allerdings gibt es auch Beispiele aus anderen Religionen, in denen Tiere, die mit einer Gottheit besonders verbunden waren, dieser Gottheit besonders gern geopfert wurden.
[271] Vgl. Bonwick, Irish Druids and Old Irish Religions, 226.
[272] Ebd., 225 f.
[273] Vgl. de Paor, Early Christian Ireland, 89.
[274] Birkhan, Kelten, 828. In irischen Märchen wird erklärt, dass Hexenhasen nur von einem schwarzen Windhund gefangen werden können; Bonwick, Irish Druids and Old Irish Religions, 226.
[275] RGA Bd. 14. S. 31 s. v. Hase – Der Hase in Glaube und Brauch der Germanen (S. Schott).

Gesellschaften zum Verzehr freigegeben sind, die Esstabus dienen als Implikat einer bestimmten Strukturierung[276]. Möglicherweise lassen sich aus irisch-britischer Ablehnung von Hasenfleisch und seiner Konsumierung durch germanische *gentes* uralte kultische Unterschiede zwischen Kelten und Germanen ableiten, die als Unterscheidungsmerkmale zwischen beiden Gruppen gedient haben könnten.

Gegen eine Ablehnung des Hasenfleisches bei den Kelten spricht allerdings der Bericht Arrians, demzufolge Kelten und Skythen Hasen im Gegensatz zu den Griechen zu Pferd jagten, und dass in der Römischen Kaiserzeit die gallischen Windhunde, *vertragi*, für die Hasenjagd in Mode gekommen waen[277]. Möglicherweise wurden diese Hunde für die Hasenjagd deshalb verwendet, weil sie durch Züchtung bestimmte positive Voraussetzungen dafür auswiesen, was aber wiederum einen längeren Zeitraum, vielleicht in die Zeit vor der römischen Eroberung Galliens zurückreichend, voraussetzen würde. Die Ablehnung des Hasenfleisches war also offenbar nichts gemeinkeltisches. Schon hallstattzeitliche Situlen zeigen die Hasenjagd mit kleinen Wurfkeulen, und auch aus den römerzeitlichen Gallien und aus Britannien gibt es Abbildungen der Hasenjagd[278]. Im treverischen *oppidum* auf dem luxemburgischen Titelberg wurden neben den Knochen von Schweinen, Rindern, Schafen, Ziegen und Hunden als fast die einzigen Wildknochen die des Hasen gefunden[279]. Auch in gallischen Siedlungen finden sich Hasenknochen; diese Befunde legen aufgrund der Häufigkeit der wenig robusten Hasenknochen sogar nahe, dass der Hase das häufigste Jagdtier der Kelten war und auch geopfert wurde[280]. Die Belege bei Caesar und aus Irland für die Ablehnung des Hasenfleisches weisen vielleicht auf einen besonderen religiösen Aspekt des inselkeltischen Heidentums hin, der in Britannien während der Römerzeit vielleicht durch kontinentale Einflüsse verdrängt wurde.

Ob der Hase bei den Germanen überhaupt eine kultische Bedeutung besaß, ist fraglich. Helm vermutet ihn unter den Angangstieren, auch wenn es nicht für alle derartigen Tiere Quellenbelege gäbe[281]. Schott zufolge ist die Behauptung, das Tier sei der friesischen Fruchtbarkeitsgöttin Nehalennia, bzw. der angelsächsischen Göttin Eostra (Ostara) gewidmet, sehr unsicher[282]. Eine Stütze der These, dass der Hase im germanischen Bereich nicht kultisch verehrt wurde, könnte die Archäologie darstellen. Denn was die archäologischen Nachweise

[276] Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200), 17.
[277] Arrian, De Venatione Libellus c. I-III.
[278] Birkhan, Kelten, 828.
[279] Ebd., 828, 1080.
[280] Green, Animals in Celtic Life and Myth, 38, 44, 50 f., 55, 125.
[281] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 86.
[282] Schott meint, Eostra/Ostara sei eine von Beda Venerabilis (672/73-735) in seiner Schrift *De temporum ratione* zur Erklärung der Bezeichnung Ostermonat (*Eostur-monath*) für April erfundene angelsächsischen Frühlingsgöttin; RGA Bd. 14. S. 31 s. v. Hase – Der Hase in Glaube und Brauch der Germanen (S. Schott).

zur Nutzung des Hasen als Nahrungsmittel in Germanien betrifft, so zeigen sich hier interessante geographische Unterschiede, die durch die ehemalige römische Reichsgrenze beschrieben werden können. Im dicht bewaldeten Mitteleuropa der römischen Kaiserzeit und des frühen Mittelalters war der Feldhase, dessen ursprünglicher Lebensraum Steppen- und Parklandschaften sind und der geschlossene Waldungen meidet, eine seltene Erscheinung; Hasenknochenfunde in germanischen Siedlungen gehören deshalb zu den Ausnahmen[283]. Ob aber ein seltenes Tier, das klein und unscheinbar ist, für kultische Verehrung prädestiniert ist, ist fraglich. Im Gegensatz zum freien Germanien hatten Feldhasen in den von Rom unterworfenen Gebieten Süd-, West- und Südwestdeutschlands als Jagdobjekte einen hohen Stellenwert, wie die bemerkenswerten Fundanteile an Hasenknochen in römischen Siedlungen belegen[284]. Für den Wirkungsbereich des Bonifatius bedeuten diese Befunde, dass dieser mit dem Konsum von Hasenfleisch nicht unbedingt in seinem engeren Missionsgebiet bei Hessen und Thüringern konfrontiert worden sein muss, sondern eher bei Bayern und Franken, wo er in anderer Funktion tätig war. Dazu würde auch die Abfassungszeit des Briefes (751) und der restliche Inhalte des Briefes passen, der sich mit fränkischen Problemen beschäftigt.

Dass die Hasenhetze mit Windhunden, nach Schott wohl vermittelt durch den Kontakt mit Kelten und Römern, insbesondere bei den westgermanischen *gentes* Verbreitung gefunden hat, bestätigen auch das alamannische und bayerische Stammesrecht, in denen sich ausdrückliche Hinweise auf diese Art des Jagens finden[285]. In der Lex Baiuwariorum werden Windhunde (*canis veltris*) erwähnt, die nicht nur in der Lage sein mussten, den Hasen zu verfolgen, sondern aufgrund ihrer Schnelligkeit auch zu greifen; ihr Wert betrug 3 Solidi[286]. Reichstein meint hingegen, dass über die Jagdausübung bei den Germanen keine gesicherten Erkenntnisse vorliegen, doch auch er vermutet, dass die Hetzjagd mit Windhunden eine Rolle spielte, nicht aber der Fang mit Netzen, während die für die slawische Oldenburg (Starigard) wahrscheinlich gemachte Beizjagd mit Greifvögeln auf Feldhasen den Germanen offenbar vertraut war, da die zahlreichen Rechtsbestimmungen und weiteres frühmittelalterliches Quellenmaterial Indizien dafür darstellen, dass weite Kreise der freien germanischen Bevölkerung der Beizjagd leidenschaftlich zugetan waren[287]. Gejagt wurde der Hase wegen seines mageren Fleisches[288]. Wie bereits erwähnt war die Hasenjagd bei Griechen und

[283] RGA Bd. 14. S. 30 s. v. Hase – zoologisches (H. Reichstein). Zum Lebensraum vgl. Green, Animals in Celtic Life and Myth, 50.
[284] Im römischen Rottweil entfielen 19 % der Wildtierknochen, in Rainau-Buch 20 % und in Bad Kreuznach 28 % auf den Hasen; RGA Bd. 14. S. 30 s. v. Hase – zoologisches (H. Reichstein).
[285] RGA Bd. 14. S. 30 s. v. Hase – kulturhistorisches (S. Schott).
[286] Lex Baiuwariorum XX 5: *De canis veltricis, qui leporem non persecutum, sed sua velocitate conprehenderit, cum simile et 3 solidis conponant.*
[287] RGA Bd. 14. S. 30 s. v. Hase – zoologisches (H. Reichstein).
[288] Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5 (Stuttgart 1998), Sp. 175 s. v. Hase (Christian Hünemörder).

Römern verbreitet. Darstellungen auf etruskischen, griechischen und römischen Vasenbildern und Mosaiken belegen, dass der Hase ein häufig gejagtes Wild war; selbst römische Kaiser werden darauf als Jäger von Feldhasen gezeigt[289]. Die Jagd erfolgte mit Hunden und Netzen, als Waffen dienten Pfeil und Bogen, Wurfspeere, der Hasentreffer (lat. *pedus*) und der Hirtenkrummstab[290]. Martial warnt seinen Freund Priscus vor den Gefahren der Hasenjagd zu Pferd[291]. Herodot preist die göttliche Vorsehung, Plinius die Natur dafür, dass unschädliche und essbare Tiere so fruchtbar seien[292]. Auf die medizinische Verwendung des Hasen nach Plinius wurde bereits eingegangen[293]. Nach dem Edictum Diocletiani kostete ein Hase bis 150 Denare, ein Kaninchen nur 40[294]. Hünemörder vermutet darin den Grund, dass Hasen bereits in der römischen Republik zusammen mit anderem Wild in großen Gehegen (*leporaria*) gehalten wurden, wie Varro, Columella und Aulus Gellius belegen[295]. Martial nennt den Hasen einen Leckerbissen (*mattea*)[296]. Athenaios überliefert Rezepte zur Zubereitung des Hasen[297]. Die unterschiedlichen Preise werfen die Frage auf, ob man damals zwischen Hase und Kaninchen unterschied. Das aus Spanien stammende Kaninchen (griech. κ(ο)ύνικλος, lat. *cuniculus*) wird bei Polybios, Poseidonios sowie Theopompos bei Athenaios erstmals erwähnt[298]. Plinius und Varro zählen das Kaninchen zu den Hasenarten[299]. Plinius beschreibt den fast ausgetragenen Kaninchenfötus (iberisch *laurex*) bzw. das neugeborene Kaninchen als Delikatesse[300]. Gregor von Tours erwähnt Roccolen, einen Heerführer Chilperichs I., der in der Fastenzeit häufig junge Kaninchen aß[301]. Das könnte darauf hinweisen, dass man schon im 6. Jahrhundert ungeborene oder neugeborene Kaninchen zu den Dingen zählte, die „nicht Fleisch“ waren[302]. Andererseits würde bei einer Gleichsetzung von Hase und Kaninchen eine derartige Praxis gegen das biblische Speiseverbot hinsichtlich der Hasen verstoßen. Hünemörder glaubt nicht, dass das Kaninchen bereits in der Antike gezüchtet wurde[303]. Tannahill sieht in mittelalterlichen Mönchen die ersten Kaninchenzüchter[304]. Dem

[289] RGA Bd. 14. S. 30 s. v. Hase – kulturhistorisches (S. Schott).
[290] Ebd.
[291] Martial, Epigramme 12, 14.
[292] Herodot Historiae III 108; Plinius, Naturalis Historiae VIII 219.
[293] Vgl. Plinius, Naturalis Historiae XXVIII.
[294] Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5 (Stuttgart 1998), Sp. 175 s. v. Hase (Christian Hünemörder).
[295] Varro, Rustica 3, 3, 2; 3, 12, 1-7; Columella, De Re Rustica 9, 1, 8 f.; Aulus Gellius, Noctium Atticarum 2, 20. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5 (Stuttgart 1998), Sp. 175 s. v. Hase (Christian Hünemörder).
[296] Martial, Epigramme 13, 92.
[297] Athenaeus, Deipnosophistae IX, 399d-f.
[298] Polybios 12, 3, 10, Poseidonios, Theopompos bei Athenaeus, Deipnosophistae IX, 400f-401a.
[299] Plinius, Naturalis Historiae VIII 217; Varro, Rustica 3, 12, 6.
[300] Plinius, Naturalis Historiae VIII 217.
[301] Gregor von Tours, Historiae V 4.
[302] Vgl. Reay Tannahill, Kulturgeschichte des Essens. Von der letzten Eiszeit bis heute (Wien 1973), 120.
[303] Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5 (Stuttgart 1998), Sp. 176 s. v. Hase (Christian Hünemörder).
[304] Tannahill, Kulturgeschichte des Essens, 120.

widerspricht aber das Zeugnis Varros, der ausdrücklich schreibt, dass man alle drei Hasenarten, auch das Kaninchen, im Wildgehege halten könne, wo sie sich rasant vermehren würden[305]. Auch ist zu bedenken, dass Kaninchen viel leichter in Gefangenschaft und auf kleinerem Raum zu halten sind als Feldhasen. Ein Bezug des Speisetabus auf nicht mehr in großen *leporaria* gehaltenen Feldhasenpopulationen, sondern auf eine in Rom möglicherweise praktizierte Haltung von Kaninchen in kleinen Ställen erscheint mir bei Papst Zacharias' Verbot des Hasenfleisches in seinem Brief an Bonifatius durchaus möglich.

Es ist also festzuhalten, dass der Hase bei Griechen und Römern eine beliebte Speise war und auch in der Medizin oftmals Anwendung fand. Der Bibel gilt er hingegen als unreines Tier. Auch in diesem Fall könnte der griechischstämmige Papst Zacharias in einen Konflikt zwischen biblisch begründetem Anspruch und der Realität in Rom geraten sein, wo die Sitte des Hasen- bzw. Kaninchenessens die Antike durchaus überdauert haben könnte. Möglicherweise wollte er, von Bonifatius informiert, dass so etwas auch in Germanien vorkam, wenigstens dort das biblische Speiseverbot durchsetzen, weil es ihm in Rom möglicherweise nicht gelang.

9.3.4. Vögel

Papst Zacharias verbietet in einer Anfragebeantwortung an Bonifatius neben dem Konsum anderer Tiere auch das Essen einiger Vögel (*volatiles*), nämlich von Dohlen (*graculi*), Krähen (*corniculi*) und Störchen (*ciconiae*) und fügt hinzu, Bonifatius sei über das alles aus der heiligen Schrift wohl unterrichtet[306].

Tatsächlich findet sich in den mosaischen Büchern Levitiucus und Deuteronomium das Verbot, alle Rabenarten sowie ausdrücklich die Dohle und den Storch zu essen[307]. Sowohl Dohle als auch Krähe sind Rabenvögel[308]. Eine Unterscheidung zwischen diesen Vögeln muss nicht immer gegeben gewesen sein, da die Bezeichnung ‚Rabe' allen germanischen Sprachen gemeinsam ist, wobei damit in den älteren germanischen Sprachen in erster Linie der Kolkrabe (*Corvus corax*) gemeint ist, während im jüngeren Sprachgebrauch auch verschiedene Krähenarten als ‚Raben' bezeichnet werden[309].

Möglicherweise lassen sich aber auch Bezüge zur germanischen Religion finden, die ein Speiseverbot für diese Vögel begründen könnten.

[305] Varro, Rustica 3, 12, 4-7.
[306] Bonifatii Epistula 87.
[307] AT Lev 11, 15 (Alle Rabenarten); 11, 18 (Dohle); 11, 19 (Storch); AT Dt 14, 14 (Alle Rabenarten); 14, 17 (Dohle); 14, 18 (Storch).
[308] Meyers großes Handlexikon, hg. Wolfgang Schwachulla u. a. (Mannheim u. a. [19]1997), S. 199 s. v. Dohle, S. 490 s. v. Krähen.
[309] RGA Bd. 24. S. 40 f. s. v. Rabenvögel – philologisches (W. Heizmann).

9.3.4.1. Storch

Die Vorstellung vom Storch als ein dem Menschen freundliches Wesen und glückbringendes Tier reicht nach Helm in alte Zeit zurück[310]. Sein alter Name, niederdeutsch *odobero*, Glücksbringer, geht auf das althochdeutsche Wort für Glück, Reichtum, *ôt*, zurück und ist nur aus älterem Sprachmaterial zu erklären, was dadurch die Vorstellung auch als alt und einheimisch, nicht aus der Antike übernommen, erweist[311].

Namenkundliche Forschungen lassen nach Reichstein vermuten, dass dem Schwarzstorch in den germanischen Religions- und Glaubensvorstellungen sakrale Verehrung als geflügelter Bote Odins oder Odinsschwalbe zuteil wurde[312]. Braun zufolge ist der Storch das Ersatztier des Schwans, eines Wodanstieres; Schwäne aber sind untrennbar mit den Walküren, den Schildjungfrauen Wodans, verbunden[313]. Möglicherweise wurden Störche und Schwäne Wodan/Odin geopfert und ihm zu Ehren rituell verspeist, worauf sich das päpstliche Verbot vielleicht beziehen könnte. Archäologisch ist eine germanische Sitte, Störche zu verzehren, allerdings nicht nachweisbar, denn die bei Siedlungsgrabungen gefundenen Weiß- und Schwarzstorchknochen sind im Unterschied zu anderen Vogelgruppen überaus spärlich; Einblicke in die kulturgeschichtliche und wirtschaftliche Bedeutung dieser Vögel sind daraus kaum zu erlangen[314].

In der griechisch-römischen Antike ist der Storch in Religion und Mythos ohne Bedeutung, doch galt er als Frühlingsbote, dessen Nestbau als günstiges Vorzeichen angesehen wurde und wurde besonders geschätzt wegen seines Nutzens im Vertilgen von Larven, Fröschen, Eidechsen und Schlangen, weshalb in Thessalien auf das Töten eines Storches dieselbe Strafe wie bei Menschenmord stand[315]. Aus Rom ist der Verzehr von Störchen allerdings aus Quellen der späten römischen Republik bekannt[316]. Plinius erwähnt mehrere medizinische Anwendungen: Der Genuss des Fleisches eines jungen Storchs sollte ein Jahr lang Triefaugen verhindern und sein Magen gegen alle Gifte helfen sowie in Wein gekocht Furunkel

[310] Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Teil II. Die Westgermanen, 85.
[311] Ebd., 85; 85, Anm. 91.
[312] RGA Bd. 30. S. 41 s. v. Storch (H. Reichstein).
[313] Braun, Germanische Götter – christliche Heilige, 13 f.
[314] Trotz Hunderter oder Tausender bis zum Artniveu bestimmter Vogelknochen wurden keine Knochen vom Weiß- bzw. Schwarzstorch gefunden an einem mesolithischen Siedlungsplatz bei Berlin, in bronzezeitlichen Kulthöhlen in Mitteldeutschland, im germanischen Opfermoor von Oberdorla, einem römerzeitlichen Kastell in den Niederlanden und der römischen Stadt auf dem Magdalensberg. Jeweils nur ein bis zwei Knochen vom Weißstorch fanden sich in Hüde I am Dümmer, Haithabu, Elisenhof, Hitzacker an der Elbe und Schleswig. Die wenigen Nachweise vom Schwarzstorch stammen fast ausschließlich aus mesolithisch und neolithisch datierten Fundschichten Dänemarks, wo die Art heute ausgestorben ist; RGA Bd. 30. S. 40 f. s. v. Storch (H. Reichstein).
[315] Lexikon der Alten Welt, Bd. 3, Sp. 2932 s. v. Storch (J. Wiesner).
[316] Horaz, Satiren II 2, 49 f.

beseitigen[317]. Es ist deshalb denkbar, dass Papst Zacharias die Information, in Germanien würden Störche gegessen, was vielleicht selten vorkam, auf römische Verhältnisse umlegte, wo die Kirche vielleicht Schwierigkeiten hatte, vergleichbar den von Bonifatius angeprangerten Neujahrsbräuchen, gegen die „Erkenntnisse“ altrömischer Wissenschaft anzukämpfen, die sich in der Bevölkerung, zumal medizinischen Inhalts, gehalten haben mögen, und das alttestamentliche Speiseverbot bezüglich der Störche gegen eine Autorität der antiken Wissenschaften wie Plinius durchzusetzen.

9.3.4.2. Krähe und Dohle

Das Bild des Raben in der Bibel ist ambivalent[318]: Neben dem Verbot, ihn zu essen erscheint er negativ im Bild von den Rabeneltern, die ihre Kindern nicht versorgen, aber es ist auch ein Rabe, den Noah ausschickt, um Land zu suchen[319]. In der christlichen Tradition erscheinen Raben auch als hilfreiche Gefährten heiliger Einsiedler und anderer Heiliger wie Elias, Benedikt, Meinrad von Einsiedeln oder Oswald[320].

Unreine Vögel finden sich auch in den Bußbüchern, Meens zufolge jedoch nur in irischen Texten, wie dem Paenitentiale Hubertense das zwischen reinen und unreinen Vögeln unterscheidet[321]. Die unreinen Vögel waren anscheinend Adler, Falke, Rabe, Krähe, Aaskrähe, Dohle, Elster, Hahn und Henne[322]. Meens meint, dass diese Tiere als unrein gedacht wurden, weil sie sich einer rigiden Klassifizierung entzogen, es seien aber auch

[317] Plinius, Naturalis Historiae XXIX 105 (Storchenmagen als Gegengift); XXIX 128 (Fleisch eines Jungstorchs gegen Triefaugen); XXX, 108 (Storchenmagen gegen Furunkel).

[318] Lexikon des Mittelalters Bd. 7, Sp. 382 s. v. Rabe – Glaubensvorstellungen, literarisches und volkstümliches Gedanktengut (M. Rumpf).

[319] AT Job 38, 41; AT Gen 8, 7.

[320] Lexikon des Mittelalters Bd. 7, Sp. 382 s. v. Rabe – Glaubensvorstellungen, literarisches und volkstümliches Gedanktengut (M. Rumpf).

[321] Paenitentiale Hubertense c. 34, 58, 61, ed. Schmitz, Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren, S. 336, 338; Meens, Pollution in the early middle ages, 14.

[322] Meens, Pollution in the early middle ages, 14. Meens schließt das aus der Erwähnung dieser Tiere in verschiedenen irischen Bußbestimmungen: Canones Hibernenses I, 17: *Poenitentia bibitionis aquilae uel curbi uel graule uel galli uel gallinae .l. dies in pane et aqua* – Die Buße für das Trinken von [etwas, das verunreinigt wurde von] einem Adler oder einer Krähe oder einer Dohle oder einem Hahn oder einer Henne sind 50 Tage bei Brot und Wasser; Canones Adomnani c. 12: *Intinctum a coruo nulla coctione mundari potest propter nostram conscientiam. Quis enim nostrum scit quas inlicitas carnes prius comederat priusquam +nostrum inliquitum+ intinxerit*? – Was von einer Krähe verunreinigt ist kann nicht durch Kochen gereinigt werden, zum Nutzen von unserem Gewissen; wer von uns weiß, welches verbotene Fleisch er gegessen hat bevor er unserer Flüssigkeit verunreinigte?; Paenitentiale quod dicitur Bigotianum I, V, 6: *Penitentia bibentis quod intincxit aquila uel ingarrula uel gallus uel gallina .l. dies et noctes in pane et aqua* – Die Buße für einen, der trinkt, was verunreinigt wurde von einem Adler oder einer Elster oder einem Hahn oder einer Henne sind 50 Tage und Nächte bei Brot und Wasser; Old Irish Penitential I, 3: Jeder der Fleisch ist, das Hunde oder wilde Tiere gefressen haben, oder der Aas isst, oder der Flüssigkeit, in der sich das Aas befindet, isst, oder der die Reste eines Falken oder Raben oder Kochkrähe oder zahmen Hahns, oder der die Reste eines Laien oder einer Laiin oder einer schwangeren Frau, oder der ein Mal mit ihnen im selben Haus isst, ohne Trennung des Sessels oder der Bank, büßt für 40 Nächte bei Brot und Wasser; in: L. Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 162, 178, 216, 260.

andere Erklärungen für ihre Unreinheit möglich, etwa dass sie Blut konsumieren würden oder Aasfresser seien[323]. Bereits in der Antike war die Gefräßigkeit der Raben und ihr Hang zum Leichenfraß, ihre Vorliebe für Aas sprichwörtlich[324].

Gegen eine vorchristliche Vorstellung von der Unreinheit von Rabe und Krähe in Irland spricht jedoch wieder die keltische Religion bzw. die irische Mythologie: Nach Green waren Rabe bzw. Krähe den Kelten heilig[325]. Die religiöse Bedeutung von Krähe und Rabe bei die Kelten ist schon für die Hallstattzeit wahrscheinlich, denn Raubvögel, Raben und Krähen sind auf späthallstattzeitlichen Situlen dargestellt[326]. Bei den Inselkelten sind Krähen und Raben ambivalent, jedoch gewöhnlich mit dem Krieg verbunden[327]. Die Assoziation von Raben mit Kampf und Zerstörung findet sich vor allem in den volkssprachlichen irischen Erzählungen[328]. Vermutlich hatten Raben und Krähen bei den Kelten wie bei den Etruskern, Italikern und Germanen den Ruf, Vögel des Schlachtfeldes zu sein, denn auf Darstellungen erscheinen Raubvögel, Raben und Krähen als Begleiter kriegerischer Unternehmen[329]. Neben der Kuh ist die Krähe in der Regel Hierophanie der irischen Kriegsgöttin, wahrscheinlich auch schon im keltischen Altertum[330]. In Gestalt einer Krähe hütet die Kriegsgöttin Mórrígan den Leichnam CúChulainns[331]. Die Krieger des nordbritannischen Kleinkönigs Owein ap Uryen, der mit Arthur als Sagengestalt rivalisiert, wurden „Raben“ (*brein*, *branhes*) genannt; die britannischen Rabenkrieger sind mit dem Stamm der *Brannovices* westlich von Lyon vergleichbar[332]. Es gab wohl einen Rabengott **Brannos*, der schamanoide Züge aufwies und dem man Fahrten in die Andere Welt zuschrieb[333]. Im Zweiten Zweig des Mabinogi (*Branwen verch Lyr*) erscheint diese Gestalt als *Bendigeitvran*, der ‚Gesegnete Rabe’, seine kriegerischen Züge treten gegenüber den magisch-schamanoiden zurück, die jedoch in der irischen Tradition völlig fehlen, und man *Bran* hier in erster Linie als Seefahrer, der später unter dem Namen *Brandanus* verchristlicht wurde, kennt[334]. Doch auch in Irland sind Raben als prophetische Vögel bekannt, die irischen Druiden verwendeten sie zum *augurium* und

[323] Meens, Pollution in the early middle ages, 14.
[324] Lexikon der Alten Welt, Bd. 3, Sp. 2505 s. v. Rabe (J. Wiesner).
[325] Green, Animals in Celtic Life and Myth, 89.
[326] Birkhan, Kelten, 109, Anm. 1; 719.
[327] Ebd., 724.
[328] Green, Animals in Celtic Life and Myth, 88.
[329] Birkhan, Kelten, 109; 109, Anm. 1.
[330] Ebd., 724. Es gibt die vier irischen Kriegsgöttinnen Mórrígan, Nemain, Bodb und Ernmas, die sich in ihrer Erscheinungsform sehr ähnlich sind, manches mit den germanischen Walküren gemeinsam haben und in der Gestalt einer Krähe, einer weißen hornlosen Kuh oder einer grauroten Wölfin erscheinen; ebd. 653 f.
[331] Ebd., 108, 655.
[332] Ebd., 724, 1021 f., 1047 f.
[333] Ebd., 724.
[334] Ebd., 724 f.

deuteten aus dem Flug dieser Vögel die Zukunft[335]. Raben und Krähen wurde eine tiefere Einsicht zugetraut[336]. In Britannien und Gallien wurden Raben und Krähen geopfert, in Britannien wurden die Vögel dabei bis in die Römerzeit in ungenutzten Vorratsgruben und ausgetrockneten Quellen rituell bestattet, die von Green als Ritualschächte mit chtonischer Funktion gedeutet werden, die es den Lebenden ermöglichen sollten, mit den Toten, der Erde und den Kräften der Unterwelt zu kommunizieren, wobei die schwarzen, aasfressenden Vögeln als Boten der Anderswelt gesehen wurden[337]. Der Rabe war auch in Gallien zweifellos heiliger Vogel und Orakelvogel[338]. Nach Strabon, der sich auf Artemidor (ca. 100 v. Chr.) beruft, gab es an der gallischen Westküste einen Hafen, der „Zwei Raben" (Δύο κοράκων) hieß, wo zwei Raben durch ihr Fressverhalten Rechtsstreitigkeiten entschieden[339]. Rabenaugurien legen eine ganze Reihe von Orten namens *Branodunon* nahe; auch der Gründung von Lugdunum/Lyon lag wohl ein Rabenaugurium zugrunde[340]. Die Erklärung des Ortsnamens als „Rabenstadt" ist zwar vermutlich Volksetymologie, wurde aber dennoch ernst genommen[341]. Bei Pseudo-Plutarch ist unter dem Namen des Clitophon Rhodius die Gründungssage von Lyon überliefert, nach der bei der Stadtgründung, analog zu den zwei Adlern bei der Gründung von Alexandria und Antiochia, zwei Raben vom Himmel herabgekommen sein sollen; er behauptet, dass der Rabe im Gallischen *lugos* geheißen habe, doch gibt es dafür keine etymologische Bestätigung[342]. Darstellungen eines rabenähnlichen Tieres auf Münzen und Medaillons sowie eine Silberschale (1. Jahrhundert n. Chr.) mit dem Gott Lugos und einem Raben verweisen jedoch auf einen engen religiösen Zusammenhang zwischen einem Vogel und *Lugdunum*[343]. Für de Vries ist der Rabe ein Attribut des Gottes Lug[344]. Wenn Lugus wirklich „Rabensympathie" hatte, ist er mit *Mercurius Visucius* zu vergleichen, dessen Beiname zu altirisch *fiach* 'Rabe' gestellt wurde[345]. De Vries deutet auch die Darstellungen zweier Vögel, der auf der Schulter einer Gottheit sitzen, als Raben und vergleicht sie unter der Annahme ähnlicher religiöser Gedanken bei Kelten und Germanen mit den beiden Raben Odins[346]. Für Birkhan ist ein derartiger Vergleich mit Huginn und Muninn

[335] Green, Animals in Celtic Life and Myth, 177 f.
[336] Birkhan, Kelten, 723.
[337] Green, Animals in Celtic Life and Myth, 52, 104, 126.
[338] De Vries, Keltische Religion, 167.
[339] Strabon IV 4, 6.
[340] Birkhan, Kelten, 723.
[341] Ebd.
[342] Clitophon Rhodius bei Pseudo Plutarch, De fluviis 6, 4, in: Ioannes Zwicker (Hg.), Fontes Historiae Religionis Celticae (Berlin 1934), 92. Birkhan, Kelten, 722.
[343] Birkhan, Kelten, 722.
[344] De Vries, Keltische Religion, 167.
[345] Birkhan, Kelten, 723.
[346] De Vries, Keltische Religion, 167.

schwierig, weil die Göttergestalt uneinheitlich, in einigen Fällen sogar eine Göttin ist[347]. Der abgebildete Gott oder Heros könnte demnach auch die Vogelsprache und damit sich auf das Augurium verstehen[348]. Die Vögel selbst sind im Sinne eines strengen Proportionendenkens öfters für Raben zu klein, doch könnte es sich auch um kleinere Dohlen, nicht unbedingt um Tauben, handeln, die ja ähnlich intelligent wie Raben und Krähen sind und gleich dem Raben auch zum Sprechen abgerichtet werden können[349].

Krähe und Dohle könnten als Rabenvögel vielleicht mit den Schlachtvögeln Wodans identifiziert und auch als Raben bezeichnet worden sein[350]. Wōdens Schlachtvögel und Schlachttiere, Rabe, Adler und Wolf, kommen in einer Reihe von altenglischen Gedichten ganz schematisch oder nach Kämpfen vor[351], so im northumbrischen Gedicht „Judith", im „Beowulf", dem „Finnsburg-Fragment", in „The Battle of Maldon", „The Wanderer" und im Gedicht „Exodus"[352]. Die nordische Mythologie nennt Odins Raben Huginn und Muninn. Aufgrund der mythologischen Verbindung zwischen Wodan und Raben erscheint es denkbar, dass ihm vielleicht auch Raben und verwandte Vögel wie Krähen und Dohlen als Opfer dargebracht wurden, in Analogie zum Pferdeopfer, das ja auch Simek zufolge speziell Wodan dargebracht wurde und in der nordischen Mythologie als Reittier Odins erscheint. Demnach würde es sich, wie auch im Fall möglicherweise geopferter Störche, um ein Verbot handeln, das sich auf Opferfleisch bezieht. Tatsächlich kennen die Bußbücher ein Verbot, Vögel und andere Tiere zu essen, wenn sie in religiösen Ritualen erstickt wurden, was mit dem Verbot aus der Apostelgeschichte, Ersticktes zu essen, begründet wird[353]. Da in der christlichen

[347] Birkhan, Kelten, 724.
[348] Ebd.
[349] Ebd.
[350] Zur Gleichsetzung von Raben und verschiedenen Krähenarten im germanischen Sprachgebrauch vgl. RGA Bd. 24. S. 41 s. v. Rabenvögel – philologisches (W. Heizmann).
[351] Ström, Germanische Religion, 100 f.
[352] Judith 204-212 (Wolf, Rabe, Adler); Beowulf 3023-3027 (Rabe, Adler, Wolf); Finnsburg-Fragment 5 f. (Rabe, Adler, Graurock=Wolf) u. 34 f. (Rabe); The Battle of Maldon 105-107 (Raben, Adler); The Wanderer 81 f. („der graue Wolf"); Exodus 164 (Raben als „Wähler der Leichen"); zit. n. Ström, Germanische Religion, 101.
[353] Iudicia Theodori c. 168, ed. Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (= Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. I. Band) (Weimar 1929), S. 252: *Aves et animalia cetera si in retibus strangulentur non sunt commedenda. similiter accipitre mortua. Apostolus ait: abstinete vos a suffocato sanguine et ab idolatria.*
Canones Gregorii c. 143, ed. Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (= Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. I. Band) (Weimar 1929), S. 267: *Aves et animalia et cetera, si in retibus extrangulatur, non sunt comedenda, nec si accipiter consummaverit, si mortua inveniuntur, quia in IV capitulo actuum apostolorum ita praeciperunt, id est, abstinere se a fornicatione et suffocatione et sanguine et idolatria.*
Iudicium de penitentia Theodori episcopi c. 113 ed. Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (= Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. I. Band) (Weimar 1929), S. 278: *Aves et cetera animalia si in retibus strangulantur non sunt commedenda nec si accipiter consumaverit si mortua inveniuntur quia IIII capitulo actuum apostolos ita preciperunt id est abstinere a fornicatione et suffocato a sanguine et idolatrio.*
Discipulus Umbrensium II c. XI 2 ed. Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (= Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. I. Band) (Weimar

Liturgie aber keine Vögel oder andere Tiere erstickt werden, kann es sich nur um heidnische religiöse Rituale handeln, die dann als Opfer an heidnische Götter angesehen werden müssten. Allerdings bleibt fraglich, ob Papst Zacharias derart tiefe Einblicke in die germanische Mythologie und Glaubensvorstellungen hatte. Wenn ja, könnte sie ihm Bonifatius vermittelt haben. Wahrscheinlicher aber ist bei einer möglichen Verbindung dieses Speiseverbotes mit dem Heidentum eine Reminiszenz an das Heidentum der klassischen Antike. Der Rabe galt hier als dem Apoll geweihter Augurenvogel[354]. Diese Verbindung zwischen dem Raben und dem heidnischen Gott Apollon könnte Papst Zacharias bekannt gewesen sein, die Verbindung mit der Zukunftsdeutung könnte die Ablehnung des Verzehrs von Rabenvogelfleisch noch verstärkt haben. Der als „Grieche“ bezeichnete Zacharias könnte vielleicht auch noch Anschauungen der griechischen Kirche über den Raben gekannt haben. Im christlichen griechischen Volksglauben galt der Rabe als unzüchtiger Vogel und war als Leichenfresser verrufen[355]. Für das irische Verbot des Fleisches von Rabenvögeln, dessen Kenntnis Bonifatius vielleicht zu seiner Anfrage veranlasst hatte, ist ein Zusammenhang mit der Wahrnehmung des Raben bzw. der Krähe als prophetischer Vogel mit Verbindungen zu chtonischen und kriegerischen göttlichen Mächten anzunehmen, verstärkt durch die Lebensweise als Aasfresser, durch die das biblische Verbot ja begründet wird, während sich die Wichtigkeit des Raben in der inselkeltischen Mythologie durch sein besonders häufiges Erscheinen in den Erzählungen manifestiert[356].

Die Archäologie konnte tatsächlich Knochen von Rabenvögeln an verschiedenen vor- und frühgeschichtlichen Fundplätzen Germaniens nachweisen. Allerdings bewegen sich die Fundanteile des Kolkraben gemessen an der Anzahl aller geborgenen Wildvogelknochen auf einem niedrigen Niveau und in engen Grenzen[357]. In der Volksmedizin fanden allerdings Rabenblut, Hirn, Herz, Galle und Rabeneier Verwendung[358]. Auch ob die Knochenfunde von Krähen mit besonderen Ernährungsgepflogenheiten der Menschen im Zusammenhang stehen,

---

1929), S. 325: *Aves vero et animalia cetera si in retibus strangulantur non sunt comedenda hominibus nec si accipiter oppresserit si mortua inveniuntur qui IIII capitula actus apostolorum ita praecipiunt abstinere a fornicatione a sanguine et suffocato et idolatria*.
NT Apg 15: Der Mensch soll sich enthalten von Unzucht, Ersticktem, Blut und Götzendienst.

[354] Lexikon des Mittelalters Bd. 7, Sp. 381 s. v. Rabe – Naturkundliche gelehrte Tradition (Ch. Hünemörder).

[355] Böckenhoff, Das apostlische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten, 134 f.

[356] Zur Häufigkeit des Rabens in der inselkeltischen Literatur vgl. Green, Animals in Celtic Life and Myth, 172.

[357] Einen Kolkrabenknochenanteil von 3 % bei der Gesamtzahl von n Vogelknochen weisen auf: die Kulthöhlen des Kyffhäusers (n = 763), das mittelalterliche Menzlin (n = 177) und Eketorp auf Öland (n = ca. 9000); bei 2 % liegt der Anteil in Twann in der Schweiz (n = 687), auf der Warft Feddersen Wierde (n = 156) und in Haithabu (n = 822); bei 4 % im mittelalterlichen Schleswig (n = 1307) und auf der Heuneburg (n = 76), bei 5 % in kupferzeitlichen Schichten Spaniens (n = 282) und im mittelalterlichen Oldenburg (Starigard) (n = 322) und bei 6 % schließlich im römerzeitlichen Bad Wimpfen. RGA Bd. 24. S. 43 s. v. Rabenvögel – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).

[358] Lexikon des Mittelalters Bd. 7, Sp. 382 s. v. Rabe – Glaubensvorstellungen, literarisches und volkstümliches Gedanktengut (M. Rumpf).

ist strittig[359]. Allerdings ist noch aus der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts überliefert, dass im Raum Berlin nestjunge Saatkrähen als „Baumtauben“ verspeist wurden; auch auf der Kurischen Nehrung und auf Helgoland halfen eingesalzene Krähen den winterlichen Nahrungsengpass zu überbrücken[360]. Aufgrund dieser modernen Belege ist es deshalb nicht auszuschließen, dass die Nachweise von Krähenknochen aus Siedlungshorizonten früherer Jahrhunderte zumindest mittelbar den Verzehr von Krähenfleisch belegen[361]. Auch dass die bei Siedlungsgrabungen gefundenen Dohlenknochen Reste von Mahlzeiten sind, liegt im Bereich des Möglichen, da noch aus dem vorigen Jahrhundert überliefert ist, dass besonders junge Dohlen ein schmackhaftes Fleisch liefern[362].

9.4. Zusammenfassung

Auffällig ist, dass ein Zusammenhang zwischen den verbotenen Tieren Pferd, Biber, Hase, Storch, Dohle und Krähe und germanischem Heidentum entweder von Bonifatius nicht wahrgenommen wurde, oder aber von den Päpsten unerklärlicherweise in ihren Antworten darauf nicht mehr Bezug genommen wurde, obwohl ein solcher Zusammenhang für das Pferd aufgrund anderer schriftlicher und archäologischer Quellen gesichert ist.

Warum der Konsum von Pferden, Hasen, Bibern, Krähen, Dohlen und Störchen letztendlich von den Päpsten Gregor III. und Zacharias verboten wurde, lässt sich am wahrscheinlichsten mit den Erklärungen begründen, die von den Päpsten selbst gegeben werden: Das Verbot, diese Tiere zu essen, in der Bibel, begründet mit deren Unreinheit. Dass die verbotenen Vögel Aasfresser waren oder auch Blut fraßen, kann diese Motivation verstärkt haben und ist auch biblisch begründbar, denn dort wird auch der Konsum von Blut und Aas verboten, das gilt aber nicht für Biber, Hase und Pferd, die ja Vegetarier sind. Aber auch hier sind Beziehungen der zu den mosaischen Speisegesetzen in den alttestamentlichen Büchern Deuteronomium und Leviticus nachweisbar, der Hase wird dort explizit verboten, Pferd und Biber lassen sich aus allgemeineren Bestimmungen ableiten. Warum aber diese bereits zur Zeit von Augustinus und Cyrill von Alexandrien überwundene Reglementierung wieder aufgegriffen wurde, obwohl die Befolgung derartiger Speisetabus aufgrund der neutestamentlichen Ablehnung der Unreinheit durch Nahrungsaufnahme im Christentum eigentlich nicht zulässig ist, bleibt rätselhaft. Im 6. Jahrhundert interessierte man sich in Rom jedenfalls wieder für Speiseobservanzen, während sie in westlichen Gebieten des Frankenreiches als judaisierend

[359] RGA Bd. 24. S. 43 s. v. Rabenvögel – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).
[360] Ebd.
[361] Ebd., S. 43 f.
[362] Ebd. S. 44.

abgelehnt wurden[363]. Ob das als Ausdruck altkirchlicher Vorstellungen der griechischen Welt zu verstehen ist, und ob ein Zusammenhang mit der politischen Zugehörigkeit der Stadt Rom zum griechischen oströmischen Reich seit Mitte des 6. Jahrhunderts sowie mit der Besetzung des Papstamtes fast ausschließlich durch „Griechen“ und „Syrer“ in der Zeit vom Ende des 7. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts besteht – unter den Päpsten von Johannes V. bis Zacharias war nur Gregor II. ein Römer; alle anderen waren entweder Syrer oder Griechen –, ist zweifelhaft[364]. Denn einerseits war Cyrill von Alexandrien ein prominenter Theologe der griechischen Welt, und andererseits beziehen sich die Bezeichnungen von Päpsten als „Griechen“ oder „Syrer“ im Liber pontificalis nicht auf eine tatsächliche orientalische Herkunft der jeweiligen Person, sondern besagen nur, dass diese einer Familie angehört, die von ihrer Umgebung als griechisch oder syrisch wahrgenommen wurde, auch wenn sie schon seit Generationen in Italien beheimatet und, wie die Konflikte gerade dieser „orientalischen“ Päpste mit den byzantinischen Kaisern in theologischen Fragen beweisen, voll in den römischen Katholizismus integriert waren und somit von der Vorstellung einer religiösen Gleichschaltung mit Konstantinopel abzusehen ist[365].

Meens Erklärung, die Ausbreitung vorchristlicher irischer Vorstellungen, die durch die Bußbücher biblisch-christlich verkleidet und im ganzen lateinischen Europa verbreitet wurden, erscheint schlüssig, da sich ja noch der auf Veranlassung des Papstes aus Griechenland nach Britannien gekommene Erzbischof Theodor von Canterbury am Ende des 7. Jahrhunderts bemühte, den Menschen das Fleisch des Hasen schmackhaft zu machen und auch Pferdefleisch erlaubte[366].

Allerdings sollte dabei nicht von der Vorstellung ausgegangen werden, dass diese verbotenen Tiere als unrein angesehen wurden, wie Meens das tut, sondern keltische Religion und insbesondere irische Mythologie legen nahe, dass die tabuisierten Tiere in vorchristlicher Zeit ganz besonders geschätzt wurden, weil sie mit Göttern und/oder Menschen als besonders

[363] Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 86 f.

[364] Zu den griechischen und syrischen Päpsten vgl. Noble, The Republic of St. Peter, 185. Zu den Speisegesetzen als Ausdruck altkirchlicher Vorstellungen der griechischen Welt vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 154.

[365] Zu den orientalischen Päpsten und ihrer Integration in den römischen Klerus vgl. Noble, The Republic of St. Peter, 185-192. Zu den Konflikten von zumeist „orientalischen“ Päpsten und „griechischen“ römischen Kaisern vor dem Amtsantritt Gregors II. vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 36 f.

[366] Die griechische Herkunft des Theodor von Canterbury, der aus Tarsus in Kleinasien stammte und trotzdem einen lockereren Umgang mit bestimmten Fleischsorten als die Iren gestattete, ist ein weiterer Beleg gegen eine griechische Herkunft dieser Speiseverbote, obwohl auch im griechischen Raum eigene – in die vorchristliche Zeit zurückreichende – Vorstellungen von zu vermeidenden Fleischsorten bestanden; vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 259, Anm. 6 zu Brief 80; Böckenhoff, Das apostlische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten, 130, 132 f.

verbunden gedacht und deshalb, zumindest was das Pferd betrifft, nur äußerst selten, zu ganz besonderen Gelegenheiten, kultisch verzehrt wurden.

Finsterwalder geht davon aus, dass Bonifatius Kenntnis dieser irischen Speisegebräuche hatte, und schließt aus einem seiner Briefe an Daniel von Winchester, dass sie ihm anfänglich wenig sympathisch waren, doch allmählich habe er seinen Standpunkt geändert, war aus den Anfrage wegen solcher Observanzen an Gregor III. und Zacharias hervorgehe[367]. Eine Beeinflussung des Bonifatius durch irische Vorstellungen, die durch die Rolle irischer Mönche auf die Christianisierung Britanniens trotz aller Opposition des Bonifatius gegen irisch geprägtes Christentum erklärbar wäre, kann seine Wahrnehmung derartiger Ernährungsgewohnheiten in Germanien also beeinflusst haben. Doch auch durch seine Herkunft aus dem äußersten Westen des angelsächsischen Königreiches Wessex könnte Bonifatius keltischen Einflüssen ausgesetzt worden sein, denn er stammte aus einem Gebiet, das in seiner Kindheit erst jüngst von der westsächsischen Expansion und Besiedlung erfasst worden war, in das noch bestehende britische Königtum Dumnonia hineinragte, selbst einen Grundstock keltischer Bevölkerung hatte, und dessen Kirche, obwohl bewusst römisch, dennoch in enger Fühlung mit dem Keltentum stand, wobei das Verhältnis nicht ohne Spannungen war, wie das Schreiben des Abtes Aldhelm von Malmesbury zeigt, der die Briten im Auftrag einer 679 oder 705 abgehaltenen Synode für die römische Sitte gewinnen wollte[368].

Möglicherweise war seine Motivation, zwei Päpste zu diesem Thema zu befragen, also darin begründet, dass er von der Ablehnung bestimmter Tiere als Nahrungsmittel durch irische

[367] Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 87. Finsterwalder bezieht sich auf Bonifatii Epistula 63, wo Bonifatius schreibt: *Quidam abstinentes a cibis, quos Deus ad percipiendum creavit*; *quidam melle et lacte proprie pascentes se panem et ceteros abiciunt cibos* – Die einen enthalten sich der Speisen, die Gott zum Genuss geschaffen hat, andere nähren sich ausschließlich von Honig und Milch und verwerfen das Brot und die andern Speisen. Der erste Teil des Satzes ist nach Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 189, Anm. 3 zu Brief 63 ein Zitat aus dem 1. Brief des Paulus an Timotheus (NT 1 Timoth. 4, 3: Sie verbieten das Heiraten und den Genuss von Speisen, die Gott doch geschaffen hat, damit sie unter Danksagung genossen werden von denen, die glauben und die Wahrheit erkannt haben.) Die Passage ist zwar sehr allgemein und geht auch nicht auf die verbotenen Tiere ein, beweist aber immerhin, dass Bonifatius von der biblischen Erlaubnis, alles zu essen, gewusst hat, denn Paulus schreibt weiter an Timotheus: Denn alles, was Gott geschaffen, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es unter Danksagung genommen wird; es wird ja geheiligt durch Gottes Wort und durch Gebet. (NT 1. Timoth. 4, 4-5). Daraus allerdings zu schließen, Bonifatius habe Speisobservanzen anfänglich skeptisch gegenübergestanden, später aber seinen Standpunkt geändert und das mit den Briefen an Gregor III. und Zacharias zu untermauern, erscheint mir verfehlt, denn der Brief an Daniel entstand nach Rau zwischen 742 und 746, was zwar vor dem auf den 4. November 751 datierten Brief an Zacharias, aber nach dem auf c. 732 datierten Brief an Gregor III. ist; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 96 (Datierung Brief 28 auf c. 732), 188 (Datierung Brief 63 auf 742-746), 292 (Datierung Brief 87 auf 4. November 751). Allenfalls lässt sich daraus ableiten, dass Bonifatius während seiner gesamten Missionstätigkeit mit der Problematik der Speiseverbote konfrontiert war und im Spannungsfeld zwischen seinem biblischen Wissen, dass alle Tiere essbar seien und seiner Kenntnis der irischen Tradition, die bestimmte Tiere tabuisierte, dem Papst die Entscheidung überließ, wie er damit umgehen sollte.

[368] Vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, 103 f.

Missionare wusste, aber auch die neutestamentliche Unbedenklichkeitsbescheinigung aller Speisen kannte und dazu nun die römische Position erfahren wollte.

Bezüge zum germanischen Heidentum sind allerdings auch denkbar. Das Pferd als Opfertier wird immer wieder genannt und ist auch archäologisch nachgewiesen, es ist in der Mythologie mit Wodan verbunden, ebenso wie Raben und Störche. Da beide Päpste ausdrücklich schreiben, sie würden in ihren Briefen Fragen des Bonifatius beantworten, ist es vorstellbar, wenn auch unwahrscheinlich, dass Bonifatius ihnen in seinen nicht überlieferten Anfragen die Verspeisung dieser Tiere im Kontext heidnischer Opfer geschildert hatte, wenn es auch verwundert, dass in den Antwortbriefen dann kein Bezug zu einem derartigen religiösen Charakter dieser Mahlzeiten hergestellt wurde. Die Archäologie hat jedenfalls von all diesen Tieren Knochenreste in germanischen Siedlungen entdeckt, bei manchen der päpstlich verbotenen Arten allerdings in so geringem Umfang, dass ihre Verspeisung nicht unbedingt als alltäglich angenommen werden kann.

Daneben sind auch römische Bezüge denkbar. Pferdefleisch wurde von den Römern abgelehnt, alle anderen genannten Tiere wurden im Rom der Antike bzw. in den Provinzen des römischen Imperiums gegessen, wobei der Hase als Delikatesse galt und die anderen Tiere in der Medizin Anwendung fanden. Dass diese medizinischen Anwendungen in der Stadt Rom bis ins 8. Jahrhundert im Alltagsleben der Bevölkerung ebenso überdauert hatten wie die Hochschätzung des Hasen bzw. Kaninchens als Nahrungsmittel, ist durchaus möglich. Da nun aber bei Bibern, Hasen und Vögeln das aus der Bibel abgeleitete christliche Speiseverbot den medizinischen Empfehlungen der antik-heidnischen Wissenschaft entgegenstand, war es vielleicht deshalb, analog zu den von Bonifatius gerügten heidnischen Neujahrsbräuchen, in Rom selbst nicht oder nur schwer durchsetzbar, was vielleicht insbesondere Papst Zacharias veranlasste, die germanischen *gentes* aus Sorge um deren Seelenheil vor diesen verbotenen Speisen bewahren zu wollen, wenn es ihm schon bei seinen eigenen Untertanen nicht gelang. Es ist also durchaus möglich, dass die Päpste, als sie von Bonifatius über Pferde, Biber, Hasen, Störche, Krähen und Dohlen auf dem Speiseplan germanischer *gentes* informiert wurden, eine ihnen bekannte römische Situation auf diese Germanen übertrugen. Ihre Wahrnehmung der kulinarischen Zustände in Germanien, ohnehin nur durch den landfremden Angelsachsen Bonifatius übermittelt, hätte dann auf eigenen Erfahrungen aus Rom beruht, die sie auf die germanischen Missionsgebiete projizierten.

10. Ehehindernisse in den Bonifatiusbriefen

Mehrmals werden in den Bonifatiusbriefen Fragen zur Zulässigkeit von Ehen thematisiert. Es handelt sich dabei um Anfragebeantwortungen der Päpste für zum Teil ganz konkrete Fälle. Fraglich ist deshalb, ob es sich dabei um einen realistischen Einblick in die Sitten und Gebräuche der von Bonifatius betreuten germanischen *gentes* handelt. Prinzipiell lässt sich diese Problematik in vier Themenbereiche teilen:

Anzahl der erlaubten Ehefrauen
Verwandtschaft als Ehehindernis
Verschwägerung als Ehehindernis
Geistige Verwandtschaft als Ehehindernis

10.1. Anzahl der erlaubten Ehefrauen

Abgesehen von der Anweisung Papst Gregors II. an Bonifatius bei der Erteilung seiner bischöflichen Vollmacht, keine in Doppelehe lebenden zu Priestern zu weihen[1], die Teil eines Formulars der Kurie und somit allgemeingültig ist und auf einer Bibelstelle beruht[2], sind die anderen Zeugnisse für Polygamie aufgrund ihres Kontextes in päpstlichen Anfragebeantwortungen zu tatsächlichen Fällen als authentische und glaubwürdige Zeugnisse für die Heiratspraxis in Germanien zur Zeit des Bonifatius anzusehen und stellen somit echte Fremdwahrnehmungen dar.

Zuerst wird die Problematik der Bigamie in Germanien von Gregor II. in seinem Brief vom 22. November 726 thematisiert. Gregor II. erlaubt darin Männern, sich eine zweite Frau zu nehmen, wenn ihre erste Frau infolge einer Krankheit nicht mehr in der Lage ist, ihre ehelichen Pflichten zu erfüllen. Gleichzeitig muss der Mann aber auch weiterhin für den Lebensunterhalt der ersten Frau sorgen[3]. Was geschehen soll, wenn sich die erste Frau von

[1] Bonifatii Epistula 18: *Cui dedimus in mandatis, ne umquam ordinationes praesumat inlicitas; ne bigamum aut qui virginem non est sortitus uxorem neque inlitteratum vel in qualibet corporis parte vitiatum aut ex penitente vel curiae aut cuilibet conditioni obnoxium notatumque ad sacros ordines permittat accedere, sed si quos huiusmodi forte reppererit, non audeat promovere. ...* – „Ihm [Bonifatius] haben wir Auftrag gegeben, niemals unerlaubte Weihen vorzunehmen, keinen zur heiligen Weihe zuzulassen, der in Doppelehe lebt oder nicht eine Jungfrau geheiratet hat, keinen, der nicht lesen und schreiben kann oder an irgendeinem Körperteil bestraft ist, keinen, der einer Kirchenbuße unterlag oder dem Hofdienst oder sonstwie verpflichtet und gezeichnet ist, vielmehr wenn er etwa welche dieser Art antrifft, soll er nicht wagen, sie zu befördern. ...“

[2] NT 1 Timoth 3, 2: Der Bischof soll daher untadelig sein, Mann einer einzigen Frau, nüchtern, besonnen, maßvoll, gastfreundlich, befähigt zum Lehren, ...
Die Urkunde ist wörtlich nach einem Formular des Liber Diurnus (Vat. 6 = Clarom. 6) Synodale quem accipit episcopus ausgefertigt; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 68, Anm. 1 zu Brief 18.

[3] Bonifatii Epistula 26: *Nam quod posuisti, quodsi mulier infirmitate correpta non valuerit viri debitum reddere, quid eius faciat iugalis: bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret; sed quia hoc magnorum est, ille*

ihrer Krankheit erholt, wird nicht geregelt. Da der Mann sie aber nur wegen der Krankheit nicht verstoßen darf, wäre es durchaus denkbar, dass er mit beiden Frauen legal zusammenleben durfte. Diese Bestimmung Gregors II. wurde später im Decretum Gratiani aufgehoben[4]. Die päpstliche Erlaubnis zur Bigamie steht zudem im Widerspruch zum römischen Recht, das zu einem Zeitpunkt nur eine Ehefrau erlaubte[5].
Eine kirchliche Erlaubnis der Bigamie im Germanien des 8. Jahrhunderts stellt auch der Brief Gregors III. von 732 anlässlich der Erhebung des Bonifatius zum Missionserzbischof dar:

„Und wenn Du kannst, so verhüte, dass einer, dessen Frauen gestorben sind, mehr als zwei eheliche“[6].

Daraus ergibt sich, dass Männer in Germanien in der Sicht des Papstes mehrere Frauen haben konnten, zwei gestand er ihnen sogar ausdrücklich zu, doch legt die Formulierung nahe, dass Männer einerseits bei den *gentes Germaniae* in der Praxis tatsächlich mehrere Frauen hatten und die Kirche andererseits auch gegen einen, der sich damit nicht begnügen wollte, wenig ausrichten konnte.
Diese Evidenz steht scheinbar im Widerspruch zu dem Bericht des Tacitus, der ca. 700 Jahre zuvor über die Germanen geschrieben hatte, „denn sie sind fast die einzigen unter den Barbaren, die sich mit einer Frau begnügen; nur sehr wenige machen hiervon eine Ausnahme, nicht aus Sinnlichkeit, sondern weil sie wegen ihres Adels mehrfach um Eheverbindungen angegangen werden“[7]. Tacitus bezeugt also, abgesehen von seiner Tendenz, die Germanen zu idealisieren und den Römern hinsichtlich ihrer Sittsamkeit und züchtigen Lebensart als Vorbilder hinzustellen, eine Mehrehe der Adeligen, die politisch motiviert war. Die Polygamie bei den germanischen Stämmen hing Geary zufolge vom Reichtum ab; wer reich genug war, hatte zwei oder mehr Frauen, andere nur eine[8]. Eheverbindungen dienten zudem dazu, Sippen zu verbinden und dadurch Fehden vorzubeugen oder zu beenden, mehrfache

qui se non poterit continere, nubat magis. Non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, cui infirmitas praepedit et non detestabilis culpa excludit. – „Wenn Du weiter die Frage gestellt hast: wenn eine Frau infolge Erkrankung ihre eheliche Pflicht nicht erfüllen könne, was ihr Gatte tun solle, so wäre es gut, wenn er dabei verbliebe und sich also der Enthaltsamkeit befleißigte; aber weil das nur ein großer Mann kann, so soll, wer sich nicht beherrschen kann, lieber heiraten. Doch soll er den Lebensunterhalt ihr nicht entziehen, wenn nur Krankheit der Hinderungsgrund ist und nicht etwa ein verdammenswertes Verschulden es unmöglich macht“

[4] Decretum Gratiani C. 32 qu. 7 c. 18; zit. n. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 91, Anm. 6 zu Brief 26.

[5] Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 6 f.

[6] Bonifatii Epistula 28: *Et si valueris, devita, ne amplius, cui mulieres obierint, duabus debeat copulari.*

[7] Tacitus, Germania 18: … *nam prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sunt, exceptis admodum paucis, qui non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur*. …

[8] Geary, Die Merowinger, 61.

Eheschließungen zwischen zwei Sippen konnten dazu führen, dass kleinere, weniger erfolgreiche Sippen in größere aufgenommen wurden[9].

Es ist deshalb anzunehmen, dass auch in der Zeit des Bonifatius Polygamie vor allem eine Erscheinung war, die der Oberschicht der von ihm betreuten *gentes* aufgrund ihrer wirtschaftlichen Potenz, ihrer politischen Stärke und ihres sozialen Prestiges vorbehalten war, also Männern, wie jenen *viri magnifici* und *optimates,* an die die Päpste Gregor II. und Gregor III. stellvertretend für die von ihnen repräsentierten ethnischen Gruppen ihre Briefe richteten und die bei Willibald als *senatores*, *seniores plebis* und *principes* erscheinen[10]. Sie waren für die Bekehrung der breiten Masse maßgeblich, sie musste Bonifatius zu allererst überzeugen, was auch die Vita Bonifatii am Beispiel von Dettic und Deorulf bestätigt, die zwei Große im heutigen Hessen waren[11].

Bestätigung findet die in den Papstbriefen an Bonifatius dargestellte Polygamie der *gentes* in Germanien bei ihren fränkischen Nachbarn. Wie die Germanen zur Zeit des Tacitus praktizierten die Franken des 6. Jahrhunderts Polygamie, bis weit ins 9. Jahrhundert hinein kannten die Franken und andere germanische Gesellschaften vielfältige Formen der Eheschließung, darüber hinaus hielten sich die Franken vielfach Konkubinen zwischen oder auch während der einzelnen Ehen[12]. Solche Verbindungen galten bis weit ins 8. Jahrhundert hinein als normal, obwohl die Kirche von Zeit zu Zeit Einwände erhob; die daraus hervorgehenden Kinder stellten eine potentielle Gefahr für die Erbschaftsansprüche der legitimen Nachkommen dar[13]. So waren bei den Merowingern Gregor von Tours zufolge alle Königssöhne erbberechtigt, unabhängig von ihrer ehelichen oder unehelichen Geburt und vom sozialen Status ihrer Mütter, wenn auch der Versuch, diesen Anspruch durchzusetzen, manchmal tödlich endete[14]. Doch betreffen auch die wenigen Berichte über derartige Ehen bei den Franken nur die Führungsschicht, und hier hauptsächlich Mitglieder der Merowingerdynastie, aus denen nicht ohne weiteres auf die Gewohnheiten in breiteren Bevölkerungsschichten geschlossen werden darf[15]. Viele merowingischen Könige hatten mehrere Frauen. Dabei ist jedoch zu unterscheiden, ob es sich bei diesen Beziehungen um Polygamie oder um serielle Monogamie handelt, d. h. ob die Könige mit ihren zum Teil vielen Frauen gleichzeitig oder nacheinander verheiratet waren, also eine neue Frau erst nach

[9] Ebd., 61, 65.
[10] Bonifatii epistula 19 (*viri magnifici*), 43 (*optimates*). Willibald, Vita Bonifatii c. 5 (*senatores ... plebis totiusque populi principes*), c. 6 (*seniores plebis populique principes*).
[11] Willibald, Vita Bonifatii c. 5.
[12] Geary, Die Merowinger, 110-112.
[13] Ebd., 112.
[14] Gregor von Tours, Historiae V, 20. Wood, Kings, Kingdoms and Consent, 14.
[15] Paul Mikat, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511-626/27) (Paderborn, München, Wien, Zürich 1994), 59.

dem Tod oder der Verbannung der vorigen nahmen. Die Frankenkönige Childerich I.[16], Chlothar I.[17], Charibert I.[18], Gunthram[19], Chilperich I.[20], Chlothar II.[21], Theuderich II.[22]

[16] Childerich I., der Vater Chlodwigs I., wurde nach Gregor von Tours, Historiae II 12 gestürzt und vertrieben, weil er ein ausschweifendes Leben geführt und intime Beziehungen zu fränkischen Mädchen unterhalten hatte; er floh zum Thüringerkönig Bisin und beging mit dessen Frau Basina Ehebruch, die ihm daraufhin folgte, als er zu den Franken zurückkehrte.

[17] Chlothar I. war nach Gregor von Tours, Historiae IV, 3 gleichzeitig mit Ingunde und Aregunde verheiratet. Er ist aber auch das beste Beispiel für serielle Monogamie: Als seine erste Frau erscheint bei Gregor von Tours, Historiae III, 6 Guntheuka, die Witwe seines Bruders Chlodomer (524), von der man nichts mehr hört. Als nächste ist bei Gregor von Tours, Historiae III, 7 die Thüringerprinzessin Radegunde erwähnt (531), die nach der Ermordung ihres Bruders ins Kloster ging. Dazwischen muss die namentlich ungenannte Mutter Gundowalds angesiedelt werden, sonst könnte Radegunde nichts über Gundowald wissen, was aber Gregor von Tours, Historiae VII, 36 bezeugt. 555 folgt nach Gregor von Tours, Historiae IV, 9 schließlich die Ehe mit Vuldetrada. Die Ehen mit Aregunde, Ingunde und Chunsina sind chronologisch schwer einzuordnen, Chramn, Chunsinas Sohn, scheint jedoch der älteste von Chlothars überlebenden Söhnen gewesen zu sein, weil er Gregor von Tours, Historiae IV, 13 zuerst als Statthalter seines Vaters erscheint und als einziger der Söhne zu Lebzeiten seines Vaters *rex* genannt wird. Eugen Ewig, Studien zur merowingischen Dynastie, in: FMST 8 (1974), 35 sieht in Chramn hingegen den jüngsten Sohn Chlothars I., geboren um 540, obwohl er ebd. 29 f. nachweist, dass die Erwähnungen der Frauen bei Gregor nicht chronologisch aufzufassen ist. Tatsächlich erscheint es fraglich, warum gerade der jüngste, zu diesem Zeitpunkt etwa 15jährige Sohn von seinem Vater den älteren Brüdern vorgezogen und mit Verwaltungstätigkeiten in einer eroberten Stadt betraut werden und danach auch noch die Unterstützung unzufriedener Angehöriger der Oberschicht, die er zum Aufstand zweifellos benötigte, zur Rebellion gegen den Vater und die loyalen Halbbrüder finden sollte. Für derartige Unternehmen würde man sich trotz der frühen Kriegseinsätze der jungen Merowinger eher einen älteren, weil erfahreneren Prinzen vorstellen, dem die ihn unterstützenden Adelskreise die erfolgreiche Führung der Rebellion zutrauten und der selbst, vielleicht angesichts seiner bisherigen Leistungen im Dienst des Vaters nun, da dessen Tod aufgrund seines fortgeschrittenen Alters absehbar war, aufgrund seiner Abstammung von einer Mutter, die keine der beiden Schwestern war, die die Lieblingsfrauen des Vaters waren, um seinen Anteil am väterlichen Königreich fürchtete; vgl Wood, The Merovingian Kingdoms, 92.

[18] Charibert I. war lt. Gregor von Tours, Historiae IV, 26 nach der Verstoßung seiner Gemahlin Ingoberga gleichzeitig mit Theudechilde, Meroflede und Marcovefa verheiratet und zudem wird hier nach Chariberts Tod Theudechilde *una regnarium eius* – „eine seiner Königinnen" genannt, was impliziert, dass es zu diesem Zeitpunkt noch mehrere andere gab.

[19] Nach dem Tod Chariberts I. verspricht Gunthram bei Gregor von Tours, Historiae IV 26 Theudechilde zu heiraten, um an die Schätze seines Bruders zu kommen. Gunthrams Frauen waren die Konkubine Veneranda sowie seine Ehefrauen Marcatrude und nach deren Verstoßung Austrechilde; Gregor von Tours, Historiae IV 25. Ob Veneranda auch noch während seiner Ehen mit Marcatrude und/oder Austrechilde Gunthrams Konkubine war, bleibt unklar. Wenn er die „Scheinehe" mit Theudechilde bald nach dem Tod Chariberts (567) einging, war er zu dieser Zeit bereits mit Austrechilde verheiratet, die 567 ihren ersten gemeinsamen Sohn zur Welt brachte; Ewig, Studien zur merowingischen Dynastie, 31. Es ist deshalb möglich, dass Gunthram gleichzeitig drei Frauen (Veneranda, Marcatrude/Austrechilde und Theudechilde) hatte, oder aber vier Frauen mit z. T. unterschiedlichem rechtlichen Status hintereinander.

[20] Dass Chilperich I. bei Gregor von Tours, Historiae IV, 28 seine anderen Frauen verlassen soll, erscheint als persönliche Forderung der westgotischen Prinzessin Galsvintha, die sich durch ihre Nebenbuhlerin Fredegunde gedemütigt fühlte; dass er bei der Eheschließung mit Galsvintha *plures uxores* verstieß, könnte darauf hindeuten, dass er davor mit Audovera und Fredegunde gleichzeitig verheiratet war, nach der Ermordung der Westgotin aber nur Fredegunde zurückholte, während Audovera offenbar nach Rouen abgeschoben wurde, wie Gregor von Tours, Historiae V, 2 andeutet.

[21] Chlothar II. lieh Fredegar IV 42 zufolge den Einflüsterungen seiner Frauen und Konkubinen zu leicht sein Ohr, weshalb er von seinen Gefolgsleuten geschmäht wurde. Die Erwähnung von Frauen und Konkubinen legt nahe, dass er polygam lebte. Bertetrude und Sichilde sind als Königinnen Chlothars II. namentlich bekannt; Fredegar IV 43 f., IV 53 f.

[22] Die Söhne Theuderichs II. stammten von namentlich ungenannten Konkubinen ab; Fredegar IV 21, 24, 29. Nach Jonas, Vita Columbani I 18 warf Columban Theuderich II. vor, mit Konkubinen ehebrecherisch zu verkehren und sich so zu besudeln, hätte er eine rechtmäßige Gattin, würde die königliche Nachkommenschaft von einer ehrenhaften Königin geboren werden und nicht wie bisher gleichsam aus Bordellen auftauchen; während der König dem Wunsch des Heiligen sofort nachkommen wollte, stellte sich Theuderichs Großmutter Brunhild, um ihre eigene Macht- und Ehrenstelle fürchtend, gegen Columban. Zusammen mit seiner Schwester

Dagobert I.[23] und Chlodwig II.[24] scheinen zumindest zeitweise polygam gelebt zu haben, zweifelhaft ist die Evidenz für Childebert II.[25]. Bei Theudebert I. befürchtet seine Frau Deoteria, der König könnte ihr ihre Tochter aus erster Ehe vorziehen und ermordet sie deshalb[26]. Dieses Beispiel der Eifersucht der Mutter auf die Tochter zeigt die Möglichkeit des Königs, Mutter und Tochter zugleich als Frau zu haben, oder die Mutter durch die Tochter zu ersetzen. Chlodwig I. hatte vor seiner Ehe mit Chrodechilde mit einer *concubina* den späteren König Theuderich I. gezeugt, lebte also in serieller Monogamie[27].

Wie die merowingischen Könige vor und nach Chlodwigs I. Taufe häufig mehrere Ehefrauen hatten, traf das auf andere Mächtige sicherlich ebenfalls zu[28]. Mehrere Frauen hatten auch einige frühe Karolinger: So entstammt Karl Martell nicht der Ehe Pippins II. mit Plektrud, sondern seiner Verbindung mit einer anderen Frau[29]. Die Continuationes Fredegarii nennen die Mutter Karl Martells Chalpaida und berichten, Pippin habe sie zur zweiten Frau genommen[30]. Da Plektrud Karl nach Pippins Tod gefangenhielt und die Regierung führte, ergibt sich daraus, dass Pippin II. sie offenbar nicht verstoßen, sondern polygam gelebt hatte und es sich nicht um serielle Monogamie handelte[31]. Der Hausmeier Grimoald II., der Sohn Pippins II. und Plektruds, war mit Theudesinda, der Tochter des friesischen *dux* Radbod verheiratet, die Mutter seines Sohnes Theudoald war aber eine Konkubine[32]. Childebrand, der

Theudila hintertrieb Brunhild Fredegar IV 30 zufolge sogar Theuderichs II. Ehe mit der westgotischen Prinzessin Ermenberga.

[23] Dagobert I. gab sich nach Fredegar IV 60 über alle Maßen der Ausschweifung hin und hatte fast zur gleichen Zeit die drei Königinnen Nanthilde, Wulfegunde und Berchilde und mehrere Konkubinen. Kusternig vermutet, dass die Formulierung Fredegars das zeitliche Nebeneinander mehrerer Ehefrauen impliziert, wofür vor allem spricht, dass Gomatrude nicht mitgezählt ist (Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 226, Anm. 46.), denn Nanthilde war ursprünglich die Magd der Königin Gomatrude, die Dagobert für sie verstoßen hatte; Fredegar IV 59. Die bei Fredegar IV 60 erwähnte Mutter Sigiberts III., Ragnetrude, war nach Kusternig wohl eine der Konkubinen Dagoberts; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 225, Anm. 44 f. Im späteren Liber Historiae Francorum c. 42 sind sowohl Sigibert III. als auch Chlodwig II. Söhne Dagoberts I. von Nanthilde.

[24] Über Chlodwig II. berichtete der Liber Historiae Francorum c. 44, dass der mit Balthild verheiratete König ein Wüstling gewesen sei, der mit den Frauen sein Spiel trieb, also wohl Konkubinen hatte.

[25] Bei Fredegar IV 27 versucht Brunhild, Theuderich II. gegen seinen Bruder aufzuhetzen, indem sie ihm sagt, Theudebert II. sei kein Sohn Childeberts II. sondern der eines Gärtners. Im Liber Historiae Francorum c. 37 f. hat Childebert II. Theudebert II. mit einer *concubina*, Theuderich II. mit der Königin, weshalb beide für Brunhild keine Brüder sind; in c. 39 verhindert sie aber eine Ehe zwischen Theuderich und Theudeberts Tochter mit dem Hinweis, beide seien Brüder gewesen. Bei Gregor von Tours, Historiae VIII 37; IX 4 wird nur die Geburt der beiden Söhne Childeberts II. erwähnt, jedoch nicht, ob die in c. IX 20; IX 38 genannte Königin Faileuba nun die Mutter des einen, beider oder gar keines Sohnes war. Wenn der Vorwurf mit dem Gärtner als Vater Theudeberts relevant sein sollte, müsste er die gleiche Mutter wie Theuderich gehabt haben, wohl die Königin, sonst wäre eine Thronfolge wohl kaum in Frage gekommen, hätte das Kind Childebert nicht unterschoben werden können.

[26] Gregor von Tours, Historiae III, 26.

[27] Gregor von Tours, Historiae II 28.

[28] Geary, Die Merowinger, 111.

[29] Liber Historiae Francorum c. 48 f.

[30] Continuationes Fredegarii c. 6.

[31] Liber Historiae Francorum c. 51. Continuationes Fredegarii c. 8.

[32] Liber Historiae Francorum c. 49 f. Continuationes Fredegarii c. 6.

Bruder Karl Martells und Onkel Pippins III./I. genannt wird[33], war wahrscheinlich ein Sohn Pippins II. mit einer weiteren Frau[34].

10.2. Verwandtschaft als Ehehindernis

Das Ehehindernis der Verwandtschaft wird in mehreren Briefen thematisiert. Es geht dabei um die Frage, ab welchem Grad der Verwandtschaft eine Ehe zwischen zwei Ehepartnern zulässig ist. Die, auch um Verbote für die Schwägerschaft und die Patenschaft verbreiterte, Basis von verbotenen Verwandtschaftsgraden reduzierte zwangsläufig den Kreis von geeigneten Ehepartnern[35].
Gregor II. gesteht den Bewohnern Germaniens 726 aufgrund ihres Barbarentums zu, dass Ehen bereits zwischen Verwandten nach der vierten *generatio*, also in der fünften, geschlossen werden dürfen:

„Zuerst also stand die Frage zu lesen, die wievielte Nachkommenschaft von Blutsverwandten ehelich verbunden werden solle. Wir sagen, dass es zwar richtiger gewesen wäre, dass Verwandte nicht an die Schließung eines solchen Bundes herantreten, solange sie um ihre Verwandtschaft wissen, aber weil uns Mäßigung besser gefällt, zumal gegenüber einem so barbarischen Volk (*barbara gens*), als die Strenge der Rüge, so muss man zulassen, dass sie sich nach der vierten *generatio* verbinden.“[36]

Diese Regelung wird dann 732 von Gregor III. verschärft, indem er, ohne einen direkten Bezug zur Eheschließung herzustellen, die Beachtung der Verwandtschaft bis in die 7. *generatio* verlangt:

„Wir setzen fest, dass jeder seine Verwandtschaft bis zur siebenten *generatio* beachte“[37].

Damit wird eine Ehe erst ab der 8. *generatio* der Verwandtschaft erlaubt[38]. Trotz dieser strengen päpstlichen Regelung aus dem Jahr 732 bittet Bonifatius den Erzbischof Nothelm

[33] Continuationes Fredegarii c. 20 f. (Bruder Karl Martells); 24, 34 (Onkel Pippins III./I.)
[34] Andrea Esmyol, Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen in frühen Mittelalter (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 52) (Köln, Weimar, Wien 1999), 144.
[35] Julie Ann Smith, Ordering Women’s Lives. Penitentials and nunnery rules in the early medieval west (Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney 2001), 46.
[36] Bonifatii Epistula 26: *Igitur in primis legebatur, ut quota progenies propinquorum matriomonio copuletur. Dicimus, quod oportuerat quidem, quamdiu se agnoscunt affinitate propinquos, ad huius copule non accedere societatem; sed quia temperantia magis et presertim in tam barbaram gentem placet plus quam districtio censure, concedendum est, ut post quartam generationem iungantur.*
[37] Bonifatii Epistula 28: *Progeniem vero suam quemque usque ad septimam observare decernimus generationem.*

von Canterbury 735 um die Übermittlung von Fragen des Augustinus an Papst Gregor I. und dessen Antworten zu diesem Thema, da er sich zu erinnern glaubt, dass Verwandte der 3. *generatio* nach diesem Dokument heiraten dürften[39]:

„Ebenso bitte ich Euch auch angelegentlich, mir eine Abschrift von dem Schreiben zu schicken, in dem, wie es heißt, die Fragen des Bischofs Augustinus, des ersten Missionspredigers der Angeln, und die Antworten des heiligen Papstes Gregorius stehen, worin unter anderem auch der Satz steht, dass Gläubige in der dritten *generatio* der Verwandtschaft Ehen schließen dürfen, und in gewissenhafter Umsicht sorgfältige Nachforschungen anzustellen, ob sich erweisen lässt, dass diese Aufzeichnung von unserem erwähnten heiligen Vater Gregorius herrührt oder nicht, weil sie nach der Versicherung der päpstlichen Kanzleibeamten beim Suchen in der Kanzlei der römischen Kirche unter den andern Abschriften von Urkunden des genannten Papstes nicht zu finden war.“[40]

Bei dem von Nothelm erbetenen Dokument handelt sich um die sogenannten *Interrogationes Augustini et responsiones sancti Gregorii papae* vom Juni 601, die sich in der *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* des Beda Venerabilis finden, nicht aber im Register der Briefe Gregors I.[41]

Die Beantwortung einer Frage des Bonifatius zu Eheverboten und insbesondere zum Umfang des kategorischen Verbots von Verwandtenehen könnte der als *Epistula de gradibus consanguinitatis* bzw. *Dicta Isidori* bekannte Text sein, der vorgibt in der Amtszeit Gregors II. entstanden zu sein, heute tatsächlich zwischen 726 und 731 datiert wird, und

[38] *Usque ad* ist nach Freisen stets inclusive zu nehmen, d. h. die Verwandtschaft ist bis incl. der 7. *generatio* zu beachten; vgl. Joseph Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts. Bis zum Verfall der Glossenliteratur (Paderborn [2]1893, ND 1963), 401, Anm. 1.

[39] Datierung von Bonifatii Epistula 33 auf 735: Suso Brechter, Das Apostolat des heiligen Bonifatius und Gregors des Großen Missionsinstruktionen für England, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 27, Anm. 18.

[40] Bonifatii Epistula 33: *Similiter et diligenter obsecro, ut illius epistolae, qua continetur, ut dicunt, interrogationes Augustini pontificis ac praedicatoris primi Anglorum et responsiones sancti Gregorii papae, exemplar mihi dirigere curetis, in qua inter cetera capitula continetur, quod in tertia generatione propinquitatis fidelibus liceat matrimonia copulare, et ut scrupulosa cautella diligenter investigare studeatis, si illa conscriptio supradicti patris nostri sancti Gregorii esse conprobetur an non, quia in scrinio Romanae ecclesiae ut adfirmant scriniarii, cum ceteris exemplaribus supradicti pontificis quaesita non invenibatur.*

[41] Beda, Historia Ecclesiastica I 27 ed. Spitzbart, S. 84-107 = Gregorius I. Reg. Ep. XI 56[a], in: MGH Ep. II. Gregorius I. Papa, Registrum Epistolarum. Tomus II, Libri VIII-XIV, ed. Ludwig M. Hartmann (Berlin [2]1957), S. 331-343. Da der Brief im originalen Register Gregors I. nicht überliefert ist, fehlt er z. B. in Norbergs CCSL-Edition (Sancti Gregorii Magni opera. Registrvm epistularvm. Libri VIII-XIV, Appendix, ed. Dag Norberg (= CCSL 140A) (Turnhout 1982).). Datierung: Spitzbart (Hg.), Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes, 84, Anm. 26.

möglicherweise von Egbert von York oder Nothelm von Canterbury verfasst wurde[42]. Der Text verbindet eine Aufzählung der Nachkommen bis zur 7. Generation mit der von Augustinus stammenden Aussage über die sich verflüchtigende und schließlich endende Verwandtschaft, die von Isidor rezipiert und um eine Definition des Endes der Verwandtschaft mit dem 6. *gradus* analog zu den 6 Weltzeitaltern ergänzt wurde, mit den Eheverboten des römischen Konzils von 721 und den milderen Bußbestimmungen Theodors von Canterbury, was Ubl zufolge die Präferenz des anonymen Autors für eine mildere Handhabung in der Praxis impliziert[43].

Die letzte Evidenz zum Thema Eheverbote bildet ein Briefwechsel des Bonifatius mit Papst Zacharias, in der es um den Fall eines Laien geht, der behauptet, für seine inzestuöse Ehe die Erlaubnis des Papstes Gregor erhalten zu haben, wobei die Verwandtschaftsgrade *avunculus* und *consobrinus* namentlich genannt werden, aber auch noch eine Verwandtschaft im dritten Grad (*in tertio ienuculo propinqua*) erwähnt wird[44].

10.2.1. Moderne Erklärungen kirchlicher Verbote von Verwandtenehen

Ausenda sieht in den Interventionen der Kirche gegen Ehen unter engen Verwandten den Beweis dafür, dass solche Ehen vorher praktiziert wurden, und zwar aus sozioökonomischen Gründen wie dem Fehlen ausgedehnter Kommunikation in einfachen Gesellschafen und der ökologischen Notwendigkeit, eine altbewährte Überlebensstrategie weiterzuverfolgen, die den Bewohnern eines Territoriums bekannt war[45]. Traditionelle Erklärungen der frühmittelalterlichen Inzestverbote sind moralischer, biologischer und sozialer Art: Verwandtenehen würden den Respekt, der Familienmitgliedern geschuldet wurde, zerstören, während sie die Fruchtbarkeit der Mutter und die Gesundheit des Nachwuchses bedrohten; außerdem unterstützte die Heirat außerhalb der Verwandtschaft die Entstehung neuer Solidaritäten[46]. Diese Rechtfertigungen sind auch heute noch einflussreich, jede von ihnen

[42] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 206-208. Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg, 88 f., Anm. 29.

[43] Poenitentiale Martenianum c. XXIX (Titel: *Dicta Esydori*) – XXXI, ed. Walther v. Hörmann, Bußbücherstudien, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. 35. Band (Weimar 1914), 373-375.
Epistula de gradibus consanguinitatis, ed. Machielsen, L'origine anglo-saxonne du supplément canonique à l'Histoire ecclésiastique de Bède, 38 ff.; Der Beginn des Textes wurde auch in die Collectio Vetus Gallica als c. *XLIX, 71 SENTENTIA SANCTI ISIDORI De consanguinitate*, ed. Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, 563 f. aufgenommen. Vgl. Augustinus, De Civitiate Dei XV, 16; vgl. Isidor, Etymologiae IX, VI 29; vgl. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 207, Anm. 132 (Zusammenhang Augustinus – Isidor), 208.

[44] Bonifatius Epistulae 50, 51.

[45] Giorgio Ausenda, in: Mayke De Jong, An Unsolved Riddle: Early Medieval Incest Legislation, in: Ian Wood (Ed.), Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective, Discussion (= Studies in historical archaeoethnology 3) (San Marino 1998), 125, 127.

[46] Mayke De Jong, An Unsolved Riddle: Early Medieval Incest Legislation, in: Ian Wood (Ed.), Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective (= Studies in historical archaeoethnology 3) (San Marino 1998), 114.

findet sich in der einen oder anderen Form in den Werken patristischer oder mittelalterlicher Autoren[47]. Smith schließt aus den Inzest- und Eheverboten in den Bußbüchern, die üblicherweise als Restriktionen für die Männer ausgedrückt waren und eine vollständige Auswahl von weiblichen Verwandten katalogisieren, die keine angemessenen Sexualpartner waren, dass Frauen weniger für sexuell inzestuöse Akte verantwortlich waren als ihre männliche Verwandtschaft, und dass sie durch diese Kanones, da die oft strengen Bußen speziell an die Männer gerichtet waren, vor den sexuellen Ansprüchen der männlichen Verwandtschaft geschützt werden sollten[48]. De Jong sieht die Verbote der Verwandtenehen hingegen im Kontext der Angst vor kultischer Verunreinigung (*pollutio*)[49]. Es stellt sich nun die Frage, woher die Verbote der Verwandtenehe im Christentum stammen, und was die zu ihrer Festlegung verwendeten Begriffe *generatio* und *ienuculum* = *geniculum* bedeuten.

10.2.2. Biblische Verbote von Verwandtenehen

Das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten im Christentum geht auf alttestamentarische Bestimmungen zurück[50]. Diese Bestimmungen wurden im Neuen Testament im sogenannten

[47] Ebd.

[48] Julie Ann Smith, Ordering Women's Lives. Penitentials and nunnery rules in the early medieval west (Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney 2001), 58 f.

[49] Ebd., 116-118.

[50] AT Lev 18, 6-18 definiert jene weiblichen Verwandten eines Mannes, zu denen ihm sexuelle Kontakte verboten sind: Mutter, Stiefmutter, Schwester, Halbschwester, Enkelin, Schwägerin, Tante. Weiters verboten sind Kontakte zu einer Frau und ihrer Tochter bzw. einer Frau und ihrer Enkelin, sowie die Schwester der eigenen Frau zu deren Lebzeiten als Nebenfrau zu nehmen. Während die Frau des Bruders gleich zweimal genannt wird, wird die Tochter seltsamerweise nicht genannt, doch ist aufgrund des Verbotes bezüglich der Enkelin und der Begründung, diese sei das eigene Fleisch, anzunehmen, dass es auch für die Tochter gelten sollte. AT Lev 20, 11-21 wiederholt das Verbot einer Ehe mit der Frau des Vaters, der Schwiegertochter, einer Frau und ihrer Mutter, der Schwester bzw. Halbschwester, der leiblichen und der angeheirateten Tante sowie mit der Frau des Bruders. AT Dt 23, 1 wiederholt nochmals das Verbot bezüglich der Frau des Vaters. Die Inzestverbote des Buches Leviticus spiegeln auch eine Verschärfung gegenüber der Situation in der Genesis dar, in der Verwandtenehen bzw. Beziehungen in hier verbotenen Konstellationen bei den Stammvätern des jüdischen Volkes durchaus üblich waren: AT Gen 19, 32-38: Lots Töchter machen ihren Vater betrunken, um mit ihm Kinder zu zeugen. Dass Lot betrunken gemacht wird, kann ein Hinweis darauf sein, dass er in nüchternem Zustand nicht mit seinen Töchtern geschlafen hätte, was ein Verbot, derartiges zu tun, indiziert, wenn es auch nicht explizit erwähnt wird. Isaak sendet Jakob zu Laban, dem Bruder seiner Frau Rebekka, um eine von dessen Töchtern zu heiraten und Jakob heiratet die Schwestern Lea und Rachel (AT Gen 28, 2. 21-28). Das Fehlen eines Eheverbotes für die Nichte und die Cousine legt nach Hubertus Lutterbach, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43) (Köln, Weimar, Wien 1999), 31 Anm. 57 nahe, dass eine derartige Verbindung akzeptiert wurde, doch sind Lea und Rachel nicht nur Jakobs Cousinen, sondern auch Schwestern. AT Gen 35, 21 f. Ruben schläft mit der Nebenfrau seines Vaters, was kritisiert wird. AT Gen 38, 8-28 Onan wird von Gott mit dem Tod bestraft, weil er mit Tamar, der Frau seines toten Bruders, keine Kinder zeugen will; Tamar verführt daraufhin als Dirne verkleidet ihren Schwiegervater Juda, wird schwanger und soll als Ehebrecherin verbrannt werden, doch Juda erkennt, dass sie „gegen ihn im Recht" ist. Die genaue Regelung der Schwagerehe findet sich in AT Dt 25, 5-10. Daneben gab es offenbar auch noch weitere Verwandtschaftsverhältnisse, zwischen denen Ehen erlaubt waren: Abraham schickt einen Boten in sein Heimatland, um unter seiner Verwandtschaft eine Frau für seinen Sohn Isaak zu suchen, er findet Rebekka, die Enkelin von Abrahams Bruder, die Verwandtschaft wird mehrmals betont (AT Gen 24, 4. 15. 27. 38: 41. 48.). Gen 28, 9: Esau heiratet eine Tochter Ismaels. Nach den Bestimmungen der beiden Papstbriefe Bonifatii Epistulae 26 und 28 wären derartige Verbindungen aber auch verboten. AT Num AT Num 27, 1-11; 36, 1-12 hingegen schreibt sogar ausdrücklich Ehen innerhalb der

Aposteldekret der Apostelgeschichte rezipiert[51]. Der dort verwendete Begriff „Unzucht" (πορνεία) meint Ohme zufolge zuerst inzestuöse Verbindungen[52].

10.2.3. Synodale und juristische Verbote von Verwandtenehen im Westen vor Bonifatius

Kirchliche Quellen, die sich mit der Frage von Ehehindernissen beschäftigen, sind im oströmischen Bereich die Kanones des Basilius von Caesarea und danach jene des Concilium Quinisextum[53]. Für das nachrömische, westgotische, burgundische und fränkische Gallien gibt es zahlreiche Konzilsbeschlüsse, die Ehen unter Verwandten verurteilen und sanktionieren. Für Mikat ist daraus die Dringlichkeit des Problems ebenso zu erschließen wie die Widerstände gegen die Übernahme der kirchlichen Eheverbote wegen Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft[54].

Das Konzil von Lyon 518/523 verurteilt die inzestuöse Ehe des vom burgundischen König unterstützten Finanzbeamten Stephanus mit seiner Schwägerin Palladia, ohne allerdings auf dessen Verwandtschaftsverhältnis zu seiner Frau konkret einzugehen[55].

Einige Konzilien verweisen nur auf die Gültigkeit der von vorangegangenen Synoden beschlossenen Bestimmungen bzw. verbieten nur Verwandtenehen, ohne aber die Verbote zu konkretisieren[56]. Andere Konzilien verbieten konkret bestimmte Verwandtenehen:

Das Konzil von Agde verbietet die Ehe mit der Witwe des Bruders, die der eigenen Schwester gleichgestellt wird, des Bruders mit der Schwester der eigenen Frau, mit der Stiefmutter, mit

Verwandtschaft vor; am Beispiel der Töchter des Zelophchad wird geregelt, dass diese als Erbinnen ihres Vaters nur innerhalb ihres eigenen Stammes heiraten sollten, damit der Erbbesitz des Stammes nicht auf einen anderen Stamm übergehe, woraufhin sie die Söhne ihrer Onkel heiraten. Diese Anordnung, dass Erbtöchter nur innerhalb ihres Stammes heiraten dürfen, stellt eine Analogie zum griechischen Recht von Gortyn dar, in dem den Brüdern eines verstorbenen Mannes bzw. deren Söhne eine Art Vorrecht zur Ehe mit den Erbtöchtern eingeräumt wird, Inschrift von Gortyn VII, 45-IX, 24 ed. Johannes Baunack/Theodor Baunack, 111-114.

[51] Vgl. Heinz Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum. Griechisch/deutsch (Übersetzung mit Kommentar) (Turnhout 2006), 85 f.

[52] NT Apg 15, 20: ... sondern sie anweisen, sich zu enthalten von der Befleckung durch Götzen, von Unzucht, von Ersticktem und von Blut.; NT Apg 15, 29: Ihr sollt euch enthalten von Götzenopferfleisch, von Blut, von Ersticktem und von Unzucht. Wenn ihr euch davor bewahrt, werdet ihr euch recht verhalten.; NT Apg 21, 25: Was die gläubig gewordenen Heiden betrifft, haben wir ja schriftlich unsere Entschließung mitgeteilt, dass sie sich hüten sollen vor Götzenopfer, Blut, Ersticktem und Unzucht!; Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 86, Anm. 305.

[53] Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 86.

[54] Mikat, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511-626/27), 58.

[55] Concilium Lugdunense a. 518/23, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 1, S. 39. Zu Palladia als Schwester der verstorbenen Frau des Stephanus und seiner Stellung im Burgunderreich: Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1, 183.

[56] Concilium Aurelianense a. 541, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 27, S. 139; Concilium Lugdunense a. 583, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 4, S. 232; Concilium Matisconense a. 585, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 18, S. 246 f.; Concilium Clippiacense a. 626/627, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 10, S. 293. Concilium sub Sonnatio Episcopo Remense habitum 627-630, ed. Friedrich Maassen (MGH LL Concilia I) c. VIII, S. 204. Dieses Konzil unter Vorsitz des Sonnatius von Reims wird von Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1, 328 nach Duchesne aufgrund der Übereinstimmungen beider Texte als eine nur bei Flodoard von Reims bezeugte Sonderüberlieferung des Concilium Clippiacense a. 626/627 bewertet.

der Witwe des Onkels väterlicher- wie mütterlicherseits, mit der Stieftochter, mit der *sobrina* und mit der *consobrina*, die als Tochter des *patruus* oder *avunculus* sogar in zwei Bestimmungen genannt wird, erlaubt aber nach der Trennung einer derartigen Verbindung die Wiederverheiratung; manche der Verbindungen sind nur in Zukunft verboten, bestehen sie bereits, müssen sie nicht getrennt werden[57].

Das Konzil von Orléans 511 verbietet die Ehe mit der Witwe des Bruders und mit der Schwester der eigenen Frau[58].

Das Konzil von Épaon 517 verbietet die Ehe mit der Witwe des Bruders, mit der Schwester der Frau, mit der Stiefmutter, mit der Stieftochter, mit der Witwe des Onkels mütter- oder väterlicherseits, mit der *consobrina* und mit der *sobrina* und erlaubt die Wiederverheiratung nach Auflösung einer derartigen Ehe[59]. Der Text ist fast mit jenem des Konzils von Agde 506

[57] Concilium Agathense a. 506, ed. Munier, Concilia Galliae (= CCSL 148), c. 14 (61), S. 227: *De incestis coniunctionibus nihil prorsus ueniae reseruamus, nisi cum adulterium separatione sanauerint. Incestos uero nec ullo coniugii nomine praeualendos, praeter illos quos uel nominare funestum est, hos esse censemus: Si quis relictam fratris, quae pene prius soror extiterat, carnali coniunctione uiolauerit; si quis frater germanam uxoris accipiat; si quis nouercam duxerit; si quis consubrinae subrinaeque se societ (quod ut a praesenti tempore prohibemus, ita et ea quae sunt ante nos instituta non soluimus); si quis relictae uel filiae auunculi misceatur aut patrui, uel priuignae concubitu polluatur. Sane quibus coniunctio inlicita interdicitur, habebunt ineundi melioris coniugii libertatem.* – „Für blutschänderische Verbindungen sparen wir mit einem Wort nichts von der Gnade auf, wenn sie nicht durch Trennung von der Unzucht geheilt worden sein sollten. Zu den inzestuösen Verbindungen, die nicht legalisiert werden durch irgendeinen Namen der Ehe, zählen wir, ausgenommen jene, die sogar zu nennen verderblich ist: Wer die Witwe des Bruders, die durch dessen männliches Glied zuerst seine Schwester gewesen ist, durch fleischliche Verbindung geschändet haben sollte; wenn der Bruder die leibliche Schwester der Ehefrau [seines Bruders? zur Frau] nehmen sollte; wer die Stiefmutter genommen haben sollte; wer sich [mit] der *consobrina* und *sobrina* verbinden sollte (wenn wir das für die Gegenwart verbieten, so trennen wir [jene Ehen] nicht, die vor unserer Zeit geschlossen worden sind); wer mit der Witwe oder der Tochter des Onkels mütter- oder väterlicherseits vereinigt worden sein sollte, oder durch Geschlechtsverkehr [mit] der Stieftochter verunreinigt worden sein sollte. Allerdings soll der, dem eine verbotene Verbindung untersagt ist, die Freiheit haben, eine bessere Ehe zu schließen."

[58] Concilium Aurelianense a. 511, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 18, S. 9 f.: *Ne superstis frater torum defuncti fratris ascendat; ne sibi quisque amissae oxores sororem audeat sociare. Quod si fecerint, ecclesiastica districtione feriantur.* – „Der überlebende Bruder soll nicht das Lager des verstorbenen Bruders besteigen; keiner soll es wagen, sich mit der Schwester seiner verstorbenen Frau zu verbinden. Wer das getan haben sollte, soll von der kirchlichen Strenge getroffen werden."

[59] Concilium Epaonense a. 517, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. S. 30, S. 31 f.: *Incestis coniunctionibus nihil prursus ueniae reseruamus, nisi cum adulterium separatione sanauerint. Incestus uero nec ullo coniugii nomine praeuelandus praeter illos, quos uel nominare funestum est, hos esse censemus: si quis relictam fratris, que paene prius soror exteterat, carnali coniunctione uiolauerit; si quis frater germanam uxoris suae accipiat; si quis nouercam duxerit; si quis consubrinae subrinaeque se societ. Quod ut a presenti tempore prohebemus, ita ea, quae sunt anterius instituta, non soluemus: si quis relictae auunculi misceatur aut patrui uel priuignae concubito polluatur. Sane quibus coniunctio inliceta interdicetur, habebunt ineundi melioris coniugii libertatem.* – „Für blutschänderische Verbindungen sparen wir mit einem Wort nichts von der Gnade auf, wenn sie nicht durch Trennung von der Unzucht geheilt worden sein sollten. Zu den inzestuösen Verbindungen, die nicht legalisiert werden durch irgendeinen Namen der Ehe, zählen wir, ausgenommen jene, die sogar zu nennen verderblich ist: Wer die Witwe des Bruders, die durch dessen männliches Glied zuerst seine Schwester gewesen ist, durch fleischliche Verbindung geschändet haben sollte; wenn der Bruder die leibliche Schwester seiner Ehefrau [zur Frau] nehmen sollte; wer die Stiefmutter genommen haben sollte; wer sich [mit] der *consobrina* und *sobrina* verbinden sollte. Wenn wir das für die Gegenwart verbieten, so trennen wir [jene Ehen] nicht, die zu früherer Zeit geschlossen worden sind: wer mit der Witwe des Onkels mütter- oder väterlicherseits vereinigt worden sein sollte, oder durch Geschlechtsverkehr [mit] der Stieftochter verunreinigt worden sein sollte. Allerdings soll der, dem eine verbotene Verbindung untersagt ist, die Freiheit haben, eine bessere Ehe zu schließen."

identisch, allerdings wurde bei der Ehe mit der Schwester der Frau ein Wort ergänzt. Beim Konzil von Agde lautet die Bestimmung *si quis frater germanam uxoris accipiat*, beim Konzil von Épaon *si quis frater germanam uxoris suae accipiat*. Die Intention des Kanons von Agde ist aufgrund seiner Formulierung nicht eindeutig. Die Bestimmung von Agde soll wohl, folgend auf das Verbot der Ehe mit der Witwe des Bruders und in Ergänzung dieser vorangegangenen Vorschrift, ein Verbot der Ehe zweier Brüder mit zwei Schwestern darstellen. Limmer übersetzt die Bestimmung hingegen mit „wenn der Bruder die Schwester seiner (verstorbenen) Gattin heiratet“[60]. Möglicherweise war die Zielsetzung der Bestimmung von Agde schon den Bischöfen in Épaon unklar, sodass sie *suae* ergänzten. Trotz der seltsamen Konstruktion mit dem Bruder, die sich aufgrund der Übernahme des Textes aus der Vorschrift von Agde ergibt, soll die Bestimmung von Épaon wohl die Ehe eines Mannes – eben des Bruders – mit zwei Schwestern verbieten. Limmer übersetzt mit wenig Bezug zum lateinischen Text, aber in diesem Sinne, mit „wenn einer die Schwester seiner verstorbenen Frau als eheliche Gefährtin angenommen hat“[61]. Unter den Verbindungen, die nur zukünftig verboten sein sollen, werden in Épaon zudem nur noch jene mit der angeheirateten Witwe des Onkels und mit der Stieftochter genannt, nicht mehr aber die in Agde noch tolerierte bestehende Beziehung mit der Tochter des Onkels, was möglicherweise darauf hindeuten kann, dass dem Verbot dieser Konstellation zwischen zwei tatsächlich blutsverwandten Personen nun ein höherer Stellenwert eingeräumt wurde.

Das Konzil von Orléans 533 verbietet die Ehe mit der Stiefmutter, die als Frau des Vaters definiert wird[62].

Das Konzil von Clermont 535 verbietet die Ehe mit der Witwe des Bruders, der Schwester der Frau, der Stieftochter, der *consobrina*, der *sobrina*, und der Witwe des Onkels väter- und mütterlicherseits[63].

[60] Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1, 163.
[61] Ebd., 181.
[62] Concilium Aurelianense a. 533, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 10, S. 100: *Nullus nouercae suae, id est uxore patris sui, ulla copulatione iungatur. Quod si qui ex coniugibus fecerint, nouerint se communione priuandos.* – „Keiner soll mit seiner Stiefmutter, das ist die Frau seines Vaters, durch irgendeine Verbindung vereinigt werden. Jene, die sie zu Gemahlinnen gemacht haben sollten, werden erfahren, sich dadurch der Gemeinschaft zu berauben.“
[63] Concilium Claremontanum a. 535, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 12, S. 107 f.: 12. *Si quis relictam fratres, sororem uxoris, priuignam, consobrinam sobrinamuae, relictam idem patrui adque abonculi carnalis contagii credederit consortio uiolandam et ausu sacrelego auctoretatem diuinae legis ac iura naturae perruperet et, cui caritatis ac pii affectus solacia exibere debuerat, suorum hostis ac pudicitiae expugnatur uim inferre timptauerit, apostolicae constitutionis sententia feriatur et, quamdiu in tanto uersator scelere, a Cristeano coetu adque conuiuio uel aeclesiae matris communione priuabitur.* – „Wer die Witwe des Bruders, die Schwester der Frau, die Stieftochter, die *consobrina* und die *sobrina*, und auch die Witwe des Onkels väter- und mütterlicherseits durch der fleischlichen Berührung Gemeinschaft schänden zu müssen geglaubt haben sollte und wegen dem Sakrileg den Einfluss des göttlichen Gesetzes und die Rechte der Natur gebrochen haben sollte und, der er die Annehmlichkeiten der Nächstenliebe und der frommen Liebe darzubieten er geschuldet hätte, der Feind der Keuschheit der seinen [ist] und der sie geschändet [und] versucht haben sollte

Das Konzil von Orléans 538 verbietet die Ehe mit der Witwe des Vaters, der Tochter der Frau, der Witwe des Bruders, der Schwester der Frau, der *consobrina* oder der *sobrina*, der Witwe des Onkels mütter- oder väterlicherseits und begründet das Verbot mit einer Bibelstelle über das Verbot der Ehe mit der Frau des Vaters, der Stieftochter, der Schwester der Frau[64].

Das Konzil von Tours 567 begründet Eheverbote unter Verwandten mit ausführlichen Bibelzitaten und wiederholt die Bestimmungen der Konzilien von Orléans 511, Épaon 517 und Clermont 535[65].

[ihnen] Gewalt zuzufügen, der soll durch den Beschluss der apostolischen Verordnung bestraft werden und, solange er von diesem Verbrechen nicht abkehrt, von der christlichen Gemeinschaft und vom Gastmahl oder von der Kommunion der Mutter Kirche ausgeschlossen werden."

[64] Concilium Aurelianense a. 538, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 11 (10), S. 118 f.: *De incestis coniunctionibus ita quae sunt statuta seruentur, ut his, qui aut modo ad baptismum ueniunt aut quibus patrum statuta sacerdotali praedicatione in notitiam antea non uenerunt, ita pro nouitate conuersationis hac fidei suae credidimus consolendum, ut contracta hucusque huiusmodi coniugia non soluantur, sed in futurum, quod de incestis coniunctionibus in anterioribus canonibus interdictum est, obseruetur, id est, ut ne quis sibi coniugii nomine sociare praesumat relictam patris, filiam uxoris, relictam fratris, sororem uxoris, consubrinam aut subrinam, relictam auunculi uel patrui. Quod si qui in hoc incesti adulterio potius quam coniugio fuerint sociati, quandiu se non sequistrauerint, a communione ecclesiastica repellantur. Illud quoque adiciendum esse credidemus, ut in episcopi discussione consistat de his, qui in ciuitate sua hac territorio consistunt et tali sunt ordine sociati, utrum ignoranter ad inlicita coniugia uenerint, an per contumaciam, quae sunt interdicta, praesumpserint; quia, sicut his, qui per ignorantiam lapsi sunt, subuenitur, ita illis, quibus prius patrum statuta in notitia uenerunt quique et iam contra sacerdotum interdicta in tali permixtione uersantur, priorum canonum in omnibus statuta seruentur, ut non prius in communione recipiantur, quam incesti adulterium, sicut scriptum est, separatione sanauerint, quia in lege Domini manifeste legitur*: *Maledictus, qui dormierit cum uxore patris sui, cum priuigna uel sorore uxoris suae, et reliqua his similia. Quo fit, ut, quos Deus maledixit, nos nisi emendatos benedicere non possimus*. – „Die Bestimmungen über inzestuöse Verbindungen sind so zu beachten, dass wir für jene, die entweder auf diese Art und Weise zur Taufe kommen oder die durch die priesterliche Predigt vorher nicht in Kenntnis der Bestimmungen der Väter gekommen sind, wegen der Neuheit der Sinnesänderung ihres Glaubens der Ansicht waren zu beschließen, dass bis jetzt eingegangene derartige Ehen nicht gelöst werden sollen, aber in Zukunft, weil inzestuöse Verbindungen in den früheren Canones untersagt sind; beachtet werden soll, dass niemand es wagen sollte sich unter dem Namen der Ehe [mit] der Witwe des Vaters, der Tochter der Frau, der Witwe des Bruders, der Schwester der Frau, der *consobrina* oder der *sobrina*, und der Witwe des Onkels mütter- oder väterlicherseits zu verbinden. Falls sie eher durch diese inzestuöse Unzucht als durch die Ehe verbunden gewesen sein sollten, sollen sie, solange sie nicht getrennt sind, von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Wir waren der Ansicht, auch jenes sei hinzuzufügen, dass in der Untersuchung des Bischofs berücksichtigt werden soll, wie sie es in seiner Stadt oder in seinem Territorium handhaben und ob sie durch solch eine Ordnung verbunden sind, ob sie ahnungslos zu unerlaubten Ehen gekommen sein sollten oder ob [sie] durch Trotz [in Verbindungen leben,] die verboten sind; jenen, die durch Unkenntnis abgefallen sind, wird zu Hilfe gekommen, jene aber, denen frühere Vorschriften der Väter zur Kenntnis gekommen sind, und die sogar gegen die Verbote der Priester sich in solcher Verwirrung aufhalten, sollen durch die früheren Regeln und alle Vorschriften gerettet werden, [nämlich] dass sie nicht eher in die Gemeinschaft aufgenommen werden sollen, ehe sie von dem inzestuösen Ehebruch, so wie es geschrieben steht, durch Trennung geheilt worden sind, weil eindeutig im Gesetz des Herrn zu lesen ist: ‚*Verflucht, wer mit der Frau seines Vaters geschlafen haben sollte, mit der Stieftochter oder der Schwester seiner Frau*', und in den übrigen diesen ähnlichen [Stellen der heiligen Schrift]. Daraus geht hervor, dass wir jene, die Gott verflucht hat, nur [wenn sie sich] gebessert [haben], segnen können."

De Clercq (Hg.), Concilia Galliae II (= CCSL 148A), S. 119, Anm. zu Can. 11, col. 129/130 identifiziert das Bibelzitat als Dt 27, 20, doch nach der Einheitsübersetzung, S. 223 lautet die vollständige Stelle „‚Verflucht ist, wer der Frau seines Vaters beiwohnt; denn er hat die Decke seines Vaters aufgedeckt!' Das ganze Volk soll sprechen: ‚So sei es!'", erwähnt aber nicht die Stieftochter und die Schwester der Frau.

[65] Concilium Turonense a. 567, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 22 (21), S. 188-191:

Das Konzil von Paris 556/573 verbietet die Ehe mit der Witwe des Bruders, der Schwiegermutter, der Witwe des Onkels väter- und mütterlicherseits, der Schwester der eigenen Frau, der Schwiegertochter, der Tante mütter- und väterlicherseits, der Stieftochter und der Tochter der Stieftochter[66].

Die Synode von Auxerre 561/605 verbietet die Ehe mit der Stiefmutter, der Tochter der Frau, der Witwe des Bruders, der Schwester der verstorbenen Frau, der Frau des Onkels und der *consobrina*, wobei definiert wird, dass das ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Personen sei, die Kinder von zwei Brüdern oder zwei Schwestern seien[67]. Die Abstammung des einen Partners von einem Bruder und des anderen von dessen Schwester wird in dieser Definition nicht berücksichtigt.

Das Konzil von Paris 614 verbietet die Ehe mit der Witwe des Bruders, der Schwester der Frau, der Stieftochter, der Cousine und der Witwe des Onkels väter- und mütterlicherseits[68].

[66] Concilium Parisiense a. 556/573, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 4, S. 207: *Conuenit etiam uniuersis fratribus, ut non solum praesentium rerum actos, sed et animarum quoque debeant praeparare remedia. Nullus ergo illicita coniugia contra praeceptum Domini sortire praesumat, id est fratris relictam nec nouercam suam relictamque patrui uel sororem uxoris suae sibi audeat sociare neque auunculi quoque relictae, norui sue uel matertere coniugio potiatur; pari etiam conditione a coniugio amitae, priuignae hac filiae priuignae coniunctionibus praecipimus abstinere*. – „Alle Brüder sind zusammengekommen, nicht nur um gegenwärtige Dinge zu verhandeln, sondern auch, um die Seelen aller mit Heilmitteln zu rüsten. Niemand also soll eine verbotene Ehe gegen die festgesetzte Vorschrift des Herrn eingehen, das bedeutet, er soll es nicht wagen sich mit der Witwe des Bruders, seiner Schwiegermutter und der Witwe des Onkels väterlicherseits oder der Schwester seiner Frau zu verbinden und er soll sich nicht der Witwe des Onkels mütterlicherseits, seiner Schwiegertochter oder der Tante mütterlicherseits durch die Ehe bemächtigen. Gleiches gilt auch durch die rechtliche Lage für die Ehe [mit] der Tante väterlicherseits. Wir schreiben vor, sich der Verbindung [mit] der Stieftochter und der Tochter der Stieftochter zu enthalten."

[67] Synodus Autissiodorense a. 561/605, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 27-32, S. 268 f.: c. 27, S. 268: *Non licet, ut aliquis suam nouercam accipiat uxorem*. – „Es ist nicht erlaubt, dass jemand seine Stiefmutter zur Frau nehmen sollte." c. 28, S. 268: *Non licet, ut filiam uxoris suae quis accipiat*. – „Es ist nicht erlaubt, dass jemand die Tochter seiner Frau [zur Frau] nehmen sollte." c. 29, S. 268: *Non licet, ut relictam fratris sui quis in matrimonio ducat*. – „Es ist nicht erlaubt, dass jemand die Witwe seines Bruders in die Ehe führen sollte." c. 30, S. 269: *Non licet duas sorores, si una mortua fuerit, alteram in coniugio accipere*. – „Es ist [bei] zwei Schwestern nicht erlaubt, wenn eine gestorben sein sollte, die andere in die Ehe aufzunehmen." c. 31, S. 269: *Non licet consubrinam, hoc est, quod de duos fratres aut de duas sorores procreantur, in coniugium accipere nec, qui de ipsis nati fuerint, in coniugio socientur*. – „Es ist nicht erlaubt die Cousine, das ist, [wenn zwei Personen] von zwei Brüdern oder von zwei Schwestern hervorgebracht worden sind, zur Ehe zu nehmen, sie sollen nicht, weil sie von denselben geboren worden sind, zur Ehe verbunden werden." c. 32, S. 269: *Non licet, ut nepus auuncoli uxorem accipiat*. – „Es ist nicht erlaubt, dass der Neffe die Frau des Onkels [zur Frau] nehmen sollte."

[68] Concilium Parisiense a. 614, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), c. 16 (14), S. 280: *Incestas uero coniunctiones ab omni Christianorum populo censuemus specialiter resecari, ita ut, si quis relicta fratris, sorore uxoris, priuigna, consubrina uel relicta idem patrui atque auunculi uel in religionis habitu dedita coniugii crediderit consortio uiolanda, tamdiu a communionis gratia segregetur, quamdiu ab inlicitis coniunctionibus sequestratione manifestissima debeat abstenere*. – „Wir beschließen aber besonders alle inzestuösen Verbindungen im Volk der Christen zu beseitigen; so dass, wer die Witwe des Bruders, die Schwester der Frau, die Stieftochter, die Cousine oder auch die Witwe des Onkels väter- und mütterlicherseits oder eine der geistlichen Kleidung ergebene [= dem geistlichen Stand angehörigen] Person der Ehe [mit ihm] anvertraut haben sollte, von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden muss, er soll so lange von der Gnade der Kommunion getrennt werden, zu deutlichster Absonderung soll er verpflichtet sein, bis er sich von den verbotenen Verbindungen enthält."

Das Verbot der Ehe mit der *sobrina* ist das weitreichendste Eheverbot, das sich in den gallischen Konzilien des 6. und 7. Jahrhunderts findet.

Die gallischen Konzilien beeinflussten auch die weltliche Inzestgesetzgebung der merowingischen Könige[69]:

Im Pactus legis Salicae, wahrscheinlich 507-511 entstanden, werden die Ehe mit der Tochter von Schwester oder Bruder, der Cousine, der Frau des Bruders und jener des Onkels mütterlicherseits verboten und aus derartigen Verbindungen hervorgegangene Kinder von der Erbfolge ausgeschlossen[70].

Das Dekret Childeberts II. aus dem Jahr 596 verbietet die Ehe der Frau des Bruders, der Schwester der eigenen Frau, der Frau des Onkels väterlicherseits oder der eines Blutsverwandten; für eine Ehe mit der Frau des Vaters wird sogar die Todesstrafe angedroht, ansonsten drohen bei Nichtfolgeleistung der bischöflichen Anordnungen Exkommunikation, Verbannung vom Hof und Enteignung zugunsten der Verwandten[71].

Nach Prokop ging im 6. Jahrhundert jedoch sogar eine Merowingerin in eine Ehe zwischen Stiefmutter und Stiefsohn ein: Hermegisklus, König der zwischen Donau, Rhein und Ozean lokalisierten, den Franken benachbarten Warnen, bestimmte nämlich angesichts seines ihm prophezeiten nahenden Todes, dass sein Sohn Radigis aufgrund der politischen Vorteile seine Verlobung mit einer anglischen Prinzessin lösen und stattdessen seine Witwe, die Schwester

[69] Vgl. Dennis Haase, Sozialer Wandel und Entstehung eines Strafrechts als Folge der Romanisierung und Christianisierung im Frühmittelalter (Diss. Bielefeld 2006), 187-189, wo allerdings kein direkter chronologischer oder inhaltlicher Zusammenhang zwischen einzelnen gallischen Konzilien und einzelnen fränkischen Gesetzen hergestellt wird, wie die Erwähnung des frühen Pactus Legis Salicae nach dem späten Concilium Clippiacense a. 626/627 zeigt.

[70] Pactus Legis Salicae c. 13.11, ed. Karl August Eckhardt, MGH, Leges Nationum Germanicarum, IV/1 (Hannover 1952), S. 62 f.: *Si quis sororis aut fratris filiam aut certe ulterius gradus consobrinam aut certe fratris uxorem aut auunculi sceleratis nuptiis sibi iunxerit, hanc poenam subiaceant, ut de tale consortio separentur, atque etiam, si filios habuerint, non habeantur legitimi heredes, sed infamia sint notati*. – „Wenn einer mit der Schwester oder des Bruders Tochter oder etwa einer Cousine des folgenden Grades oder etwa der Ehefrau des Bruders oder des Onkels mütterlicherseits sich zu verbrecherischer Ehe vereinigt, sollen sie dieser Strafe unterliegen, dass sie von solcher Gemeinschaft getrennt werden, und, wenn sie Kinder haben, sollen auch sie nicht als gesetzmäßige Erben gelten, sondern wegen Ehrlosigkeit vermerkt sein." Datierung: Wood, The Merovingian North Sea, 5 f.

[71] Childeberti Secundi Decretio. 596. Febr. 29., c. 2, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), S. 17: *In sequenti hoc convenit una cum leodos nostros: decrevimus ut nullus incestuosum sibi societ coniugio, hoc est nec fratris sui uxorem, nec uxoris suae sororem, nec uxorem patruo aut parentis consanguinei. Uxorem patris si quis acceperit, mortis periculum incurrat. De praeteritis vero coniunctionibus, quae incestae esse videntur, per praedicationem episcoporum iussimus emendare. Qui vero episcopo suo noluerit audire et excommunicatus fuerit, perenni condemnatione apud Deum sustineat et de palatio nostro sit omnino extraneus, et omnes res suas parentibus legitimis amittat qui noluit sacerdotis sui medicamenta sustinere.* – „Nachher aber ist weiterhin gemeinsam mit unseren Mannen übereingekommen [worden]: Wir dekretieren, dass keiner blutschänderischen Grad sich zur Ehefrau geselle, d. h. weder seines Bruders Ehefrau noch seiner Ehefrau Schwester noch die Ehefrau des Onkels väterlicherseits oder eines Blutsverwandten. Wenn einer die Ehefrau des Vaters nimmt, verfalle er in Todesgefahr. Und hinsichtlich der vorausgegangenen Verbindungen, die als blutschänderisch erscheinen, befehlen wir Gutmachung gemäß Anspruchs der Bischöfe. Wer aber auf seinen Bischof nicht hören will und exkommuniziert wird, erdulde ewiges Unheil bei Gott und sei von unserem Hof durchaus ausgeschlossen; und alle seine Sachen überantworte er gesetzmäßig seinen Verwandten, der seines Seelsorgers Heilmittel nicht erdulden wollte.

des Frankenkönigs Theudebert I., heiraten solle, wobei noch betont wird, dass die Ehe mit der Stiefmutter bei den Warnen dem altväterlichem Herkommen entsprechen würde[72]. Prokops sehr weiträumige, ganz Germanien umfassende Lokalisierung des Warnenreiches und die von der modernen Forschung angenommene Verbindung zwischen Warnen und Thüringern verweisen auf das Vorkommen derartiger Ehen im Missionsgebiet des Bonifatius, allerdings fast 200 Jahre vor seiner Zeit, wobei die Betonung der Tradition dieser Eheform jedoch auch Barbarentopik sein kann[73].

Das in Childeberts Dekret angesprochene allgemeine Verbot der Ehe unter Blutsverwandten, das weder in den gallischen Konzilien noch in der merowingerzeitlichen fränkischen Gesetzgebung weiter verfolgt wurde, war in Spanien bereits auf dem 2. Konzil von Toledo im Jahre 527 erlassen worden und galt, solange durch die Nachfolge der Verwandtschaft die Linien der Abstammung bekannt waren[74]. Wenn hier allerdings die Nachfolge der Verwandtschaft angesprochen wird, stellt sich jedoch die Frage, ob dieses allgemeine Verbot ursprünglich nur bis zu der später von Isidor von Sevilla auf den 6. bzw. von den Westgotenkönigen Reccesvinth und Ervig unter Verwendung der *Sententiae* des römische Juristen Paulus erbrechtlich auf den 7. Verwandtschaftsgrad festgesetzten Reichweite der Verwandtschaft galt oder, falls jemand seine weiter entfernten biologischen Verwandten kannte, auch diese einschloss, obwohl sie rechtlich gar nicht mehr mit ihm verwandt waren[75].

Für Irland und die angelsächsische Heimat des Bonifatius sind es vor allem die Bußbücher, in denen Verbindungen zwischen verwandten Personen verboten werden[76]. Die ältesten keltisch-irischen Bußbücher kennen keine Verbote für Verwandtenehen, die den weitreichenden der bisher erwähnten kontinentalen Quellen entsprechen würden. Nur die Kernfamilie wird in einigen keltisch-irischen Bußbüchern mit einem Inzestverbot belegt. Das Paenitentiale

[72] Procopius, Bellum Gothicum IV 20.

[73] Zu den Warnen, ihrem Siedlungsgebiet und ihren Verbindungen zu den Thüringern vgl. Cassiodor, Variae IV 1; Fredegar IV 15; Wood, Franken und Angelsachsen, 341; Wood, The Frontiers of Western Europe, 236, 244; Pohl, Die Germanen, 40; Fritze, Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte bis ins 7. Jahrhundert, 118; Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 173, Anm. 69. Wood, The Merovingian Kingdoms, 162, Anm. 35. Wenskus, Stammesbildung und Verfassung, 556 f. Schmidt, Das Königreich der Thüringer und seine Eingliederung in das Frankenreich, 288.

[74] Concilium Toletanum II a. 527, c. V, in: Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, ed. José Vives/Tomás Marín Martínez/Gonzalo Martínez Díez (Barcelona, Madrid 1963), S. 44: *Nam et haec salubriter praecavenda sancimus, ne quis fidelium propinquam sanguinis sui, usquequo adfinitatis liniamenta generis successione cognoscit, in matrimonio sibi desideret copulari, …* – „Denn diese Heilsamkeit, die geschützt werden muss, heiligen wir, dass nicht einer der Gläubigen sich mit der Verwandten seines Blutes zu verbinden begehre, bis wohin er durch die Nachfolge der Verwandtschaft die Linien der Abstammung kennt, ...“

[75] Isidor, Etymolgiae IX, VI 29. Lex Visigothorum IV, 1, 7, ed. Karl Zeumer, MGH Leges Nationum Germanicarum. Tomus I. Leges Visigothorum (Hannover/Leipzig 1902), S. 172 f.; vgl. Pauli Sententiae IV, 11, 7-8, ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 382 f.

[76] Eine Tabelle, die veranschaulicht, welche insularen oder insular beeinflussten Bußbücher sich mit den unter Inzest zusammengefassten Vergehen beschäftigen, findet sich bei Pierre J. Payer, Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code 550-1150 (Toronto, Buffalo, London 1984), 125 f.

Columbani, spätestens im 7. Jahrhundert entstanden, verbietet in der Fassung B den Missbrauch eines Kindes durch Vater oder Mutter, wofür als Buße ein Jahr bei Wasser und Brot und zwei weitere Jahre ohne Wein und Fleisch verhängt werden[77]. Der Synodus luci Victoriae und die Excerpta de libro Davidis, beide aus dem frühen 6. Jahrhundert, sowie das Paenitentiale Cummeani aus dem 7. Jahrhundert verbieten als einzige sexuelle Verbindungen den Inzest mit Mutter bzw. Schwester und verhängen dafür eine dreijährige Buße, die in zwei der Quellen als *peregrinatio,* als Exil im Ausland, definiert wird[78]. Die *peregrinatio* als Buße führt Schmitz auf die in den Pauli Sententiae überlieferte Strafe der Verbannung Inzestuöser auf eine Insel zurück[79]. Mehrere Versionen des auf Erzbischof Theodor von Canterbury zurückgeführten Bußbuches kennen diese Delikte auch und erhöhen die dafür vorgesehene Bußzeit auf zwölf oder 15 Jahre, doch nur die um 700 abgefasste Fassung U erwähnt daneben noch einen anderen Bußmodus, der eine siebenjährige *peregrinatio* vorschreibt[80]. Das von

[77] Paentientiale Columbani B c. 18, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), S. 103: *Si quis laicus infantem suum oppraesserit uel mulier, anno integro in pane et aqua paeniteant et duobus aliis abstineant se a uino et carnibus et ita primum altario sacerdotis iudicio iungantur et suum torum tunc licito maritus ille cognoscat. Sciendum est enim laicis quod tempore paenitentiae illis traditae a sacerdotibus non illis liceat suas cognoscere uxores nisi post paenitentiam transactam; demedia namque paenitentia non debet esse.* – „Wenn ein Laie sein Kind missbraucht hat oder eine Frau [das getan hat], soll derjenige ein volles Jahr bei Brot und Wasser büßen und zwei weitere sich von Wein und Fleisch enthalten und so sollen sie erst durch das Urteil des Priesters zum Altar zugelassen werden, und jener Ehemann soll sein Bett dann rechtmäßig verwenden. Zu wissen ist nämlich von den Laien, dass es in der Zeit der Buße, die ihnen von den Priestern auferlegt wurde, für sie nicht erlaubt sein soll, ihre Ehefrauen zu erkennen, es sei denn, nachdem die Buße durchgeführt ist, damit er wahrlich seine Buße nicht schuldet."
Datierung: Raymund Kottje, Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent, in: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter. Teilband 1 (Stuttgart 1982), 521.
Wenn Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 177, Anm. 447 also meint, im Paenitentiale Finniani sowie im Paenitentiale Columbani findet sich keine einzige Vorschrift zum Inzest, so stimmt das für das mit Columban assoziierte Werk nicht.

[78] Sinodus luci Uictorie c. 6, ed. Bieler, The Irish Penitentials, S. 68: *Qui mechator matris est, .iii. annis cum peregrinatione perenni.* – „Wer der Hurenbock der [=seiner eigenen] Mutter ist, soll eine drei Jahre lange *peregrinatio* unternehmen."; Excerpta de libro Dauidis, c. 11, ed. Bieler, The Irish Penitentials, S. 70: ... *cum sua sorore uel cum mariti uxore fornicantis ... triennium.* … – „… Wer Unzucht mit seiner Schwester oder mit der Frau eines anderen Mannes begeht, … büßt drei Jahre. ..."; Paenitentiale Cummeani c. II 7, ed. Bieler, The Irish Penitentials, S. 114: *Moechator matris suae ann(is) .iii. cum peregrinatione perenni peniteat.* – „Der Hurenbock seiner Mutter soll durch eine drei Jahre dauernde *peregrinatio* büßen." Zur Datierung vgl. Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, 3, 6.

[79] Pauli Sententiae II, 26, 15, ed. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 352; Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren, Bd. I, 274.

[80] Canones sancti Gregorii (= Poenitentiale Theodori G), c. 89: Schwester 15 Jahre; c. 90: Mutter 12 Jahre; Iudicium de penitentia Theodori episcopi (= Poenitentiale Theodori Co), c. 153: Mutter 12 Jahre; c. 154: Schwester 12 Jahre; Discipulus Umbrensium (= Poenitentiale Theodori U), c. I, 2, 16: Mutter 15 Jahre, nach anderem Modus 7 Jahre *peregrinatio*; c. I, 2, 17: Schwester 15 Jahre nach demselben Modus oder 12 Jahre für die Schwester und 15 für die Mutter; c. I, 2, 20: 3 Jahre Enthaltung vom Fleisch und einmal fasten bis zum Abend pro Woche, wenn eine Mutter mit ihrem kleinen Sohn Unzucht „imitiert", ed. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 262, 281, 291 f. Datierung: Raymund Kottje, Ludger Körntgen, Ulrike Spengler-Reffgen (Hg.), Paenitentialia Minora Franciae et Italiae Saeculi VIII-IX (= CCSL 156) (Turnhout 1994), XXIV. Vorbild für den Kanon, der Müttern das „Imitieren" unzüchtiger Handlungen mit ihren kleinen Söhnen verbietet, kann vielleicht der gegen den Missbrauch von Kindern ohne deren nähere geschlechtliche Spezifizierung durch Männer und Frauen gleichermaßen gerichtete Kanon Paenitentiale Columbani B c. 18 sein.

Theodor abhängige irische Paenitentiale quod dicitur Bigotianum nennt die Buße von sieben oder 15 Jahren, erwähnt allerdings das Exil nicht mehr, während die alternativ dazu genannte Buße von vier Jahren, die dem Autor als geringer als üblich erscheint, vielleicht noch auf die dreijährige *peregrinatio* der älteren irischen Quellen zurückgehen könnte[81]. Das dem angelsächsischen Bischof Ecbert von York (+ 767) zugeschriebene Paenitentiale Ecberti, dessen ältestes Fragment von der Wende des 8. zum 9. Jahrhundert stammt, erweitert das Verbot um den sonst nicht behandelten Inzest mit der Tochter[82]. Das alles sind Vergehen, die im allgemeinen in den kontinentalen Quellen nicht erwähnt werden, weil derartige Verbindungen aufgrund der diesbezüglichen Verbote im Alten Testament, mit denen Basilius argumentiert, ohnehin verboten waren[83]. Nur in einigen kontinentalen Bußbüchern, die ja von den irischen und angelsächsischen beeinflusst waren, finden sich diese Vergehen. So enthält der im Frankenreich Anfang des 8. Jahrhunderts aus insularen Bußbüchern kompilierte Excarpsus Cummeani das Verbot des Inzests mit Mutter und Schwester[84]. Unter den kleineren kontinentalen Bußbüchern enthält neben der Fassung W_{10} des Paenitentiale Merseburgense a nur das vom Paenitentiale Cummeani abhängige Paenitentiale Sangallense simplex das Verbot des Inzests mit der Mutter, die Bußzeit entspricht allerdings nicht der irischen, sondern der einer Theodor-Version[85]. Den Inzest mit der Schwester verbieten nur das Paenitentiale

[81] Paenitentiale quod dicitur Bigotianum c. 3.1-3.2, ed. Bieler, The Irish Penitentials, S. 220: *DE FORNICANTIBUS CUM MATER UEL SORORE. 1. Qui cum matre uel sorore fornicatus, vii uel xv ann-peniteat; sic et frater cum fratre naturali fornicans; aliter alius dicit. 2. Ducentem matrem aut sororem .iiii. ann. leuius solito poenitere iubet.* – „ÜBER DIE, DIE MIT MUTTER ODER SCHWESTER UNZUCHT TREIBEN 1. Wer mit Mutter oder Schwester Unzucht treibt, soll 7 oder 15 Jahre büßen, so wie der Bruder, der mit seinem natürlichen Bruder Unzucht treibt, ein anderer sagt etwas anderes. 2. [Er sagt nämlich, jemand, der] die Mutter oder die Schwester verführt, soll 4 Jahre büßen, weniger als gewöhnlich verordnet."

[82] Poenitentiale Egberti c. IV, 3, ed. Schmitz I, S. 576: *Qui cum matre fornicaverit, XV annos peniteat.* – „Wer mit der Mutter gehurt haben sollte, soll 15 Jahre büßen."; Poenitentiale Egberti c. IV, 4, ed. Schmitz I, S. 576: *Si cum filia vel sorore, XII annos peniteat.* – „Falls [jemand] mit der Tochter oder Schwester [gehurt haben sollte], soll er 12 Jahre büßen."; Poenitentiale Egberti c. IV, 6, ed. Schmitz I, S. 576: *Si mater cum filio suo parvulo fornicaverit, III annos abstineat se a carne et diem unum in hebdomada ad vesperum jejunet.* – „Wenn die Mutter mit ihrem kleinen Sohn gehurt haben sollte, soll sie sich 3 Jahre des Fleisches enthalten und einen Tag in der Woche bis zum Abend fasten." Die Quelle unterscheidet also offenbar, wie bereits Theodor, ob die Initiative zum Inzest zwischen Mutter und Sohn vom erwachsenen Mann ausging oder ob die Frau den kindlichen Sohn missbrauchte, wobei letzteres ungleich leichter bestraft wurde, im Vergleich zu Theodor aber nicht mehr nur als „Imitation" einer verbotenen sexuellen Handlung gewertet wurde. Zur Datierung des Fragments (Vat. Pal. lat. foll. 5-13) vgl. Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 1120 s. v. Bußbücher II. Lateinische Bußbücher (R. Kottje).

[83] Ausnahmen, die diese Verbote erwähnen sind das weltliche römischen Recht und der spätantike griechische Bischof Basilius von Caesarea: Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 1 f.; Basilius Epistula 53, 4; AT Lev 18, 6-18.

[84] Poenitentiale Cummeani, Excarpsus Cummeani c. III, 8-9, ed. Schmitz I, S. 623: Mutter 15 Jahre, Schwester 15 Jahre. Datierung: Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 1120 s. v. Bußbücher II. Lateinische Bußbücher (R. Kottje).

[85] Paenitentiale Merseburgense a W_{10} c. 51, ed. Kottje, CCSL 156, S. 140; Paenitentiale Sangallense Simplex c. 15, ed. Kottje, CCSL 156, S. 120: Si quis cum matre sua mechauerit, VII annos. – „Wer mit der Mutter gehurt haben sollte, [büßt] 7 Jahre."; vgl. Discipulus Umbrensium (= Poentientiale Theodori U), c. I, 2, 16, ed. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 291. Zur Benützung des Paenitentiale Cummeani vgl. Kottje, Körntgen, Spengler-Reffgen (Hg.), Paenitentialia Minora Franciae et Italiae Saeculi VIII-IX (= CCSL 156) (Turnhout 1994), XXIV.

Sletstatense und alle drei Fassungen des Paenitentiale Merseburgense a, was vielleicht auf einen Einfluss der Excerpta de libro Davidis oder des Theodor von Canterbury zugeschriebenen Bußbuchs bei der Kompilation hindeuten könnte[86]. Im Liber ex lege Moysi, einer Sammlung der mosaischen Gesetze aus dem 7. Jahrhundert, die in Irland wohl als vorbildliche Rechtssammlung Verwendung fand, wurden auch die darüber hinausgehenden Inzestverbote aus Leviticus übernommen, woraus Ubl schließt, dass die irische Kirche nur die biblischen Inzestverbote ohne die Erweiterungen der gallischen und spanischen Kirche beachtete[87]. In der Collectio Hibernensis, entstanden Ende 7./Anfang 8. Jahrhundert, findet sich ein das Erbrecht betreffender Kanon, der, die biblische Stelle über die Töchter des Zelophchad zitierend, Verwandtenehen vorschreibt, um einen Besitzwechsel von einem Stamm in einen anderen zu verhindern; dabei wird allerdings nicht erwähnt, dass die biblischen Frauen dann die Söhne ihrer Onkel, also mit ihren *consobrini* in der 2. *generatio* bzw. im 4. *gradus* heiraten und die Iren ihnen das gleichtun sollen[88].

In Britannien hatte hingegen der von Gregor I. gesandte Missionar Augustinus zu Beginn des 7. Jahrhunderts seine Anfragen zu Eheverboten an denselben Papst gerichtet und als Antwort die Erlaubnis für Ehen von zwei Geschwisterpaaren und für Verwandte nach der 2. Generation, aber auch ein Verbot für Ehen mit der Stiefmutter und der Schwägerin erhalten[89]. Der Anlass für die Anfrage war vielleicht, dass Augustinus zwischen die Fronten der Auseinandersetzung zwischen liberalen Iren und dem die restriktiven merowingischen Vorschriften vertretenden fränkischen Bischof Liuthard geraten war, der mit Bertha, der

[86] Paenitentiale Sletstaense c. 34, ed. Kottje, CCSL 156, S. 85: *Si cum sorore sua fornicauerit, XV annos paeniteat, V ex his in pane et aqua*. – „Wer mit seiner Schwester gehurt haben sollte, soll 15 Jahre büßen, 5 davon bei Brot und Wasser."; Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 43 (*germana*), V_{23} c. 48 (*soror*), W_{10} c. 51 (*soror*), ed. Kottje, CCSL 156, S. 139.

[87] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 193. Zum Liber ex lege Moysi vgl. Paul Fournier, Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du droit canonique irlandais, in: Revue Celtique 30 (1909), 221-234.

[88] Canones Hibernenses, Liber XXXII, Cap. 19 c, ed. Wasserschleben, Die irische Kanonensammlung, S. 115 f.: *Lex dicit: Filiae Selphat de tribu Manassen accesserunt ad Moysen in campestribus Moab dicentes: pater noster mortuus est, non habens filios, nec fuit in seditione Chore et Dathan, sed in suo peccato mortuus est, cur privamur hereditate ejus? Moyses retulit hanc questionem ad judicium Dei, qui dixit: Rem justam postulant filiae Selphat; date eis hereditatem in medio fratrum suorum. Sed Dominus praecepit, ut viris tribus suae nuberent, ne transferatur hereditas de tribu in tribum. In quo intelligendum est, quod Dominus ideo dixit: Nemo copuletur uxori nisi de tribu sua, ne hereditas transferatur de tribu in tribum.* – „Das Gesetz sagt: Die Töchter Sephats aus dem Stamm Manasses traten an Moses in der Ebene von Moab heran und sagten: Unser Vater ist tot, er hatte keine Söhne, er war nicht im Aufstand des Corach und Dathan, aber er ist durch seine Sünde gestorben, warum werden wir des Erbes beraubt? Moses brachte diese Frage vor das Gericht Gottes, der sagte: Den rechtmäßigen Besitz fordern die Töchter Selphats; gebt ihnen das Erbe in der Mitte ihrer Brüder. Aber der Herr hat vorgeschrieben, dass sie Männer ihres Stammes heiraten sollen, [damit] nicht das Erbe von dem [einen] Stamm in den [anderen] Stamm übertragen werde. Deshalb ist zu merken, was der Herr deswegen sagt: Niemand soll einer Frau verbunden werden, wenn [sie] nicht von seinem Stamm [ist], [damit] nicht die Erbschaft übertragen werde von [einem] Stamm zum [anderen] Stamm."; vgl. AT Num 36, 1-12. Datierung: Hermann Wasserschleben (Hg.), Die irische Kanonensammlung (Leipzig ^{2}1885), XIII. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 198 sieht in dieser Bestimmung einen indirekten Aufruf zur Cousinenehe, wenn es erbschaftliche Erwägungen erfordern.

[89] Beda, Historia Ecclesiastica ed. Spitzbart, I 27 c. 4-5 (= Gregorius I. Reg. Ep. XI 56^{a} c. 4-5.).

merowingischen Gemahlin des Königs Aethelred von Kent, ins Land gekommen war[90]. Einer der Nachfolger des Augustinus als Bischof von Canterbury, der aus Tarsus stammende Theodor (+ 690), zog diesen Libellus Responsionum als Quelle für seine Entscheidungen in Ehefragen heran[91]. Diese Entscheidungen Theodors fanden, kombiniert mit der griechischen und der römischen Position, sowie Zitaten aus Basilius von Caesarea zu diesem und anderen Themen, was als Beweis für die Urheberschaft dieses gelehrten Griechen angesehen wird, Eingang in das mit seinem bzw. Gregors I. Namen verbundene Bußbuch, wobei er den Griechen zuschreibt, die Ehe ab dem 3. Verwandtschaftsgrad zu erlauben, den Römern ab dem 5. Grad[92].

Um 700 wurde Theodor in Irland in der 2. mit dem Namen Patricks verbundenen Synode rezipiert, in der die Beachtung des (mosaischen) Gesetzes verlangt und Vermeidung von vier Geschlechtern (= Graden) erwähnt wird[93]. Außerdem verbietet die 2. Synode Patricks die Ehe

[90] Zu den Umständen vgl. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 193. Zur Ehe Berthas, Tochter Chariberts I., mit Aethelred vgl. Gregor von Tours, Historiae IV 27; IX 26; Buchner (Hg.), Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1, 227, Anm. 7; Bd. 2, 277, Anm. 2.

[91] Zur Verwendung des Briefes Gregors I. durch Theodor vgl. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 195 f.

[92] Theodor erlaubt wie Gregor I. im Liber Responsionum die Ehe zweier Brüder und zweier Schwestern und erweitert die Bestimmung um die Erlaubnis zur Ehe von Vater und Sohn mit Mutter und Tochter: Iudicia Theodori (= Poenitentiale Theodori D) c. 110-111, Canones sancti Gregorii (= Poenitentiale Theodori G) c. 71, Iudicium de penitentia Theodori episcopi (= Poenitentiale Theodori Co), c. 81, Discipulus Umbrensium (= Poenitentiale Theodori U), c. II, 12, 29, ed. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 248, 260, 276, 330. Zu den Ehen innerhalb der Verwandtschaft stellt er die griechische der römischen Position gegenüber: Iudicia Theodori (= Poenitentiale Theodori D) c. 29-30, 121, 158, 158a, Canones sancti Gregorii (= Poenitentiale Theodori G) c. 78, Iudicium de penitentia Theodori episcopi (= Poenitentiale Theodori Co) c. 82-83, Discipulus Umbrensium (= Poenitentiale Theodori U) c. II, 12, 26-28, ed. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 241 f., 248, 251, 261, 276, 329 f.

[93] Synodus II Sancti Patricii c. 29, ed. Bieler, The Irish Penitentials, S. 196.
Die Bestimmung der Synode ist in zwei Versionen unklar überliefert, einerseits im Anhang der Collectio vetus Gallica aus Corbie, andererseits in zwei Handschriften aus Bayern, die auf direkte Vermittlung aus Irland zurückgehen soll; Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 197. Eine andere These geht davon aus, dass die Kanones bereits auf einer Synode der römischen Partei Irlands im 7. Jahrhundert verfasst worden sind; Hubert Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition (Berlin, New York 1975), 223, Anm. 34.
Die Corbie-Version lautet: *XXVIIII. DE CONSANGUINITATE IN CONIUGIO Intellige quid lex loquitur, non minos nec plus; quod autem obseruatur apud nos, ut quattuor genera diuidantur* [= *deuitantur*], *nec uidisse dicunt nec legisse*. – „ÜBER DIE BLUTSVERWANDTSCHAFT IN DER EHE. Beachte was das Gesetz sagt, nicht mehr und nicht weniger. Was aber bei uns beachtet wird, dass vier Geschlechter (Grade) vermieden werden, sagen sie, weder gesehen noch gelesen zu haben."; Synodus II Sancti Patricii c. 29, ed. Bieler, The Irish Penitentials, S. 196. Nach Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, S. 196, Anm. zu col. 6 muss für *dividantur* („sie sollen getrennt werden") richtig *devitantur* („sie werden vermieden") gelesen werden.
Die bayerische Version ändert hingegen den zweiten Teil auf: *Quod autem observatur apud vos, ut IIIIor genera divitantur, neque audisse neque legisse Romanis sedantur*. – „Was aber bei ihnen beachtet wird, dass vier Geschlechter vermieden werden, [haben wir] durch die Römer festgesetzt weder gehört noch gelesen." (Lateinischer Text nach Breen bei Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 198, Anm. 79.)
Der erste Teil der Version aus Corbie, die Bezugnahme auf die *lex*, das mosaische Gesetz, die Ehevorschriften des Buches Leviticus, besagt, dass nur die Inzestvorschriften der Bibel eingehalten werden sollen und keine anderen, vertritt also den Standpunkt des Liber ex lege Moysi; der zweite Teil widerspricht dem jedoch, da vier Grade, nach römisch-rechtlicher Lesart *consobrini*, in der Bibel nicht verboten werden, er bezeugt also die von Theodor vertretene römisch-kirchliche Position seit Gregor I., während jene, die davon – in der Bibel – nichts gelesen haben, die Iren sind, die sich dagegen auf das mosaische Gesetz berufen; Vgl. Ubl, Die Ordnung von

mit der Frau des verstorbenen Bruders, wobei damit argumentiert wird, sie sei, da sie mit ihrem Mann ein Fleisch geworden sei, die Schwester von dessen Bruder[94].

10.2.4. Antik-juristische Verbote von Verwandtenehen

Fälle von Verwandtenehen, die nicht im Alten Testament, wohl aber in den gallischen Konzilien und den anderen erwähnten Quellen verboten sind, wie Ehen zwischen Onkel und Nichte oder zwischen Cousin und Cousine, legen nahe, dass diese Verbote auf andere Traditionen zurückgehen[95]. Der griechische Kirchenlehrer Basilius von Caesarea (+ 397) ist der erste, der ausführlich über Ehehindernisse schreibt[96] Er beschäftigt sich mit illegitimen Priesterehen, Bußstrafen für Verstöße gegen die vom Zivilrecht festgelegten Ehehindernisse, dem Verbot der Ehe des Witwers mit der Schwägerin, geschlechtlichen Verbindungen zwischen Verwandten, die eigentlich außerhalb der Ehe liegen, wie zwischen Bruder und Schwester, Bruder und Stiefschwester, zwischen Halbgeschwistern, zwischen Schwiegervater

Ehe und Familie, 197 f. Der Kanon der Corbie-Version vermischt also die irische und die römische Position. In der auf direkte irische Vermittlung zurückgehenden bayerischen Version wird meines Erachtens den Vertretern der römischen Partei in Irland von den irischen Traditionalisten vorgeworfen, mit der Beachtung von vier Graden eine Neuerung einführen zu wollen, die gar nicht von den Römern stammen würde, da man davon weder gehört noch gelesen hätte, eine Behauptung, die angesichts des Briefes Gregors I. an Augustinus und der Überlieferung der römischen Position bei Theodor natürlich falsch ist. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 198, Anm. 79 meint hingegen, die bayerische Version schreibe irrigerweise die bibeltreue Position der römischen und das Verbot der Cousinenehe der irischen Partei zu. Da der Text aber das *nos* der Corbie-Version durch *vos* ersetzt, wird aber nun den anderen die Beachtung des 4. Grades zugeschrieben, während jene Personen, deren Sicht der Text wiedergibt, das bei den Römern, auf die sich die anderen offenbar berufen, nicht finden wollen, selbst also keine Römer sind. Somit ergibt sich, dass die Beachter des 4. Grades die römische Partei Irlands darstellen, während der Text den Standpunkt der irischen Traditionalisten wiedergibt, die nur die Beachtung des mosaischen Gesetzes gelten lassen wollen. Der Widerspruch in den beiden Sätzen der Version aus Corbie lässt sich möglicherweise durch eine, vielleicht vom Schreiber, der die strengere fränkisch-römische Position vertrat, absichtlich herbeigeführte, Verschreibung von *vos* zu *nos* und die Ergänzung von *dicunt* erklären, was den Sinn des Satzes umkehrt. Der im Frankenreich befindliche Schreiber hätte damit seinen eigenen Standpunkt, die Beachtung der vier Grade, der er im Gegensatz zu den Iren zustimmte, unterstrichen. Somit könnte der Kanon ursprünglich ein Beharren auf der irischen Position ausgedrückt haben, das in der Überlieferung von Corbie korrigiert wurde. Das würde bedeuten, dass sich die romorientierte Reformpartei in diesem Punkt nicht durchgesetzt hatte, und das auch im Beschluss der Synode festgehalten wurde. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 198, sieht in dem Kanon in der Corbie-Fassung hingegen ein Zeugnis für den in der Synode gefundenen Kompromiss zwischen der irischen und der römischen Partei, kommt aber auch zu dem Schluss, dass das Verbot der in der Bibel nicht verbotenen Cousinenehe in der Kirche Irlands nicht akzeptiert wurde und sich die Reformer hier nicht durchsetzen konnten.

[94] Synodus II Sancti Patricii c. 25, ed. Bieler, The Irish Penitentials, S. 194: *DE THORO FRATRIS DEFUNCTI Audi decreta sinodi: Superstis frater thorum defuncti fratris non ascendat, Domino dicente: Erunt duo in carne una; ergo uxor fratris tui soror tua est.* – „ÜBER DAS BETT EINES TOTEN BRUDERS. Höre die Beschlüsse der Synode: Der überlebende Bruder soll nicht das Lager des verstorbenen Bruders besteigen, der Herr sagt: Zwei werden eins sein durch das Fleisch, folglich ist die Frau deines Bruders deine Schwester."

[95] Eheverbot für Cousin und Cousine: Concilium Epaonense a. 517, c. 30, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), S, 31 f. Eheverbot für Nichte und Cousine: Concilium Turonense a. 567, c. 22 (21), ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), S. 188-191. Eheverbot für Onkel und Nichte: Concilium Agathense a. 506, c. 14 (61), ed. Munier, Concilia Galliae I (= CCSL 148), S. 227; Concilium Claremontanum a. 535, c. 12, ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), S. 107; Concilium Aurelianense a. 538, c. 11 (10), ed. De Clercq, Concilia Galliae II (= CCSL 148A), S. 118. Ehe mit Nichte und Cousine im Alten Testament toleriert: Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 31 Anm. 57.

[96] Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1, Sp. 830, s. v. Basileios. 4. (Adolf Lippold); Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 174. Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 86.

und Schwiegertochter und zwischen Stiefsohn und Stiefmutter[97]. Dennoch sind auf Verwandtschaftsgrade bezogenen Ehehindernisse kein Erbe der griechischen Antike, denn die vorchristlichen Griechen kannten keine Inzestverbote, Verwandtenehen waren ihnen durchaus geläufig und es sind auch keine Rechtsbestimmungen aus Griechenland überliefert, die Verwandtenehen verbieten[98]. Manchmal wurden Verwandtenehen im altgriechischen Recht sogar begünstigt. So behandelt etwa das Recht der kretischen Stadt Gortyn (5. Jahrhundert v. Chr.) ausführlich diverse Fälle zur Verheiratung väter- und brüderloser Erbtöchter mit Vaterbrüdern bzw., falls diese fehlen, den Söhnen von Vaterbrüdern, die ein Vorrecht auf die Ehe mit diesen Frauen besitzen[99].

Im Unterschied zu den Griechen kannten die Römer zahlreiche Vorschriften zu Verwandtenehen[100]. Die Frage der Ehehindernisse war, wie Ehe und Eheschließung auch, im Römischen Reich zivilrechtlich geregelt[101]. Die Berechnung der Verwandtschaft erfolgte nach Graden[102].

10.2.4.1. Die Berechnung der Verwandtschaft im römischen Recht

Justinian I. widmet der Verwandtschaftsberechnung ein eigenes Kapitel in seinem Gesetzeswerk, in der er darlegt, dass die Verwandtschaft teils aufsteigend, teils absteigend und teils seitlich gezählt wird, wobei die auf- und absteigende Verwandtschaft, beginnend mit Eltern und Kindern mit *gradus* 1 beginnt, die seitliche mit den Geschwistern mit *gradus* 2[103].

[97] Basilius Ep. 160 (Verbot der Ehe mit der Schwägerin); Ep. 199 can. 23 (Verbot der Ehe mit der Schwägerin), Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 86, Anm. 306.

[98] Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 174.

[99] Inschrift von Gortyn VII, 45-IX, 24 ed. Johannes Baunack/Theodor Baunack, 111-114. Diese Verheiratung von Erbtöchtern mit Onkeln bzw. Cousins der väterlichen Verwandtschaft, die Parallelen im attischen und anderen griechischen Rechten hat, soll ihren Ursprung in den Erfordernissen des Ahnenkults haben, zum Zeitpunkt der Abfassung der Inschrift von Gortyn wurde dadurch aber vor allem der patrilinearen Verwandtschaft ein ökonomischer Vorteil verschafft; vgl. Franz Bücheler/Ernst Zitelmann (Hrsg.), Das Recht von Gortyn (= Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge, Bd. 40, Ergänzungsheft: Das Recht von Gortyn) (Frankfurt am Main, 1885), 149-152. Dieses altgriechische Recht besitzt somit Analogien zum alttestamentlichen Recht, das in AT Num 27, 1-11; 36, 1-12 jüdischen Erbtöchtern am Beispiel der Töchter des Zelophchad vorschreibt, zur Wahrung des Erbbesitzes des Stammes nur innerhalb ihres eigenen Stammes zu heiraten.

[100] Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 174.

[101] Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 85 f.

[102] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 375.

[103] Corpus Iuris Civilis, Institutiones III 6: *De gradibus cognationis* – Über die Grade der Blutsverwandtschaft: *Hoc loco necessarium est exponere, quemadmodum gradus cognationis numerentur. qua in re inprimis admonendi sumus cognationem aliam supra numerari, aliam infra, aliam ex transverso, quae etiam a latere dicitur. superior cognatio est parentium, inferior liberorum, ex transverso fratrum sororumve eorumque, qui ex his progenerantur, et convenienter patrui amitae avunculi materterae. et superior quidem et inferior cognatio a primo gradu incipit: at ea, quae ex transverso numeratur, a secundo*. - „An dieser Stelle ist es notwendig darzulegen, wie die Grade der Blutsverwandtschaft gezählt werden. Zu diesem Zweck müssen wir uns in erster Linie klarmachen, dass die Verwandtschaft teils aufsteigend, teils absteigend und teils seitlich gezählt wird, welch letztere auch Seitenverwandtschaft heißt. Die aufsteigende Verwandtschaft ist die der Eltern, die absteigende die der Kinder, die seitliche Verwandtschaft die von Bruder und Schwester und derjenigen, die von ihnen abstammen, und ihr entsprechend die von Onkel und Tante väterlicher- wie mütterlicherseits. Und die

Jede gezeugte Person fügt einen *gradus* hinzu[104]. Nach Isidor bezeichnet *gradus* die Anzahl der zwischen zwei Personen liegenden *substitutiones*, wie er am Beispiel von Sohn und Enkel darlegt und *gradus* in seinem Beispiel somit als Stellenwert nach dem Vater definiert[105]. Da jede Zeugung einen Grad bildet, bezeichnet der römische Verwandtschaftsgrad (*gradus*) also die Anzahl der Zeugungen, die zwischen jeder der beiden verwandten Personen und ihrem gemeinsamen Ahnherrn liegen[106].

Dass die Römer auch noch andere Möglichkeiten der Verwandtschaftszählung kannten, beweist Isidor von Sevilla, der drei *ramusculi* genannte Stemmata überliefert, die, von Juristen erstellt, ein Geschlecht nach dem Grad der Verwandtschaft einteilen, um mit diesen Stammbäumen die Familienstruktur zu verdeutlichen[107]. Der erste Stammbaum veranschaulicht in etwa die Berechnung der Verwandtschaft, wie sie das Gesetzeswerk Justinians I. definiert: Ausgehend von einer Person (*ipse*), entsprechen die Zeugungen der direkten Linie genau den Generationen, während man von der selben Person ausgehend, in der Seitenlinie eine höhere Gradanzahl trotz niedrigerer Generation erreicht, wobei allerdings nach den *consobrini* im 4. Grad die *sobrini* nicht den 6. Grad bilden, sondern den 5., während im 6. die *sobrinorum* et *sobrinarum filii, vel filiae* stehen[108]. Die beiden anderen Stemmata unterscheiden sich in den Ordnungszahlen für die Verwandten der Seitenlinie vom ersten und auch untereinander. Im Unterschied zu Stemma I listet Stemma II die Verwandtschaft nicht bis zu 6., sondern bis zum 7. Grad auf, die *consobrini* erscheinen hier als im 3. Grad, die *consobrini filii*, andernorts von Isidor als *sobrini* bezeichnet, als im 4. Grad verwandt[109]. Stemma III, das die Verwandtschaft in Kreissegmente zu je sieben Schichten aufgeteilt darstellt und wohl die Jahresringe eines Baumes nachbildet, ist etwas komplizierter aufgebaut: Die Schichten sind von innen nach außen unterschiedlich weit belegt, niemals aber über

aufsteigende und absteigende Verwandtschaft beginnt mit dem ersten Grad, diejenige, die seitlich gezählt wird, dagegen mit dem zweiten Grad." In Corpus Iuris Civilis, Institutiones III 6, 1-6 werden die einzelnen Verwandtschaftsverhältnisse mit ihren zughörigen *gradus* aufgezählt. Die Evidenz älterer römischer Juristen zur Berechnung der Verwandtschaft wurde aufgezeichnet in Corpus Iuris Civilis, Digesta XXXVIII 10, 1-3, 9-10 (= Corpus Iuris Civilis. Vol. 1., ed. Theodor Mommsen/Paulus Krüger) (Hildesheim [24]1988), S. 623-629.

[104] Corpus Iuris Civilis, Institutiones III 6, 7: ... *quippe semper generata quaeque persona gradum adiciat.* ...

[105] Isidor, Etymologiae IX, V 26: *Nepos est qui ex filio natus est. Dictus autem nepos quasi natus post. Primum enim filius nascitur, deinde nepos. Gradus enim substitutionis est.* ... – „Der Enkel (*nepos*) ist jener, der aus dem Sohn geboren ist. *Nepos* wird er aber genannt, weil er gleichsam später geboren ist. Denn als erster wird der Sohn geboren, darauf der Enkel. *Gradus* ist nämlich der Stellenwert. ..."

[106] Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 368. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 408.

[107] Isidor, Etymologiae IX, VI 28: *Stemmata dicuntur ramusculi, quos advocati faciunt in genere, cum gradus cognationum partiuntur, ut puta ille filius, ille pater, ille avus, ille agnatus, et ceteri, quorum figurae haec.* – „Von Anwälten gemachte Stammbäume, genannt *ramusculi*, über das Geschlecht, nach dem Grad der Verwandtschaft eingeteilt, um darzustellen, wer Sohn, wer Vater, wer Großvater, wer Verwandter ist und die übrigen, die diese Bilder zeigen."

[108] Vgl. Isidor Etymologiae IX, VI 28, Stemma I.

[109] Isidor Etymologiae IX, VI 15: *Sobrini consobrinorum filii*. Vgl. Isidor Etymologiae IX, VI 28, Stemma II.

Schicht 6 hinaus, eine durchgehende Nummerierung der einzelnen Schichten fehlt, zweimal werden aber die 1. Schicht als 1. *gradus*, aber die Schichten 3-6 als 2.-5. *gradus* bezeichnet, wobei, die *sobrini* in der 3. Schicht *gradus* 2 entsprechen würden, die *filii sobrinorum* in der 4. Schicht *gradus* 3, während die *consobrini* in der 2. Schicht zwischen jenen beiden Schichten (1 und 3) eingeschoben sind, die mit *gradus* 1 bzw. 2 bezeichnet werden[110].

10.2.4.2. Die Entwicklung der Eheverbote im römischen Recht bis ins 8. Jahrhundert

Die Berechnung der Verwandtschaft nach Graden erfolgte hauptsächlich für das Erbrecht und die Vormundschaft[111]. Alle Verwandten erben, wer nicht erbberechtigt ist, gehört nicht mehr zu den Verwandten[112]. Das römische Recht untersagte bei Blutsverwandtschaft in gerader Linie (zwischen Eltern und Kinder, Großeltern und Enkelkinder, unter Geschwistern, mit Adoptiv- bzw. Stiefkindern und -eltern, unter Adoptivgeschwistern bei aufrechter Adoption) alle Eheschließungen, in der Schwägerschaft Ehen mit Schwiegervater bzw. Schwiegermutter (erster Grad der Verschwägerung) sowie mit Bruder oder Schwester des verstorbenen Ehegatten (zweiter Grad der Verschwägerung)[113]. Das römische Recht zeigt somit Parallelen zu den alttestamentarischen Bestimmungen und geht sogar noch darüber hinaus. Das zeigt sich bei den Bestimmungen zu Eheverboten in der Seitenlinie, wo Eheschließungen im 4. und 5. Verwandtschaftsgrad, d. h. mit dem Enkel oder Urenkel des Bruders oder der Schwester und zwischen Cousins und Cousinen verboten wurden, und in der Schwägerschaft, wo Ehen mit Schwiegervater bzw. Schwiegermutter (1. Grad der Verschwägerung) sowie mit Bruder oder Schwester des verstorbenen Ehegatten (2. Grad der Verschwägerung) verboten wurden[114]. Maßgeblich dafür, ob eine Ehe erlaubt war oder nicht, war im römischen Recht also der dem Erbrecht entstammende Verwandtschaftsgrad (*gradus*). Soweit die Erbberechtigung geht, ist eine Heirat verboten, denn nur die erbberechtigten Personen sind verwandt[115]. Die alte römische Heiratsschranke stellte wahrscheinlich der noch von Isidor von Sevilla genannte 6. Grad der Verwandtschaft dar, bis einschließlich zum 6. *gradus* war in Rom die Heirat unter Verwandten verboten, während die Verbindung vom 7. *gradus* an erlaubt wurde, weil von diesem Grad an die Verwandtschaft so schwach geworden ist, dass dafür nicht einmal Bezeichnungen existieren[116]. Den 6. Verwandtschaftsgrad stellten

[110] Vgl. Isidor Etymologiae IX, VI 29, Stemma III.
[111] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 375.
[112] Ebd., 382.
[113] Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 1-3, 6-7. Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 86.
[114] Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 86.
[115] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 383.
[116] Pauli Sententiae IV, 11, 7-8, ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 382 f. Isidor, Etymolgiae IX, VI 29. Lex Visigothorum IV, 1, 7, ed. Karl Zeumer, MGH Leges Nationum

Geschwisterenkel (*sobrini*) dar, über sie hinaus wurden in der Regel nach römischem Recht keine weiteren Personen zu den Verwandten gerechnet[117]. Eine Ausnahme stellt der *sobrino natus* dar. Obwohl das römische Recht die Grenze der Verwandtschaft bei der Erbfolge auf den 6. Grad festsetzte, berief das prätorische Recht außer diesen 6 Graden noch den *sobrino natus* bzw. die *sobrinae nata* – „dem *sobrinus*/der *sobrina* geboren" – zur Erbschaft[118]. Bei derartigen Erbberechtigten handelt es sich um die Kinder der Geschwisterenkel, also um Verwandte aus dem 7. Grad, und daher konnte auch erst im 7. Grad die Grenze der Verwandtschaft gefunden werden[119]. Augustinus bestätigt die Vorstellung, dass sich die Verwandtschaft verflüchtige und schließlich ganz zu bestehen aufhöre, weshalb man sie vorher durch eine Verwandtenehe erneuere[120].

Das rigide Eheverbot unter Seitenverwandten wurde im Laufe der Entwicklung des römischen Rechts bis in die Kaiserzeit jedoch fortschreitend gemildert[121]. Nach Livius heiratete der Patrizier P. Cloelius als erster entgegen der alten Sitte eine Frau innerhalb des siebten Verwandtschaftsgrades[122]. Cloelius hat bei dieser zwischen 241 und 199 v. Chr. anzusiedelnden Episode wohl eine Verwandte des 6. Grades geheiratet[123]. In vorklassischer Zeit betraf das Verbot noch Vettern und Cousinen (*consobrini*), also Verwandte 4. Grades, seit dem frühen 2. Jahrhundert wurden auch einzelne Fälle von Ehen zwischen Verwandten 4. Grades berichtet[124]. In der klassischen Periode reicht das Hindernis bis zum 3. Grad, schließt also Ehen zwischen Geschwistern, Stiefgeschwistern sowie zwischen Onkel und Nichte, Tante und Neffe aus[125]. Kaiser Claudius ließ 49 n. Chr. vom Senat das Verbot der Ehe zwischen Onkel und Nichte aufheben, um Agrippina, die Tochter seines Bruders Germanicus,

Germanicarum. Tomus I. Leges Visigothorum (Hannover/Leipzig 1902), S. 172 f. Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 174.

[117] Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 368 f.

[118] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 375.

[119] Corpus Iuris Civilis, Institutiones III 5, 5: *sobrino natus*/*sobrinae nata* Verwandte im 7. *gradus*. Pauli Sententiae IV, 11, 8, ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 383: *Successionis idcirco gradus septem constituti sunt, quia ulterius per rerum naturam, nec nomina inveniri nec vita succedentibus prorogari potest.* – „Deshalb sind sieben Grade der Nachfolge festgesetzt, weil darüber hinaus durch die Natur der Dinge weder Namen gefunden werden noch durch die Nachgefolgten das Leben fortgepflanzt werden kann."; Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 368.

[120] Augustinus, De Civitate Dei XV, 16: *Fuit autem antiquis patribus religiosae curae, ne ipsa propinquitas se paulatim propaginum ordinibus dirimens longibus abiret et propinquitas esse desisteret, eam nondum longe positam rursus matrimonii vinculo conligare et quodam modo revocare fugientem.* – „Doch lag es den frommen alten Vätern sehr am Herzen, die Verwandtschaft, ehe sie sich im Fortgang der Generationen allmählich zu sehr verflüchtigte und schließlich ganz aufhörte zu bestehen, wiederum durch ein neues Eheband festzuknüpfen, ehe sie sich zu weit entfernte, und die flüchtige gewissermaßen zurückzuholen."

[121] Max Kaser, Das römische Privatrecht. Erster Abschnitt. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht (München ²1971), 316.

[122] T. Livius, Römische Geschichte, Fragment 12 aus Buch XX: *P. Cloelius patricius primus adversus veterem morem intra septimum cognationis gradum duxit uxorem.*

[123] Kaser, Das römische Privatrecht. Erster Abschnitt, 316.

[124] Ebd.

[125] Ebd.

heiraten zu können[126]. Seit Diocletian wurde die Eheverbote unter Verwandten und Verschwägerten wieder verschärft; er verkündete die bestehenden Inzestverbote neu, um die in manchen Provinzen heimischen Verwandtenehen zu unterdrücken[127]. Constans I. und Constantius II. verboten 342 die einst für Claudius und Agrippina erlaubte Ehe mit der Tochter von Bruder bzw. Schwester[128]. Dass Kaiser Herakleios (610-641) dennoch 613 seine Nichte Martina heiratete, war skandalös und wurde für die verheerenden Verluste der Oströmer gegen die Araber am Ende seines Lebens verantwortlich gemacht, die von Fredegar als göttliche Strafe für diesen Inzest angesehen wurden[129]. Constantius II., Constans I. und Iulian verboten 355 die Ehe mit der Frau des verstorbenen Bruders oder mit dem Mann der verstorbenen Schwester[130]. In Ägypten diente das Verbot der Ehe zwischen der Witwe und dem Bruder des ohne Sohn verstorbenen Mannes dazu, eine ‚Leviratsehe' zu verhindern, die dazu bestimmt war, diesem einen Erben zu verschaffen[131]. Noch Caracalla hatte 223/224 die vor 212, dem Jahr seiner Verleihung des römischen Bürgerrechts an alle freien Reichsbewohner, geschlossenen endogamen Ehen ägyptischer Provinzialen geschützt, sie blieben auch nach diesem Datum ausnahmsweise legitim[132]. Theodosius I. verbot erneut die Ehe zwischen *consobrini*, die Augustinus zufolge beinahe so eng verwandt sind wie Geschwister[133]. In Westrom konnte dieses Eheverbot seit einer Entscheidung Kaiser Honorius' von 409 durch kaiserlichen Dispens umgangen werden[134]. In Ostrom wurde das Verbot bereits 405 durch Kaiser Arcadius aufgehoben[135]. Auch Justinian I. erlaubte die Ehen

[126] Tacitus, Annalen XII 5 f.; Sueton, Claudius 26.
[127] Max Kaser, Das römische Privatrecht. Zweiter Abschnitt. Die nachklassischen Entwicklungen (München ²1975), 166.
[128] Codex Theodosianus III 12, 1.
[129] Fredegar IV 66. Zur Datierung: Kusternig/Haupt/Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, 234, Anm. 85.
[130] Codex Theodosianus III 12, 2.
[131] Kaser, Das römische Privatrecht. Zweiter Abschnitt, 166, Anm. 38.
[132] Joseph Mélèze Modrzejewski, Ägypten, in: Claude Lepelley (Hg.), Rom und das Reich. Die Regionen des Reiches 44 v. Chr. – 260 n. Chr. (Hamburg 2006), 497.
[133] Codex Theodosianus III 10, 1; Ambrosius, Ep. LVIII (60) [Epistola ad Paternum], c. 8; Augustinus, De Civitate Dei XV, 16.
[134] Codex Theodosianus III 10, 1.
[135] Codex Iustininanus V, 4, 19 (a. 405), ed. Krueger, S. 196.: *Impp. Arcadius et Honorius AA. Eutychiano pp. Celebrandis inter consobrinos matrimoniis licentia huius legis salubritate indulta est, ut revocata prisci iuris auctoritate restinctisque calumniarum fomentis matrimonium inter consobrinos habeatur legitimum, sive ex duobus fratribus sive ex duabus sororibus sive ex fratre et sorore nati sunt, et ex eo matrimonio editi legitimi et suis patribus successores habeantur. D. III id. Iun. Nicaeae Stilichone II et Anthemio conss.* [a. 405] – „Die *Imperatores* und *Augusti* Arcadius und Honorius an Eutychianus, Praefekt der Praetorianer. Zur Vollziehung von Ehen zwischen Geschwisterkindern ist durch gegenwärtiges heilsames Gesetz die Erlaubnis bewilligt, dergestalt, dass unter Wiederherstellung des Ansehens des alten Rechts und Unterdrückung des Stoffs hinterlistiger Anklagen, eine Ehe zwischen Geschwisterkindern für rechtmäßig zu erachten ist, es mögen dieselben von zwei Brüdern, oder von zwei Schwestern, oder von einem Bruder und einer Schwester entsprossen sein, und dass die aus einer solchen Ehe Geborenen für rechtmäßige Kinder und Erben ihrer Väter erachtet werden. Gegeben am 3. Tag vor den Iden des Juni in Nicaea im Jahr des 2 Konsulat des Stilicho und des Anthemius. [10. Juni 405]"; Kaser, Das römische Privatrecht. Zweiter Abschnitt, 166.

zwischen Geschwisterkindern ausdrücklich[136]. Erst im von Justinian II. 691/92 einberufenen Concilium Quinisextum wurde in Ostrom die Ehe mit der Cousine von der Kirche verboten[137]. Die eherechtlichen Bestimmungen dieses Konzils, in dem sich die Ostkirche nach Basilius von Caesarea, auf den man sich berief, überhaupt zum erstenmal mit Ehefragen synodal beschäftigte, wurden aber erst 50 Jahre später, in der Ekloge Leons III. und Konstantins V. von 741, ins weltliche byzantinische Recht übernommen und weiter spezifiziert, bei der Blutsverwandtschaft wurde das Eheverbot im byzantinischen Eherecht bis auf den siebten Grad in der Seitenlinie ausgeweitet, in der Schwägerschaft bis zum fünften, gelegentlich sechsten Grad der Seitenlinie[138].

Die Canones des ökumenische Gültigkeit beanspruchende Concilium Quinisextum waren im Westen lange umstritten[139]. Erst 711 wurde es nach langem Streit auch von Papst Konstantin I. anerkannt, wobei der Liber Pontificalis die Rolle des späteren Papstes Gregor II. bei den Verhandlungen um die Anerkennung betont: Bonifatius' späterer Korrespondenzpartner Gregor habe als Diakon in der Delegation Papst Konstantins I. in Konstantinopel jede einzelne Frage im Zusammenhang mit den von Kaiser Justinian II. zur Diskussion gestellten Kapitel des Quinisextums gelöst[140]. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Gregor II. im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Materie auf diese Bestimmungen aufmerksam wurde und nun so großen Wert auf sie legte, dass er, als er selbst Papst geworden war, die Rezeption von Bestimmungen gegen Verwandtenehen, aber auch gegen Wahrsagerei, wieder in Gang brachte. Aus seinem Pontifikat sind mit der Instruktion an den Bayernmissionar Martinianus aus dem Jahr 716, den Akten des Konzils von Rom 721 und dem Brief an Bonifatius von 726 drei Dokumente erhalten, die sich mit Eheverboten unter Verwandten beschäftigen[141].

[136] Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 4: *Duorum autem fratrum vel sororum liberi vel fratris et sororis iungi possunt*. – „Aber die Kinder zweier Brüder oder die zweier Schwestern oder von Bruder und Schwester können sich ehelich verbinden."

[137] Concilium Quinisextum a. 691/92 c. 54 (über die wegen Verwandtschaft verbotenen Ehen), ed. Ohme, 246-249: „... Wir bestimmen, dass ab sofort derjenige, der sich zur ehelichen Gemeinschaft mit seiner eigenen Cousine verbindet, oder Vater und Sohn mit Mutter und Tochter, oder Vater und Sohn mit zwei Schwestern, oder Mutter und Tochter mit zwei Brüdern, oder zwei Brüder mit zwei Schwestern unter die Bußfrist von sieben Jahren fallen, nachdem sie offenkundig von dem illegitimen Zusammenleben Abstand genommen haben."

[138] Concilium Quinisextum a. 691/92, c. 54. Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 86 f., 89.

[139] In zwei seiner Canones wird das Quinisextum als „heilige und ökumenische Synode" bezeichnet: Concilium Quinisextum c. 3; c. 51. Zum Selbstverständnis des Quinisextums als ökumenisches Konzil vgl. Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 9 f., 22-27, 29.

[140] Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 396.

[141] Litterae Gregorii II Papae Decretales (= Leges Baiuwariorum, Additio Secunda), in: MGH Leges III., ed. Johannes Merkel (Hannover 1863, ND Stuttgart/Vaduz 1965), S. 453, cap. 6. (Instruktion Martinians); Concilium Romanum a. 721, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 263, c. IV-IX.; Bonifatii Epistula 26.

10.2.5. Der Begriff *generatio* bei den Päpsten Gregor II., Gregor III. und Zacharias – „germanische", kanonische oder doch römische Berechnung

Das weltliche römische Recht, das eine Grenze der Verwandtschaft bezüglich der Erbenfolge definierte, wurde Freisen zufolge von der Kirche rezipiert und auf das christliche Eherecht übertragen[142]. Die Verwandtschaftsgrenze des römischen Rechts wurde christlich umgedeutet. Nach Isidor von Sevilla ist die Blutsverwandtschaft bis zum 6. Verwandtschaftsgrad festgelegt, was er in den Kontext der sechs Weltzeitalter stellt[143]. Alternativ dazu gab es auch die gleichfalls dem römischen Recht entstammende Festlegung auf den 7. Verwandtschaftsgrad[144]. Hrabanus Maurus erkannte, dass es sich bei der Festlegung der Verwandtschaftsgrade nicht um etwas gottgegebenes, sondern um von Menschen gemachte Regeln handelte[145].

Eine kirchliche Rezeption der Regeln des römischen Rechts wäre logisch und nachvollziehbar. Tatsächlich erscheint es als höchst unwahrscheinlich, dass die römische Kirche ein von der in Rom entwickelten und sicherlich auch gebräuchlichen Methode der Verwandtschaftsberechnung abweichendes Zählsystem entwickelt hat, und dennoch wird vielfach davon ausgegangen, dass die Verwandtschaftsgrade in den Bonifatiusbriefen nicht mit jenen identisch sind, wie sie im römischen Recht durch die Gesetzgebung Justinians I. festgelegt wurden. Das liegt daran, dass die Päpste Gregor II. und Gregor III. und auch

---

[142] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 383.

[143] Isidor, Etymologiae IX, VI 29: *Haec consanguinitas dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum subtraxerit, et propinquitas esse desierit, eam rursus lex matrimonii vinculo repetit, et quodam modo revocat fugientem. Ideo autem usque ad sextum generis gradum consanguinitas constituta est, ut sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finuntur, ita propinquitas generis tot gradibus terminaretur*. – „Während sich diese Blutsverwandtschaft allmählich durch die Abfolge der Nachkommenschaften trennt, bis sie sich zum letzten Grad entzieht und eine Blutsverwandtschaft zu sein aufhört, holt sie das Gesetz durch das Band der Ehe zurück, und ruft auf diese Weise die flüchtende [Verwandtschaft] zurück. Deswegen aber ist die Blutsverwandtschaft bis zum sechsten Grad der Abstammung festgelegt, so dass wie durch die sechs Zeitalter der Welt die Abstammung und der Status des Menschen beendet wird, so auch die Blutsverwandtschaft der Abstammung durch so viele Grade beendet werden soll."

[144] Pauli Sententiae IV, 11, 8, ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 383. Bei der Festlegung auf den 7. Verwandtschaftsgrad spielte Freisen zufolge die heilige Siebenzahl eine große Rolle: So wie es sieben Weltalter, sieben Wochentage, sieben Heerschilde, sieben Gebote betreffs der Nächstenliebe, sieben Haupttugenden, sieben Hauptlaster, eine siebenfache Gnade, sieben Regeln der hl. Schrift usw. gab, so wollte man auch eine in sieben Graden bestehende Verwandtschaft; Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 401 f.

[145] *Quod autem proximis temporibus Romanorum pontificum scripta continent, usque ad sextam vel septimam generationem coniugii usum esse differendum* (was sich doch nicht ganz deckt mit der Bestimmung in Brief 28), *magis ex consuetudine humana quam ex lege divina hoc eos praecepisse credendum est quod ita sentiens beatus Bonifatius martyr nosterque patronus de eadem re episcopos gentis suae credidit consulendos, ut ipsi quid in sanctorum patrum sententiis inde explanatum invenirent sibi rescriberent*. – „Wenn aber in jüngster Zeit Schreiben römischer Päpste den Satz enthalten, man müsse die Zulassung der Ehe bis auf die sechste oder siebente Generation verschieben, so ist anzunehmen, dass diese Anordnung mehr menschlicher Gewohnheit als göttlichem Gesetz entsprungen ist. Aus diesem Grunde glaubte der selige Märtyrer Bonifatius, unser [des Klosters Fulda] Schutzpatron, darüber die Bischöfe seines Volkes befragen zu müssen, damit sie selbst ihm mitteilen sollten, wenn sie darüber etwas in den Entscheidungen der heiligen Väter abgehandelt finden würden."; Hrabanus Maurus Ep. 29 (MGH Epp. V, S. 446.); Übersetzung Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 110 f., Anm. 4 zu Brief 33.

Bonifatius selbst in ihren Briefen den Begriff *generatio* verwenden und nicht den juristischen Terminus *gradus*[146].

Schmitz zufolge bedeutet das Wort *generatio* hier, dass eine von der römischen Zählweise der Verwandtschaftsgrade – *gradus* bei Livius, Justinian I. und Isidor – abweichende, „germanische" Berechnung der Verwandtschaftsverhältnisse zur Anwendung kommt, die Zählung der Generationen, die zwei verwandten Personen von ihrem gemeinsamen Stammvater trennen[147]. Geschwisterenkel (*sobrini*), die nach römisch-juristischer Berechnung dem 6. Grad angehören, stehen nach dieser „germanischen" Berechnung im 3. Grad der Verwandtschaft; dem 7. und 8. Grad der römischen Zählung entspricht der 4. Grad der Verwandtschaft nach „germanischer" Berechnung[148]. Auch für De Jong deutet die Verwendung des Wortes *generatio* anstelle von *gradus* an, dass sich die beiden Päpste Gregor II. und Gregor III. auf die „germanische" Methode, Verwandtschaft zu definieren, bezogen[149]. Für Freisen, der Schmitz kritisiert, ist die von Gregor II. und Gregor III. angewandte Zählung nach Generationen kanonisch und unterscheidet sich von der germanischen Zählung nach *genicula*[150]. Auch Tangl geht davon aus, dass hier die kanonische Zählung der Verwandtschaft angewandt wird, die sich von jener des römischen Rechts unterscheidet[151].

Die kanonische Berechnung der Verwandtschaft, die Zählung der Generationen, ist für Freisen die natürlichste Art der Verwandtschaftsbestimmung, sie wurde schon im Alten Testament angewandt, auch das jüdischen Recht zählte nach Generationen, und deshalb wurde sie wohl von der Kirche übernommen[152]. Während der Jurist Ambrosius den juristischen Terminus *gradus* zur Erklärung des Verbotes einer Ehe zwischen Onkel und Nichte verwendete, und auch die Kirche Spaniens römisch zählte, was Freisen aus den Werken Isidors ableitet, gäbe es keine Stelle, in der die römisch-juristische Zählung offiziell von der römischen Kirche angewandt worden wäre[153]. Die erste Verwendung dieser kanonischen Berechnung der Verwandtschaft durch die römische Kirche wird in einem Brief

[146] Bonifatii Epistulae 26, 28, 33.
[147] Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 369.
[148] Ebd.
[149] De Jong, An Unsolved Riddle, 107.
[150] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 411, Anm. 2 (Kritik an Schmitz, dessen Auseinandersetzungen über die Verwandtschafts-Computation für auf großer Unkenntnis beruhen würden), 425 (kanonisch). Neben der kanonischen und der römischen Zählung unterscheidet Freisen noch zwischen einer germanischen Computation nach *genicula* und einer germanischen Computation nach Köpfen; ebd., 406-439.
[151] Michael Tangl (Hg.), Die Briefe des heiligen Bonifatius (= Geschichtschreiber deutschen Vorzeit Band 92). Nach der Ausgabe in den Monumenta Germaniae Historica in Auswahl übersetzt und erläutert (Leipzig 1912), 32, Anm. 1: „Für die Deutung dieses Verwandtschaftsgrades ist damals bereits die vom römischen Recht abweichende Auffassung des kanonischen Rechts ausgebildet (vgl. Scherer, Kirchenrecht 2, 292 ff.)".
[152] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 407, 423, 437.
[153] Ambrosius, Ep. LVIII (60) [Epistola ad Paternum] c. 3. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 407 f.

Gregors I. an den Angelsachsenmissionar Augustinus gesehen[154]. Freisen meint deshalb, auch die Päpste Gregor II., Gregor III. und Zacharias würden kanonisch zählen[155]. Seine Begründungen dafür sind allerdings nicht stichhaltig. Für Gregor II. argumentiert er mit Bezug auf dessen Brief an Bonifatius, dass die Ehe unter *sobrini*, dem 6. Grad römischer Computation, zu dessen Zeit schon längst verboten war, diese also mit *post quartam generationem* nicht gemeint sein könnten[156]. Das ist nicht richtig, denn Justinian I. erlaubt ausdrücklich die Ehe zwischen den noch näher verwandten *consobrini*, dem 4. Grad römischer Berechnung[157]. Diese Bestimmung wurde zwar von den Konzilien in Konstantinopel 691/92 und in Rom 721 kirchlicherseits bekämpft, aber erst 741 ins weltliche oströmische Recht übernommen[158]. Nirgends aber findet sich für das Römische Reich in der damaligen Zeit ein Eheverbot, das ausdrücklich die *sobrini* oder den diesen entsprechenden 6. *gradus* nennen würde. Dass auch Gregor III. kanonisch zählen würde, geht für Freisen aus dem im Brief an Bonifatius verwendeten Wort *generatio* hervor und aus der Tatsache, dass er andernfalls das Recht seiner Vorfahren missachtet hätte, was nicht angenommen werden könne[159]. Erwiese sich also die Annahme kanonischer Zählung für seine Vorgänger als falsch, wäre sie auch für Gregor III. hinfällig. Sie allein aus dem Wort *generatio* abzuleiten, ist meines Erachtens unmöglich, da Freisen selbst belegt, dass *generatio* und *gradus*, fallweise auch noch zusammen mit anderen Termini, in der von großer Unsicherheit geprägten Diskussion um die Verwandtenehen in den folgenden Jahrhunderten in zahlreichen Dokumenten wie Konzilsakten, einem gefälschten Brief Gregors I., bei Benedict Levita, Hrabanus Maurus, Burchard von Worms und Papst Alexander II. synonym verwendet wurden[160].

---

[154] Gregorius I. Reg. Ep. XI 56[a] (MGH Epp. II, S. 331-343); Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 413, 423, 436.

[155] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 425.

[156] Ebd.

[157] Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 4: *Duorum autem fratrum vel sororum liberi vel fratris et sororis iungi possunt*. – „Aber die Kinder zweier Brüder oder die zweier Schwestern oder von Bruder und Schwester können sich ehelich verbinden." Da Justinian I. Italien für das Imperium zurückerobern ließ, wäre es höchst unwahrscheinlich, dass die Bestimmungen seiner Kodifikation und Vereinheitlichung des römischen Rechts dort nicht gegolten haben sollten.

[158] Concilium Quinisextum a. 691/92 c. 54. Concilium Romanum a. 721 c. VIII. Ohme (Hg.), Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, 86 f., 89.

[159] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 425.

[160] Ebd., 381 (gefälschter Brief Gregors I.), 388 (Benedict Levita), 390 (Hrabanus Maurus), 392, Anm. 54 (Konzil von Tribur a. 895), 392 (Burchard von Worms), 427 (Alexander II.). Sowohl *gradus* als auch *generatio* sind Begriffe mit vielen Bedeutungen, beide bedeuten u. a. „Verwandtschaftsgrad": *gradus* = degré de parenté – degree of relationship: Mediae Latinitatis Lexicon Minus (Leiden 1976), S. 471 s. v. gradus 11 (J. F. Niermeyer). *generatio* = degré de parenté – degree of relationship: Mediae Latinitatis Lexicon Minus (Leiden 1976), S. 466 s. v. generatio 8 (J. F. Niermeyer), wobei Niermeyer ausdrücklich die Formulierung *Usque ad quotam generationem fideles debeant cum propinquis sibi conjugio copulari* aus Gregorius I. Reg. Ep. XI 56[a] c. 5 (MGH Epp. II S. 335) als Beleg anführt.

Die Argumentation, *generatio* meine die Generation, gründet sich also auf die erstmalige Anwendung der kanonischen Computation im Brief Gregors I. an Augustinus. Inhaltlich schreibt der Brief Gregors I. an Augustinus neben den Verboten, Schwiegermutter und Schwägerin zu heiraten, dem römischen Recht zu, die Ehe zwischen *consobrini* zu erlauben, die Kirche sei aber gegen Ehen in der 2. *generatio*, sondern erlaube sie erst ab der 3. und 4[161].

„V. Frage Augustins: Bis zu welchem Verwandtschaftsgrad dürfen sich Gläubige mit ihren Verwandten verheiraten? Und ob es erlaubt ist, Stiefmütter und Verwandte zu heiraten.
Gregor antwortet: Ein weltliches Gesetz im römischen Staat erlaubt, dass sich Bruder und Schwester oder Sohn und Tochter zweier leiblicher Brüder oder zweier Schwestern verbinden. Aber aus Erfahrung wissen wir, dass aus einer solchen Verbindung keine Nachkommenschaft hervorgehen kann, und das Heilige Gesetz (Lev 18, 6 ff.) verbietet es, die Blöße Verwandter zu enthüllen. So ist es notwendig, dass sich erst die dritte und vierte Generation der Gläubigen erlaubterweise verbinden darf; denn die zweite, die wir oben erwähnt haben, muss sich dessen gänzlich enthalten. Sich jedoch mit der Stiefmutter zu verbinden, ist ein schweres Vergehen, denn im Gesetz steht auch geschrieben: ‚Du sollst die Blöße deines Vaters nicht enthüllen' (Lev 18, 7). Nun kann der Sohn die Blöße des Vaters nicht enthüllen; da aber geschrieben ist: ‚Die zwei werden ein Fleisch sein' (Gen 2, 24), hat derjenige, der es wagte, die Blöße der Stiefmutter, die ein Fleisch mit dem Vater war, zu enthüllen, in Wirklichkeit die Blöße des Vaters enthüllt. Es ist auch verboten, die Schwägerin zu heiraten, weil sie durch die frühere Verbindung Fleisch des Bruders geworden ist. ..."[162]

[161] Gregor I. geht in diesem Brief an Augustinus also über den 4. Grad römischer Computation nicht hinaus, wie Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 379 selbst feststellt.

[162] Beda, Historia Ecclesiastica I 27 c. 5, ed. Spitzbart, S. 88: *V. Interrogatio Augustini: Vsque ad quotam generationem fideles debeant cum propinquis sibi coniugio copulari? et nouercis et cognatis si licet copulari coniugio?*
Respondit Gregorius: Quaedam terrena lex in Romana republica permittit, ut siue frater et soror, seu duorum fratrum germanorum, uel duarum sororum filius et filia misceantur. Sed experimento didicimus ex tali coniugio sobolem non posse succrescere, et sacra lex prohibet cognationis turpitudinem reuelare. Vnde necesse est, ut iam tertia uel quarta generatio fidelium licenter sibi iungi debeat; nam secunda, quam praediximus, a se omnimodi debet abstinere. Cum nouerca autem miscere graue est facinus, quia in lege scriptum est; 'Turpitudinem patris tui non reuelabis.' Neque enim patris turpitudinem filius reuelare potest; sed quia scriptum est: 'Erunt duo in carne una', qui turpitudinem nouercae, quae una care cum patre fuit, reuelare praesumserit, profecto patris turpitudinem reuelauit. Cum cognata quoque miscere prohibitum est, quia per coniunctionem priorem caro fratris fuerit facta. ...
Während sich in Spitzbarts hier zitierter Beda-Ausgabe *ut sive frater et soror, seu duorum fratrum germanorum, uel duarum sororum filius et filia misceantur. ...*, findet, hat die MGH-Edition (Gregorius I. Reg. Ep. XI 56[a] c. 5 (MGH Epp. II, S. 335)) *ut sive fratris et sororis, seu duorum fratrum germanorum, uel duarum sororum filius et filia misceantur. ...*, was den Sinn der päpstlichen Verordnung dahingehend ändert, dass es nach römischem Recht erlaubt sei, „dass sich entweder eines Bruders und einer Schwester Sohn und Tochter, oder [die Kinder] zweier leiblicher Brüder oder zweier Schwestern verbinden. ...". Diese Version deckt also, entsprechend dem Gesetz des Arcadius (Codex Iustininanus V, 4, 19 (a. 405), ed. Krueger, S. 196.), auch den Fall, dass die heiratswilligen *consobrini* von einem Bruder und dessen Schwester abstammen, ab, beinhaltet jedoch keine

Gregor I. zitiert hier den Widerruf des Verbots der Cousinenehe durch Kaiser Arcadius, der im oströmischen Reich noch Geltung besaß[163]. Auch in der Neukodifikation Justinians I. erlaubt das Römische Recht ausdrücklich die Ehe zwischen *consobrini*[164]. Problematisch ist die Deutung der in verschiedenen Überlieferungssträngen des Briefes an Augustinus vorkommenden Wortformen *frater et soror*. Hier wurde manchmal eine Erlaubnis zur Geschwisterehe angenommen. Freisen weist jedoch darauf hin, dass die bei Hrabanus Maurus, Johannes Diaconus, Burchard von Worms, Ivo von Chartres und Gratian wiedergegebene Lesart *Quaedam lex Romana permittit, ut sive frater et soror* falsch ist, denn das römische Recht habe niemals die Ehe zwischen Bruder und Schwester gestattet[165]. Allerdings ist es meines Erachtens unerheblich, ob *Quaedam lex Romana permittit* oder, wie bei Beda, *Quaedam terrena lex in Romana republica permittit* gesagt wird. Was bei beiden Versionen bleibt, ist, neben dem eindeutigen Bezug auf das römische Recht, *ut siue frater et soror ... misceantur*. Bezieht man *frater et soror* auf die *duorum fratrum germanorum, uel duarum sororum*, werden die beiden Brüder durch *germanorum* als leibliche Brüder gekennzeichnet, was auch für die beiden Schwestern anzunehmen ist, aber nicht unbedingt für *frater et soror* gelten muss. Der Text „Das römische Recht erlaubt“ bzw. „Ein weltliches Gesetz im römischen Staat erlaubt, dass sich Bruder und Schwester ... zweier leiblicher Brüder oder zweier [leiblicher] Schwestern verbinden“, erlaubt, unabhängig davon mit welcher Form er beginnt, auch die Interpretation, dass *frater et soror* Halbgeschwister von jeweils einem der beiden genannten *fratres germanorum* bzw. der angenommenen *sorores germanarum* sein könnten. D. h. *frater et soror* könnten genetisch gar nicht miteinander verwandte Stiefgeschwister sein, und ihre Ehe einen Fall darstellen, der im römischen Recht tatsächlich erlaubt ist[166]. Abgesehen davon, dass Geschwister nach römischem Recht tatsächlich im 2. *gradus* verwandt sind, ist von einer Deutung als Erlaubnis zur Geschwisterehe also abzusehen, zumal die 2. *generatio* in der Analyse dieses Textes ja im allgemeinen auf die Kinder der beiden Geschwister bezogen wird.

Regelung zu biologisch nicht verwandten Stiefgeschwistern. Doch findet sich die Form *frater et soror* auch in den Varianten der MGH-Ausgabe; MGH Epp. II, S. 335, Anm. p. q, r.

[163] Codex Iustininanus V, 4, 19 (a. 405), ed. Krueger, S. 196. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 191.

[164] Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 4.

[165] Burchard, decr. VII, 19; Ivo, decr. IX. 55; Decretum Gratiani c. 20 C. 35 qu. 2; zit. n. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 424.

[166] Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 8: *Mariti tamen filius ex alia uxore et uxoris filia ex alio marito vel contra matrimonium recte contrahunt, licet habeant fratrem sororemve ex matrimonio postea contracto natos.* – „Doch können der von einer anderen Ehefrau abstammende Sohn des Ehemannes und die von einem anderen Ehemann abstammende Tochter der Ehefrau oder umgekehrt wirksam die Ehe miteinander eingehen, selbst wenn sie einen Bruder oder eine Schwester haben, die aus der später eingegangenen Ehe stammen.“ Zur Verwendung von *germanus*, um die familiäre Bindung zweier leiblicher Brüder auszudrücken vgl. Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, 361; 361, Anm. 92.

Da der Brief Gregors I. an Augustinus nur in der *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* des Beda Venerabilis überliefert ist, nicht jedoch im *Registrum Epistolarum* Gregors I., wurde die Echtheit dieses Briefes, die im Mittelalter als gesichert galt, von der modernen Historiographie kontrovers diskutiert. Für die Richtigkeit der Interpretation des Wortes *generatio* als Generation in den Briefen Gregors II. und Gregors III. an Bonifatius aber wurde die Frage nach der Echtheit dieses Briefes zentrale Bedeutung zugemessen:

Freisen hält den Brief für echt, gegen seine Echtheit sei vor allem die präzise Verwendung der kanonischen Computation, die die Kirche angeblich von den Langobarden übernommen haben sollte, angeführt worden[167]. Auch im 20. Jahrhundert war die Echtheit des Briefes noch umstritten. Brechter hält den Brief für eine raffinierte Fälschung: Bonifatius habe von dem Brief gehört, seine Authentizität aber aufgrund der dortigen Ehebestimmungen angezweifelt; er habe den Brief in Rom suchen lassen und, nachdem die dortige Suche ergebnislos geblieben war, in Canterbury Nachschau halten lassen, wobei über das Ergebnis der dortigen Suche nichts bekannt ist. Da Bonifatius aber in weiterer Folge nicht nach den Bestimmungen des Briefes gehandelt habe, war er Brechter zufolge wohl davon überzeugt war, dass er eine Fälschung sei[168]. Ob Bonifatius aber tatsächlich über die in diesem Brief enthaltene ungewohnt liberale Handhabung des Eherechts bei den Angelsachsen bestürzt oder misstrauisch war, wie Brechter bzw. de Jong meinen, ist fraglich[169]. Eher scheint es möglich, dass Bonifatius auf derartige Praktiken in Germanien stieß und sich an diesbezügliche Bestimmungen aus seiner Heimat erinnerte, die er nun, da sie in Rom nicht auffindbar waren, in Britannien suchen ließ. Wäre er bestürzt gewesen, hätte er sich nur auf den Brief des aktuellen Papstes Gregor III. berufen müssen, um Verwandtenehen bis zur 7. *generatio* zu verbieten. Vielleicht wollte er, wie im Falle der im gleichen Brief aufgegriffenen Frage nach der Zulässigkeit einer Ehe zwischen einer Witwe und dem Taufpaten eines ihrer Kinder im positiven Sinne zugunsten der betroffenen Personen entscheiden und suchte nach einer Autorität, mit der er der strengen Vorschrift des gegenwärtigen Papstes entgegentreten konnte[170]. Dass er die Bestimmungen Gregors I. nicht anwandte, könnte tatsächlich daran liegen, dass der Brief auch in Canterbury nicht auffindbar war, vielleicht weil man das einzige dort vorhandene Exemplar 721 oder davor Beda überlassen hatte, und Bonifatius deshalb

[167] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 423 f.
[168] Brechter, Das Apostolat des heiligen Bonifatius und Gregors des Großen Missionsinstruktionen für England, 26, 28 f., 30, Anm. 26, 32.
[169] Ebd., 28. De Jong, An Unsolved Riddle, 111.
[170] Vgl. Loris Sturlese, Bonifatius und die „wilden Völker Germaniens", in: Christina Lutter, Helmut Reimitz (Hg.), Römer und Barbaren. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte von der Spätantike bis 800 (München 1997), 228.

nichts in der Hand hatte, mit dem er eine liberalere Haltung rechtfertigen konnte[171]. Nottarp hält den Brief hingegen für echt: Bonifatius' Berichte lenkten in Rom die Aufmerksamkeit auf die darin behandelten Fragen, die nun anstößig erscheinende liberale Gregorsche Missionsanweisung verschwand aus dem Archiv und war nicht mehr auffindbar, als Bonifatius sie wegen der darin geregelten eherechtlichen Frage einsehen wollte[172]. Für Levison ergibt sich aus Bedas Zitat des Briefes in seiner Vita Cuthberthi, dass der Brief nicht erst zwischen 721 und 731 gefälscht wurde, sondern bereits vor 721 entstanden ist[173]. Nach de Jong ist nun nach langer Debatte klar, dass das Dokument zum größten Teil echt ist – abgesehen gerade von der Passage über Inzest, die den Gläubigen erlaubte „nur in der dritten oder vierten *generatio*" zu heiraten[174]. Tatsächlich könne der Brief Gregors II. an Bonifatius von 726 die Quelle der Inspiration für diese Fälschung sein, obwohl hier nur Eheschließungen nach der vierten ‚Generation' erlaubt wurden[175]. Wenn die betreffende Stelle über die Eheverbote bei Gregor I. aber nach dem Vorbild des Briefes Gregors II. an Bonifatius gefälscht wäre, könnte die Fälschung nicht als Vorlage für das Original dienen, die Verwendung des Begriffes *generatio* im Sinne von Generation im Brief Gregors I. an Augustinus könnte demnach nicht als Beweis für eine gleichartige Verwendung von *generatio* im Brief Gregors II. an Bonifatius herangezogen werden. Ubl hält den gesamten Brief aufgrund der handschriftlichen Überlieferung für echt, da die Passage mit dem Inzestverbot in allen drei verschiedenen Fassungen, die am Beginn des 8. Jahrhunderts im Umlauf waren, vorkommt[176]. Gregor I. habe hier, biblischer Praxis und seiner eigenen Definition in seinen „Moralia in Iob" entsprechend *generatio* im Sinne von Generation verwendet, was durch die ausdrückliche Bezeichnung der Enkel als zweite Generation hervorgeht[177]. Zum Schluss des Buches Hiob, das mit den Worten „Job lebte danach noch 140 Jahre; er sah seine Kinder und Kindeskinder, vier Geschlechter. Dann starb Job hochbetagt und satt an Lebenstagen" endet, kommentierte Gregor I. nämlich: „Es widerspricht nicht der Wahrheit, dass wir durch Generationen die Abfolge der Zeiten bezeichnen. Was ist denn jede Abfolge, wenn nicht ein

[171] Beda muss den sog. Libellus Responsionum schon 721 gekannt haben, da er ihn für seine Prosavita Cuthberts verwertete; Spitzbart (Hg.), Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes, 84, Anm. 26. Vgl. Beda, Vita Sancti Cuthberti c. XVI, ed. Bertram Colgrave, in: Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymus Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life. Text, Translation and Notes by Bertram Colgrave (Cambridge 1940), 208.
[172] Hermann Nottarp Sachkomplex und Geist des kirchlichen Rechtsdenkens bei Bonifatius, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 176.
[173] Colgrave (Ed.), Two Lives of Saint Cuthbert, 348.
[174] De Jong, An Unsolved Riddle, 111.
[175] Ebd.
[176] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 189.
[177] Ebd., 190.

bestimmter Stammbaum eines Geschlechts?“[178] Trotz dieser eindeutigen Verwendung des Begriffes *generatio* im Sinne von Generation bei Gregor I. muss dieser Wortsinn jedoch nicht zwingend für Gregor II. und Gregor III. gelten. Neben der Synonymität der Begriffe *gradus* und *generatio* im frühmittelalterlichen Sprachgebrauch spricht auch die Evidenz in anderen zeitgenössischen Quellen zu Eheverboten für eine Deutung des Begriffes *generatio* im Sinne des römisch-juristischen *gradus*.

Gregor II. hatte bereits vor seinem Brief an Bonifatius mehrmals Eheverbote innerhalb der Verwandtschaft thematisiert.

Vor seinem Pontifikat begleitete Gregor Papst Konstantin I. 710/711 als Diakon auf dessen Reise zu Kaiser Justinian II. nach Konstantinopel und spielte dem Liber Pontificalis zufolge eine wichtige Rolle im Prozess der Anerkennung des ökumenische Gültigkeit beanspruchenden Concilium Quinisextum durch die Westkirche, indem er jede einzelne Frage im Zusammenhang mit den vom Kaiser zur Diskussion gestellten Kapitel des Quinisextums löste[179]. Da Gregor II. im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Materie auf diese Bestimmungen aufmerksam wurde und nun offenbar so großen Wert auf sie legte, brachte er, als er selbst Papst geworden war, die Rezeption von Vorschriften gegen Verwandtenehen, aber auch gegen Wahrsagerei, auch vor dem Hintergrund der verstärkten Evangelisierungsbemühungen in nur oberflächlich christianisierten Gebieten Germaniens, wieder in Gang, nachdem diese Themen im Westen im 7. Jahrhundert durch die Auseinandersetzung mit Monophysismus und Monotheletismus in den Hintergrund getreten waren.

Nachdem der bayerische *dux* Theodo 715/16 Rom besucht hatte, entsandte Gregor II. 716 den Bischof Martinianus nach Bayern, in dessen Instruktion er auch Eheverbote behandelte[180]. In der Interpretation Ubls verbietet Gregor II. hier die Ehe mit der Stiefmutter, mit der Frau des Onkels, mit der Schwägerin, mit der (Halb-)Schwester, mit Tante, Nichte und Cousine[181]. Ich meine hingegen, Gregor II. verbietet hier die Ehe mit der Frau des Vaters, des Onkels väterlicherseits und des Bruders bzw. mit der Schwester der Frau des Bruders, weiters mit der Schwester des Vaters oder der Mutter, mit deren Tochter, sowie mit der Tochter des Vaters

[178] AT, Job 42, 16-17; Gregorius I., Moralia in Iob 35, 20, 48, ed. Adriaen, CCSL 143B, S. 1808: *Nec abhorret a vero quod per generationes dicimus tempora designari. Quid enim unaquaeque successio, nisi quaedam propago est generis?*; Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 190.

[179] Zur Rolle Gregors II.: Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 1., ed. Duchesne Bd. I, S. 396. Das Quinisextum als „heilige und ökumenische Synode“: Concilium Quinisextum c. 3; c. 51.

[180] Zum Besuch Theodos: Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 4., ed. Duchesne Bd. I, S. 398; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI 44. Davis (Ed.), The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis) 5 f., Anm. 17 meint allerdings, Theodo sei erst mit den zurückkehrenden Missionaren nach Rom gekommen.

[181] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 201.

oder der Mutter[182]. Verboten ist also die Ehe mit der Stiefmutter, der angeheirateten Tante väterlicherseits, der Schwägerin, von zwei Brüdern mit zwei Schwestern, mit der leiblichen Tante, der Cousine und der Halbschwester väter- wie mütterlicherseits. Die Fälle einer Ehe mit der Frau des Onkels mütterlicherseits (*avunculus*) und der Nichte, sowie mit Cousinen, die Brüder der Eltern zum Vater haben, werden demnach nicht spezifiziert[183]. Anstelle eines Verbots der Ehe mit der Cousine könnte jedoch auch, wie Ubl es interpretiert, die Ehe mit der Nichte verboten werden, da das Latein hier meines Erachtens nicht eindeutig ist. Bezieht sich *soror sua* hier auf den Mann, dem die Ehe verboten wird, meint *sive filiam sororis suae* seine Nichte, bezieht es sich jedoch auf die vorher genannten Eltern (*aut sororem patris vel matris sive filiam sororis suae*), schließt es an das Verbot an, deren Schwester, also die Tante, zu heiraten und bezieht sich auf die Tochter dieser Tante, also auf die Cousine. Nicht eindeutig ist die Deutung von *soror sua* meines Erachtens auch im anderen Fall, den Ubl anders interpretiert als ich, dem Verbot der Ehe mit der (Halb-)Schwester und der Cousine als Tochter der Schwester von Vater oder Mutter im letzten Verbot der Instruktion. Denn ein Verbot der Ehe mit der so definierten Cousine lässt sich, wie Ubl darlegt, aus dieser Instruktion nur ableiten, wenn man, Mansi folgend, *seu etiam filiam patris aut matris audeat sibi coniugio copulare aut in adulterio sociare* zu *seu etiam filiam* [*sororis*] *patris aut matris audeat sibi coniugio copulare aut in adulterio sociare* ergänzt[184]. Dass Mansis Ergänzung richtig sei, geht für Ubl daraus hervor, dass andernfalls mit *filiam patris aut matris* und mit *soror sua* zweimal die Halbschwester genannt wäre, dass *soror sua* aber nicht die leibliche Schwester meinen könne, ergäbe sich aus der fehlenden Nennung anderer naher Verwandter wie der Mutter oder der Tochter[185]. Dass es sich jedoch beim letzten Verbot ohne die Ergänzung um ein Eheverbot mit der Halbschwester und nicht mit der Schwester handelt,

[182] Litterae Gregorii II Papae Decretales (= Leges Baiuwariorum, Additio Secunda), in: MGH Leges III., ed. Johannes Merkel (Hannover 1863, ND Stuttgart/Vaduz 1965), S. 453, cap. 6: ... *Ipsud quoque unius viri et uxoris coniugium doceatur in proximitate sanguinis non esse penitus praesumendum, id est ne quis uxorem patris aut patrui vel fratris, sive sororem suam aut sororem patris vel matris sive filiam sororis suae seu etiam filiam patris aut matris audeat sibi coniugio copulare aut in adulterio sociare*. – „Es soll eindringlich gelehrt werden, selbst jedes einzelnen Mannes und jeder Frau Ehe durch nahe Verwandtschaft des Blutes nicht zu vollziehen, das heißt, keiner sollte es wagen, sich mit der Frau des Vaters oder [der Frau] des Onkels oder [der Frau] des Bruders, oder ihrer Schwester oder der Schwester des Vaters oder der Mutter oder der Tochter ihrer Schwester oder sogar der Tochter des Vaters oder der Mutter zur Ehe oder in Ehebruch zu verbinden."

[183] Da einiger dieser Verbote (Tante, Nichte) bereits im vergleichsweise liberalen justinianischen Kodifikation des römischen Rechts vorhanden sind, kann ihr Fehlen möglicherweise auf eine unüberlegte Formulierung der Verbote hinweisen, im Falle der Tante und der Cousinen aber auch auf eine möglicherweise synonyme Verwendung von *patruus* und *avunculus* ohne Unterscheidung zwischen väterlicher und mütterlicher Verwandtschaft.

[184] Gregor II., Capitulare, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 259: lege *sororis*. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 201, Anm. 96. Der Text lautet mit Mansis Ergänzung: „...oder sich sogar mit der Tochter [der Schwester] des Vaters oder der Mutter zur Ehe oder in Ehebruch zu verbinden."

[185] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 201, Anm. 96.

deren tabuisierte Stellung offenbar vorausgesetzt wird, legt meines Erachtens die Formulierung *filiam patris aut matris* nahe. Da mit *aut* das „ausschließende oder" verwendet wird, hat die fragliche Schwester entweder denselben Vater oder dieselbe Mutter, nicht jedoch beide gleichen Elternteile. Würde mit dem vorherigen *sive sororem suam* die Ehe mit der Schwester oder Halbschwester verboten, hätte sich Gregor II. beim letzten Verbot, das ohne Ergänzung *seu etiam filiam patris aut matris* lautet, das verstärkende, eine besondere Entrüstung ausdrückende *etiam* – „sogar" – sparen können, das meiner Meinung nach in den Text gelangte, weil erst hier, wie der Text ohne Ergänzung es wiedergibt, und nicht schon vorher, die Verbindung mit der als Halbschwester am nächsten verwandten Frau verboten wird[186]. *Sive sororem suam* bezieht sich meines Erachtens deshalb nicht als seine Schwester auf den Mann, dem all diese Ehen verboten werden, sondern auf die im vorigen Verbot genannte *uxor* des Bruders, stellt also ein Verbot dar, dass zwei Schwestern mit zwei Brüdern verheiratet sind. Die Grundlage für ein Verbot dieser Konstellation, die von Gregor I. noch ausdrücklich erlaubt worden war, könnte das Quinisextum bilden, wo die Verbindung zweier Brüder mit zwei Schwestern verboten wird[187].

In Rom verbot 721 ein Konzil unter dem Vorsitz Papst Gregors II. die Ehe mit der Cousine, der Nichte, der Stiefmutter, der Schwiegertochter, der Frau des Bruders und allgemein mit Frauen aus der eigenen Sippe und Blutsverwandtschaft sowie mit der Taufpatin[188].

Dass ein Dekret, das unter dem Namen Gregors I. überliefert ist, das nicht nur wie das Concilium Romanum a. 721 17 Kanones enthält, die zum Teil wörtlich und auch was ihre

[186] Die Halbschwester wäre nach römischer Berechnung, wie auch die Vollschwester, eine Verwandte im 2. *gradus*, die vorher genannte Tante als Schwester von Vater oder Mutter eine Verwandte im 3. *gradus*, die Tochter der Tante wäre eine Verwandte im 4. *gradus*, also die *consobrina*.

[187] Beda, Historia Ecclesiastica I 27 c. 4, ed. Spitzbart S. 88: *IIII. Interrogatio Augustini: Si debeant duo germani fratres singulas sorores accipere, quae sunt ab illis longa progenie generatae. Respondit Gregorius: Hoc fieri modis omnibus licet; nequaquam enim in sacris eloquiis inuenitur, quod huic capitulo contradicere uideatur.* – „IV. Frage Augustins: Ob zwei leibliche Brüder Schwestern heiraten dürfen, die aus einem von ihnen weit entfernten Geschlecht stammen. Gregor antwortet: Dies ist auf alle Fälle erlaubt; es findet sich nämlich in der Heiligen Schrift überhaupt nichts, was diesem Punkt zu widersprechen scheint."; Verbot: Concilium Quinisextum a. 691/92 c. 54.

[188] Concilium Romanum a. 721, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 263, c. IV.: *Si quis commatrem spiritalem duxerit in conjugium, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer seine geistige Mutter (= Patin) in die Ehe führt, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht." c. V.: *Si quis fratris uxorem duxerit in conjugium, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer die Frau seines Bruders in die Ehe führt, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht."; c. VI.: *Si quis neptem duxerit in conjugium, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer seine Nichte in die Ehe führt, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht."; c. VII.: *Si quis novercam aut nurum suam duxerit in conjugium, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer seine Stiefmutter oder Schwiegertochter in die Ehe führt, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht."; c. VIII.: *Si quis consobrinam duxerit in conjugium, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer seine Cousine in die Ehe führt, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht."; c. IX.: *Si quis de propria cognatione, vel quam cognatus habuit, duxerit uxorem, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer aus der eigenen Sippe oder von Blutsverwandten seine Frau nimmt, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht."

Nummerierung betrifft, mit den Kanones der römischen Synode von 721 übereinstimmen, ist wohl kein Indiz dafür, dass Gregor II. nur Vorschriften aus der Zeit um 600 rekapitulierte, sondern wohl auf eine falsche Zuschreibung in der handschriftlichen Überlieferung zurückzuführen. Neben der auffälligen textlichen Übereinstimmungen der Kanones stimmt auch die Praefatio des angeblichen Dekrets Gregors I. mit einem Teil der ungleich längeren Praefatio des Concilium Romanum a. 721 überein und der auf den Papst Gregor folgende einzige genannte Unterzeichner des Dekrets trägt mit Agnellus von Ferentinum den gleichen Namen und stammt aus der gleichen Stadt wie der erste Unterzeichner nach Gregor II. auf der Subscriptorenliste des Concilium Romanum a. 721. Dass der Bischof von Ferentinum aber sowohl zur Zeit Gregors I. als auch zur Zeit Gregors II. Agnellus hieß, ist äußerst unwahrscheinlich und ein weiteres Indiz dafür, dass es sich bei dem Dekret nicht um eine Vorschrift Gregors I., sondern um eine falsch zugeordnete Überlieferung der Akten des römischen Konzils von 721 handelt[189]. Falls jedoch Gregor II. nur Verordnungen Gregors I. rekapitulierte, was seine angenommene Inspiration durch das Concilium Quinisextum nicht ausschließen muss, würde das bedeuten, dass sich das Papsttum bereits um 600 gegen die von Kaiser Justinian I. im Römischen Recht festgelegten Ehevorschriften gewandt hätte[190]. Zwar hatten sich die Päpste bereits im 5. Jahrhundert für ein Verbot der Cousinenehe ausgesprochen, doch fühlte sich Gregor I. der kaiserlichen Gesetzgebung verpflichtet und

[189] Gregor I., Alia sancti Gregorii papae I decreta, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 77 (Paris 1849), Sp. 1339-1340. Die Unterschiede zwischen beiden Texten bestehen oftmals nur darin, dass das Konzil von 721 auf das *anathema sit* des verordnenden Papstes eine dreimalige Verfluchung durch alle Anwesenden folgen lässt. Bis auf die dreimalige Verfluchung *Et responderunt omnes tertio: Anathema sit* wortgleich sind die Kanones IV, V, VI, VII, VIII. Inhaltlich gleich bzw. sehr ähnlich die Kanones I, II, III, IX, X, XI, XII, XIII in beiden Quellen; c. XVII des Concilium Romanum a. 721 entspricht c. XVI der Alia sancti Gregorii papae I decreta. Ohne Entsprechung in der jeweils anderen Quelle sind nur die Kanones XIV und XV, sowie der Kanon XVI des Concilium Romanum a. 721 und der Kanon XVII der Alia sancti Gregorii papae I decreta. In der umfangreicheren Praefatio des Concilium Romanum a. 721 findet sich beinahe die gesamte Praefatio der Alia sancti Gregorii papae I decreta wörtlich wiedergegeben; Concilium Romanum a. 721, Praefatio, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 261-263; vgl. Gregor I., Alia sancti Gregorii papae I decreta, Praefatio, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 77 (Paris 1849), Sp. 1339. Zu den wortgleichen Kanones zählen die Eheverbote mit der Patin, der Frau des Bruders, der Nichte, der Stiefmutter, der Schwiegermutter und der Cousine, zu den sinngleichen Kanones die zum Eheverbot innerhalb der Verwandtschaft und zu den mantischen Praktiken. In einem früheren Band ediert auch Mansi diese Kanones unter Dekreten Gregors I.; Decreta Gregorii Papae I Tempore Mauritii Tiberii & Theodosii Augustorum, Decretum VI, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 10 (Paris 1901), Sp. 436-438. Allerdings bezweifelt dieser Herausgeber der älteren Edition die Richtigkeit dieser Zuordnung durch die Handschrift und sieht in diesem Dekret keine Verordnung Gregors I., sondern eine Entlehnung aus den Bestimmungen des römischen Konzils Gregors II., da trotz Umgestaltung bzw. Weglassung einiger Kanones die Ansprache des Papstes an die Väter und einige andere Kanones gleich seien; Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 10 (Paris 1901), Sp. 435 f., Anm. b.

[190] Deutlich wird das im Eheverbot mit der *consobrina*: Gregor I., Alia sancti Gregorii papae I decreta c. VIII, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 77 (Paris 1849), Sp. 1340: *Si quis consobrinam duxerit in conjugium, anathema sit.* – „Wer seine Cousine in die Ehe führt, sei verflucht." Denn im Gegensatz dazu erlaubte Justinian I. die Ehe zwischen Geschwisterkindern ausdrücklich: Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 10, 4: *Duorum autem fratrum vel sororum liberi vel fratris et sororis iungi possunt.* – „Aber die Kinder zweier Brüder oder die zweier Schwestern oder von Bruder und Schwester können sich ehelich verbinden."

akzeptierte die legislativen Entscheidungen des Kaisers selbst in Fällen, in denen er als Vertreter der universalen Kirche mit Gesetzen nicht einverstanden sein konnte[191]. Für eine Urheberschaft Gregors I. könnten zwar seine Angriffe auf *aruspices* und *incantatores* in zwei seiner Briefe sprechen, da deren Beachtung auch im Dekret bzw. den Konzilsakten verflucht wird[192]. Wahrscheinlicher ist aber, dass auch das Magieverbot des Concilium Romanum a. 721 vom Magieverbot des Concilium Quinisextum a. 691/92 beeinflusst ist[193]. Andererseits wäre die Bestimmung gegen die Ehe mit der Patin nur aus ebendieser, im Fall einer Urheberschaft Gregors I. abgelehnten, justinianischen Rechtskodifikation ableitbar[194].

In seinem Brief an Bonifatius von 726 erlaubt Gregor II. schließlich eine Ehe nach der 4. *generatio*, d. h. in der 5. *generatio* und begründet dieses Zugeständnis damit, dass die Neubekehrten einer *gens barbara* angehörten[195].

Auffällig ist jedenfalls, dass Gregor II. dreimal Eheverbote thematisiert und dreimal eine andere Terminologie gebraucht. Während im Brief an Bonifatius die Verwandtschaft durch den Begriff *generatio* angegeben wird, werden im römischen Konzil von 721 die Verwandtschaftsverhältnisse mit ihren römischen Spezialnamen bezeichnet, und in den Instruktionen an Martinianus wird die verbotene Ehepartnerin über ihre Beziehung zu Vater, Mutter, Bruder, Schwester oder Onkel väterlicherseits definiert. Der Vergleich des Concilium Romanum a. 721 mit den Instruktionen des Martinianus zeigt, dass die Eheverbote beider Quellen einander inhaltlich in etwa entsprechen, sie lassen sich teilweise biblisch begründen oder finden sich im römischen Recht, bei Basilius von Caesarea (Ep. LIII c. 3-4) und im Concilium Quinisextum (c. 54). Sowohl im Brief an Martinianus als auch im Concilium

[191] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 190 f.

[192] Gregor I., Alia sancti Gregorii papae I decreta c. XII, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 77 (Paris 1849), Sp. 1340: *Si quis hariolos, aruspices vel incantatores observaverit, aut filacteriis* [Forte *phylacteriis*] *usus fuerit, anathema sit*. Vgl. Gregor I. Ep. IX, 204. Gregorius Ianiario Episcopo Sardiniae (Iul. 599), in: Gregorius I. Papa, Registrum Epistolarum. Tomus II, Libri VIII-XIV (= MGH Epp. II), ed. Ludwig M. Hartmann (Berlin ²1957), S. 192 (*aruspices*); Gregor I. Ep. XI, 33. Gregorius Adriano Notario (Iun. 601), in: Gregorius I. Papa, Registrum Epistolarum. Tomus II, Libri VIII-XIV (= MGH Epp. II), ed. Hartmann, S. 302 (*incantatores*).

[193] Concilium Romanum a. 721, ed. Mansi 12, Sp. 264, c. XII.: *Si quis hariolos, aruspices, incantatores observaverit, aut phylacteriis usus fuerit, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer *harioli, aruspices*, [oder] *incantatores* beachtet, oder *phylacterii* verwendet haben sollte, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht."; vgl. Concilium Quinisextum a. 691/92, c. 61-62, ed. Ohme, S. 252-255.

[194] Codex Iustinianus V 4, 26, 2 (= Corpus Iuris Civilis ed. Paulus Krüger. Vol. 2) (Berlin 1877), S. 197: ... *Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit sive non, a sacrosancto suscepit baptismate, cum nihil aliud sic inducere potest paternam adfectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi nexus, per quem deo mediante animae eorum copulatae sunt* – „... Diejenige Person aber, welche jemand, sie mag von ihm großgezogen sein oder nicht, aus der heiligen Taufe gehoben hat, darf von demselben nicht geheiratet werden, da nichts in dem Grade väterlicher Zuneigung entstehen lassen und ein Eheverbot rechtfertigen kann, als eine solche Vereinigung, durch welche unter Gottes Vermittlung ihre Seelen verbunden worden sind."

Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Bestimmung allgemein für beide Geschlechter gilt, wofür das neutrale *persona* sprechen würde, oder ob hier nur die Ehe eines Mannes mit seiner Patentochter verboten wird. Im letzteren Fall wäre die Bestimmung kein direktes Vorbild für die Bestimmung in den Alia sancti Gregorii papae I decreta bzw. im Concilium Romanum a. 721.

[195] Bonifatii Epistulae 26.

Romanum a. 721 wird kein Begriff verwendet, der über den 4. *gradus* der römischen Berechnungsmethode, die *consobrini*, hinausgeht. Das Verbot für die Römer, auch außerhalb der explizit genannten Verwandtschaftsgrade zu heiraten, ist allgemein formuliert, die vorhandene Bezeichnung *sobrini* für den nächsten Verwandtschaftsgrad wird nicht mehr verwendet. Da die römische Synode von 721 unter seinem Vorsitz beschlossen hatte, dass jemand verflucht sein solle, der seine Frau aus seiner Sippe oder Blutsverwandtschaft wähle, war sich Gregor II. also bewusst, dass es auch über die *consobrini* hinaus noch eine Verwandtschaft gab[196]. Das Konzil von 721 übernahm somit den Standpunkt der westgotischen Kirche, dass alle Ehen unter Bluts- und Schwiegerverwandten kategorisch verboten werden sollten, der erstmals 527 auf dem 2. Konzil von Toledo formuliert worden war[197]. Die Übernahme des entsprechenden westgotischen Kanons belegen textliche Übereinstimmung zwischen ihm und Gregors II. Brief an Bonifatius sowie der spanische Bischof Sinderedus als Unterzeichner des römischen Konzils von 721, der als Bischof von Toledo 711 bei der Eroberung Spaniens durch die Araber nach Rom geflohen und wohl für die Vermittlung wesgotischen Kirchenrechts verantwortlich war[198]. Allerdings stellt sich die Frage, ob sich auch für dieses kategorische Verbot, das ja mit der „Nachfolge der Verwandtschaft“ und den „Linien der Abstammung“ argumentiert, eine Grenze finden lässt, bis zu der es reichte. Meines Erachtens sind die Definition der Verwandtschaftsgrenze bei Isidor (6. *gradus*) und die Rezeption der diesbezüglichen Bestimmung der Pauli Sententiae (7. *gradus*) durch das Gesetz der westgotischen Könige Reccesvinth und Ervig bedeutsam für die Interpretation des kategorischen Verbotes von Verwandtschaftsehen des 2. Konzils von Toledo, das ja 527, also geraume Zeit vor Isidor, Reccesvinth und Ervig, definiert wurde. Isidor übernimmt bei seiner Definition die von Augustinus formulierte Vorstellung, dass sich die Blutsverwandtschaft bei zunehmender Entfernung verflüchtige und schließlich ganz ende, er ergänzt diese Idee nur um den christlich umgedeuteten Zahlenwert der alten Verwandtschaftsgrenze aus dem römischen (Erb)recht[199]. Isidor war nicht nur ein bedeutender Gelehrter und Geschichtsschreiber, sondern als Bischof von Sevilla auch einer der führenden Repräsentanten des westgotischen Episkopats. Er leitete um 624 das 3. Konzil von Sevilla

[196] Concilium Romanum a. 721, c. IX.

[197] Concilium Toletanum II a. 527, c. 5 in: Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, ed. José Vives/Tomás Marín Martínez/Gonzalo Martínez Díez (Barcelona, Madrid 1963), S. 44: *Nam et haec salubriter praecavenda sancimus, ne quis fidelium propinquam sanguinis sui, usquequo adfinitatis liniamenta generis successione cognoscit, in matrimonio sibi desideret copulari, …* – „Denn dieses Heilsame, das geschützt werden muss, heiligen wir: dass nicht einer der Gläubigen sich mit der Verwandten seines Blutes zu verbinden begehre, bis wohin er durch die Nachfolge der Verwandtschaft die Linien der Abstammung kennt. ...“

[198] Bonifatii Epistula 26; vgl. Concilium Toletanum II a. 527, c. 5; Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 203 f.

[199] Corpus Iuris Civilis, Institutiones III 5, 5; die ebd. formulierte Möglichkeit im Mannesstamm im 10. *gradus* verwandt zu sein, wurde offenbar von Isidor nicht in Betracht gezogen.

und wohl auch 633 das 4. Konzil von Toledo, da er als dessen erster Unterzeichner erscheint[200]. Deshalb ist anzunehmen, dass er mit den Entscheidungen der katholischen spanischen Kirche, die auf den vorangegangenen Konzilien getroffen worden waren, vertraut war, was auch für das kategorische Verbot von Verwandtenehen gilt. Wenn er nun aber in seiner Etymologie die Grenze der Verwandtschaft nach altrömischem Vorbild im 6. *gradus* erreicht sieht und Augustinus' Vorstellung zitiert, die Verwandtschaft höre irgendwann einmal auf, eine Verwandtschaft zu sein, so ergibt sich daraus, dass für Isidor das vom 2. Konzil von Toledo beschlossene kategorische Verbot von Verwandtenehen nur bis einschließlich zum 6. *gradus* reichte, da für ihn ja ab dem 7. *gradus* keine Verwandtschaft mehr existierte. Dass noch am Ende des 7. Jahrhunderts der Text der Pauli Sententiae, der die Verwandtschaft mit dem 7. *gradus* begrenzt, bei der Neukodifikation der Lex Visigothorum durch Reccesvinth (653-672) und Ervig (680-687) übernommen wurde und kein allgemeines Verbot formuliert wurde, ist ein weiterer Beweis dafür, dass es in Spanien zwar unterschiedliche Ansichten über das Ende der Verwandtschaft gab, die Vorstellung von diesem Ende aber bei Bischöfen und Königen gleichermaßen präsent war. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass das kategorisch formulierte Verbot von Verwandtenehen nur soweit reichte, wie es gemäß der christlich interpretierten römisch-rechtlichen Tradition eine Verwandtschaft gab, also bis zum 6. bzw. 7. *gradus* römisch-rechtlicher Komputation. Da darüber hinaus per definitionem keine Verwandtschaft existierte, konnte eine Ehe, auch wenn sie im Kontext eines bekannten, bestehenden, über den 7. *gradus* hinausgehenden, biologischen Zusammenhangs zwischen zwei Personen geschlossen worden wäre, keine Verwandtenehe sein. Somit ist die Anweisung von Gregor III. an Bonifatius, jeder solle seine Verwandtschaft bis zur 7. *generatio* beachten, als auf den 7. *gradus* bezogen zu deuten, denn in der 7. Generation, was dem 14. *gradus* entsprechen würde, kann es, wenn die Verwandtschaft im 6. oder 7. *gradus*, was der 3. bzw. 4. Generation entspricht, definitiv endet, keine Verwandtschaft mehr geben. Die Vermutung, das kategorische Verbot von Verwandtenehen reiche bis zum 6. oder 7. *gradus*, wird auch durch den entferntesten namentlich genannten und mit Eheverbot belegten Verwandtschaftsgrad aus einer mit Gregor II. assoziierten Quelle gestützt: Unter Berufung auf den Papst, der in seiner Regierungszeit Gregor II. war, verbietet der Langobardenkönig Liutprand im Jahr 723/4 die Ehe mit der

[200] Isidor als erster Unterzeichner: Concilium Toletanum IV, a. 633, in: Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, ed. Vives/Marín Martínez/Martínez Díez, S. 222: I. *Ego Isidorus in Christi nomine ecclesiae Spalensis metropolitanus episcopus haec statuta subscribsi*. – „Ich, Isidor, im Namen Christi Metropolitanbischof der Kirche von Sevilla, habe diese Statuten unterzeichnet." Zum 3. Konzil von Sevilla ca. a. 624 vgl. Zeddies, Religio et sacrilegium, 179.

Witwe des verstorbenen *consobrinus* und *insubrinus*[201]. Den Begriff *insubrinus* interpretiert Ubl als Cousin zweiten Grades[202].

Einem Römer verbietet Gregor II. also die Ehe mit seiner *consobrina*, einer Verwandten der 2. Generation, sowie mit jeder Verwandten, die ihm darüber hinaus bekannt ist, einem Bayern die Ehe mit der Tochter der Schwester seines Vaters oder seiner Mutter, also ebenfalls mit seiner *consobrina*. Dass bei dem Verbot für die Bayern die allgemeine Bestimmung für eine über die *consobrina* hinausgehende Verwandtschaft fehlt, ist in Analogie zum Brief an Bonifatius vielleicht mit dem Barbarentum der bayerischen *gens* erklärbar. An Bonifatius hatte Gregor II. bei der Gewährung der Vergünstigung für die germanischen *gentes* nämlich geschrieben, eigentlich sollten Verwandte keine Ehe schließen, solange sie sich gegenseitig als Verwandte erkennen würden[203]. Das kann ein Hinweis darauf sein, warum das Eheverbot im Concilium Romanum a. 721 terminologisch nicht über die *consobrina* hinaus ausformuliert wurde und in der Instruktion des Martinianus den Bayern, in der Wahrnehmung des Papstes wohl eine ähnlich barbarische *gens* wie Hessen und Thüringer, die Tochter der Schwester von Vater oder Mutter, also die *consobrina*, als am weitesten entfernte verwandte Ehepartnerin verboten wird. Auch die Lex Alamannorum von 724/25 geht nicht über die *consobrini* hinaus und ist deshalb wohl von Gregors II. analogen Bestimmungen für die Bayern beeinflusst[204]. Erklärbar ist das Zurücktreten der *sobrini* der älteren Texte, etwa einiger gallischer Konzilien, gegenüber den *consobrini* in den Bestimmungen Gregors II.

[201] Leges Liutprandi, c. 33. IIII., ed. Friedrich Blume/Alfred Boretius, MGH Leges IV. Leges Langobardorum (Hannover 1868, ND Stuttgart/Vaduz 1965), S. 123 f.: *Hoc autem Deo iubante statuere previdimus, ut amodo nullus homo presumat relicta de consubrino aut insubrino suo uxorem ducere ... Hoc autem ideo adfiximus, quia deo teste papa urbis Romae, qui in omni mundo caput ecclesiarum dei et sacerdotum est, per suam epistolam nos adortavit, ut tale coniugium fieri nullatinus permitteremus.* – „Dieses aber, was wir voraussehen, ist von Gott zu beschließen verordnet: Dass von jetzt an kein Mensch es wagen soll, die Witwe seines *consobrinus* oder *insubrinus* zur Frau zu nehmen. Wenn aber einer dieses, was verboten ist, von jetzt an zu tun wagen sollte, soll er seinen Besitz verlieren. Und die aus solch einer Ehe geboren sein sollten, sollen keine legitime Erben sein, nur die verwandten Eltern. Und wenn die verwandten Eltern nicht [mehr] sein sollten, soll der königliche Hof nachfolgen. Dieses aber haben wir deshalb festgelegt, weil durch Gottes Zeugen der Papst der Stadt Rom, der in der ganzen Welt das Oberhaupt der Kirchen Gottes und der Priester ist, uns durch seinen Brief angegangen ist, dass wir solch eine Ehe zu schließen niemals erlauben sollen."

[202] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 203.

[203] Bonifatii Epistula 26: *Dicimus, quod oportuerat quidem, quamdiu se agnoscunt affinitate propinquos, ...*

[204] Lex Alamannorum A, c. 39, ed. Karl Lehmann, MGH LL Leges Nationum Germanicarum 5/1. Leges Alamannorum (Hannover 1888), S. 98-99: XXXIX. *De nuptiis inlicitis. Nuptias prohibemus incestas. Itaque uxorem habere non liceat socrum, norum, privignam, novercam, filiam fratris, filiam sororis, fratris uxorem, uxoris sororem. Filii fratrum, filii sororum inter se nulla praesumptione iungantur. Si quis contra hoc fecerit, a loci iudicibus separetur et omnes facultates amittat, quas fiscus adquirat. Si minores personae sunt, qui se inlicita coniunctione polluerint, careant libertatem servis fiscalibus adgregandi.* – „39. Über die verbotenen Ehen. Inzestuöse Ehen verbieten wir. Deshalb ist es nicht erlaubt zur Frau zu haben die Schwiegermutter, die Schwiegertochter, die Stieftochter, die Stiefmutter, die Tochter des Bruders, die Tochter der Schwester, die Frau des Bruder, die Schwester der Ehefrau. Die Kinder des Bruders [und] die Kinder der Schwester sollen unter keinem Umstand miteinander verbunden werden. Wenn jemand gegen dieses [Gesetz] handelt, soll er von den Richtern des Ortes getrennt werden und alles Vermögen verlieren, was der *fiscus* erwerben soll. Wenn es mindere Personen sind, die sich durch die verbotene Verbindung besudelt haben sollten, sollen sie die Freiheit verlieren und den *servi* des *fiscus* beigesellt werden." Inhaltlich identisch ist ebd. Lex Alamannorum B, c. 39.

einerseits vielleicht mit einer Abhängigkeit vom Concilium Quinisextum, das die *consobrina*, in der lateinischen Version umschrieben mit *patrui sui filia*, als entfernteste Verwandte mit Eheverbot belegt, anderseits aber vielleicht auch damit, dass die Familienstrukturen der breiten Masse im Rom des frühen 8. Jahrhunderts nicht mehr so klar erkennbar waren[205]. Der zeitgenössische Römer, von dem Gregor II. wohl bei der Formulierung jedes seiner drei erhaltenen Verbote ausging, kannte vielleicht üblicherweise noch die Geschwister seiner Eltern und deren Kinder, also eine von den Großeltern hergeleitete Familie, war sich darüber hinausgehenden Verwandtschaftsverhältnissen aber nur im Ausnahmefall bewusst, für die dann das allgemein formulierte Heiratsverbot galt. Der Begriff *insubrinus* als Synonym für *sobrinus* im langobardischen Gesetz kann vielleicht auf eine terminologische Unklarheit in Italien zur Zeit Gregors II. hindeuten, wenn es darum ging, weiter entfernte Verwandte als *consobrinus* und *consobrina* zu benennen, weshalb der Papst die unterschiedlichen Begriffe für dieses Verwandtschaftsverhältnis in seinen Eheverboten überging, und es gleich unter die allgemeine Bestimmung fallen ließ. Dass der Begriff *insubrinus* in den Leges Liutprandi auftaucht, ist noch kein Beweis dafür, dass ihn Gregor II. in seinem Brief an Liutprand verwendet hat, denn die Langobarden könnten das dort eventuell in Analogie zum Bonifatiusbrief als Zahl angegebene Verwandtschaftsverhältnis mit einem ihren geläufigen Begriff bezeichnet haben. Wenn die Bestimmung der Leges Liutprandi im Zusammenhang mit dem Konzil von Rom 721 steht, erklärt sich die Nennung des *insubrinus*, egal ob ursprünglich als Begriff oder als numerisches Verwandtschaftsverhältnis, als Präzisierung der allgemeinen Bestimmung der Konzilskanones, die vielleicht aufgrund einer langobardischen Anfrage erfolgte. Neubekehrten Barbaren gegenüber, denen er entgegenkommen wollte, beließ es Gregor II. bei den *consobrini* als äußersten mit Eheverbot belegten Verwandtschaftsgrad, für christliche Langobarden galten hingegen die gleichen strengen Maßstäbe wie für ihre römischen Glaubensbrüder[206]. Wenn man den Begriff *generatio* in seinem Brief an Bonifatius als ein Synonym für *gradus* versteht, fügt sich auch dieses Dokument in die einheitliche Linie ein, die Gregor II. bei den Eheverboten an Bayern und Römern verfolgt. Die 4. *generatio* entspräche dann dem 4. *gradus*, also den *consobrini*, die im römischen Konzil von 721 explizit als verboten genannt und in der Instruktion für Martinianus' Bayernmission umschrieben werden. Dennoch ist das römische Konzil von 721 ein Dokument der Abkehr von der Rechtseinheit mit Konstantinopel, da das allgemeine Eheverbot unter Verwandten über die Bestimmungen des Quinisextums hinausgeht und einer

[205] Concilium Quinisextum, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 11 (Graz 1960), c. LIV, Sp. 967.
[206] Als Glaubensbrüder der Römer werden die Langobarden im Liber Pontificalis bezeichnet; Liber Pontificalis 91. Vita Gregorii II. c. 19, ed. Duchesne Bd. I, S. 406.

Übernahme der strengeren Inzestverbote der westgotischen und fränkischen Kirche entspricht, was durch die politische und organisatorische Hinwendung des gegen Kaiser Leon III. opponierenden Gregor II. nach Westen erklärbar wird[207].

Das Verbot Gregors III., der das Verbot Gregors II. auf die 7. *generatio* ausdehnt, würde bei der Annahme einer Verwendung des Wortes im Sinne von *gradus* bedeuten, dass er zu den altrömischen Heiratsschranken des prätorischen Rechts zurückkehrte und die Grenze der Verwandtschaft wieder mit den *sobrinis nati* ansetzte, die Ehe also erst zwischen Kindern von zwei *sobrini* wieder erlaubte.

Eine derartige Deutung legen auch die Beschlüsse der römischen Synode von 743 nahe, in der unter dem Vorsitz des Papstes Zacharias die Ehe mit der Cousine, der Nichte, der Stiefmutter, der Frau des Bruders und Frauen aus der eigenen Verwandtschaft abermals verboten werden[208]. In seiner den Canones vorgestellten Rede geht der Papst ausdrücklich darauf ein, dass man in Germanien glaube, sein Vorgänger habe ihnen erlaubt, Ehen in der 4. *generatio* einzugehen, was er gar nicht bezweifle, und dass diese Beschlüsse nun gefasst würden, um einer Bitte der Erzbischöfe und Könige Germaniens um Unterweisung zu Ehefragen nachzukommen[209]. Es geht hier also ausdrücklich um die Frage nach einer Ehe im und nicht nach dem 4. Verwandtschaftsgrad, wie Gregor II. vorgeschrieben hatte, was nun von Zacharias, da die Bewohner Germaniens keine Neubekehrten mehr seien, verboten wird. In

[207] Vgl. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 204.

[208] Concilium Romanum a. 743 c. VI.: *Ut consobrinam, nepteni, novercam, fratris uxorem vel etiam de propria cognatione aut quam cognatus habuit, nullus audeat in coniugium copulare. si quis huic tali nefario coniugio convenerit et in eo permanserit, sciat se apostolica auctoritate anathematis vinculis esse innodatum, et nullus sacerdos tribuat illi communionem; si vero conversus divisusque fuerit ab inlicita copulatione, dignae paenitentiae submittatur, ut sacerdos loci consideraverit.* – „Eine Cousine, Nichte, Stiefmutter, Brudersfrau oder auch eine aus der eigenen Verwandtschaft soll sich keiner zu ehelichen unterfangen. Wer diesen sündhaften Ehebund geschlossen hat und darin verharrt, soll wissen, dass er durch apostolische Entscheidung in die Bande der Verfluchung verstrickt ist, und kein Priester soll ihm Gemeinschaft zugestehen. Wenn er aber sich bekehrt und sich aus der unerlaubten Verbindung gelöst hat, soll er einer angemessenen Buße unterworfen werden, je nachdem der örtlich zuständige Priester den Fall betrachtet."

[209] Concilium Romanum a. 743, Praefatio: *Non est silendum, fratres, quod in Germaniae partibus ita divulgatum est, quamquam in arcivo sanctae ecclesiae huius scriptum minime repperimus, ipsis tamen asserentibus hominibus de Germaniae partibus didici, quod beatae recordationis papa Gregorius, dum eos ad religionem christianitatis divina gratia inlustraret, licentiam illis dedisset in quarta sese copulari generatione. Quod quidem licitum Christianis non est, dum usque se generatio cognoverit; sed dum rudes erant invitandi ad fidem, quamquam minime scriptum repperimus, credere non ambigimus. Praeterito autem anno archiepiscopi et reges illius provinciae litteras ad nos miserunt, apostolica petentes praecepta, qualiter liceat eis coniugia copulari, quibus quantum Dominus dignatus est donare, admonitionis praecepta direximus.* – „Man darf es nicht verschweigen, Brüder, dass in Germanien die Meinung verbreitet ist (zwar habe ich es im Archiv unserer heiligen Kirche nicht schriftlich gefunden, aber aus Aussagen von Menschen aus Germanien habe ich es erfahren), dass Papst Gregorius seligen Angedenkens, als er sie durch Gottes Gnade mit der Religion des Christentums erleuchtete, ihnen die Erlaubnis gegeben habe, im vierten Verwandtschaftsgrad miteinander die Ehe einzugehen. Es ist dies zwar den Christen nicht gestattet, solange sich die Verwandtschaftsgrade erkennen, aber solange es noch darum ging, sie als Neulinge zum Glauben einzuladen, wollen wir, obwohl wir es nicht schriftlich gefunden haben, das unbedenklich glauben. Im vergangenen Jahr aber haben die Erzbischöfe und Könige dieser Provinz ein Schreiben an uns gerichtet mit der Bitte um apostolische Anweisungen, wie sie Ehen schließen dürfen, und wir haben, soweit Gott uns dazu die Gabe zu schenken geruht hat, ihnen folgende Anweisungen der Mahnung zukommen lassen:"

seinem Brief von 747 an Pippin III. wiederholt Zacharias nochmals die bereits von Gregor II. vertretene Meinung, dass man nicht heiraten dürfe, solange die Verwandtschaft bekannt sei, ohne hier jedoch konkrete Grade der Blutsverwandtschaft zu nennen[210]. Inhaltlich entspricht das dem im Concilium Romanum von 743 ausgesprochenen Verbot der Ehe mit einer Frau aus der eigenen Verwandtschaft.

Noch im Jahr 800 erläuterte Papst Leo III. das kategorische Verbot von Verwandtschaftsehen mit einem Verweis auf den Isidor zugeschriebenen Vergleich der 7 zu beachtenden *generationes* mit den 7 Tagen der Schöpfung und verweist dazu auf die römische Zählung der Verwandtschaft in den Pauli Sententiae[211]. Die Pauli Sententiae sind eine der wenigen Quellen des römischen Rechts, die eindeutig den siebten (3+4) und nicht den sechsten (3+3) *gradus* als Grenze der Verwandtschaft bezeichnen[212].

Ein weiteres Indiz dafür, dass *generatio* in den Briefen der Päpste Gregor II. und Gregor III. als Synonym des römisch-rechtlichen *gradus* zu deuten ist, ist auch die Ehegesetzgebung Pippins III./I.:

Die Gesetzgebung Pippins III./I. beschäftigte sich nach seiner Thronbesteigung mehrmals mit inzestuösen Ehen. In seinem Kapitular von 754/55 verbot Pippin die Ehe mit einer Nonne, ihrer Patin oder wahrscheinlicher ihrer Mutter, der eigenen Tauf- oder Firmpatin, mit Mutter und Tochter, mit zwei Schwestern, mit der Tochter des Bruders oder der Schwester, mit der *nepta*, mit der *consobrina* oder *subrina*, sowie mit der Tante väterlicher- und mütterlicherseits[213]. Auf dem Konzil von Ver vom 11. Juli 755 wurden jene, die in

[210] Codex Carolinus Ep. 3 (c. 747 Ian. 5.), ed. W. Gundlach, MGH Epp. III, S. 485, c. 22.: *Nos autem, gracia divina suffragante, iuxta praedecessorum et antecessorum pontificum decreta multo amplius confirmantes dicimus, ut, dum usquae sese generacio cognoverit, iuxta ritum et normam christianitatis et religionem Romanorum non copulentur coniugiis.* – „Wir aber sagen mit Hilfe der göttlichen Gnade, indem wir gemäß den Entscheidungen der Päpste, unserer Vor- und Vorvorgänger, noch viel weitergehen: solange wie sich eine Nachkommenschaft gegenseitig kennt, dürfen sie nicht miteinander ehelich verbunden werden, nach Brauch und Regel des Christentums und dem Glauben der Römer."

[211] Epistolae Leonis III Papae Epistolae selectae = Pontificum Romanorum 5, ed. K. Hampe, MGH Epp. V (München 1978), S. 62: *Repperimus quippe in beato Ysidoro Spaniensi episcopo usque in septimam generationem observare et sic copulare, quia in septimo die quievit Deus ex omnibus operibus suis, et in novellis Romanorum legibus instar invenitur.* – „Wir haben freilich bei dem spanischen Bischof Isidor gefunden, [die Verwandtschaft] bis in die siebte *generatio* zu beachten und so zu heiraten, weil Gott am siebten Tag nach seinen ganzen Werken geruht hat, und in den Novellen der römischen Gesetze ist es genau so zu finden."; vgl. Pauli Sententiae IV, 11, 8, ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 383. Isidor, Etymologiae IX, VI 29 begründet allerdings nicht die Beachtung von 7 *generationes* mit den 7 Tagen der Schöpfung, sondern setzt die Ausdehnung der Verwandtschaft auf 6 *generationes* in Analogie zu den 6 Weltzeitaltern fest.

[212] Pauli Sententiae IV, 11, 8, ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 383; Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 203.

[213] Pippini Regis Capitulare a. 754-755, c. 1, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), S. 31: *Capitulo primo: De incestis. Si homo incestum commiserit de istis causis de Deo sacrata, aut commatre sua, aut cum matrina sua spiritali de fonte et confirmatione episcopi aut cum matre et filia, aut cum duabus sororibus, aut cum fratris filia aut sororis filia, aut nepta, aut cum consobrina adque subrina, aut cum amita vel martertera: de istis capitulis pecuniam suam perdat, si habet; et si emendare se noluerit, nullus eum recipiat nec cibum ei donet. Et si fecerit, LX solidos domno regi componat,*

inzestuösen Ehe verharren sollten, mit Exkommunikation bestraft und die öffentliche Eheschließung aller adeligen und niedrigen Laien angeordnet, was im Kontext des Inzestverbotes zu sehen ist, da die Geistlichen nur bei öffentlicher Eheschließung intervenieren und Verwandtenehen verhindern konnten[214].

Der äußerste in Pippins Kapitular verbotene Verwandtschaftsgrad ist jener der *subrina*, einer Verwandten im 6. *gradus* nach römisch-rechtlicher Zählung. Pippin verbietet somit nur Ehen zwischen Verwandtschaftsgraden, die ihm durch den Beschluss des Concilium Romanum a. 743 von Papst Zacharias mitgeteilt wurden bzw. die der Tradition der gallischen Konzilien entsprechen. Er geht jedoch nicht über die Eheverbote der gallischen Konzilien aus der Merowingerzeit hinaus und erlässt hier kein kategorisches Verbot der Verwandtenehen[215].

Das Dekret von Verberie aus dem Jahr 756 verfügte neben einer Regelung für den Ehebruch mit der Stieftochter, der neben der offenbar als obligatorisch vorausgesetzten Trennung der Ehe ein lebenslanges Eheverbot für die beiden Ehebrecher nach sich zog, während die betrogene Ehefrau und Mutter wieder heiraten durfte, für Verwandtenehen im 3. *geniculum*

---

usque dum se ipse homo correxerit. Et si pecuniam non habet, si liber est, mittatur in carcere usque ad satisfactionem. Si servus aut libertus est, vapuletur plagis multis; et si dominus suus permiserit eum amplius in tale scelus cadere, ipsos LX solidos domno rege componat. – „Erstes Kapitel. Über den Inzest. Wenn ein Mann einen derartigen Inzest begeht mit einer Geweihten Gottes, oder ihrer geistigen Mutter [bzw. alternativ „oder mit ihrer Mutter"], oder mit seiner geistigen Mutter durch die Quelle [der Taufe] oder durch die Firmung durch den Bischof, oder mit Mutter und Tochter, oder mit zwei Schwestern, oder mit der Tochter des Bruders oder der Tochter der Schwester, oder mit der [angeheirateten] Nichte, oder mit der Cousine und Großcousine, oder mit der Tante väterlicherseits oder mit der Tante mütterlicherseits: Durch diese Anklagepunkte soll er sein Geld verlieren, falls er welches hat, und falls er sich nicht zu bessern wollen sollte, soll ihn niemand aufnehmen und niemand Nahrung geben. Und falls es jemand getan haben sollte, soll er 60 *solidi* seinem Herrn, dem König, hinterlegen, solange bis sich der Mensch selbst gebessert haben sollte. Und wenn er das Geld nicht hat, soll er, falls er frei ist, bis zur Bezahlung in den Kerker geschickt werden. Wenn er Sklave oder Freigelassener ist, soll er mit vielen Schlägen geprügelt werden; und wenn sein Herr ihm erlaubt haben sollte weiter in solch ein Verbrechen zu fallen, soll er selbst 60 *solidi* für den Herrn König hinterlegen."

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass hier nicht die Patin der Nonne, sondern ihre Mutter gemeint ist, denn *aut commatre sua* könnte eine Verschreibung von *aut cum matre sua* sein, da die Synode von Soissons noch in Pippins Zeit als *maior domus* u. a. verboten hatte, eine Nonne oder deren Mutter zu heiraten: Concilium Suessionense a. 744, c. IX, ed. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten, S. 386 f.: *Similiter constituemus, ut nullus laicus homo Deo sacrata femina ad mulierem non habeat, nec sua parentem; nec marito viventem sua mulier alius non accipiat, nec mulier vivente suo viro alium accipiat, quia maritus muliere sua non debet dimittere, excepto causa fornicationis deprehensa*. – „Ebenso haben wir festgesetzt, dass kein Laie eine Gott geweihte Frau zum Weibe nehmen darf, noch deren Mutter; und zu Lebzeiten des Ehemanns soll dessen Frau kein anderer nehmen und die Frau soll nicht zu Lebzeiten ihres Mannes einen andern nehmen, weil der Ehemann seine Frau nicht entlassen darf, ausgenommen wenn sie bei Unzucht ertappt wurde."

Neptis und das davon abgeleitete *nepta* muss im Frühmittelalter nicht wie im klassischen Latein „Enkelin" bedeuten, sondern kann auch „Nichte" oder sogar „Tante, Schwester des Vaters" bedeuten; vgl. Mediae Latinitatis Lexicon Minus (Leiden/Boston 2002), S. 934 s. v. neptis (J. F. Niermeyer / C. van de Kieft / J. W. J. Burgers). Da *nepta* wohl nicht die Enkelin meint, weil andere derart nahe Verwandte der direkten Linie fehlen, und sowohl die Tante als auch die blutsverwandte Nichte bereits erwähnt sind, könnte damit die angeheiratete Nichte, also die Tochter von Schwester oder Bruder der eigenen Ehefrau, gemeint sein.

[214] Concilium Vernense a 755 Jul. 11, c. 9 (Exkommunikation), 15 (öffentliche Eheschließung), ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), S. 35 f.; Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 225.

[215] Vgl. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 224.

die Trennung, im 4. Verwandtschaftsgrad wurde die bestehende Ehe zwar nicht getrennt, aber eine Buße verhängt, während eine noch nicht geschlossene Ehe in der 4. *generatio* untersagt wurde[216].

Auffällig ist an dieser Bestimmung, dass sie, bei einer Interpretation von *generatio* als Generation hier und in der Vorschrift Gregors II., nur dessen Anweisung befolgen würde – keine Zulassung von (neuen) Eheschließungen innerhalb der 4. *generatio*, – aber die jüngere, viel strengere Vorschrift Gregors III., die Verwandtschaft bis zu 7. *generatio* zu beachten, außer Acht lassen würde. Eine Klärung der Bedeutung der hier verwendeten Terminologie liefert das Dekret von Compiégne, das nach Ubl entgegen der Datierung von Boretius im Jahr nach und nicht vor dem Dekret von Verberie entstanden ist[217].

Das Dekret von Compiégne aus dem Jahr 757 verfügt die Trennung von Ehepartnern, die in der 3. *progenies* verwandt sind, erlaubt aber die Ehe für Verwandte der 4.[218] Dass *progenies* hier in der Bedeutung „Generation" verwendet wird, ergibt sich aus dem Eheverbot für Paare, von denen sich ein Partner in der 4., der andere in der 3. *progenies* aufeinander beziehen. Die so dargestellte Verwandtschaft bezieht sich auf den gemeinsamen Stammvater beider Personen, denn sonst könnte die Zahl nicht unterschiedlich sein. Addiert man beide Werte, was man auch in den beiden Fällen tun muss, in denen beide in der selben *progenies* mit dem Stammvater verwandt sind, erhält man die Verwandtschaft zueinander, was dem römisch-rechtlichen *gradus* entspricht, also für die Verwandtschaft in der 3. *progenies gradus* 6, in der

[216] Decretum Vermeriense a. 758-768?, c. 1, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), S. 40: *In tertio genuclum separantur, et post penitentiam actam, si ita voluerint, licentiam habent aliis se coniungere. In quarta autem coniunctione si inventi fuerint, eos non separamus, sed poenitentiam eis iudicamus. Attamen si factum non fuerit, nullam facultatem coniungendi in quarta generatione damus.* – „Im dritten *genuculum* werden sie getrennt, und nachdem Buße getan wurde sollen sie, falls sie das wollen, die Freiheit haben sich mit anderen zu verbinden. In der vierten Verwandtschaft jedoch, trennen wir sie nicht, sollten sie entdeckt werden, aber wir verurteilen sie zur Buße. Falls sie aber nicht verbunden sein sollten, geben wir keine Erlaubnis [sie] in der vierten *generatio* zu verbinden."
Ehebruch mit der Stieftochter: Decretum Vermeriense a. 758-768?, c. 2, ed. Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I, S. 40: *Si aliquis cum filiastra sua manet, nec matrem nec filiam ipsius potest habere, nec ille nec illa aliis se poterunt coniungere ullo unquam tempore. Attamen uxor eius, si ita voluerit, si se continere non potest, si postea quam cognovit quod cum filia sua vir eius fuit in adulterio, carnale commercium cum eo non habet, nisi voluntate se abstinet, potest alio nubere.* – „Wenn jemand mit seiner Stieftochter schläft [wtl. wohnt, übernachtet], kann er weder die Mutter noch die Tochter haben, weder jener [= der Mann] noch jene [= seine Stieftochter] werden sich mit anderen jemals zu irgendeiner Zeit verbinden können. Aber dennoch kann die Frau dieses [Mannes], wenn sie [es] so gewollt haben soll, wenn sie sich nicht enthalten kann, wenn sie, nachdem sie erfahren hat, dass ihr Mann mit ihrer Tochter Ehebruch begangen hat, mit ihm nicht fleischlichen Verkehr hat, wenn sie nicht die Absicht hat sich zu enthalten, einen anderen heiraten."

[217] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 225 f.: Verberie 756, Compiégne 757.

[218] Decretum Compendiense a. 757, c. 1-3, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), S. 37 f.: 1. *Si in quarta progenie reperti fuerint coniuncti, non separamus.* – „Wenn sie durch die vierte *progenies* verbunden gefunden werden, trennen wir sie nicht." 2. *In tercia vero si reperti fuerint, separentur.* – „Falls sie aber in der dritten [*progenies* verbunden] gefunden werden sollten, werden sie getrennt." 3. *Et eos, qui unus in quarta alius in tercia sibi pertinent et coniuncti inveniuntur, separamus.* – „Und jene, wo sich der eine in der vierten, der andere in der dritten [*progenies*] aufeinander beziehen und verbunden entdeckt werden, trennen wir."

4. *progenies gradus* 8 und in der 4. und 3. *progenies gradus* 7. Es wurde also, wie von Gregor III. einst gefordert, die Verwandtschaft bis zum 7. Grad beachtet, wenn man den Verwandtschaftsgrad trotz der Verwendung des Begriffes *generatio* römisch-rechtlich berechnet. Der 7. Verwandtschaftsgrad römischer Zählung wurde auch als Grenze für Ehen innerhalb der Schwägerschaft angesetzt, jemand durfte den verwitweten Ehepartner eines Verwandten im Verhältnis 3+3 bzw. 4+3 nicht heiraten[219]. Damit ergibt sich für das Dekret von Verberie, dass die synonym verwendeten Begriffe *genuclum*, *coniunctio* und *generatio* hier Generation bedeuten und Ehen im 3. *genuclum* = 6. *gradus* verboten, in der 4. *coniunctio* = 8. *gradus* nicht getrennt, aber in der 4. *generatio* = 8. *gradus* nicht geschlossen werden dürfen, wobei die letzte Bestimmung im Dekret von Compiégne auf den 7. *gradus* abgemildert wurde, was vielleicht damit zu tun hat, dass man *usque ad septimam observare decernimus generationem* in der Anweisung Gregors III. zuerst auf den 8. und nicht auf den 7. *gradus* bezog und diese Meinung dann änderte[220]. Dass in Verberie und Compiégne die „kanonische" Zählung angewandt wurde, liegt Ubl zufolge daran, dass Bonifatius' Nachfolger Chrodegang von Metz vermutlich keine Kenntnisse des römischen Rechts hatte und sich an der Zählweise des ihm bekannten Liber Responsionum orientierte[221].

Einen Einblick in die praktische Anwendung der Eheverbote können die kontinentalen Bußbücher ermöglichen. Einige der kontinentalen Bußbücher tradieren nicht nur die auf die Kernfamilie beschränkten inselkeltischen Inzestverbote mit z. T. ungleich längeren Bußzeiten, sondern ergänzen sie auch noch um mehr oder weniger detaillierte Verbote für andere Verwandte oder kennen gar nur Verbote, die jenen der anderen kontinentalen Quellen entsprechen:

Das Paenitentiale Sletstatense ergänzt das Verbot für Unzucht mit der Schwester um eines mit einer nicht näher spezifizierten „nahen Verwandten"[222].

Das Paenitentiale Floriacense beschäftigt sich sogar in drei seiner Kanones mit Inzestverboten. Zuerst wird unscharf die Unzucht mit dem „eigenen Blut" verurteilt[223].

[219] Decretum Compendiense a. 757, c. 4, ed. Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I, S. 38: 4. *Si duo in tercio loco sibi pertinent, sive vir sive femina, aut unus in tercio et alter in quarto, uno mortuo, non licet alterum accipere uxorem eius; et si inventi fuerint, separentur. Una lex est de viris et feminis.* – „Wenn zwei sich in der dritten Stelle aufeinander beziehen, entweder Mann oder Frau, oder einer in der dritten und der andere in der vierten, und einer ist gestorben, ist es dem anderen nicht erlaubt, dessen Frau zu nehmen; und wenn sie gefunden werden sollten, trennen wir [sie]. Ein Gesetz ist über Männern und Frauen."

[220] Bonifatii Epistula 28.

[221] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 226.

[222] Paenitentiale Sletstaense c. 34, ed. Kottje, CCSL 156, S. 85: *Si cum sorore sua fornicauerit, XV annos paeniteat, V ex his in pane et aqua*. – „Wer mit seiner Schwester gehurt haben sollte, soll 15 Jahre büßen, 5 davon bei Brot und Wasser."; c. 35, ed. Kottje, CCSL 156, S. 85: *Si cum alia parenta proxima fornicauerit, X an<n>os paeniteat, tribus ex his in pane et aqua*. – „Wer mit einer anderen nahen Verwandten gehurt haben sollte, soll 10 Jahre büßen, drei davon bei Brot und Wasser."

Danach wird der Fall abgehandelt, dass einer mehrere Ehefrauen oder aber die Witwe seines Bruders geheiratet hat[224]. Schließlich wird die Ehe mit der Schwester oder Tochter der eigenen Frau verboten[225].

Das Paenitentiale Hubertense verbietet die Ehe mit der Schwester der Frau, der angeheirateten und der leiblichen Tante, der Nichte und der Frau des Cousins, wobei für das Verbot einer Ehe mit der angeheirateten und der leiblichen Tante Begriffe verwendet werden, die streng genommen nur die Verwandtschaft väterlicherseits bezeichnen, während die im Text angesprochene Frau des *consobrinus* in der Überschrift als *consobrina* bezeichnet wird, sodass in dieser Bestimmung, die einem der Verbote im Gesetz Liutprands entspricht, eine Analogie zur als Schwester bezeichneten Frau des Bruders vorliegt[226]. Weiters wird im Paenitentiale Hubertense das Ehehindernis der Patenschaft thematisiert, wobei neben der Patenschaft bei der Taufe nun auch die Patenschaft bei der Firmung als Ausschließungsgrund für eine Ehe erscheint[227].

---

[223] Paenitentiale Floriacense c. 9, ed. Kottje, CCSL 156, S. 19; 98: *Si quis cum sanguinem suam fornicauerit, X annus peneteat, III ex his in pane et aqua, et numquam nubat, si innuptus est, et illam sibi nemo in coniugium societ, sed fletum multum et elemosinas dentur.* – „Wer mit seinem Blut gehurt haben sollte, soll 10 Jahre büßen, 3 davon bei Brot und Wasser, und er soll niemals heiraten, wenn er unverheiratet ist, und jene soll sich niemals zur Ehe verbinden, aber [es soll] viel geweint und Almosen sollen gegeben werden."

[224] Paenitentiale Floriacense c. 40, ed. Kottje, CCSL 156, S. 100: *Si quis duxerit matrimonia uel fratri sui uiduam, iste non potest paenitentiam accipere, nisi prius separentur, et postea ieiunet unusquisque annos VII. Et si haec non fecerit, separentur extra plebe ecclesiae et nullus oblationem eius accipiat nec communicet.* – „Wer [mehrere] Ehefrauen oder die Witwe seines Bruders [in die Ehe] geführt haben sollte, kann nicht die Buße empfangen, wenn sie nicht zuerst getrennt werden, und danach soll jeder [von ihnen] 7 Jahre fasten. Und wenn er das nicht tun sollte, sollen sie ausgeschlossen werden aus dem Volk der Kirche und er soll keine Hostie erhalten und nicht kommunizieren."

[225] Paenitentiale Floriacense c. 43, ed. Kottje, CCSL 156, S. 101: *Si quis acciperit sororem aut filiam uxoris suae, non iudicetur, nisi prius separentur, et postea ieiunet annus II, si<c> tamen, ut multas elemosinas facit.* – „Wer die Schwester oder die Tochter seiner Frau genommen haben sollte: sie sollen nicht gerichtet werden, wenn sie nicht vorher getrennt wurden, und danach soll er zwei Jahre fasten und dennoch gibt er viel Almosen."

[226] Paenitentiale Hubertense c. 45, ed. Kottje, CCSL 156, S. 113: *DE VXORE PROXIMI ET VXORIS SVAE SORORE, NEPTA AVT CONSOBRINA. Si quis acceperit uxorem consobrini uel patrui seu sororem uxoris, amitam uel neptam, omnimodo separentur et quinque annis poeniteant.* – „ÜBER DIE DURCH DIE FRAU FOLGENDEN UND DIE SCHWESTER SEINER FRAU, DIE NICHTE UND DIE COUSINE. Wer die Frau des Cousins oder des Onkels väterlicherseits oder die Schwester der Frau genommen haben sollte, die Tante väterlicherseits oder die Nichte: sie sollen vollständig getrennt werden und sie sollen fünf Jahre büßen." Zum Verbot der Ehe mit der Frau des *consobrinus* vgl. Leges Liutprandi, c. 33. IIII., ed. Blume/Boretius, MGH Leges IV. Leges Langobardorum, S. 123 f.

[227] Paentitentiale Hubertense c. 51, ed. Kottje, CCSL 156, S. 113: *DE FILIA VEL SORORE EX SACRO FONTE VEL CHRISMATE SVSCEPTA. Si quis filium uel sororem ex sacro fonte uel chrismate in coniugio sociauerit, diuidantur et agant poenitentiam annis V. Si uero fornicauerit, VII annis poeniteat unusquisque, exsilio proficiscant et elemosyna tradentur pro ipsis.* – „ÜBER DIE GEHEIRATETE [wtl. ZU SICH GENOMMENE] TOCHTER ODER SCHWESTER AUS DER HEILIGEN TAUFE ODER FIRMUNG. Wer den Sohn [richtig: die Tochter] oder die Schwester aus der heiligen Taufe oder Firmung in der Ehe [sich] verbunden haben sollte: sie sollen getrennt werden und fünf Jahre Buße tun. Wenn er aber gehurt haben sollte, soll jeder 7 Jahre büßen, ins Exil sollen sie sich aufmachen und Almosen sollen deswegen durch sie selbst übergeben werden."
Während die Überschrift ein Verbot der Ehe mit der Patentochter ankündigt, wird im Text der Patensohn genannt, was nicht nur wegen der Überschrift falsch sein muss, sondern auch wegen des darauf folgenden Eheverbotes mit der „Patenschwester", woraus sich ergibt, dass hier keine geschlechtsneutrale Aussage gemacht werden soll, sondern ein Mann angesprochen wird, der natürlich seinen Patensohn unmöglich heiraten konnte.

In den verschiedenen Versionen des Paenitentiale Merseburgense a werden teilweise unterschiedliche Inzestverbote erläutert, immer erwähnt werden aber die Witwe des Onkels väterlicherseits, die Schwester, die Verwandte allgemein, die Stieftochter und die „Aufdeckung der Scham" des Sohnes durch den Vater, was aber einmal gar nicht erklärt wird, einmal auf Schwiegertochter und Schwiegermutter, gemeint ist offenbar die Schwiegermutter des Sohnes, einmal nur auf die Schwiegermutter (des Sohnes) bezogen wird, während der wichtigste Unterschied darin besteht, dass eine Version die Witwe des Vaters tabuisiert, die beiden anderen hier aber mit *matrina* einen Begriff verwenden, der eigentlich die Patenmutter bezeichnet[228]. Das Paenitentiale Merseburgense a verbietet in allen drei Versionen außerdem einer Frau bei Androhung lebenslanger Buße die Heirat mit zwei Brüdern, weiters in einer Version den Inzest mit der Patin und in derselben Version die Ehe mit der Schwester oder Tochter der eigenen Frau[229].

[228] Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 43, ed. Kottje, CCSL 156, S. 139 f.: *Si quis fornicaberit cum uidua patri sui aut uiduam barbani sui aut cum germana sua aut cum cognata sua aut pater turpitudinem filii sui reuelauerit aut cum filiastra sua, X annos peregrinus peneteat, II ex his in pane et aqua, et si peregrinare non potest, pro uno anno det soledos XII. Si laicus est, tundatur et dimittat hominem liberum*. – „Wer mit der Witwe seines Vaters oder der Witwe des Onkels väterlicherseits oder mit seiner Schwester oder mit einer Verwandten gehurt haben sollte, oder wenn ein Vater die Scham seines Sohnes aufgedeckt haben sollte oder mit seiner Stieftochter [gehurt haben sollte], soll 10 Jahre als *peregrinus* büßen, 2 davon bei Brot und Wasser, und wenn er nicht reisen kann, soll er für ein Jahr 12 *solidi* geben. Wenn er Laie ist, soll er geschlagen werden und die Leute frei wegschicken [= freilassen]."
Paenitentiale Merseburgense a V_{23} c. 48, ed. Kottje, CCSL 156, S. 139 f.: *Si quis fornicauerit cum matrina sua aut cum uidua barbani sui aut cum sorore aut cum cognata sua aut pater turpitudinem filii sui reuelauerit, id est cum nora sua aut cum filiastra sua fornicauerit, X annos peniteat peregriuns, II in pane et aqua, et si peregrinari non potest, pro uno anno solidos XXVI. Et si laicus est, tondatur, et si habet, dimittat hominem liberum*. – „Wer mit seiner Patenmutter gehurt haben sollte oder mit der Witwe seines Onkels väterlicherseits oder mit der Schwester oder mit seiner Verwandten oder der Vater die Scham seines Sohnes aufgedeckt haben sollte, das ist mit seiner Schwiegermutter oder seiner Stieftochter gehurt haben sollte, soll 10 Jahre als *peregrinus* büßen, 2 bei Brot und Wasser, und wenn er nicht reisen kann, soll er für ein Jahr 26 *solidi* [geben]. Und wenn er Laie ist, soll er geschlagen werden, und, wenn er [welche] hat, soll er die Leute frei wegschicken."
Paenitentiale Merseburgense a W_{10} c. 51, ed. Kottje, CCSL 156, S. 139 f.: *Si quis fornicauerit cum matrina sua aut cum uidua barbani sui aut cum sorore aut cum cognata sua aut pater turpitudinem filii sui reuelauerit, id est cum nuram suam aut socrum aut filiastra sua fornicauerit, decem annos peniteat, et si cum matrem suam, quindecim annos peniteat in monasterio, III ex his in pane et aqua*. – „Wer mit seiner Patenmutter gehurt haben sollte oder mit der Witwe seines Onkels väterlicherseits oder mit der Schwester oder mit seiner Verwandten oder der Vater die Scham seines Sohnes aufgedeckt haben sollte, das ist mit seiner Schwiegertochter oder Schwiegermutter oder seiner Stieftochter gehurt haben sollte, soll zehn Jahre büßen, und wenn er mit seiner Mutter [gehurt haben sollte], soll er fünfzehn Jahre im Kloster büßen, 3 davon bei Brot und Wasser."
Der Begriff *barbanus* bezeichnet nach Payer, Sex and the Penitentials, 166, Anm. 72 den Onkel väterlicherseits.

[229] Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 136, ed. Kottje, CCSL 156, S. 163: *Si qua duobus fratribus nupserit, secundum canones usque ad exitus uite suae peneteat*. – „Wenn eine zwei Brüder geheiratet haben sollte, soll sie nach den Kanones bis zum Ende ihres Lebens büßen."
Paenitentiale Merseburgense a V_{23} c. 90, ed. Kottje, CCSL 156, S. 163: *Si mulier duobus fratribus nupserit, secundum canonem usque ad exitum uitae peniteat*. – „Wenn eine Frau zwei Brüder geheiratet haben sollte, soll sie nach den Kanones bis zum Ende des Lebens büßen."
Paenitentiale Merseburgense a W_{10} c. 90, ed. Kottje, CCSL 156, S. 163: *Si mulier duobus fratribus nupserit, secundum canonem usque ad exitum suae peniteat*. – „Wenn eine Frau zwei Brüder geheiratet haben sollte, soll sie nach den Kanones bis zu ihrem Tod büßen."
Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 144, ed. Kottje, CCSL 156, S. 165: *Si quis aput suam comatrem fornicaberit, VII annos peneteat*. – „Wer bei seiner Patin gehurt haben sollte, soll 7 Jahre büßen."

Vier Kanones des Paenitentiale Merseburgense b behandeln Inzest- bzw. Eheverbote. Ein Kanon verbietet die Ehe mit der Frau des Cousins, des Onkels väterlicherseits, der Schwester der Frau, der Tante väterlicherseits und der Nichte[230]. Ebenfalls thematisiert wird das Ehehindernis der Patenschaft bei Taufe oder Firmung[231]. Nach diesen vor allem die Schwägerschaft und die Patenschaft betreffenden Verboten werden die, abgesehen von der Tante väterlicherseits und der Nichte, bisher noch nicht erwähnten Blutsverwandten mit einem allgemeinen Inzestverbot belegt, das jedoch keine weiteren speziellen Verwandtschaftsbezeichnungen verwendet[232]. Ein weiterer Kanon verbietet das „Sündigen" mit der Patin[233].

Das Paenitentiale Oxoniense II verbietet die Ehe mit Stiefmutter und *cognata*, die präziser als Witwe des Vaters und des Bruders definiert werden, erlaubt jedoch beiden Partnern die Wiederverheiratung und ermöglicht für den Fall, dass beide zum Zeitpunkt der Eheschließung Heiden gewesen sind, sogar die Aufrechterhaltung der Ehe[234]. Auch für den Fall, dass jemand

---

Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 146, ed. Kottje, CCSL 156, S. 165: *Si quis acceperit sororem aut filia uxori suae, non iudicentur, nisi prius separentur, et postea ieiunent annos III, sic tamen elymosinas multas faciant.* – „Wer die Schwester oder die Tochter seiner Frau genommen haben sollte: sie sollen nicht gerichtet werden, wenn sie nicht vorher getrennt werden, und danach sollen sie 3 Jahre fasten, und dennoch sollen viele Almosen [von ihnen] gemacht werden."

[230] Paenitentiale Merseburgense b c. 3, ed. Kottje, CCSL 156, S. 173: *Si quis acceperit uxorem consobrini uel patrui seu sororem uxoris, amitatis uel nepte, omnino separentur, V annos peniteat, I in pane et aqua.* – „Wenn jemand die Frau des Cousins oder des Onkels väterlicherseits oder die Schwester der Frau genommen haben sollte, die Tante väterlicherseits oder die Nichte, sollen sie überhaupt getrennt werden, [und] er soll 5 Jahre büßen, 1 bei Brot und Wasser."

[231] Paenitentiale Merseburgense b c. 8, ed. Kottje, CCSL 156, S. 173: *Si quis filia ut sororem ex sagro fonte uel crismate sociauerit in coniungio, deuidantur et agant penitentia annos V. Si quis uero fornicaberit, VII annos peniteat unusquisque, exilio proficiscant et elymosinas faciant.* – „Wer die Tochter oder die Schwester aus der heiligen Taufe oder Firmung [sich] in der Ehe verbunden haben sollte: sie sollen getrennt werden und 5 Jahre Buße tun. Wenn er aber gehurt haben sollte, soll jeder 7 Jahre büßen, ins Exil sollen sie sich aufmachen und Almosen sollen gegeben werden."

[232] Paenitentiale Merseburgense b c. 18, ed. Kottje, CCSL 156, S. 175: *Si quis cum sanguinitatem suam fornicauerit, VII annos peniteat, III ex his in pane et aqua, et numquam nubat. Et si innupta est et illa, nemo sibi in coniungio societ, sed fletu multum et elymo<si>nam dent.* – „Wer mit seinem Blut gehurt haben sollte, soll 7 Jahre büßen, 3 davon bei Brot und Wasser, und er soll niemals heiraten. Und wenn er unverheiratet ist und sie, soll er sich niemals in der Ehe verbinden, aber viel weinen und Almosen sollen sie geben."

[233] Paenitentiale Merseburgense b c. 19, ed. Kottje, CCSL 156, S. 175: *Si quis cum conmatrem suam peccauerit, VII annos peniteat, III ex his in pane et aqua.* – „Wer mit seiner Patin gesündigt haben sollte, soll 7 Jahre büßen, 3 davon bei Brot und Wasser."

[234] Paenitentiale Oxoniense II c. 3, ed. Kottje, CCSL 156, S. 191: *De his, qui accipiunt nouercas aut cognatas suas. Si quis autem duxerit uiduam patris aut fratris sui, christiani isti tales non possunt iudicium accipere, nisi prius separauerint se ab inuicem. Postea uero paenitentiam agant ambo, ieiunent unusquisque eorum ebdomada X, sic tamen, ut de cetero non adpropinquet sibi ob inmundiciam. Si autem uoluerit ille autem homo, ducat alteram uxorem. Similiter et mulier ducat alterum maritum. Si autem gentiles fuerint ambo, quando nubserint, et postea facti sunt christiani, potestatem habent, ut non separentur, quia per baptismum remissa sunt peccata eorum.* – „Über die, die ihre Stiefmütter oder Verwandten nehmen. Wer aber die Witwe des Vaters oder seines Bruders [in die Ehe] geführt haben sollte, solch einer kann das Urteil der Christen nicht empfangen, wenn sie sich nicht zuerst voneinander getrennt haben sollten. Danach aber sollen beide Buße tun, sie sollen fasten, jeder einzelne von ihnen 10 Wochen, doch soll sich der eine dem anderen nicht nähern wegen der [= ihrer] Unreinheit. Wenn aber der Mann es wollen sollte, soll er eine andere Frau [in die Ehe] führen. Und auf gleiche Weise soll die Frau einen anderen Ehemann [in die Ehe] führen. Wenn beide aber Heiden gewesen sein sollten, als sie

die Tochter seiner Frau geheiratet haben sollte, wird den beiden Partnern von diesem Bußbuch nach Trennung und Buße die Möglichkeit einer neuerlichen Ehe eingeräumt[235]. Terminologisch etwas unklar formuliert ist der Kanon, der dasselbe Urteil wie für die Ehe mit Frau des Bruders oder des Vaters für die Ehe mit der nicht näher spezifizierten *cognata*, der Stiefmutter und der Witwe des Onkels mütterlicherseits verhängt, da die Witwe des Vaters und die Stiefmutter ja dieselbe Person sind[236].

Obwohl die Bußbücher keinen amtlichen Charakter haben und nicht auf Synoden beschlossen wurden, sondern aus der Praxis für die Praxis erstellt wurden, spiegeln sie doch die zeitlichen und räumlichen Entwicklungen des kirchlichen Eherechts wieder[237]. Die frühen, aus dem keltisch-irischen Bereich stammenden Bußbücher kennen, dem Standpunkt des Alten Testaments entsprechend, nur Inzestverbote zwischen Eltern und Kindern und unter Geschwistern. Mit Theodor von Canterbury, der die eherechtliche Position seiner griechischen Heimat vor den Verschärfungen des Concilium Quinisextum mit den auf Gregor I. zurückgehenden Gepflogenheiten der römischen Kirche verglich, wurde das von Gregor I. in seinem Brief an Augustinus formulierte Verbot der Schließung neuer Cousinenehen bei gleichzeitiger Duldung bereits bestehender in die Bußbücher übernommen. In kontinentalen Bußbüchern wurden die irischen und theodorschen Positionen übernommen und um die von Gregor II. im Konzil von Rom 721 formulierten Eheverbote für die Schwägerschaft, die Patenschaft und die Verwandtschaft allgemein übernommen. Zwar ist festzustellen, dass kaum eines der Bußbücher eine derart erschöpfende Aufzählung verbotener

---

geheiratet haben, und danach Christen geworden sind, haben sie die Erlaubnis, dass sie nicht getrennt werden sollen, weil durch die Taufe ihre Sünden erlassen sind."

Der Terminus *cognata* in c. 3 und c. 12 bezeichnet Körntgen zufolge offensichtlich nicht die Blutsverwandte, sondern die Schwägerin, da der Rubrik *nouercas aut cognatas* die Bezeichnung *uiduam patris aut fratris* im Text von c. 3 entspricht: *De his, qui accipiunt nouercas aut cognatas suas. Si quis autem duxerit uiduam patris aut fratris sui* ...; Ludger Körntgen, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (= Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7) (Sigmaringen, 1993), 179, Anm. 600.

[235] Paenitentiale Oxoniense II c. 11, ed. Kottje, CCSL 156, S. 194: *De eo, qui accipit filiam uxoris suae. Hic non potest iudicare, donec dimittat eam. Postquam autem dimiserit et sic date unicuique eorum siue uiro siue mulieri penitentiam, ut ieiunet ebdomada XIV, sic tamen, ut de cetero non se uideant ad inmunditiam suam. Si autem uoluerit nubere uir alia uxori, potestatem habet. Similiter et illa mulier nubat, non ad illum, quem dimissit, sed alterum, que uoluerit.* – „Über den, der die Tochter seiner Frau nimmt. Dieser kann nicht gerichtet [werden], bis er sie entlassen [hat]. Und so gib, nachdem er [sie] aber entlassen haben sollte, einem jeden von diesen, entweder Mann oder Frau, die Buße, dass sie 14 Wochen fasten sollen, und dass sie sich von dem anderen nicht sehen [lassen] sollen wegen ihrer Unreinheit. Wenn aber der Mann eine andere Frau heiraten wollen sollte, hat er die Erlaubnis. Und auf gleiche Weise soll diese Frau heiraten, nicht jenen, der sie weggeschickt hat, aber einen anderen, den sie wollen sollte."

[236] Paenitentiale Oxoniense II c. 12, ed. Kottje, CCSL 156, S. 194: *De eis, qui accipiunt cognata sua aut nouerca aut auunculi uiduam. Eandem iudicium habeat ut his, qui uxori fratri sui uel patri sui aut uxori sue sorore uel uiduam auunculi sui acciperint.* – „Über die, die ihre Verwandte oder Stiefmutter oder die Witwe des Onkels mütterlicherseits nehmen. Dasselbe Urteil soll er haben wie der, der die Frau seines Bruders oder seines Vaters oder die Schwester seiner Frau oder die Witwe seines Onkels mütterlicherseits genommen haben sollte."

[237] Zur Entstehung der Bußbücher als Privatarbeiten für die Praxis vgl. Lexikon des Mittelalters Bd. 2, Sp. 1119 s. v. Bußbücher II. Lateinische Bußbücher (R. Kottje); Kottje, Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent, 513 f.

Verwandtschaftsverhältnisse enthält wie die päpstlichen Beschlüsse oder die frühkarolingischen Gesetze, es ist jedoch auffällig, dass auch sie niemals über das Verwandtschaftsverhältnis der *consobrini* in Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft hinausgehen. Die Bußbücher stellen aufgrund der Entwicklung der darin enthaltenen Eheverbote eine Quellengattung dar, die jene theoretischen Vorschriften, die von den Konzilien formuliert, von den Päpsten eingefordert und von den Herrschern in Gesetzesform gebracht wurden, in der Praxis umsetzten konnten, indem die Einhaltung dieser Vorschriften bei der Beichte durch den Priester nachgefragt wurde. Obwohl die Bußbücher selbst in keinem direkten Zusammenhang mit Konzilien stehen, ist ihre Rezeption, vor allem jene des Concilium Romanum a. 721, ersichtlich. Die Bußbücher spiegeln somit eine Entwicklung wieder, die von der Beachtung der alttestamentarischen Vorschriften im inselkeltischen Bereich über die Rezeption der Vorstellungen Gregors I. im Gefolge Theodors von Canterbury bis hin zur Beachtung des Ehehindernisses der Patenschaft führt, wie sie im Westen erstmals 721 von Gregor II. formuliert wurde.

All diese späteren Beschlüsse und Erläuterungen der Inzestverbote wären sinnlos und würden der Verordnung Gregors II. und erst recht jener Gregors III. widersprechen, hätte Gregor II. in seinem Brief von 726 unter der 4. *generatio* die 4. Generation nach einem Ahnherrn verstanden. Dann hätte auch Zacharias in der Erklärung an die Franken, wenn er diese wirklich besser informieren hätte wollen, noch andere Verwandtschaftsverhältnisse aufzählen müssen als die genannten, so die *sobrini* und die *sobrinis nati*, um zumindest noch die 3. und die 4. Generation abzudecken, für die 5., 6. und 7. Generation bei Gregor III. hätte er dann auf das allgemeine Verbot verweisen oder auf terminologische Hilfskonstruktionen zurückgreifen können. Gleiches gilt für die Eheverbote in den Bußbüchern.

Sollte Gregor II. in seinem Brief an Bonifatius jedoch tatsächlich „nach der 4. Generation“ gemeint haben, hätte er in den Jahren zwischen 716 bzw. 721 und 726 einen bedeutende Verschärfung des Eherechts vorgenommen, denn eine Interpretation von *generatio* als Generation würde bedeuten, dass erst die Ururenkel zweier Geschwister heiraten durften. Dem Angehörigen einer anderen germanischen *gens* als den Bayern (und den Alamannen, deren Gesetz offenbar auf dieser Instruktion beruht) würde Gregor II. verbieten, eine Verwandte der 4. Generation, etwa die Enkelin einer *consobrina* seines Großvaters, zu heiraten, dafür aber die Ehe mit jeder Verwandten erlauben, die weitschichtiger mit ihm verwandt wäre als diese[238]. Wenn Gregor II. nun eine derartig rigide Linie vertrat, stellt sich

[238] Der Bezug zu den Alamannen ergibt sich aus Lex Alamannorum A/B c. 39, von 724/25, wo die Ehe zwischen Geschwisterkindern als äußerster Verwandtschaftsgrad verboten wird, weshalb eine Beeinflussung durch

die Frage, warum er gegenüber den Bayern und Alamannen soviel milder war und in dem von ihm geleiteten Konzil von 721 nur Verbote bis zur 2. Generation, den *consobrini* verbalisiert wurden, während alle weiteren Verwandtschaftsverhältnisse unter die allgemeine Bestimmung fielen. Zur besseren Verdeutlichung der Eheverbote für die Römer hätte er auch noch die *sobrini* bzw. *insubrini* und die *sobrinis nati* anführen können, dann wäre er wenigstens bis in die 4. Generation gelangt, über die hinaus ohnehin keine eigenen Begriffe für Verwandtschaftsverhältnisse mehr zur Verfügung gestanden wären. Bei einer Bedeutung von *generatio* als Generation würde bereits Gregor II. und nicht erst Gregor III., der eine Beachtung der Verwandtschaft bis zur 7. *generatio* forderte – also eine Ehe erst ab der 8. erlaubte –, Heiratsverbote erlassen, die weit strenger gewesen wären als die Bestimmungen des weltlichen römischen Rechts, das damals ja noch nicht einmal die Verschärfungen des Quinisextums übernommen hatte. Von einer milden Handhabung des kirchlichen Eherechts wegen des barbarischen Charakters der zu bekehrenden *gentes* könnte auch im Vergleich zu den Bestimmungen des römischen Konzils von 721 keine Rede sein. Für das strengere Verbot Gregors III. würde eine Interpretation von *generatio* als Generation bedeuten, dass erst die Ururenkel von Geschwisterurenkeln heiraten dürften.

Weitreichende Eheverbote bis zur 4. bzw. 7. Generation würden jedoch auch massive praktische Probleme bei der vollständigen Zurückverfolgung der Verwandtschaftsverhältnisse, die für die Einhaltung der Eheverbote notwendig wäre, nach sich ziehen. Wenn es aber schon in Rom wohl kaum möglich war, die Abstammung weiter zurückzuverfolgen als bis zu den *consobrini*, warum sollte es dann in Germanien besser möglich sein?

Der römische Jurist Paulus berechnet nach römischer Computation für die Verwandtschaft einer Person im 4. *gradus* 80, im 7. *gradus* 1024 Personen[239]. Es scheint schwer möglich zu sein, alle Verwandten, die für den 4. *gradus* angenommen werden, zu kennen, für den 7. *gradus* dürfte es unmöglich sein. Tatsächlich ist es unmöglich über eine mathematische Formel festzustellen, wie viele Verwandte eine Person hat, denn die Anzahl der Verwandten ist nicht konstant. Weil es pro Generation einmal mehr und einmal weniger Kinder gibt, ist die Nachfahrentafel immer unregelmäßig aufgebaut[240]. Was aber berechnet werden kann, ist die Anzahl der Vorfahren, die ein Mensch im Idealfall hat, wenn seine Abstammung bis zu einer bestimmten Generation zurückverfolgt werden soll. Denn im Gegensatz zur

Gregors II. Instruktion an die Bayern von 716 oder das Concilium Romanum a. 721 mit einer analog formulierten Milderung für Barbaren wie bei Bonifatii Epistula 26 anzunehmen ist.

[239] Corpus Iuris Civilis, Digesta XXXVIII, 10, 10.

[240] Karl Vocelka/Lynne Heller, Die private Welt der Habsburger. Leben und Alltag einer Familie (Graz, Wien, Köln 1998), 42.

unregelmäßigen Nachfahrentafel, ist die Ahnentafel immer regelmäßig konstruiert, da jeder Mensch zwei Eltern, vier Großeltern, acht Urgroßeltern, 16 Ururgroßeltern usw. hat[241]. Die Zahl der Ahnen innerhalb einer Generation verdoppelt sich also in der nächsten Generation[242]. Im Idealfall handelt es sich bei den Vorfahren innerhalb einer derartigen Ahnentafel um jeweils verschiedene Personen. Kommen Menschen in einer Ahnenreihe jedoch mehrfach vor, ist das das typische Zeichen der Verwandtschaftsehe und des dadurch bedingten Ahnenschwundes[243]. Sind Verwandtenehen und der daraus folgende Ahnenverlust die Regel, können daraus ungünstige Konstellationen der Erbmasse resultieren[244]. Diese Inzucht, die sexuelle Fortpflanzung von miteinander nahe verwandten Individuen, führt nicht nur zu einer Abnahme der genetischen Vielfalt, sondern steigert auch die Wahrscheinlichkeit, dass krankheitsauslösende Erbfaktoren zur Wirkung gelangen, also Degenerationen auftreten, denn biologisch gesehen wird die Mischerbigkeit vermindert und die Reinerbigkeit vermehrt, was katastrophal sein kann, wenn rezessiv-unterdrückte Erbmerkmale bei Verwandtenehen in den Kindern zusammentreffen und dadurch manifest werden[245]. Die Herauszüchtung von körperlichen oder geistigen Genies ist in solchen Fällen selten, ungleich häufiger treten Defekte, Krankheiten und Fehlgeburten auf[246]. Mögliche degenerative Auswirkungen von Verwandtenehen wurden bereits im Frühmittelalter thematisiert; so argumentiert etwa der Brief Gregors I. an den Missionar Augustinus damit, dass aus Verwandtenehen in der 2. *generatio* keine Kinder hervorgehen würden[247]. Dennoch ist jeder Mensch ein Produkt von Verwandtschaftsehen und weist einen erheblichen Ahnenschwund auf, denn gäbe es keinen Ahnenschwund, müsste jeder Mensch aufgrund der Verdopplung der Ahnen innerhalb einer Generation in der nächsten eine viel größere Anzahl von Vorfahren haben, als jemals Menschen gelebt haben[248]. Der Ahnenschwund könnte daraus resultieren, dass auch näheren Verwandten durch räumliche Trennung das Wissen um ihre Verwandtschaft fehlte, besonders

[241] Dr. med. Hans Bankl, Die kranken Habsburger. Befunde und Befindlichkeiten einer Herrscherdynastie (Wien [2]1998), 36. Vorauszusetzen ist dabei, dass die Kinder eines Ehepaares auch wirklich diese beiden Partner zu Eltern hatten; Vocelka/Heller, Die private Welt der Habsburger, 42.

[242] Vgl. Vocelka/Heller, Die private Welt der Habsburger, 42. Die dortige Aussage „Die Zahl der Ahnen wächst also in jeder Generation auf das Doppelte an“ ist meines Erachtens nicht korrekt, da sich nur die Ahnen der jeweils vorhergehenden Generation verdoppeln, nicht aber die Ahnen insgesamt, denn die „Zahl der Ahnen“ ist die Summe aller Vorfahren in allen vorherigen Generationen und nicht nur die Anzahl der Ahnen der jeweils vorhergehenden Generation.

[243] Vocelka/Heller, Die private Welt der Habsburger, 48.

[244] Vgl. Bankl, Die kranken Habsburger, 37.

[245] Ebd., 35.

[246] Ebd., 35, 37.

[247] Beda, Historia Ecclesiastica I 27 = Gregorius I. Reg. Ep. XI 56[a] c. 5.

[248] Wenn man nun noch bedenkt, dass die Weltbevölkerung stetig wächst und zu früheren Zeitpunkten jeweils immer geringer war als heute, je weiter man in die Vergangenheit zurückgeht, wird klar, dass die Verdopplung der Ahnen von einer Generation zur nächsten nur mit Ahnenverlust funktionieren kann. Vgl. dazu Vocelka/Heller, Die private Welt der Habsburger, 47 mit anschaulichem Rechenbeispiel.

wenn die Verwandtschaft matrilinear begründet und die beiden Zweige der Verwandtschaft sich deshalb von anderen Stammvätern ableiteten, die vielleicht, wie bei den Merowingern, namengebend für die *generatio* waren oder überhaupt beide Familienzweige verschiedenen *gentes* angehörten[249].

Die kirchlichen Inzestgesetze versuchten dennoch den Idealfall zu erreichen, die Vermeidung von inzestuösen Ehen, was zugleich die Vermeidung des Ahnenschwunds bedeutet. Tatsächlich hat ein Mensch ohne inzestbedingten Ahnenschwund, bei Verdopplung der Vorfahren in jeder Generation, die zurückgegangen wird, nach kanonischer Berechnung in der 4. *generatio* 30 Ahnen[250]. In der 7. *generatio* nach kanonischer Zählung hätte eine Person unter denselben Voraussetzungen 254 Vorfahren[251]. Von diesen 30 bzw. 254 Ahnen stammen eine unbekannte Anzahl von Verwandten ab. Alle Nachkommen von 30 Vorfahren zu kennen, was ja bei einem durchschnittlichen Reproduktionsalter von 20 Jahren pro Generation auch schon mit einem Blick in die Vergangenheit um 80 Jahre bis zu den 16 Ururgroßeltern verbunden wäre, erscheint sehr schwierig, wäre aber nach der Interpretation der verbotenen vier *generationes* als Generationen notwendig, denn alle diese Verwandten wären dann als potentielle Ehepartner verboten. Bei den 254 Ahnen aus sieben Generationen müsste die Verwandtschaft aber bis auf ca. 140 Jahre in die Vergangenheit zurückverfolgt werden können, und es ist für die Mitte des 8. Jahrhunderts, auch wegen des illiteralen Charakters der germanischen Gesellschaften, schwer vorstellbar, dass sich, abgesehen vielleicht von mündlich tradierten Stammbäumen der führenden aristokratischen Gruppen, Erinnerungen über gemeinsame Verwandtschaften über die Ebene der Urgroßeltern hinaus bei der breiten Masse der Bevölkerung erhalten haben[252]. Die aus dem frühmittelalterlichen germanischen Bereich überlieferten Genealogien betreffen fast ausschließlich Herrscherdynastien, wobei die Verwandtschaftsverhältnisse zum Teil explizit in Form eines Stammbaumes vorliegen, zum

[249] Im Sinne einer patrilinearen Abstammungsgemeinschaft wird der Begriff *generatio* verwendet bei Gregor von Tours, Historiae II 9 (Merowinger); II 10 (Franken); VI 5 (Juden). Auch Paulus Diaconus, Historia Langobardorum II 9 verwendet den Begriff im Sinne einer Abstammungsgemeinschaft innerhalb der *gens Langobardorum*, wenn er damit den langobardischen Begriff *fara* erklärt: *Langobardorum faras, hoc est generationes vel lineas* und auch noch *prosapia* als Synonym verwendet.

[250] Berechnung: 2^1 (Eltern) + 2^2 (Großeltern) + 2^3 (Urgroßeltern) + 2^4 (Ururgroßeltern) = 2 + 4 + 8 + 16 = 30 Ahnen.

[251] Berechnung: $2^1 + 2^2 + 2^3 + 2^4 + 2^5 + 2^6 + 2^7 = 2 + 4 + 8 + 16 + 32 + 64 + 128 = 254$ Ahnen. Als Formel zur Berechnung aller Ahnen bis zu einer bestimmten Generation ergibt sich somit $2^{g+1} - 2$, wobei die Variable g die gesuchte Generation darstellt, also bezogen auf die in den Briefen Gregors II. und Gregors III. an Bonifatius angegebenen Werte g = 4 bzw. g = 7 sind.

[252] Bei dem von Dumville unter Berufung auf den Demographen J. A. Newth verwendeten Generationsdurchschnitt von 27,5 Jahren ergäben sich für vier Generationen bereits 110 Jahre, für sieben Generationen schon 192,5 Jahre, die die Familienerinnerung zurückreichen müsste; vgl. David N. Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, in: P. H. Sawyer/I. N. Wood (Hg.), Early Medieval Kingship (Leeds 1979), 92, Anm. 106.

Teil in historiographische oder hagiographische Texte eingebettet sind[253]. Aufgrund der Vielzahl der manipulativen Möglichkeiten in einer schriftlichen oder oralen Kultur ist es unwahrscheinlich, dass man solchen Aufzeichnungen als Aussagen über biologische Fakten außer für wenige Generationen über den ersten historisch bezeugten Eintrag hinaus viel Glauben schenken kann, viel weniger noch gilt das für den ersten Eintrag, der in historischen Quellen präsentiert wird[254]. Solange annähernd zeitgenössische Persönlichkeiten genealogisch eingeordnet werden oder vorhandene Quellen zitiert werden, sind die diesbezüglichen Angaben in den fränkischen Quellen auch durchaus genau und glaubwürdig. Wenn die Abstammungslinien aber über mehrere Generationen hinweg in prä- oder protohistorische Zeiten bis zu den göttlichen Ursprüngen der Dynastie zurückverfolgt werden, wie bei den Stammbäumen der angelsächsischen Königshäuser oder bei dem von Jordanes überlieferten Amalerstammbaum des Cassiodor, können andere Faktoren in den Vordergrund treten. Es müssen dann keine Beziehungen mehr zu biologisch-historischen Fakten bestehen[255]. Sowohl in Irland als auch auf dem Kontinent werden im Frühmittelalter genealogische Schemata verwendet, um Ideen von rassischer oder nationaler Gruppenbildung auszudrücken[256]. So drücken etwa die im ansischen Stammbaum der Amaler enthaltenen Namen bis Ermanarich mythische Bezüge, charismatische Fähigkeiten und ethnische Verbindungen aus[257]. Dumville führt die Sitte, Stammbäume der Königshäuser anzulegen, in Britannien auf eine Initiative der Kirche zurück, die er mit deren intensiver Sorge für aristokratische Abstammung und Erziehung in Zusammenhang stellt und dahinter, abgesehen von biblischen Präzedenzfällen, römische Praxis sieht, während die prähistorische germanische Gesellschaft, ganz im Gegensatz zur keltischen, ursprünglich nicht Stammbaum-bewusst war[258]. Machte sich die germanische Gesellschaft aber nichts daraus, Stammbäume zu tradieren, so ist auch die Existenz der von Freisen postulierten verschiedenen Systeme germanischer Verwandtschaftsberechnung auf Basis von Generationszählungen äußerst fragwürdig[259]. Wenn aber diese Stammbäume nach christlich-römischem Vorbild nur für Herrscherdynastien

[253] Eine Ausnahme bildet hier der Stammbaum des Langobardenkönigs Rothari, der zusammen mit seinem Gesetzestext aus dem Jahr 643 überliefert ist, wo die Abstammung des Königs zwölf Generationen lang zurückverfolgt wird und keinen früheren König zu enthalten scheint, womit Rothari der erste König ist, den seine Familie stellt und der Stammbaum somit nichtkönigliche Vorfahren auflistet; Edictus Rothari A. D. 643, Prologus ed. Friedrich Bluhme, in: Georg Heinrich Pertz (Hg.), MGH Leges IIII (Hannover 1868, ND Stuttgart/Vaduz 1965), S. 2 f.; vgl. Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, 94.
[254] Dumville nennt als Beispiel für den ersten historisch bezeugten Eintrag hinaus Æthilberht in Kent, für den ersten Eintrag in einer historischen Quellen im Fall von Kent den mythischen Hencgest; Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, 89.
[255] Ebd., 74.
[256] Ebd., 78, Anm. 39.
[257] Wolfram, Die Goten, 42.
[258] Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, 96.
[259] Vgl. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 406-439.

angelegt wurden und gleichzeitig ab einer bestimmten Tiefe nur noch kultisch-ideologische Konstrukte darstellen, erfassen sie einerseits den größten Teil der Bevölkerung nicht und werden andererseits für die Bestimmung realer Verwandtschaftsverhältnisse unbrauchbar. Angesichts dieses Desinteresses der ursprünglichen germanischen Gesellschaft an der Tradierung von Stammbäumen, die dann wohl auch für das Missionsgebiet des Bonifatius anzunehmen wäre, scheint eine Familienstruktur in Analogie zur *derbfine* der frühmittelalterlichen Kelten in Irland und Wales, einer Familie aus vier Generationen, die sich von einem gemeinsamen Urgroßvater ableitete, gerade noch praktikabel zu sein[260]. Doch selbst nur diese agnatische Linie und deren Seitenverwandtschaft zu betrachten, was nur einen kleinen Teil der gesamten Verwandtschaft ausmachen würde, erscheint über vier Generationen hinweg für die damalige Zeit schwer vorstellbar und noch viel schwerer für sieben Generationen. Selbst für in Liedern gefeierte *generationes* wie die Merowinger ist das Zurückverfolgen der Abstammungslinien über vier Generationen hinaus nur über mündlich tradierte kollektive Erinnerungen schwierig und unsicher, wie die unterschiedlichen Angaben über die fränkische Frühgeschichte vor Chlodio, dem Urgroßvater Chlodwigs I., in den diversen Quellen zeigen. Für die große Masse der Bevölkerung erscheint das unmöglich. Selbst für römische Verhältnisse wäre das nur für Patrizier- bzw. Senatorenfamilien, die ihre Stammbäume aufzeichneten, denkbar, nicht aber für den Großteil der Einwohner der Stadt, egal ob nun zur Zeit Gregors II. oder in der klassischen Antike.

Eher ist vorstellbar, dass Gregor II. und Gregor III. vom römischen Recht und ihren eigenen päpstlichen Verordnungen ausgingen und in diesem Fall *generatio* einer Zählung der Zeugungen entspricht, wenn *generatio* später auch unter dem Einfluss des Briefs Gregors I. an Augustinus in eine „germanische“ Zählweise umgedeutet wurde, die Seitenverwandte nicht mehr relativ zu einem bestimmten Familienmitglied berechnete, sondern beide Personen absolut in die durch die direkte Linie gegebene Generationenfolge von ihrem gemeinsamen Stammvater einordnete. Nach der relativen Zählung würde die 4. *generatio*, wie auch Isidors Stemma I bestätigt, die *consobrini* meinen, Cousin und Cousine, denen eine Ehe, dem weltlichen römischen Recht nach noch bis 741 erlaubt, nach dem Quinisextum von 691/92 und der römischen Synode von 721 aber verboten war[261]. Gregor II. würde dann mit einer Eheerlaubnis für die Kindergeneration der *consobrini* für die germanischen *gentes* von denselben Voraussetzungen ausgehen, die von der Synode unter seinem Vorsitz und in seinem Brief an die Bayern 716 herangezogen worden waren, was nachvollziehbar erscheint.

[260] Zur *derbfime* vgl. Myles Dillon/Nora K. Chadwick, Die Kelten. Von der Vorgeschichte bis zum Normanneneinfall (Köln 2004), 177.

[261] Isidor, Etymologiae IX, VI 28, Stemma I. Concilium Quinisextum a. 691/92 c. 54. Concilium Romanum a. 721 c. VIII.

Einziger Unterschied wäre, dass ein Römer auch eine Verwandte jenseits des 4. Grades nicht heiraten durfte, wenn ihm die Verwandtschaft bekannt war, ein Bayer oder ein anderer Angehöriger einer germanischen *gens* aber eine Frau im selben Verwandtschaftsverhältnis ehelichen durfte, was als Zugeständnis an einen neubekehrten Barbaren gerechtfertigt wurde. Die drei auf ihn zurückgehenden Quellen lassen also erkennen, dass Gregor II. bei Eheverboten eine einheitliche Linie vertrat, die zwar strenger war als das geltende römische Zivilrecht, deren Verschärfungen demgegenüber aber aus den entsprechenden Bestimmungen des Concilium Quinisextum von 691/92 und der Idee des kategorischen Verbots von Verwandtenehen in der spanischen Kirche, die mit Flüchtlingen aus dem zerstörten Westgotenreich nach Rom gekommen war, ableitbar sind.

Gregors III. Verbot würde dann eine Rückkehr zur altrömischen Grenze der Verwandtschaft im prätorischen Recht von einem *gradus* 7 bedeuten, die Ehe also erst zwischen Kindern zweier *sobrini* wieder erlauben, während ein über diese altrömische Verwandtschaftsgrenze hinausgehendes kategorisches Verbot von Verwandtenehen bei ihm nicht explizit erwähnt wird.

Diese Schlussfolgerungen legen auch die Beschlüsse der römischen Synode von 743 nahe, in der unter dem Vorsitz des Papstes Zacharias zur Unterweisung der Franken, die unter Berufung auf Papst Gregor glauben, in der 4. *generatio* heiraten zu dürfen, abermals die Ehe mit der Cousine, der Nichte, der Stiefmutter, der Frau des Bruders und Frauen aus der eigenen Verwandtschaft verboten werden[262]. Es werden hier also sogar nur die Bestimmungen des Concilium Romanum a. 721 unter Gregor II. und nicht die strengeren Verbote Gregors III. wiederholt[263]. Die Verwandtschaftsgrade *sobrini* und die *sobrinis nati*, die vorhanden gewesen wären, um die 3. und 4. Generation zu bezeichnen, fehlen, was nahelegt, dass an sie bei diesem Verbot nicht gedacht wurde, da die 4. *generatio* auch hier nicht die 4. Generation, sondern den 4. *gradus* meint.

Vergleicht man die Eheverbote der Päpste Gregor II. und Gregor III. mit jenen in der später entstandenen Gesetzgebung Pippins I., ergibt sich, dass *generatio* zwei verschiedene Bedeutungen haben konnte. Im Dekret von Verberie bedeutet es wie im Brief Gregors I. an Augustinus Generation, in den Briefen Gregors II. und Gregors III. an Bonifatius bedeutet es den römisch-rechtlichen *gradus*, was sich aus der sonstigen Eherechtsgesetzgebung Gregors II. und den daraus abgeleiteten alamannischen und langobardischen Gesetzen, der Aufzählung der tabuisierten Verwandtschaftsgrade durch Zacharias auf dem Concilium Romanum a. 743

[262] Concilium Romanum a. 743, Praefatio, c. VI.
[263] Vgl. Concilum Romanum a. 721, c. V-IX.

und den Bestimmungen der Dekrete von Verberie und Compiégne deutlich ergibt[264]. Warum die Päpste Gregor II., Gregor III. und Zacharias aber das mehrdeutige *generatio* und nicht *gradus* verwendeten, kann darin begründet liegen, dass ihre Briefe Anfragebeantwortungen sind[265]. Möglicherweise fanden sie den Begriff *generatio*, den sie als Synonym für *gradus* verstanden, schon in den an sie gerichteten Briefen vor und benutzten ihn deshalb auch in ihren Antworten.

10.2.6. Der Begriff *generatio* bei Bonifatius

Es stellt sich nun die Frage, wie Bonifatius den Begriff *generatio* in seinem Brief an Erzbischof Nothelm von Canterbury gebraucht. Wenn er *generatio* im Sinne von Generation gebraucht, wie Schmitz meint, und sich zu erinnern glaubt, Gregor I. habe die Ehe ab der 3. Generation der Verwandtschaft erlaubt, entspricht sein Sprachgebrauch jenem, der auch in den *Interrogationes Augustini et responsiones sancti Gregorii papae* verwendet wird[266]. Bonifatius' Frage nach Eheerlaubnissen in der 3. *generatio* würden dann nahelegen, dass er die Anweisungen der Päpste auf die Generation und nicht auf den *gradus* bezogen verstand und von den selben Voraussetzungen wie die Interrogationes Augustini et responsiones sancti Gregorii papae ausging, in denen Cousin und Cousine als 2. *generatio* betrachtet werden, und die Erlaubnis zur Ehe Verwandten der 3. und 4. *generatio* bescheinigt wird[267]. Legt man die 3. und 4. *generatio* dieser Zählung auf die römische Berechungsweise um, so erhält man den 6. bzw. 8. *gradus* und befindet sich somit in den von Gregor II. und Gregor III. zur Ehe zugelassenen Verwandtschaftsverhältnissen, wenn diese *generatio* im Sinne von *gradus* verwenden. Möglich ist auch, dass Bonifatius *generatio* in seinem Brief als Synonym für *gradus* verwendete. Dann würde eine Eheerlaubnis im 3. Verwandtschaftsgrad die Ehe zwischen Onkel und Nichte bzw. Neffe und Tante bedeuten, wobei der erste Fall nach den Bestimmungen des Alten Testaments erlaubt, der zweite hingegen verboten wäre, während viele gallische Konzilien und das römische Konzil von 721 derartige Ehen untersagten und auch das römische Recht eine derartige Ehe 342 wieder verboten hatte[268]. Allerdings hatte Kaiser Herakleios (610-641) seine Nichte Martina geheiratet, eine Verbindung, die schon zu Lebzeiten des Kaisers als eine gegen Religion und Gesetz verstoßende blutschänderische

[264] Auch für Ubl wurde auf diesen gesamtfränkischen Synoden die Verwandtschaft des siebten Grades römischer Zählung (3/4) als Inzestgrenze festgesetzt, weshalb kein Raum für Zweifel an der Tatsache bleibe, dass auch der apostolische Stuhl unter Gregor II. und seinen Nachfolgern die römische Zählung zugrunde legte; Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 203, 228.
[265] Bonifatii Epistula 26 und 28 beantworten Anfragen des Bonifatius; Concilium Romanum a. 743, Praefatio, c. VI reagiert auf die Fragen der Erzbischöfe und Könige Germaniens.
[266] Vgl. Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Bd. I, 369.
[267] Beda, Historia Ecclesiastica I 27 = Gregorius I. Reg. Ep. XI 56a.
[268] Eheverbot für Onkel und Nichte: Codex Theodosianus III 12, 1.

Verbindung angesehen wurde[269]. Das Verbot von Verwandtenehen im Quinisextum führt Thiess darauf zurück, dass Herakleios' Ehe mit Martina Schule gemacht hatte[270]. Die Verbindung zwischen dieser Ehe eines oströmischen Kaisers im 3. *gradus* römisch-juristischer Berechnung und der auf Gregor I. zurückgeführten Erlaubnis zur Ehe in der 3. *generatio* bei Bonifatius könnte in der Person des griechischstämmigen Erzbischofs Theodor von Canterbury bestehen. Theodor (602-690), aus Tarsos in Kilikien stammend, studierte in Konstantinopel ziviles und kanonisches Recht, Rhetorik, Philosophie, Medizin, Komputistik und Astronomie, danach lebte er in Rom als Mitglied einer Gemeinschaft von kilikischen Mönchen im Kloster St. Anastasius ad aquas Salvias und war zusammen mit anderen Mitgliedern dieser Gemeinschaft möglicherweise mit dem Konzept der Akten der Lateransynode von 649 befasst, die ausdrücklich die Verurteilung der kaiserlichen Politik des Monotheletismus beinhalteten[271]. Das von Papst Zacharias an Bonifatius berichtete Studium Theodors in Athen hält Todt aufgrund der geringen Bedeutung der Stadt im 7. Jahrhundert für eher unwahrscheinlich[272]. Papst Vitalianus (657-672) weihte Theodor 668 zum Erzbischof von Canterbury, stellte ihm jedoch den Mönch Hadrian zur Seite, um zu verhindern, dass der neugeweihte Erzbischof „nicht etwas der Glaubenswahrheit Entgegengesetztes nach Brauch der Griechen in die Kirche, die er leiten sollte, einführe"[273]. Theodor gilt als Autor eines Bußbuches, doch wie viel von den ihm zugeschriebenen kirchenrechtlichen Arbeiten, besonders von dem Poenitentiale, wirklich von ihm stammt, bzw. von ihm beeinflusst wurde, lässt sich kaum noch klären[274]. Nach Wasserschleben und Finsterwalder hat Theodor selbst zwar kein Bußbuch geschrieben, seine Entscheidungen in Fragen der Bußpraxis und des Verwaltungsrechts seien aber Finsterwalder zufolge bald nach seinem Tod, Wasserschleben zufolge vielleicht noch zu Lebzeiten, von einer Person aus seiner Umgebung gesammelt und aufgezeichnet worden[275]. Lapidge hingegen schreibt Theodor die Verfasserschaft für eine Reihe von Bußsatzungen zu, die er diktierte[276]. Für Ubl lassen die häufigen Verweise auf Unterschiede zwischen griechischen und römischen Regelungen sowie die Zitate aus Basilius von Cäsarea, dessen Schriften in der Ostkirche zum Kirchenrecht zählten, erkennen, dass die

[269] Fredegar IV 66. Thiess, Die griechischen Kaiser, 393.
[270] Thiess, Die griechischen Kaiser, 753.
[271] Lexikon des Mittelalters Bd. 8, Sp. 636 s. v. Theodoros von Tarsos (M. Lapidge).
[272] Bonifatii Epistula 80: *Theodorus, Greco-Latinus ante philosophus et Athenis eruditus*. Vgl. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 11 (Herzberg 1996), Sp. 869 s. v. Theodor von Canterbury (Klaus-Peter Todt).
[273] Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica IV, 1: ... *ne quid ille contrarium veritati fidei Graecorum more in ecclesiam cui praesset introduceret.* Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 11 (Herzberg 1996), Sp. 870 s. v. Theodor von Canterbury (Klaus-Peter Todt).
[274] Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 11 (Herzberg 1996), Sp. 873 s. v. Theodor von Canterbury (Klaus-Peter Todt).
[275] Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 1, 168, 214-218.
[276] Lexikon des Mittelalters Bd. 8, Sp. 636 s. v. Theodoros von Tarsos (M. Lapidge).

Vorschriften auf authentischen Lehrsätzen Theodors beruhen, was auch für die Inzestbestimmungen zutrifft, da sie in den verschiedenen Fassungen annähernd gleich lauten und das Recht der griechischen Kirche erwähnen[277].

Jedenfalls besteht eine auffallend enge innere Verwandtschaft des Inhalts des Briefes XI 56[a] von Gregor I. an Augustinus zu bestimmten Sätzen des Bußbuches Theodors[278]. Verschiedene Varianten dieses Bußbuches überliefern mehrere Versionen einer Bestimmung, die Griechen und Römern eine unterschiedliche Behandlung der Eheverbote zuschreibt. In den Iudicia Theodori und im Discipulus Umbrensium wird den Griechen zugeschrieben, Verwandtenehen im 3. Grad zu erlauben, die früheren Canones Gregorii, eine Gregor I. zugeschriebene Theodor-Überlieferung, variieren die griechische Regelung dahingehend, dass sie erst eine Heirat im 4. Grad erlauben[279]. Freisen zufolge, der *tertia propinquitas* als 6. römischen *gradus* interpretiert, stammt die Bestimmung nicht von Theodor und entstand nach der Ecloge Leons III. von 740, da *lex* das weltliche Recht meine, vor Leon aber keine *lex* im Orient den 6. Grad verboten hätte und *tertia propinquitas* nicht nach römischer Computation gemeint sein könne, da das römische Recht die Ehe im Falle des *respectus parentelae* verbot und die Bestimmung zudem nicht von Theodor stamme[280]. Wenn die Bestimmung aber doch auf Theodor zurückgeht, was aufgrund der schwierigen Überlieferungslage nicht auszuschließen ist, wäre auch eine Interpretation von *tertia propinquitas* als 3. *gradus* römischer Komputation möglich, denn Theodor war ein Zeitgenosse von Kaiser Herakleios, dessen Ehe mit seiner Nichte Martina wohl durch eine Gesetzesänderung, analog zum früheren Fall der Ehe des Kaisers Claudius mit seiner Nichte Agrippina, legitimiert worden war, wie sich aus der bei Nikephoros überlieferten Antwort des Kaisers an den ihn von der Heirat abhalten

[277] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 195.
[278] Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 222.
[279] Iudicia Theodori (= Poentientiale Theodori D) c. 29-30, ed. Finsterwalder 241 f.: *In tertia propinquia carnis secundum Grecos licet nubere sicut in lege scriptum est. In quinta secundum Romanos. Tamen in quartu non solvunt coniugium postquam factum fuerit.* – „Bei den Griechen ist es erlaubt (*licet*), einen leiblichen Verwandten des dritten Verwandtschaftsgrades zu heiraten, wie es im Gesetz geschrieben steht; bei den Römern ist es [dagegen erst] erlaubt, innerhalb des fünften Verwandtschaftsgrades zu heiraten. Dennoch lösen sie bei Verwandtschaft des vierten Grades eine bestehende Ehe nicht auf (...)". Discipulus Umbrensium II 12, 26, ed. Finsterwalder 329: *In tertia propinquitate carnis licet nubere secundum Graecos, sicut in lege scriptum est, in quinta secundum Romanos. Tamen in tertia non solvunt, postquam factum fuerit. Ergo in quinta generatione coniungantur quarta si inventi fuerint, non separentur, tertia separentur* - „Nach den Griechen ist es erlaubt, einen leiblichen Verwandten des dritten Verwandtschaftsgrades zu heiraten, wie es im Gesetz geschrieben steht; innerhalb des fünften bei den Römern. Dennoch lösen sie bei Verwandtschaft des dritten Grades eine bestehende Ehe nicht auf. Also im fünften Grad werden sie verbunden werden, werden im vierten Grad verbundene entdeckt, trennen wir sie nicht, im dritten Grad trennen wir sie." Canones Gregorii 78, ed Finsterwalder 261: *Secundum Grecos in quarta propinquitate carnis licet nubere sicut in lege scriptum est. Secundum Romanos in quinta. Tamen in quarta non solvunt coniugium postquam factum fuerit.* – „Nach den Griechen ist es erlaubt einen leiblichen Verwandten des vierten Verwandtschaftsgrades zu heiraten, wie es im Gesetz geschrieben steht. Nach den Römern im fünften. Dennoch lösen sie bei Verwandtschaft des vierten Grades eine bestehende Ehe nicht auf." Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 175, Anm. 440.
[280] Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 409; 409, Anm. 7.

wollenden Patriarchen ableiten lässt: „Du sprichst gut und tust damit deine Pflicht als Patriarch, aber mir steht es zu, die Gesetze zu machen.“[281] Diese Bestimmung hätte dem im Zivilrecht geschulten Theodor bekannt gewesen sein können, und er hätte sie, unabhängig von der kirchlichen Kritik daran, als juristisch legal erwähnen können.

Ubl meint hingegen, trotz der Verwendung des Begriffes *generatio* zähle Theodor nicht biblisch, da ansonsten die Ehe zwischen Geschwisterurenkeln verboten würde, was für das 8. Jahrhundert nicht zu belegen sei, er spricht sich aber auch gegen die Verwendung der römisch-rechtlichen Komputation aus, da im griechischen Kirchenrecht die Ehe mit Tante oder Nichte nicht erlaubt war und kommt zu dem Schluss, dass die Aussage *sicut in lege scriptum est* nur dann stimmt, wenn man in der *lex* einen Bezug auf das mosaische Recht sieht, weil in *Leviticus* die Ehe mit der Nichte nicht untersagt wird[282]. Obwohl er die Ehe zwischen Herakleios und Martina erwähnt, verbindet er die römisch-rechtliche Komputation nur mit dem griechischen Kirchenrecht, nicht aber mit einer durch die Evidenz bei Nikephoros nahegelegten Änderung des zivilen römischen Rechts[283]. Durch die Bestimmung „Im dritten Verwandtschaftsgrad ist es nicht erlaubt, die Frau eines anderen nach dessen Tod zu heiraten“ weist Ubl aber nach, dass Theodor die römisch-rechtliche Zählweise benutzt hat, da dieses Verbot nicht mehr die Blutsverwandtschaft betrifft, sondern die Schwägerschaft, wobei sich die Erwähnung eines so speziellen Sachverhalts nur erklären lässt, wenn er hier die Ehe mit der Frau des Onkels vor Augen hatte, die in Lev. 18, 14 unter das Inzestverbot subsumiert wird; wenn Theodor aber mit dem dritten Verwandtschaftsgrad den Onkel gemeint hat, muss er die römisch-rechtliche Zählweise benutzt haben[284]. Wenn Theodor die römisch-rechtliche Komputation benutzt hat, galt zu seiner Zeit in Britannien und auch in Irland, wie die Rezeption seiner Bestimmungen in der zweiten mit Patrick assoziierten Synode zeigt, kirchlicherseits das Verbot der Verwandtschaftsehe bis zu den Geschwisterkindern[285]. Doch auch diese vergleichsweise moderate Bestimmung war nur schwer durchzusetzen, denn nicht nur die unterschiedlichen Versionen der zweiten Synode Patricks dokumentieren den Widerstand dagegen, auch König Wihtraed von Kent erließ noch wenige Jahre nach Theodors

[281] Nikephoros, Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Breviarium Historicum, ed. Cyril Mango (Washington, D. C. 1990), c. 11, S. 52-55. Mango übersetzt S. 53, 55 „For the rest, the responsibility shall lie on me“, die oben zitierte deutsche Übersetzung bei Thiess, Die griechischen Kaiser, 393. Aus den Angaben bei Theophanes ergibt sich eine Datierung der Heirat von Herakleios und Martina ins Jahr 612/13; Theophanes, Chronicon AM 6105, AD 612/13; The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813 ed. Cyril Mango/Roger Scott (Oxford 1997), S. 430.

[282] Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 196.

[283] Ebd., 196, Anm. 62.

[284] *In tertia tamen propinquitate non licet uxorem alterius accipere post obitum eius.* Discipulus Umbrensium (= Poenitentiale Theodori U) c. II, 12, 27, ed. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, 329; Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 196.

[285] Vgl. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 198.

Tod ein Gesetz zum Inzestverbot, das nur die Vorschriften der Bibel umfasste[286]. Es ist also wahrscheinlich, dass Bonifatius, entsprechend den Traditionen seiner Heimat, ein Eheverbot nur für Geschwisterkinder, für *consobrini*, also Verwandte des 4. *gradus* bzw. Angehörige der 2. Generation nach dem gemeinsamen Stammvater kannte. Das entsprach der Bestimmung des von ihm in Britannien gesuchten Briefes Gregors I. und den in Form eines Bußbuches in mehreren Versionen überlieferten eherechtlichen Entscheidungen Theodors von Canterbury. Bonifatius verstand *generatio* in dem Brief, in dem er den Begriff verwendet, also im Sinne Gregors I. offenbar als Generation. Die Formulierung der Anfrage an Nothelm selbst lässt meines Erachtens kein Urteil darüber zu, ob Bonifatius der Eheerlaubnis Gregors I. in der 3. *generatio* skeptisch oder wohlwollend gegenüberstand.

Ob Bonifatius des Begriff *generatio* jedoch ausschließlich als Generation verstand, oder sich über dessen Synonymität mit *gradus* bewusst war, ist fraglich. Faktum ist, dass Bonifatius seine Anfrage zur Eheerlaubnis in der 3. *generatio* im Brief Gregors I. erst mindestens 9 Jahre nach dem ersten Schreiben Gregors II. zu diesem Thema an Nothelm richtete, der 735-739 Erzbischof von Canterbury war, was nahelegt, dass er nicht mit der Eheerlaubnis nach der 4. *generatio* bei Gregor II. aus dem Jahr 726 ein Problem hatte, sondern mit der Beachtung der Verwandtschaft bis zur 7. *generatio* bei Gregor III. von 732[287]. Dafür sind zwei Erklärungen denkbar. Für den Fall, dass Bonifatius *generatio* ausschließlich als Generation interpretierte, hätte er sich mit der dann eigentlich strengen Vorschrift Gregors II. abfinden können, indem er sich auf die Möglichkeit einer milderen Haltung in der Praxis berief, wie sie ihm die *Epistula de gradibus consanguinitatis* einräumte. Bei einer Erweiterung des Verbotes auf die 7. Generation hätte er jedoch wohl kaum mit einer derartigen Abmilderung in der Praxis argumentieren können, da die Unterschiede zwischen Theorie und Praxis dann bereits zu gravierend gewesen wären. Naheliegender ist es also, dass Bonifatius die Synonymität von *gradus* und *generatio* bekannt war. Eine Eheerlaubnis nach der 4. *generatio* entsprach, wenn Bonifatius sie als 4. *gradus* interpretierte, einer Eheerlaubnis in der 3. Generation. Spätestens die Angaben in der *Epistula de gradibus consanguinitatis*, insbesondere die Akten des römischen Konzils von 721 und ihre Terminologie, hätten Bonifatius dann, wenn er sie mit dem Brief Gregors II. an ihn verglich, die Synonymität beider Begriffe deutlich machen können. Problematisch wurde es für Bonifatius erst, als ihn Gregor III. mit der Beachtung der 7. *generatio* konfrontierte. Denn das war in jedem Fall, egal ob nun schon im 7. *gradus* oder erst im 8. geheiratet werden durfte, jenseits der 3. Generation und widersprach somit der angelsächsischen Tradition, wie sie von Gregor I. und Theodor von Canterbury festgelegt

[286] Gesetze der Angelsachsen, Wihtraed 5 (1, 12). Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 198.
[287] Zur Datierung der Amtszeit Nothelms vgl. Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 109, Anm. 1 zu Brief 33.

worden war, und auch der Definition der Grenzen der Verwandtschaft bei Isidor. Da Bonifatius aber die Bestimmung Gregors I. – woher auch immer – kannte, wollte er diese durch eine Abschrift des Briefes belegen können und verwendete in seiner Anfrage exakt die gleiche Terminologie, wie sie in dem gesuchten Schriftstück verwendet wurde. Dass Bonifatius dann, falls die Predigt *Alloquutio sacerdotum de coniugiis inlicitis ad plebem* tatsächlich von ihm stammt, nur die Eheverbote aus Leviticus nennt, muss nicht unbedingt bedeuten, dass er eine erschöpfende Aufzählung wiedergibt, denn kaum eines der untersuchten Eheverbote, das Verwandtschaftsgrade namentlich bezeichnet, nennt alle verbotenen Ehekonstellationen, und nicht einmal die „Erklärung" Papst Zacharias' an die Franken verwendet alle zur Verfügung stehenden Begriffe bis zum Verbot Gregors III., sondern zitiert nur das Verbot Gregors II. von 721[288].

Dass Bonifatius durchaus mit den verschiedenen Bezeichnungen für verwandtschaftliche Beziehungen vertraut war, legt die letzte Evidenz zum Thema Eheverbote unter Verwandten nahe, eine Anfrage des Bonifatius an Papst Zacharias, in der er den Fall eines Laien thematisiert, der behauptet, für seine inzestuöse Ehe die Erlaubnis des Papstes Gregor erhalten zu haben:

„Ferner muss ich um den Rat Eurer Väterlichkeit bitten und fragen wegen einer Verwirrung und ärgerlichen Behauptung, die unlängst zu uns drang und nicht nur unseren Sinn beunruhigt, sondern auch die Geistlichen der Kirchen mit Scham erfüllt hat. Ein Laie von hohem Stande kam zu uns und erklärte, ihm sei von dem Bischof des apostolischen Stuhles Gregorius heiligen Andenkens die Erlaubnis erteilt worden, die Witwe seines Oheims zu ehelichen. Diese war ihrerseits zuvor die Frau seines Vetters gewesen und hatte diesen noch zu seinen Lebzeiten verlassen; und mit dem Manne, der sie jetzt zu heiraten wünscht und die Erlaubnis dazu bekommen zu haben behauptet, ist sie, wie man weiß, im dritten Grade verwandt; auch hat sie Gott das Gelübde der Keuschheit abgelegt und den Schleier genommen, dann aber den Schleier wieder abgelegt und sich verheiratet. Und eine solche Ehe, behauptet der genannte Mensch, sei ihm vom apostolischen Stuhl genehmigt worden. Wir halten dafür, dass das nicht wahr ist: die Synode und die Kirche, in der ich geboren und aufgewachsen bin, nämlich die Londoner Synode in *transmarina Saxonia*, die hauptsächlich von Schülern des heiligen Gregorius, nämlich von den Erzbischöfen Augustinus, Laurentius, Justus und Milletus, geschaffen und geregelt worden ist, hat eine solche Verbindung und Ehe nach Maßgabe der heiligen Schrift für das größte Verbrechen, für Blutschande, für

[288] Zur Zuweisung der Predigt an Bonifatius vgl. Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 208 f., 213, 244.

entsetzlichen Frevel und verdammenswerte Sünde erklärt. Darum möge es Eure Väterlichkeit nicht ablehnen, uns in dieser Sache die Wahrheit mitzuteilen, damit den Geistlichen der Kirche und dem Christenvolk daraus nicht Ärgernis, Zwiespalt und neue Irrungen entstehen und erwachsen.“[289]

Papst Zacharias antwortet:

„Was den Mann anbelangt, der die Witwe seines Oheims, die ihrerseits schon das Weib seines Vetters war und nachweislich den heiligen Schleier genommen hat, zur Frau nahm und dabei ausstreute, ihm sei von unserem Vorgänger seligen Andenkens die Erlaubnis gewährt worden, dass er sie zu diesem verderblichen Ehebund holen dürfe, es sei ferne, dass unser Vorgänger solches verfügt hat. Denn dieser heilige Stuhl trifft nicht solche Entscheidungen, die nachweislich im Widerspruch stehen zu den Weisungen der Väter und der Satzungen. Sie zu mahnen, zu warnen, zu schelten, werde nicht müde, lieber Bruder, bis sie von einer so lasterhaften Ehe zurücktreten, damit sie nicht in Ewigkeit verlorengehen. Sie sollen nämlich daran denken, dass sie durch Christi Blut losgekauft sind, und sollen nicht, indem sie von dieser blutschänderischen Ehe nicht zurücktreten, sich aus freien Stücken in die Gewalt des Teufels begeben, sondern sich vielmehr Gott, seinem Sohn Christus und dem heiligen Geist ergeben, in dessen Namen sie der Gewalt dieses alten Feindes entrissen sind. Bemühe Dich um sie, heiligster Bruder, denn es heißt, wie Du weißt: Wer einen Sünder von seinem Irrweg zurückführt, hat dessen Seele vom Tode gerettet und bedeckt die Menge seiner Sünden. Auch wir haben zu diesem Zweck Mahnschreiben an ihn gerichtet.“[290]

---

[289] Bonifatii Epistula 50: *Interea quaerere et interrogare paternitatis vestrae consilium debeo de quadam confusione et scandalo predicationis, quae nuper ad nos veniens mentem nostram conturbavit et sacerdotibus ecclesiarum verecundiam incutiebat. Quia laicus quidam magne personae ad nos veniens dicebat sibi ab apostolicae sedis pontifice sanctae memoriae Gregorio datam fuisse licentiam, ut in matrimonium acciperet viduam avunculi sui. Quae et ipsa fuit uxor consobrini sui etipsa illo vivente discessit ab eo; et isti viro, qui nunc eam accipere desiderans adfirmat sibi licentiam datam, in tertio ienuculo propinqua illius esse dinoscitur et votum vovit Deo castitatis et velata fuit et iterum abiecto velamine maritata. Tale enim matrimonium supradictus homo sibi ab apostolica sede adfirmat esse concessum. Quod non estimamus esse verum; quia synodus et ecclesia, in qua natus et nutritus fui, id est in transmarina Saxonia Lundunensis synodus, quae inprimis a discipulis sancti Gregorii, id est Augustino, Laurentio, Iusto, Milleto archiepiscopis, constituta et ordinata fuit, talem copulam et matrimonium maximum scelus et incestum et horribile flagitium et damnabile piaculum fieri ex auctoritate sanctae scripture iudicabant. Quapropter paternitas vestra huius rei veritatem nobis indicare non dedignetur, ut ecclesiae sacerdotibus vel populo christiano inde scandala et scismata vel novi errores non oriantur et concrescant.*
Es bleibt hier unklar, ob der Papst, der eine derartige Ehe angeblich erlaubt haben soll, Gregor II. oder Gregor III. gewesen sein soll, in seiner Antwort bezieht Papst Zacharias sich allerdings auf seinen Vorgänger, also Gregor III.; vgl. Bonifatii Epistula 51.

[290] Bonifatii Epistula 51: *De illo namque, qui viduam avunculi sui, quae et ipsa fuit uxor consobrini sui et sacrum velamen habere monstrata est, sibi copulavit et a beatae memoriae precessore nostro sibi licentiam concessam esse divulgavit, ut eam in pernitioso matrimonio adsumi debuisset, absit hoc, ut decessor noster ista preciperet. Nec enim ab hac apostolica sede illa diriguntur, quae contraria esse patrum sive canonum institutis*

Dieser Fall eines Laien von hohem Rang, der angeblich eine päpstliche Erlaubnis für eine inzestuöse Ehe hatte, weist gleich mehrere verwandtschaftlich bedingte Hinderungsgründe für eine Ehe auf[291]:

Seine Ehe wird aber nicht in erster Linie deshalb verboten, weil er mit der Frau *in tertio ienuculo propinqua* verwandt ist, sondern wegen der anderen Ehehindernisse, wobei diese Verwandtschaft im 3. Grad offenbar eine Blutsverwandtschaft zwischen dem heiratswilligen Paar anzeigen soll und sich meines Erachtens nicht auf den Status der Frau als Witwe des Onkels ihres Bräutigams bezieht, da diese angeheiratete Verwandtschaft ja schon zuvor beschrieben wird. Die Frau war mit dem *consobrinus* des Mannes verheiratet und hatte diesen verlassen, um Nonne zu werden, dann aber ihr Gelübde gebrochen, um den *avunculus* ihres Bräutigams zu heiraten, dessen Witwe sie nun war[292]. Papst Zacharias erwähnt in seiner Antwort den Cousin, den Onkel und den Umstand, dass sie Nonne war, nicht aber die Verwandtschaft im 3. Grad[293]. Bonifatius hält die Ehe unter Berufung auf die Heilige Schrift für Inzest[294]. Da allerdings kein biblisches Verbot für die Ehe unter *consobrini* und unter Verwandten im 3. Grad besteht, der hier aufgrund der separaten Verurteilung der Ehe mit dem Onkel des Mannes offenbar nicht römisch gezählt ist, kann sich der Verweis auf die Heilige Schrift nur auf das Verbot bezüglich der Frau des Onkels im mosaischen Buch Leviticus beziehen[295]. Auch zahlreiche gallische Konzilien verbieten die Ehe mit der Witwe des

probentur. Ammonere, adortare, increpare eos, frater karissime, ne cesses, quatenus a talibus scelesti recedant matrimonio, ut non in aeternum pereant. Reminiscantur enim se Christi sanguine esse redemptos et non sponte se contradant, nisi ab isto recesserint incesto matrimonio, diaboli potestate, sed magis illi Deo et Christo filio eius spiritui quoque sancto, in cuius nomine ab illius antiqui hostis erepti sunt potestate. Elabora namque, sanctissime frater, in eis, quia scriptum cognoscis: Qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvavit animam eius a morte et suorum operit multitudinem peccatorum. Nam et nos ei pro hoc commonitoria scripta direximus.

Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 155 übersetzt *quae et ipsa fuit uxor consobrini sui* mit „die ihrerseits schon das Weib ihres Vetters war". Allerdings müsste *sui* aufgrund der Evidenz in Bonifatii Epistula 50 auf den Bräutigam zu beziehen sein und die Stelle somit mit „die ihrerseits schon das Weib seines Vetters war" zu übersetzen sein, wie sich ja auch *qui viduam avunculi sui* auf „seinen Onkel" bezieht.

[291] Dass dieser Fall mit der Anfrage nach der Bestimmung Gregors I. zu Ehen in der 3. *generatio* zusammenhängt, wie Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 211 meint, erscheint mir aufgrund der Aktualität des Falles und der zeitlichen Distanz zwischen beiden Briefen (Ep. 33 a. 735-739, Ep. 50 a. 742) unwahrscheinlich.

[292] Bonifatii Epistula 50.

[293] Bonifatii Epistula 51.

[294] Bonifatii Epistula 50.

[295] AT Lev 18, 14; Lev 20, 20. Ubl schließt daraus, dass in erster Linie der Inzestkatalog von Leviticus für Bonifatius Geltung hatte; er vermutet sogar, dass Bonifatius nur die Eheverbote aus Leviticus anerkannte, da nur diese in der anonymen Predigt *Alloquutio sacerdotum de coniugiis inlicitis ad plebem* („Ansprache der Bischöfe an das Volk über unerlaubte Ehen") erwähnt werden, die Bonifatius zugeschrieben wird und die vielleicht im Zusammenhang mit der Synode von Les Estinnes 743 steht; Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 199, 208 f., 213, 244.

Onkels[296]. Die Erwähnung der Ehe mit seinem *consobrinus* würde die Frau nach der *una caro*-Idee zu seiner *consobrina*, also zu einer Verwandten im 4. *gradus* machen. Die zwischen dem Mann und der Frau bestehende Verwandtschaft wird im 3. *geniculum* bezeichnet, ein Terminus, der nach Freisen auf die „germanische" Berechnung hinweist, die sich von der kanonischen dadurch unterscheidet, dass sie für ein bestimmtes Verwandtschaftsverhältnis um 1 Grad weniger zählt als die kanonische Computation[297]. Eine Verwandtschaft im 3. *geniculum* entspricht demnach einer Verwandtschaft in der 4. Generation kanonischer Berechnung, also dem 8. *gradus* römischer Zählung. Dass auf dieses Verwandtschafsverhältnis durch Papst Zacharias nicht eingegangen wird, ist ein weiteres Indiz dafür, dass *generatio* bei Gregor II. und Gregor III. nicht Generation bedeutet, sondern dem juristischen *gradus* entspricht. Denn wenn *generatio* hier ein Synonym für *gradus* ist, bedeutet das die Beachtung der Verwandtschaft bis zur 7. *generatio*, also bis zum 7. *gradus*, wie sie von Gregor III. vorgeschrieben wird, also dass eine Ehe im 8. *gradus* der Verwandtschaft erlaubt war und Papst Zacharias das Verwandtschaftsverhältnis *in tertio ienuculo propinqua*, das er offenbar richtig als „germanisch" gezählt interpretierte, deshalb nicht unter den Verbotsgründen für diese Ehe anführt. Unwahrscheinlich ist, dass das Verwandtschaftsverhältnis *in tertio ienuculo propinqua* römisch gezählt ist. Denn falls das 3. *geniculum* dem 3. *gradus* entsprechen würde, wäre nach Leviticus zwar eine Ehe zwischen Neffe und Tante, gleich ob leiblich oder angeheiratet, verboten, was ja auch in der Verurteilung der Ehe mit der Witwe des Onkels zum Ausdruck kommt, eine Ehe zwischen Onkel und Nichte jedoch erlaubt, während das römische Recht und die Beschlüsse der römischen Konzilien von 721 und 743 es untersagen, die eigene Nichte zu heiraten[298]. Da 743 also ein Konzil, das Zacharias selbst geleitet hatte, die Ehe mit der Nichte erneut verboten hatte, wäre der Papst wohl darauf eingegangen, wenn er das 3. *geniculum* als 3. *gradus* interpretiert und hinter der Formulierung eine Ehe zwischen Onkel und Nichte erkannt hätte.

Der Fall dieses hochgestellten Laien unterstreicht anschaulich, dass die in den beiden Briefen Gregors II. und Gregors III. ausgesprochenen Verbote bezüglich der Verwandtenehen einen konkreten Hintergrund hatten, insbesondere unter den Großen des Frankenreiches, was auch die Genealogie des merowingischen Königshauses unterstreicht. In der Dynastie der Merowinger waren Ehen von Königen oder Thronprätendenten mit den Witwen verstorbener Könige üblich, die Motivation dafür war politischer Natur, man erhoffte sich durch die Ehe

[296] Concilium Agathense a. 506, c. 14 (61); Concilium Epaonense a. 517, c. 30; Concilium Aurelianense a. 538, c. 11 (10); Concilium Turonense a. 567, c. 22 (21); Concilium Parisiense a. 556/573, c. 4; Synodus Autissiodorense a. 561/605, c. 32; Concilium Parisiense a. 614, c. 16 (14).
[297] Vgl. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, 383, 406, 410 f.
[298] AT Lev 18, 16; Concilium Romanum a. 721 c. VI, ed. Mansi 12, Sp. 263; Concilium Romanum a. 743 c. VI.

mit einer Königin einen Anspruch auf das Reich ihres toten Mannes, was allerdings nicht immer gelang, und sah in ihnen besondere Heilsträgerinnen[299]. Abgesehen von der Ehe Childerichs II. mit seiner Cousine Belechilde, die den Anspruch der neustrischen Linie auf Austrasien durch die Einbindung der austrasischen Erbin sichern sollte, stellten diese Ehen keine inzestuösen Verbindungen im biologischen Sinn dar, wenn man von der hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes bezweifelten Nachricht über die von Brunhilde angeblich verhinderte geplante Eheschließung Theuderichs II. mit seiner schönen Nichte, der Tochter seines Bruders Theudeberts II., absieht[300]. Ansonsten handelte es sich um Schwägerinnen oder angeheiratete Großnichten und Tanten, kirchenrechtlich waren aber auch solche Personen, ebenso wie die Schwestern von Stiefmüttern, Mitglieder der Familie[301]. Dass man sich der kirchenrechtlichen Problematik bewusst war, zeigt der Vorwurf Chilperichs I. an Bischof Prätextatus, er habe eine unkanonische Ehe zugelassen, weil er Chilperichs Sohn Merowech und seine Tante Brunhilde, die Witwe Sigiberts I., getraut hatte[302]. Chlothar I. konnte von den Bischöfen sogar gezwungen werden, Vuldetrada an den *dux* Garibald abzutreten, obwohl diese Ehe möglicherweise gar nicht unter das Inzestverbot fiel[303]. Die Langobardenkönigin Gundeberga, die Enkelin Garibalds und Vuldetradas, galt jedoch später als mit den Franken verwandt, Chlothar II. und Chlodwig II. intervenierten für ihre Freilassung, nachdem sie beide Könige, Arioald und Rothari, denen sie das Königtum durch Heirat ermöglicht hatte, eingesperrt hatten[304]. Für die nichtkönigliche Oberschicht stellt Godinus, der Sohn des Hausmeiers

[299] Vgl. Wood, Gregory of Tours, 12. Wood, The Merovingian Kingdoms, 90. Schulze, Vom Reich der Franken zum Land der Deutschen. Merowinger und Karolinger, 47. Ewig, Studien zur merowingischen Dynastie, 33. Königinnen als Heilsträgerinnen: Wolfram, Grenzen und Räume, 76.

[300] Liber Historiae Francorum c. 39 (Geplante Ehe zwischen Theuderich II. und der Tochter Theudeberts II.), c. 45 (Ermordung Childerichs II. und seiner schwangeren Königin); Continuationes Fredegarii c. 2 (Ermordung Childerichs II. und seiner schwangeren Frau Belechildis).

[301] Heirat mit der Witwe des verstorbenen Bruders: Chlothar I. mit Guntheuka, Witwe Chlodomers (Gregor von Tours, Historiae III, 6.); Gunthram mit Theudechilde, Witwe Chariberts I. (Gregor von Tours, Historiae IV 26); Angeblicher Heiratsplan Gundowalds, angeblich Halbbruder Sigiberts I., mit Brunhild, Witwe Sigiberts I. (Gregor von Tours, Historiae VII 36; IX 28; IX 32.). Heirat mit Witwe des verstorbenen Großneffen: Chlothar I. mit Vuldetrada, Witwe Theudebalds (Gregor von Tours, Historiae IV, 9.). Heirat mit Tante: Merowech, Sohn Chilperichs I., mit Brunhild, Witwe Sigiberts I. (Gregor von Tours, Historiae V, 2.); angeblicher Plan Brunhilds, einen Sohn Gundowalds zu heiraten (Gregor von Tours, Historiae IX 32.); angebliche List Chlothars II., Brunhild mit Heiratsversprechen in die Hand zu bekommen (Liber Historiae Francorum c. 40). Heirat mit Schwester der Stiefmutter: Theudebald, Sohn Theudeberts I., mit Vuldetrada, Schwester Wisigardes, Gemahlin Theudeberts I. (Gregor von Tours, Historiae IV, 9.); Dagobert I., Sohn Chlothars II., mit Gomatrude, Schwester Sichildes, Gemahlin Chlothars II. (Fredegar IV 53.). Unter dem Aspekt der Abstammung der Merowinger von der untreuen Thüringerkönigin Basina ist auch die mit der Absicht, sich die Herrschaft über Thüringen zu sichern, geschlossene Ehe zwischen Chlothar I. und der Thüringerprinzessin Radegunde als Verwandtenehe anzusehen (Gregor von Tours, Historiae III, 7.).

[302] Gregor von Tours, Historiae V 18.

[303] Gregor von Tours, Historiae IV 9. Andrea Esmyol, Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen in frühen Mittelalter (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 52) (Köln, Weimar, Wien 1999), 50 f.

[304] Fredegar IV 51 (Intervention Chlothars II.), IV 71 (Intervention Chlodwigs II.). Die Interventionen der Frankenkönige zeigen, dass die Verwandtschaft mit den Franken wohl als Verwandtschaft mit den Merowingern zu interpretieren ist. Vielleicht ist diese Verwandtschaft auch der Grund dafür, dass die Verlobung zwischen Gundebergas Mutter Theudelinde, der Tochter Vuldetradas und Garibalds, mit Childebert II. auf Betreiben

Warnachar, ein Beispiel einer inzestuösen Ehe dar. Er heiratete nach dem Tod Warnachars seine Stiefmutter Berta, darüber aber entbrannte König Chlothar II. in höchstem Zorn gegen ihn und befahl dem *dux* Arnebert, der die Schwester des Godinus zur Gemahlin hatte, ihn zu töten. Godinus flüchtete mit seiner Gemahlin nach Austrasien zu König Dagobert I. und suchte aus Furcht vor dem König in der Kirche des heiligen Aper Zuflucht. Dagoberts Gesandtschaften baten mehrmals Chlothar um Godinus' Leben, schließlich versprach Chlothar Godinus, ihm das Leben zu schenken; er solle aber trotzdem Berta verstoßen, die er gegen die Bestimmungen der *canones* zur Frau genommen hatte[305].

Obwohl nach Geary eines der wichtigsten einigenden Prinzipien der germanischen Sippe ein Inzestverbot war[306], konnte der Inzest trotz all der kirchlichen Verbote auch in der breiten Masse des Volkes nicht verhindert werden. Dafür sprechen vor allem die frühmittelalterlichen Lebensverhältnisse und die zivilisatorischen Gegebenheiten in der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends, da während des Frühmittelalters in den weit voneinander entfernten Dörfern nicht selten so wenige Einwohner lebten, dass Verwandtschaft unter den Heiratenden kaum mehr auszuschließen war[307]. Tatsächlich waren Endogamie und Blutsverwandtschaft zwischen Ehepartnern aufgrund der bei paläopathologischen Untersuchungen an Skeletten der Merowingerzeit festgestellten degenerativen Erkrankungen, die den Tod beschleunigten, weit verbreitet[308].

10.3. Ehehindernis Verschwägerung

Ein weiteres Ehehindernis, das Bonifatius den Bewohnern Germaniens näherbringen musste, stellt die Verschwägerung dar. Die Ehe einer Witwe mit dem Bruder ihres verstorbenen Ehemannes wird im Zusammenhang mit den Irrlehren des Clemens von Papst Zacharias in seinem Brief vom 2. Juni 744 verboten und nochmals in den Beschlüssen der römischen Synode von 745, die Bonifatius brieflich übermittelt wurden, als jüdisch verworfen:

„... Dennoch maßte er [Clemens[309]] sich die Priesterwürde an, indem er behauptete, das sei nach der Überlieferung des alten Testaments in Ordnung und der überlebende Bruder solle die Frau des verstorbenen Bruders ehelichen, ...“[310]

Brunhilds nicht zustande kam; Fredegar IV 34. Die Verwandtschaft würde sich dann von Vuldetradas erster Ehe mit König Theudebald herleiten, die offenbar alle weiteren Ehen nicht nur zwischen ihr und Merowingern, sondern auch Ehen ihrer Nachkommen mit Merowingern verbieten würde.

[305] Fredegar IV 54.

[306] Geary, Die Merowinger, 61.

[307] Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 192.

[308] Michel Rouche, Abendländisches Frühmittelalter, in: Philippe Ariès/Georges Duby (Hg.), Geschichte des privaten Lebens Bd. 1. Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich (Augsburg 2000), 433.

[309] Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 168, Anm. 5 zu Brief 57.

„Der andere Ketzer aber, Clemens mit Namen, bekämpft die katholische Kirche, er leugnet und verwirft die Satzungen der Kirchen Christi, er lehnt die Schriften und Lehren der heiligen Väter Hieronymus, Augustinus und Gregorius ab. ... Indem er das Judentum einführt, erklärt er, ein Christ sei berechtigt, wenn er wolle, die Witwe seines verstorbenen Bruders zu heiraten. ... Ebenso soll aber auch Clemens, der in seiner Torheit die Satzungen der heiligen Väter und alle Synodalbeschlüsse ablehnt, während er sogar den Christen das Judentum aufdrängt, indem er lehrt, des verstorbenen Bruders Witwe zu heiraten, ... von jeder priesterlichen Tätigkeit entkleidet sein und gebunden mit der Fessel des Bannes und verdammt im ewigen Gericht Gottes ...“[311]

Papst Zacharias bezieht sich bei der alttestamentlichen Erlaubnis zur Schwager- oder Leviratsehe auf eine Stelle im Deuteronomium[312]. Im Blick auf die Schwagerehe hatte das Heiligkeitsgesetz mit seiner Erlaubnis der Leviratsehe somit eigentlich eine klare Rechtssituation hinterlassen[313]. Im Buch Leviticus findet sich zwar das Verbot, mit der Frau seines Bruders zu verkehren, doch bezieht sich das offenbar auf den Ehebruch mit der Frau eines noch lebenden Bruders[314]. Trotzdem scheint diese Stelle, wie auch Zacharias’ Brief an

[310] Bonifatii Epistula 57: … *Et tamen sacerdotium sibimet vindicabet adfirmans hoc iustum esse iuxta traditionem veteris testamenti, ut defuncti fratris superstes frater ducat uxorem*; …

[311] Concilium Romanum a. 745 = Bonifatii Epistula 59: … *Alter autem hereticus, qui dicitur Clemens, contra catholicam contendit aecclesiam, canones ecclesiarum Christi abnegat et refutat, tractatus et intellectus sanctorum patrum Hieronimi, Augustini, Gregorii recussat. ... Iudaismum inducens iustum esse iudicat christiano, ut, si voluerit, viduam fratris defuncti accipiat uxorem … Similiter autem et Clemens, qui per suam stultitiam sanctorum patrum statuta respuit vel omnia sinodalia acta, inferens etiam christianis iudaismum, dum praedicet fratris defuncti accipere uxorem, ... ab omni sit sacerdotali officio nudatus et anathematis vinculo obligatus pariterque Dei iudicio condempnatus ...*
Auch in seinem Brief an Pippin III. und die Großen des Frankenreiches wiederholt Zacharias das Verbot, zwei Brüder oder zwei Schwestern zu heiraten: Codex Carolinus Ep. 3 (c. 747 Ian. 5.), ed. W. Gundlach, MGH Epp. III, S. 485, c. 22.: *Vicesimum secundum capitulum de his quac duobus fratribus nupserint vel qui duas sorores uxores acceperint. In concilio Neocesariense capitulo II. continetur: Mulier si duobus fratribus nupserit, abiciatur usque ad mortem; verumtamen in exitu propter misericordiam, si promiserit, quod facta incolumis huius coniunccionis vincla dissolvat, fructum poenitentiae consequatur. Quod si defecerit mulier aut vir in tallibus nubtiis, difficilis erit poenitentia in vita permanenti. ...* – „Von denen, die zwei Brüder oder zwei Schwestern geheiratet haben. Im Konzil von Neocaesarea heißt es Kap. 2: Eine Frau, die zwei Brüder geheiratet hat, soll lebenslänglich ausgestoßen werden, doch soll sie in der Todesstunde aus Mitleid, wenn sie, verspricht, daß sie das Band dieser Verbindung löst, wenn man sie am Leben läßt, die Früchte ihrer Buße ernten. Wenn aber die Frau oder der Mann in einer solchen Ehe versagt, wird die Buße schwer sein für den, der am Leben bleibt. ...“

[312] AT Dt 25, 5: „Wohnen zwei Brüder beisammen und stirbt einer von ihnen, ohne einen Sohn zu haben, dann soll sich die Frau des Verstorbenen nicht nach auswärts an einen fremden Mann verheiraten. Ihr Schwager gehe zu ihr ein, nehme sie zur Frau und leiste an ihr die Schwagerpflicht.“ AT Dt 25, 6-10 behandelt den Fall, dass sich der Mann wiederholt weigert, seine Schwägerin zu heiraten, um für seinen toten Bruder Kinder zu zeugen, was zu seiner öffentlichen Verspottung führt. In AT Gen 38, 8-10 wird Onan von Gott mit dem Tod bestraft, weil er sich weigert, die Schwagerehe zu vollziehen, da er weiß, dass die von ihm mit seiner Schwägerin gezeugten Kinder rechtlich die Kinder seines toten Bruders sein würden.

[313] Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 180.

[314] AT Lev 18, 16: „Mit der Frau deines Bruders darfst du keinen Verkehr pflegen.“

Pippin zum Thema Schwagerehe nahelegt, der Ursprung des Verbotes der Ehe einer Frau mit zwei Brüdern zu sein, das erstmals ca. 314/315 auf dem Konzil von Neocaesarea erlassen wurde und dessen Kanones in mehreren Versionen überliefert sind[315]. Auch die Ehe eines Mannes mit seiner Schwägerin war nach dem Alten Testament nur zu Lebzeiten seiner ersten Frau, ihrer Schwester, verboten[316]. Deshalb setzte sich Bischof Diodor von Tarsos (+ vor 394) vehement für ein wörtliches Verständnis von Lev 18,18 ein[317]. Ein wörtliches Verständnis würde aber, wie aus den Worten des Papstes auf der römischen Synode von 745 hervorgeht, die Einführung des Judentums bedeuten. Die christliche Anschauung dazu muss also erheblich von der jüdischen abweichen und gründet sich auf die gleichfalls alttestamentliche Formulierung vom „einen Fleisch" der Eheleute[318]. Basilius von Caesarea argumentiert, dass das „eine Fleisch" der Eheleute zur Konsequenz habe, dass die Schwester der Frau in die Verwandtschaft ihres Mannes übergehe; gleichermaßen gehe entsprechend der in Mt 19, 5 f. und Eph 5, 31 aufgegriffenen *una caro*-Idee auch die Mutter der Frau und ihre Tochter in die Verwandtschaft des Mannes ein[319]. Daraus folgert Basilius, dass ein Mann die Schwester seiner Frau ebensowenig wie seine eigene Mutter oder seine eigene Schwester zur Frau nehmen dürfe[320]. Entsprechendes gelte selbstverständlich auch für die Frau im Blick auf die Verwandtschaft des Mannes, denn – so Basilius: „Die Normen der Verwandtschaft gelten für beide."[321] An anderer Stelle unterstreicht Basilius, dass das Verbot der Schwesternehe natürlich auch dann Gültigkeit beanspruche, wenn ein Mann die beiden Schwestern nacheinander zur Frau nehme: „Dieselbe Norm soll auch für die gelten, die zwei Schwestern zur Ehe nehmen, wenn auch zu verschiedenen Zeiten."[322]. Auch mehrere gallische Konzilien verbieten die Schwagerehe, ebenso die römischen Synoden von 721 und 743 sowie zahlreiche Bußbücher[323].

---

[315] Concilium Neocaesareense a. 314/315?, c. 2, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2 (Paris 1901), Sp. 539 f., 543, 545 f., 549; Vgl. Codex Carolinus Ep. 3 (c. 747 Ian. 5.), ed. W. Gundlach, MGH Epp. III, S. 485, c. 22 (Brief Papst Zacharias' an Pippin III.).

[316] AT Lev 18, 18: „Du darfst nicht eine Frau zu ihrer Schwester als Nebenfrau hinzunehmen, um mit ihr zu verkehren, noch zu Lebzeiten der anderen."

[317] Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 180.

[318] AT Gen 2, 24: Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und beide werden zu einem Fleisch.

[319] Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 180.

[320] Ebd.

[321] Basilius I., ep. 199,23 (Migne, PG 32, 724A); dazu auch ep. 160,1-5 (Migne, PG; 32, 621D-628D); Zitat aus ep. 160,4 (Migne, PG 32, 628A-B); zit. n. Lutterbach, Sexualität im Mittelalter, 180, Anm. 460.

[322] Basilius I., ep. 217,78 (Migne, PG 32, 805A); dt. Übersetzung nach A. Stegmann, Des Heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen, Bischofs von Caesarea, Ausgewählte Briefe (Bibliothek der Kirchenväter 46) München 1925, S. 253.

[323] Gallien: Concilium Aurelianense a. 511, c. 18; Concilium Epaonense a. 517, c. 30; Concilium Claremontanum a. 535, c. 12; Concilium Turonense a. 567, c. 22 (21), Concilium Lugdunense a. 583, c. 4. Concilium Romanum a. 721, c. V; Concilium Romanum a. 743, c. VI. Bußbücher: Synodus II Sancti Patricii 25, ed. Bieler, S. 194; Paenitentiale Floriacense c. 40, 43; Paenitentiale Hubertense c. 45; Paenitentiale

10.4. Ehehindernis geistige Verwandtschaft

Ein weiteres Ehehindernis stellt die geistigen Verwandtschaft dar. Bonifatius berichtet von einem Fall, in dem er eine Ehe zwischen einem Taufpaten und der verwitweten Mutter des Täuflings abgesegnet hatte, was bei den Franken und nach deren Aussage auch bei den Römern als Todsünde gelte. Bonifatius erbat in drei Briefen an seine angelsächsischen Freunde Bischof Pehthelm von Whithorn (Brief 32), Erzbischof Nothelm von Canterbury (Brief 33) und Abt Duddo (Brief 34) Aufklärung über die Richtigkeit dieser ihm vorgehaltenen Bestimmung, und argumentierte logisch dagegen:

„In einer Sache möchten wir noch Rat und Bescheid von Euch hören. Es behaupten die Priester in ganz Francien und Gallien, aber auch ..., des größten Verbrechens sei schuldig, wer eine Witwe heirate, deren Sohn er vorher bei der Taufe als geistlichen Sohn angenommen habe. Diese Art von Sünde, wenn es wirklich eine ist, kannte ich bisher nicht und ich habe nichts davon gehört, dass die Väter sie in alten Satzungen und päpstlichen Entscheidungen oder die Apostel irgendwo in einer Liste der Sünden aufgezählt hätten. Wenn Ihr darüber irgendwo in kirchlichen Schriften etwas abgehandelt findet, so teilt es uns mit; auch möchten wir wissen, was Ihr davon haltet.“[324]

„Außerdem möchte ich Euren Rat hören wegen einer Sünde, die ich unbewusst begangen habe, indem ich einem Manne die Ehe gestattete. Das ist so gekommen. Ein Mann hat, wie das oft der Fall ist, den Sohn eines andern, indem er ihn aus der heiligen Taufe hob, für sich an Sohnes Statt angenommen und nun dessen Mutter, als sie Witwe geworden war, geheiratet. Nach der Behauptung der Römer ist das eine Sünde und zwar eine Todsünde, so dass sie in solchen Fällen die Scheidung der Ehe anordnen; und sie versichern, dass solange christliche Kaiser herrschen, das Verbrechen einer solchen Ehe mit der Verurteilung zum Tode bestraft oder mit lebenslänglicher Verbannung gebüßt werden musste. Wenn Ihr das in den Entscheidungen oder Satzungen katholischer Väter oder auch in der hl. Schrift als eine solche Sünde angesehen findet, teilt es mir doch mit, damit auch ich es wisse und erfahre, auf wessen

Merseburgense a Me_1 c. 136; Paenitentiale Merseburgense a V_{23} c. 90; Paenitentiale Merseburgense a W_{10} c. 90; Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 146; Paenitentiale Merseburgense b c. 3, ed. Kottje, CCSL 156, S. 100 f., 113, 163, 165, 173.

[324] Bonifatii Epistula 32.: … *De una quoque re vestrum consilium et responsum audire desideramus. Adfirmant sacerdotes per totam Franciam et per Galliam nec non et pro his maximi criminis reum esse hominem, qui in matrimonium acciperit illam viduam, cuius antea filim in baptismo adoptivum suscipiebat. Quod peccati genus, si verum est, actenus ignorabam et nec in antiquis cononibus nec in decretis pontificum patres nec in calculo peccatorum apostolos usquam enumerasse cognovi. Qua de re si aliquid uspiam in ecclesiasticis scriptis disputatum invenissetis, nobis indicare curate, et quid vobis videatur, nosse velimus.* …

Ansehen sich dieses Urteil stützt; denn ich bin durchaus nicht in der Lage zu verstehen, warum in dem einen Fall die geistige Verwandtschaft bei der Herstellung der ehelichen Verbindung eine solche Sünde sein soll, wo doch zugestandenermaßen wir alle in der heiligen Taufe als Christi und der Kirche Söhne und Töchter Brüder und Schwestern werden."[325]

„Und was Dir mein Sohn, der Priester Eaba, der Überbringer meines Briefes, mitgeteilt hat wegen der Eheschließung mit Gevatterinnen, deren Söhne wir aus der Taufe gehoben haben, so suche in den Schriften, woher es kommt, dass bei den Römern dies als Todsünde angesehen wird. Und wenn Du irgendwo in kirchlichen Schriften etwas über diese Sünde abgehandelt findest, so tu mir das unverzüglich kund und lasse mir die Antwort Deiner Heiligkeit zukommen."[326]

Die erste Spur der Lehre, dass die durch Taufpatenschaft begründete geistliche Verwandtschaft ein Ehehindernis darstellt, findet man, aus dem Gewohnheitsrecht übernommen, in den Gesetzen des Kaiser Justinian I., der die Ehe zwischen Taufpaten und Täuflingen verbietet[327]. Kirchlicherseits wurde die Ehe zwischen dem Taufpaten und der verwitweten Mutter des Täuflings erstmals im Concilium Quinisextum von Konstantinopel 691/92 unter Kaiser Justinian II. verboten[328]. Von der römischen Kirche wurde die Ehe mit

[325] Bonifatii Epistula 33.: … *Praeterea de uno peccato commisso vestrum consilium audire desidero, quod cuidam homini in matrimonio concedendo nesciens commissi. Quod hoc modo contigit. Homo quidam, sicut multi solent, alterius filium de sacri baptismatis fonte elevans adoptavit sibi in filium, cuius matrem postea viduatam marito duxit uxorem. Quod Romani peccatum esse adserunt et capitale peccatum, ita ut in talibus divortia facere praecipiant; et adfirmant regnantibus christianis imperatoribus illius matrimonii scelus capitali sententia multandum vel peregrinatione perpetua delendum. Ut si hoc in catholicorum patrum decretis vel canonibus vel etiam in sacro eloquio pro tam magno peccato conputatum esse inveniretis, indicare mihi curetis, ut et ego intellegendo cognoscam, cuius auctoritas sit in illo iudicio, quia nullatenus intellegere possum, quare in uno loco spiritalis propinquitas in coniunctione carnalis copulae tam grande peccatum sit, quando omnes in sacro baptismate Christi et ecclesiae filii et filiae fratres et sorores esse comprobemur.* …

[326] Bonifatii Epistula 34.: … *Et, si tibi placuerit ut iusseris, ambo inter nos ita faciamus, ut quicquid fibi filius meus, Eaba presbiter, gerulus litterarum mearum, verbo indicaverit de matrimonio commatrum, quarum filios in baptismo suscepimus, in scripturis quaere, unde iudicetur capitale peccatum esse apud Romanos. Et si alicubi in scriptis ecclesiasticis de hoc peccato disputatum aliquid reperias, mihi manifestare non dubites.* …

[327] Codex Iustinianus V 4, 26, 2 (= Corpus Iuris Civilis ed. Paulus Krüger. Vol. 2) (Berlin 1877), S. 197: ... *Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit sive non, a sacrosancto suscepit baptismate, cum nihil aliud sic inducere potest paternam adfectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi nexus, per quem deo mediante animae eorum copulatae sunt* – „... Diejenige Person aber, welche jemand, sie mag von ihm großgezogen sein oder nicht, aus der heiligen Taufe gehoben hat, darf von demselben nicht geheiratet werden, da nichts in dem Grade väterlicher Zuneigung entstehen lassen und ein Eheverbot rechtfertigen kann, als eine solche Vereinigung, durch welche unter Gottes Vermittlung ihre Seelen verbunden worden sind."; Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 108, Anm. 4 zu Brief 32.

[328] Concilium Quinisextum a. 691/92, c. 53. (Darüber, dass Paten mit den verwitweten Müttern der Kinder keine eheliche Verbindung eingehen sollen): Weil die geistliche Verwandtschaft größere Bedeutung hat als die körperliche Verbindung, und wir erfahren haben, dass an einigen Orten einige, die für Kinder in der heiligen und heilspendenden Taufe die Patenschaft übernommen haben, danach mit den verwitweten Müttern jener (Kinder) eine eheliche Verbindung eingegangen sind, bestimmen wir, dass ab sofort solches nicht mehr getan werden soll.

der Taufpatin in einem Synodalbeschluss 721 unter Papst Gregor II. verboten[329]. Dieses Verbot wurde in der römischen Synode von 743 unter Papst Zacharias wiederholt[330], und von diesem auch Pippin III./I. und den Großen des Frankenreiches brieflich mitgeteilt, erweitert um das Verbot der Ehe mit der Patentochter[331]. Auch in zahlreichen Bußbüchern findet sich das Ehehindernis der Taufpatenschaft, ergänzt durch das Ehehindernis der Firmpatenschaft[332]. Die Verbote in den päpstlichen Verordnungen betreffen immer die Ehe zwischen einem Mann und seiner Taufpatin bzw. seiner Patentochter. Der von Bonifatius geschilderte Fall, die Ehe eines Taufpaten mit der verwitweten Mutter seines Patenkindes, wird nur im Quinisextum ausdrücklich behandelt. Einen gleichgelagerten Fall überliefert hingegen der Liber Historie Francorum: Fredegunde überredet Königin Audovera dazu, in Abwesenheit des Königs Chilperich I. die Taufpatenschaft für ihre neugeborene Tochter zu übernehmen, aufgrund dieser geistigen Verwandtschaft kann Audovera nicht mehr mit Chilperich verheiratet sein und er schickt sie und die kleine Tochter Childesinth ins Kloster, um Fredegunde zuerst in sein Bett zu holen und dann zu heiraten[333]. Dieser Trick, durch eine Taufpatenschaft eine „automatische" Ehetrennung zu erreichen, ist für die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts ein Anachronismus und selbst in der Zeit der Abfassung des Liber Historiae Francorum ein erstaunlich früher Quellenbeleg für diese Praxis, da das Konzil von Rom 721 die Eheschließung mit der Patin erst ca. 6 Jahre vor dem Abschluss des Liber um 727 verboten

Wenn aber einige nach dem gegenwärtigen Kanon dabei ertappt werden, dass sie dies tun, so sollen diese zuerst von diesem illegitimen Zusammenleben Abstand nehmen, danach aber auch den Bußstrafen für Hurer unterworfen werden.

[329] Concilium Romanum a. 721, c. IV., ed. Mansi 12, Sp. 263: *Si quis commatrem spiritalem duxerit in conjugium, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit.* – „Wer die geistige Mutter (= Patin) in die Ehe führt, sei verflucht. Und alle antworteten dreimal: Er sei verflucht." Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius, 108, Anm. 4 zu Brief 32.
Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg, 390, Anm. 144 übersetzt *commater spiritualis* mit „Patin des eigenen Kindes oder Mutter des Patenkindes", doch bezieht sich der Text m. E. auf die eigene Patin.

[330] Concilium Romanum a. 743, c. V.: *Ut presbyteram, diaconam, monacham vel etiam spiritalem commatrem nullus praesumat coniugio nefario copulare, si quis talibus communionem dederit, honore privetur. si autem fuerint divisi, paenitentiae submittantur.* – „Keiner soll sich unterstehen, mit einer Presbyterin, Diaconin, Nonne oder auch einer Taufpatin eine sündhafte Ehe einzugehen. Wer solchen Eheleuten die Gemeinschaft gewährt, soll sein Amt verlieren. Wenn sie sich aber getrennt haben, sollen sie der Buße unterworfen werden."

[331] Codex Carolinus Ep. 3 (c. 747 Ian. 5.), ed. W. Gundlach, MGH Epp. III, S. 485, c. 22.: *Sed nec spiritalem cummatrem aut filiam, quod absit, quis ducat temerario ausu uxorem; est namque nefas et perneciosum peccatum coram Deo et angelis eius. In tantum enim grave est, ut nullus sanctorum patrum atque sacrarum sinodorum adsertiones vel etiam in imperialibus legibus quippiam iudicatum sit, sed terribile Dei iudicum metuentes siluerunt sententiam dare.* – „Man soll aber auch nicht (das sei ferne) die geistliche Patenmutter oder Patentochter in unbedachter Weise heiraten, denn es ist ein Frevel und eine Todsünde vor Gott und seinen Engeln. Es ist nämlich eine so schwere Sünde, dass keiner der heiligen Väter und die von den heiligen Synoden aufgestellten Richtlinien (etwas darüber sagen) oder auch in den kaiserlichen Gesetzen etwas darüber entschieden worden ist, sondern aus Furcht vor dem schrecklichen Gericht Gottes haben sie es unterlassen, ihre Meinung kundzutun."

[332] Paentitentiale Hubertense c. 51; Paenitentiale Merseburgense a V_{23} c. 48; Paenitentiale Merseburgense a W_{10} c. 51; Paenitentiale Merseburgense a Me_1 c. 144; Paenitentiale Merseburgense b c. 8; Paenitentiale Merseburgense b c. 19, ed. Kottje, CCSL 156, S. 113, 139 f., 144, 165, 173, 175.

[333] Liber Historiae Francorum c. 31.

hatte[334]. Allerdings verbietet das Concilium Romanum a. 721 die Ehe mit der eigenen Patin, nicht die Ehe mit dem Vater des Patenkindes[335]. Eher ist eine Ableitung der Vorschrift aus dem Quinisextum denkbar, wo exakt wie im von Bonifatius geschilderten Fall die Ehe mit der Mutter des Patenkindes verboten wird, also im Vergleich zur Evidenz im Liber Historiae Francorum nur die Geschlechter vertauscht sind.

10.5. Zusammenfassung

Abschließend lässt sich aus den Eheverboten in den Bonifatiusbriefen der Schluss ziehen, dass jene Briefpassagen, die sich mit Fragen nach der Zulässigkeit von Ehen beschäftigen, das Aufeinandertreffen der Heiratsbräuche der germanischen *gentes* mit dem Eherecht der offiziellen römischen Kirche und den davon abweichenden, auf angelsächsischen Traditionen beruhenden, Vorstellungen des Bonifatius thematisieren. Diese kirchlich-römischen Vorschriften wurzelten in den biblischen Vorschriften ebenso wie in den noch strengeren Bestimmungen des römischen Rechts, das nach einer Abschwächung in der späten Republik und frühen Kaiserzeit seit dem Dominat des noch heidnischen Diocletian wieder schrittweise verschärft wurde, wobei im byzantinischen Bereich bis zum Concilium Quinisextum des Jahres 691/92 und der Übernahme von dessen Bestimmungen in die Ekloge der Kaiser Leon III. und Konstantin V. im Jahr 741 weniger strenge Maßstäbe angelegt wurden als im Westen, was vielleicht auf das Fehlen einer Tradition von Inzestverboten in der griechischen Antike zurückzuführen ist. Gleichzeitig ist aber auch ein Einfluss der strengen Beschlüsse des Quinisextums auf die westliche Erneuerung der Eheverbote anzunehmen, wobei die Verbindung zwischen den Synoden von Konstantinopel 691/92 und Rom 721 in der Person Papst Gregors II. besteht, der den von Bonifatius zu missionierenden *gentes* wohl keineswegs weniger strenge Eheverbote auferlegte, als er sie in Konstantinopel synodal vorgefunden und in Rom verkünden lassen hatte, sondern mit seiner Eheerlaubnis für Verwandte nach dem 4. Verwandtschaftsgrad, d. h. ab dem 5. Grad, nur gegenüber den damals nicht mehr gültigen altrömischen Eheschranken, die Verbindungen erst nach dem 6. Grad der Verwandtschaft zuließen, eine mildere Position vertrat. Die Verschärfung durch Gregor III. kehrte dann wohl zu den altrömischen Verwandtschaftsgrenzen zurück. Der dabei verwendete Begriff *generatio* scheint hierbei meines Erachtens als Synonym für den römischen Rechtsterminus *gradus* fungiert zu haben und nicht, wie die Forschung bisher angenommen hat, „Generation“ zu bedeuten, denn ansonsten wäre von einer unerklärlichen massiven Verschärfung der

[334] Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, 224 f.
[335] Eine offene Argumentation gegen das Concilium Romanum a. 721 und seine Bestimmungen, wie Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie, 210 meint, lässt sich meines Erachtens deshalb aus der Kritik des Bonifatius an dieser Vorschrift nicht ablesen.

Bestimmungen zwischen den Jahren 716 bzw. 721 und 726 unter dem Pontifikat Gregors II. auszugehen. Der Stadtrömer Gregor II. hätte dann mit seinem praktisch schwer umsetzbaren Verbot die Grenzen der Verwandtschaft, wie sie vom römischen Recht definiert worden waren, überschritten und sich somit außerhalb des weltlichen Gesetzes und der Tradition gestellt. Das noch strengere Verbot Gregors III. wäre dann in Regionen der Verwandtschaft vorgedrungen, die nie zuvor thematisiert worden waren, für deren Handhabung aufgrund ihrer Entfernung, die weit jenseits von allem, was es bisher an Eheverboten gegeben hatte, keine Terminologie zur Verfügung stand, und deren praktische Durchsetzung aufgrund des illiteralen Charakters der Gesellschaft völlig illusorisch gewesen wäre. Bonifatius selbst scheint sich teilweise im Widerspruch zu den von Rom verordneten Vorschriften zu den Verwandtenehen gesehen zu haben, und von der angelsächsischen Tradition hergeleitete, vermeintlich weniger strikte Prinzipien des Eherechts vertreten zu haben, die ihren Ursprung im Alten Testament, bei Gregor I., Theodor von Canterbury und im oströmischen Recht aus der Zeit des Kaisers Herakleios haben. Eine eindeutig mildere Position bezog Bonifatius bei den Ehehindernissen aufgrund von Taufpatenschaft, doch musste er diese zugunsten der strikteren römischen Auffassungen aufgeben, die wiederum auf den oströmischen Bereich verweisen und dabei insbesondere auf das Concilium Quinisextum, dessen diesbezüglicher Kanon inhaltlich mit dem von Bonifatius geschilderten Fall übereinstimmt.

Aufgrund der vielfältigen Probleme, die Bonifatius die Thematik des Eherechts bereitete, ist anzunehmen, dass ihn die eherechtlichen Fragen tatsächlich bei seiner Tätigkeit in Germanien beschäftigten, dass er also tatsächlich mit Polygamie, Ehen unter nahen Verwandten und Verschwägerten sowie Ehen im Umfeld der Taufpatenschaft zu tun hatte, und die Briefe für diesen Aspekt somit reale Wahrnehmungen aus dem privaten Leben der germanischen *gentes* im 8. Jahrhundert widerspiegeln.

11. Bewertung

Die untersuchten Quellen Liber Historiae Francorum, Continuationes Fredegarii, Bonifatiusbriefe und Vita Bonifatii Auctore Willibaldo zeigen zum Teil gravierende Unterschiede in der Behandlung der einzelnen für die Fremdwahrnehmungen relevanten Kategorien.

Auf dem Gebiet einer Fremdheit ausdrückenden Terminologie ist die direkte Erwähnung von Barbaren in allen vier Quellen äußerst selten. In den Continuationes Fredegarii und der Vita Bonifatii wird der Barbarenbegriff überhaupt nicht verwendet, im Liber Historiae Francorum und den Bonifatiusbriefen jeweils nur einmal, wobei die Stelle im Liber Historiae Francorum auf Gregor von Tours basiert und dessen Sprachgebrauch übernimmt. Barbarische Verhaltensweisen werden mit einzelnen *gentes* und mit den Heiden assoziiert. Im Falle der *ebrietas* wird dieser klassische Barbarentopos von Bonifatius explizit nur auf die Heiden und auf die christliche *gens Anglorum* bezogen und somit zur Zivilisationskritik verwendet, die Angelsachsen von den zivilisierten christlichen Völkern der Römer, Griechen, Gallier, Franken und Langobarden separiert und mit den barbarischen Heiden auf eine Stufe gestellt. In den Continuationes Fredegarii sind es fast ausschließlich negative Eigenschaften, wie Treulosigkeit und schmähliche Flucht, die bei besiegten Gegnern der Franken an die Charakterisierung von Barbaren erinnern. Im Liber Historiae Francorum werden neben ihren Gegnern auch die siegreichen Franken mit barbarischen Eigenschaften wie Grausamkeit und Beutegier ausgestattet, ein Hinweis auf die kriegerische Realität in der Zeit der Entstehung des Liber Historiae Francorum, an der sich, da derartige Szenen zum Teil das aus Gregor von Tours übernommene Material ausschmücken, auch keine Kritik mehr regt, die bei Gregor noch ansatzweise vorhanden war. Hinweise auf die Bewaffnung einzelner *gentes* oder auf bei den Kriegszügen angewandte militärische Taktiken und Manöver sind, abgesehen von der Hervorhebung von Seeschlachten und der Verwendung von Belagerungsmaschinen, hingegen äußerst selten.

In den Bonifatiusbriefen werden Elemente der antiken Klimatheorie rezipiert. Germanien, das kalte, unfruchtbare, unheimliche und unwirtliche Land der Barbaren ist zum kalten, unfruchtbaren, unheimlichen und unwirtlichen Land der Heiden geworden, die aber immer noch auch als Barbaren wahrgenommen werden können. Der von Tacitus geprägte Topos der keuschen Germanin findet sich bei Bonifatius' keuschen heidnischen Altsachsen und Wenden wieder. Die Zuschreibung der Keuschheit an die Sachsen ist ein bereits von Salvian von Marseille gebrauchter Topos. Von der Keuschheit leitet Bonifatius eine Degenerationstheorie ab, derzufolge unkeusche christliche Völker schwache Kinder hervorbringen, die im Krieg

unterliegen, weil sie von Gott wegen ihrer Sünden nicht geliebt und mit Vernichtung bestraft werden.

Der Germanenbegriff kommt nur im Liber Historiae Francorum und in den Bonifatiusbriefen vor. Im Gegensatz zu den kontinentalen Gebieten Westeuropas, wo der Germanenname seit der Spätantike als Synonym für den Franken-, gelegentlich auch für den Alemannennamen gebraucht und allmählich aus dem Sprachgebrauch verschwunden war, war nach dem Zeugnis Bedas *Garmani* eine falsche (*corrupte*) zeitgenössische Bezeichnung der Briten für die eingewanderten Angeln und Sachsen. Obwohl Beda wusste, dass Angeln und Sachsen aus Germanien gekommen waren und ihre Verwandtschaft zu den dortigen *gentes* betont, waren sie für ihn keine Germanen mehr, während er die von ihm als Hunnen bezeichneten Awaren zu den zu bekehrenden Bewohnern Germaniens zählte. Während Beda also einen territorialen Germanenbegriff vertritt, sieht sich Bonifatius selbst bereits vor seiner Karriere als Missionar als Angehöriger einer der *gentes Germaniae*. Der Germanenbegriff des Bonifatius, der vom britischen Sprachgebrauch beeinflusst sein kann, da er aus einer dem keltischen Gebiet benachbarten Region stammte, ist nicht territorial auf die Bewohner der *Germania* beschränkt, sondern umfasst, wie seine Selbstwahrnehmung belegt, auch die nach Britannien ausgewanderten Angeln und Sachsen. Bonifatius geht somit gedanklich über Beda hinaus und verbindet die von beiden Autoren mehrmals betonte Verwandtschaft der Angeln und Sachsen in Britannien mit ethnischen Gruppen in der *Germania*, bei Bonifatius insbesondere der kontinentalen Sachsen, mit dem Überbegriff der *gentes Germaniae*, der somit terminologisch vom Territorium Germanien losgelöst werden kann. Im allgemeinen bezeichnen aber auch Bonifatius und seine Korrespondenzpartner mit *gentes Germaniae* die rechts des Rheins lebenden Bewohner des durch diesen abgegrenzten Gebietes Germanien, wobei der Germanenname stets in Verbindung mit Heidentum und Häresie gebraucht wird, während die Betonung der Verwandtschaft dieser Heiden und Häretiker mit den zu ihnen gekommenen Missionaren ihre Bekehrung zum „richtigen“ Christentum erleichtern sollte. Der Germanenbegriff verdankt seine Wiederaufnahme also den angelsächsischen Missionaren, die ihn aus ihrer Heimat kannten und teilweise auch auf sich selbst beziehen konnten. Mit ihnen kam er nach Kontinentaleuropa zurück und gelangte in den Briefen des Bonifatius an den Papst nach Rom, der ihn in seinen Antworten aufgriff. Während sich die Bonifatiusbriefe durch einen intensiven Gebrauch des Germanenbegriffes in Verbindung mit territorialer Terminologie und den Bewohnern des Landes auszeichnen, beschränkt sich die Evidenz des Germanenbegriffs im Liber Historiae Francorum auf den Territorialnamen *Germania* und verweist auf die lange zurückliegende mythische Wanderung der Franken, ehe diese den Rhein überschritten. Das mit Germanien zu identifizierende Missionsgebiet des Bonifatius

erscheint in der Wahrnehmung sowohl römischer als auch britannischer Korrespondenzpartner als wildes, unwirtliches, kaltes und friedloses Land, auf die Antike zurückgehende Topoi über den barbarischen Charakter des Gebietes werden also weiterhin tradiert.

Die vom Rhein begrenzte *Germania* ist in den Bonifatiusbriefen ein Teil des Frankenreiches, als dessen andere Teile hier *Gallia* und *Francia*, bewohnt von *Galli* und *Franci*, erscheinen. Der Liber Historiae Francorum bezieht *Francia* ausschließlich auf Neustrien, verwendet aber die Begriffe *Neustria* oder *Neuster* nicht. Als die anderen Reiche der Franken erscheinen in dieser Quelle *Auster* und *Burgundia*, doch tragen deren Könige nicht den Titel *rex Francorum*, wie der neustrische Frankenkönig, sondern von diesen Ländern abgeleitete Königstitel. Die Continuationes Fredegarii übernehmen den Begriff *Auster* in den vom Liber Historiae Francorum abhängigen Passagen, *Francia* wird nur einmal übernommen. *Burgundia* erscheint, der politischen Situation entsprechend, als zwischenzeitlich verlorenes fränkisches Gebiet. In der eigenständigen Darstellung wird anstelle von *Auster* einmal *Austrasiorum regnum* gebraucht und statt *Francia* je einmal *Frantia*, *terra Francorum*, *regio Francorum* und, häufiger, *regnum Francorum* verwendet, wobei jeweils das gesamte Frankenreich gemeint ist.

Bei anderen Territorialbezeichnungen zeigen die Continuationes Fredegarii sowie die Briefe und die Vita des Bonifatius eine Vermischung antiker und gentiler Bezeichnungen, wobei die Gentilnamen oftmals mit Begriffen wie *fines*, *confines*, *marca*, *pars* oder *provincia* kombiniert werden, was vielleicht einen Hinweis auf den Status der Abhängigkeit der betreffenden *gens* vom Frankenreich geben kann. In den Continuationes Fredegarii lässt sich eine terminologische Entwicklung hin zur Bildung von Territorialbezeichnungen nach antikem Muster aus Gentilnamen ablesen. Möglicherweise soll die Verwendung derartiger Territorialbezeichnungen in der fränkischen Quelle den fränkischen Herrschaftsanspruch auf dieses Gebiet betonen, unabhängig von den realen Herrschaftsverhältnissen.

Die Teilung des Frankenreiches in mehrere Herrschaftsbereiche wird sowohl in den fränkischen Quellen als auch in den Bonifatiusbriefen deutlich. Besonders in der Korrespondenz des Bonifatius zeigt sich die Machtlosigkeit des merowingischen Königtums. Als Ansprechpartner für Bonifatius und die Päpste erscheinen die karolingischen Hausmeier, die uneinheitlich als *duces*, *principes* oder *subreguli Francorum* bezeichnet werden. Der merowingische Frankenkönig findet mit Dagobert I. nur als historische Figur Erwähnung, und einen Brief richtet Bonifatius an Pippin III./I., nachdem dieser König geworden war. Die Evidenz der Bonifatiusbriefe bestätigt somit die Berichte des Liber Historiae Francorum, die einen kontinuierlichen Machtverfall des merowingischen Königtums und seine Entmachtung

durch die Hausmeier, die zu den tatsächlichen Regenten der fränkischen Teilreiche aufsteigen, zeigen. Diese *maiores domus* benötigen einen König nur noch, um ihrer Politik Legitimität zu verleihen. Wie sehr diese Legitimierung durch den König aber offenbar noch benötigt wurde, zeigen die Beispiele Ebroins, Pippins II. und Karl Martells, die sich nicht scheuten, einen König, den sie gerade noch bekämpft hatten, nach ihrem militärischen Sieg zu übernehmen und in seinem Namen zu regieren, oder aber, wenn gerade kein König greifbar war, selbst einen angeblichen Merowinger auf den Thron zu setzen, für den sie regieren konnten. Zum Teil bedeutenden, wenn auch nicht immer positiven, Einfluss auf die Politik der Frankenreiche gestehen der Liber Historiae Francorum und die Continuationes Fredegarii einzelnen Frauen zu. Die aus Gregor von Tours übernommenen Angaben zu Königinnen wie Chrodechilde, Brunhilde und Fredegunde werden im Liber Historiae Francorum um Anekdoten angereichert. In der eigenständigen Darstellung dieser Quelle erscheint Balthild als aktive Königin. In den Continuationes Fredegarii führt Plectrud, die Witwe Pippins II., die Regierung für ihren Enkel, den Hausmeier, und den gleichfalls kindlichen König. Bonifatius' Frauenbild ist hingegen ambivalent. Den geistlichen Frauen in Britannien, mit denen er korrespondiert, begegnet er mit Wertschätzung, die anderen Frauen seiner *gens* assoziiert er hingegen mit verderblicher Unmoral und hält ihnen das topische Bild der von Natur aus moralischen Heidin entgegen.

Betont werden im Liber Historiae Francorum das Recht der *Franci* auf politische Partizipation, etwa bei der Bestellung des Hausmeiers, doch sowohl Könige als auch einige neustrische Hausmeier brechen das Recht, unterdrücken die *Franci* und hören nicht auf ihren Rat, sodass ihre Verbannung oder Ermordung zwangsläufig erscheint. Während der Liber Historiae Francorum an der Legitimität der Merowingerdynastie festhält, was an der Verurteilung des gescheiterten Staatsstreichs des Karolinger-Ahnen Grimoald I. ersichtlich wird, sind die Merowingerkönige in den von den Karolingern Childebrand und Nibelung beaufsichtigten Continuationes Fredegarii Randfiguren, während die Darstellung ganz auf die Taten der tugendhaften Karolinger Pippin II., Karl Martell und Pippin III./I. fokussiert ist, wobei letzterer von den Franken zum König erhoben wird und die Darstellung schließlich mit der Teilung des Frankenreiches unter seine beiden Söhne endet.

Neben *Franci* verwendet der Liber Historiae Francorum auch noch die Begriffe *Austrasii*, *Burgundiones* und *Riboarii*, sowie *Franci seniores*, *Franci superiores* und *Franci utiliores* zur Bezeichnung der Franken. *Franci*, *Austrasii*, *Burgundiones* und *Riboarii* beziehen sich auf die territoriale Herkunft dieser Franken. *Franci seniores*, *Franci superiores* und *Franci utiliores* dienen hingegen zur Beschreibung des Kriteriums der Klasse und präzisieren somit den Gebrauch des Begriffes *Franci* für eine politisch berechtigte Oberschicht. Während die

Franci im Liber Historiae Francorum und in den Continuationes Fredegarii also die politisch dominierende Schicht der Frankenreiche darstellen, wird das Wort in den Bonifatiusbriefen als Gegenbegriff zu *Galli* verwendet. Bonifatius und die Päpste unterschieden damit wohl unter Rückgriff auf antike Terminologie die romanischsprachige von der germanischsprachigen Bevölkerung Galliens. Somit unterscheidet sich der sprachliche *Francia*-Begriff der Bonifatiusbriefe territorial sowohl vom kleinräumigen, auf Neustrien bezogenen, *Francia*-Begriff des Liber Historiae Francorum als auch vom umfassenden „*Frantia*"-Begriff der Continuationes Fredegarii.

Über die politischen Strukturen der nichtfränkischen *gentes* erfährt man selten mehr als die Titulierung ihres Herrscher als *rex* oder *dux*, wobei letzteres einen fränkischen Herrschaftsanspruch ausdrückt. Die beiden untersuchten fränkischen Quellen unterscheiden sich in ihrer Terminologie teilweise von den Bonifatiusquellen. So erscheinen die Friesen im Liber Historiae Francorum und in den Continuationes Fredegarii unter der Herrschaft eines *dux*, Willibald nennt ihren Herrscher in der Vita Bonifatii hingegen, wie auch andere angelsächsische Quellen, *rex*. In den Bonifatiusbriefen reorganisiert Bonifatius die bayerische Kirche mit der Zustimmung des *dux* und der *optimates provinciae*. Hier wird die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen dem *dux* und der Oberschicht der Bayern und somit eine funktionierende politische Struktur, die auf Machtteilung und Delegierung beruhte, erkennbar, während sich die Ansprüche der fränkischen Oberschicht auf politische Partizipation im Liber Historiae Francorum und den Continuationes Fredegarii meist nur aus der Rebellion unzufriedener Franken gegen ungerechte Herrscher ablesen lassen. Im Fall der Thüringer, Hessen und kleineren gentilen Gruppen in seinem Missionsgebiet, die keinen eigenen *dux* haben, ist Bonifatius auf die Kooperation mit den *seniores*, *senatores* oder *principes* dieser *gentes* angewiesen, um Erfolg zu haben, was die regionale Bedeutung dieser Oberschicht deutlich macht. Bonifatius' britannische Heimat erscheint politisch in mehrere *provinciae* geteilt, die ihre eigenen *reges* haben. Die kontinentalen Sachsen bestehen im Liber Historiae Francorum hingegen aus vielen *gentes*, die sich unter dem *dux* Bertoald zu einem Heer gegen die Franken vereinigen. Der Personenname Bertoald könnte dabei vielleicht als Titel aufzufassen sein, der dem angelsächsischen Bretwalda entspricht, dem im Kriegsfall über den *reges* der *provinciae* stehenden militärischen Oberkönig.

Abgesehen von diesem Einblick in die gentile Struktur der Sachsen verraten die untersuchten Quellen nur wenig über die ethnische Zusammensetzung und die soziale Gliederung fremder *gentes*. Zumeist beziehen sich die seltenen Erwähnungen derartiger Unterschiede nicht auf fremde *gentes*, sondern auf die eigene *gens*. Abgesehen von der fränkischen Trojasage des Liber Historiae Francorum, die wohl verschiedene Ursprungsgeschichten der fränkischen

gens harmonisieren sollte, und der komplexen germanisch-anglisch-sächsischen Identität des Bonifatius, beschäftigen sich die untersuchten Quellen auch nicht mit dem Thema der *origo gentis*. Beide Beispiele einer Beschäftigung mit der gentilen Herkunft sind Selbstwahrnehmungen, deren Terminologie im Falle der Identifizierung der kontinentalen Sachsen mit der *gens Anglorum* in Britannien von den Päpsten Gregor II. und Zacharias übernommen wurde. Ansonsten gehen die Wahrnehmungen ethnischer Identitäten nicht über bekannte Synonymitäten, wie jener zwischen Alemannen und Sueben oder aus den verwendeten Quellen übernommenen Ableitungen, wie der Abstammung des burgundischen Königshauses vom gotischen Christenverfolger Athanarich hinaus. Aus älteren Quellen bekannte Identifikationen, wie die Gleichsetzung von Hunnen und Awaren, sind im Liber Historiae Francorum nicht mehr überliefert, die Continuationes Fredegarii identifizieren die Sarazenen als Ismaeliten und weisen auch darauf hin, dass der Name *Sarraceni* für sie eigentlich falsch ist. Die in den Bonifatiusbriefen erstmals auftretenden Hessen werden nicht, wie von der modernen Historiographie, mit den bei Gregor von Tours als Teil der Franken genannten Chatten in Verbindung gebracht. Willibalds Schilderung der Friesen nach dem Tod Radbods stellt diese als zersplitterte *gens* dar, deren Teile nach ihren kleinräumigen Herkunftsregionen benannt sind, ohne jedoch weiter ins Detail zu gehen.

Einblicke in die Lebenswelt der Menschen erlauben vor allem die Bonifatiusbriefe und, partiell ergänzend, die Vita Bonifatii des Willibald, in denen Speisegewohnheiten in Form von Verboten, Heiratssitten und, mehr als in den beiden fränkischen Quellen, die Religion thematisiert werden. Bonifatius gibt gegenüber Papst Zacharias an, von dessen Vorvorgänger Gregor II. beauftragt worden zu sein, dem heiligen Stuhl über Lebensführung und Sitten (*conversatio et mores*) der von ihm besuchten *gentes* zu berichten[1]. Leider sind die diesbezüglichen Angaben, die in seiner Korrespondenz erhalten sind, jedoch äußerst dürftig und oftmals auch nur indirekt erhalten, wenn seine Korrespondenzpartner angeben, auf von Bonifatius aufgeworfene Fragenkomplexe zu antworten.

Bei den Speiseverboten ist davon auszugehen, dass die Tiere, über deren Verzehr die Bonifatiusbriefe berichten, tatsächlich in Germanien gegessen wurden. Die Papstbriefe, die dieses Thema behandeln, geben ausdrücklich an, auf konkrete Anfragen des Bonifatius zu antworten, weshalb wohl anzunehmen ist, dass ihnen konkrete Beobachtungen vorangegangen waren. Dass die angefragten und letztlich verbotenen Tiere in Germanien verzehrt wurden, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, ist durch archäologische Funde belegt. Doch warum wurden von den Päpsten Gregor III. und Zacharias Speiseverbote gegen den Verzehr von

[1] Bonifatii Epistula 86.

Pferden, Hasen, Bibern, Krähen, Dohlen und Störchen erlassen? Diese Verbote lassen sich am besten mit den Erklärungen begründen, die von den Päpsten selbst gegeben wurden: Das Verbot, diese Tiere zu essen, in der Bibel, begründet mit deren Unreinheit. Dass die verbotenen Vögel Aasfresser waren oder auch Blut fraßen, kann diese Motivation verstärkt haben und ist durch das Verbot des Konsums von Blut und Aas biblisch begründbar. Auch für Biber, Hase und Pferd sind Beziehungen zu den mosaischen Speisegesetzen in den alttestamentlichen Büchern Deuteronomium und Leviticus nachweisbar, der Hase wird dort explizit verboten, Pferd und Biber lassen sich aus allgemeineren Bestimmungen ableiten. Allerdings lehnt das Neue Testament die Vorstellung der Verunreinigung durch Nahrungsaufnahme ab, derartige Reglementierungen sind deshalb im Christentum eigentlich nicht zulässig und galten seit Augustinus und Cyrill von Alexandrien als überwunden. Doch während Speiseverbote im Frankenreich als judaisierend abgelehnt wurden, interessierte man sich in Rom im 6. Jahrhundert wieder für sie. Die Ausbreitung vorchristlicher irischer Vorstellungen, die durch die Bußbücher biblisch-christlich verkleidet und im ganzen lateinischen Europa verbreitet wurden, scheint eine schlüssige Erklärung für das Wiederaufleben der Speiseverbote zu sein, da sich ja noch der aus Griechenland stammende Erzbischof Theodor von Canterbury am Ende des 7. Jahrhunderts bemühte, den Menschen Britanniens das Hasenfleisch schmackhaft zu machen und auch Pferdefleisch erlaubte, weshalb auch die Ansicht, derartige Reglementierungen kämen aus dem byzantinischen Bereich, abzulehnen ist. Allerdings sollte nicht davon ausgegangen werden, dass diese verbotenen Tiere in Irland als unrein angesehen wurden, denn die heidnische keltische Religion und insbesondere die irische Mythologie legen nahe, dass die tabuisierten Tiere in vorchristlicher Zeit ganz besonders geschätzt wurden, weil sie mit Göttern und/oder Menschen als besonders verbunden gedacht und deshalb, zumindest was das Pferd betrifft, nur äußerst selten, zu ganz besonderen Gelegenheiten, kultisch verzehrt wurden. Da Bonifatius die irischen Speisegebräuche wohl kannte, können sie seine Wahrnehmung derartiger Ernährungsgewohnheiten in Germanien beeinflusst haben. Möglicherweise befragte er zwei Päpste zu diesem Thema, weil er von der Ablehnung bestimmter Tiere als Nahrungsmittel durch irische Missionare wusste, aber auch die neutestamentliche Unbedenklichkeitsbescheinigung aller Speisen kannte und dazu nun die römische Position erfahren wollte. Allerdings sind auch Bezüge zum germanischen Heidentum denkbar. Das Pferd als Opfertier wird immer wieder genannt und ist auch archäologisch nachgewiesen, es ist in der Mythologie mit Wodan verbunden, ebenso wie Raben und Störche. Da beide Päpste ausdrücklich schreiben, sie würden in ihren Briefen Fragen des Bonifatius beantworten, ist es vorstellbar, wenn auch unwahrscheinlich, dass Bonifatius ihnen in seinen nicht überlieferten

Anfragen die Verspeisung dieser Tiere im Kontext heidnischer Opfer geschildert hatte, wenn es auch sehr verwundert, dass in den Antwortbriefen dann kein Bezug zu einem derartigen religiösen Charakter dieser Mahlzeiten hergestellt wurde. Die Archäologie hat von allen verbotenen Tieren Knochenreste in germanischen Siedlungen entdeckt, bei manchen Arten allerdings in so geringem Umfang, dass ihre Verspeisung nicht unbedingt als alltäglich angenommen werden kann. Aber auch römische Bezüge sind möglich. Pferdefleisch wurde von den Römern abgelehnt, alle anderen genannten Tiere wurden im Rom der Antike bzw. in den Provinzen des römischen Imperiums gegessen, wobei der Hase als Delikatesse galt und die anderen Tiere in der Medizin Anwendung fanden. Diese medizinischen Anwendungen könnten in der Stadt Rom bis ins 8. Jahrhundert im Alltagsleben der Bevölkerung ebenso überdauert haben wie die Hochschätzung des Hasen bzw. Kaninchens als Nahrungsmittel. Diese medizinischen Empfehlungen der antik-heidnischen Wissenschaft standen im Gegensatz zu den nun wieder von der Kirche eingeforderten biblischen Speiseverboten, was wohl, analog zu den Neujahrsbräuchen, Schwierigkeiten bei ihrer Durchsetzung zur Folge hatte. Die von Bonifatius über die Verspeisung von Pferden, Bibern, Hasen, Störchen, Krähen und Dohlen in Germanien informierten Päpste könnten deshalb versucht haben, wenigstens diese Leute vor diesen Speisen zu bewahren.

Ähnlich wie mit den Speiseverboten verhält es sich mit den Ehehindernissen. Aufgrund der vielfältigen Probleme, die Bonifatius das Eherecht bereitete, ist anzunehmen, dass ihn die eherechtlichen Fragen tatsächlich bei seiner Tätigkeit in Germanien beschäftigten, dass er also tatsächlich mit Polygamie, Ehen unter nahen Verwandten und Verschwägerten sowie Ehen im Umfeld der Taufpatenschaft zu tun hatte, und die Briefe für diesen Aspekt somit reale Wahrnehmungen aus dem privaten Leben der germanischen *gentes* im 8. Jahrhundert widerspiegeln. Dass er das ihm unverständliche Ehehindernis der Taufpatenschaft ignoriert hatte, bezeugt Bonifatius sogar selbst. Für Polygamie und Verwandtenehen, v. a. in der Schwägerschaft, gelegentlich jedoch auch unter Blutsverwandten, finden sich zahlreiche Belege in der fränkischen Oberschicht, insbesondere in der Dynastie der Merowinger, aber auch bei den Karolingern. Diese Belege können die Evidenz der Bonifatiusbriefe für das Vorkommen von Polygamie zumindest in den oberen Schichten der Gesellschaften Germaniens untermauern. Das häufige Vorkommen von Endogamie im Frühmittelalter auch in anderen sozialen Schichten bezeugen abermals archäologische Funde. Die Passagen der Bonifatiusbriefe, die sich mit Fragen nach der Zulässigkeit von Ehen beschäftigen, thematisieren somit das Aufeinandertreffen der Heiratsbräuche der germanischen *gentes* mit dem Eherecht der offiziellen römischen Kirche und davon abweichenden, auf Traditionen der englischen Kirche beruhenden, Vorstellungen. Die kirchlich-römischen Vorschriften

wurzelten in den biblischen Vorschriften und in den noch strengeren Bestimmungen des römischen Rechts, das nach einer Abschwächung in der späten Republik und frühen Kaiserzeit seit Diocletian wieder schrittweise verschärft wurde. Dabei wurden im byzantinischen Bereich, vielleicht als Auswirkung einer fehlenden Tradition von Inzestverboten in der griechischen Antike, bis zum Concilium Quinisextum von 691/92 und der Übernahme von dessen Bestimmungen in die Ekloge der Kaiser Leon III. und Konstantin V. im Jahr 741 weniger strenge Maßstäbe angelegt als im Westen, wo dieses Thema jedoch seit Beginn des 7. Jahrhunderts außerhalb Britanniens nicht mehr behandelt wurde. Für die Erneuerung der Eheverbote in der westlichen Kirche ist dann ein Einfluss der strengen Beschlüsse des Quinisextums anzunehmen, wobei die Verbindung zwischen den Synoden von Konstantinopel 691/92 und Rom 721 in der Person Papst Gregors II. besteht. Dieser erlegte den von Bonifatius zu missionierenden *gentes* keineswegs weniger strenge Eheverbote auf, als er sie in Konstantinopel synodal vorgefunden und in Rom verkünden lassen hatte, sondern vertrat mit seiner Eheerlaubnis für Verwandte nach dem 4. Verwandtschaftsgrad, d. h. ab dem 5. Grad, nur gegenüber den damals nicht mehr gültigen altrömischen Eheschranken eine mildere Position. Die mit dem Erbrecht verbundenen altrömischen Vorschriften erlaubten eheliche Verbindungen erst nach dem 6. bzw. 7. Verwandtschaftsgrad, mit dem eine Verwandtschaft definitiv zu bestehen aufhörte, und nach dem auch kein Erbanspruch mehr bestand. Diese römische Ansicht zum definitiven Ende der Verwandtschaft wurde im Westgotenreich tradiert und beschränkte somit auch das kategorische Verbot von Verwandtenehen, das in spanischen Konzilien beschlossen wurde und über gotische Flüchtlinge Eingang in die für die Römer gültigen Beschlüsse des römischen Konzils von 721 unter Vorsitz Gregors II. fand. Die Verschärfung der Bestimmungen für die von Bonifatius betreuten *gentes* durch Gregor III., der eine Beachtung der Verwandtschaft bis zum 7. Grad verlangte, kehrte deshalb offenbar zu den altrömischen Verwandtschaftsgrenzen zurück. Der in den Briefen an Bonifatius von Gregor II. und Gregor III. verwendete Begriff *generatio* scheint somit ein Synonym für den römischen Rechtsterminus *gradus* zu sein und nicht „Generation“ zu bedeuten, denn ansonsten wäre von einer unerklärlichen massiven Verschärfung der Bestimmungen zwischen den Jahren 716 bzw. 721 und 726 unter dem Pontifikat Gregors II. auszugehen. Der Stadtrömer Gregor II. hätte dann mit seinem praktisch schwer umsetzbaren Verbot die Grenzen der Verwandtschaft, wie sie vom römischen Recht definiert worden waren, überschritten und sich somit außerhalb des weltlichen Gesetzes und der Tradition gestellt, das noch strengere Verbot Gregors III. wäre dann in Bereiche einer nach römischem Recht gesetzlich gar nicht mehr existenten Verwandtschaft vorgedrungen, die nie zuvor thematisiert worden waren, für deren Handhabung aufgrund ihrer Entfernung,

die weit jenseits von allem, was es bisher an Eheverboten gegeben hatte, keine Terminologie zur Verfügung stand, und deren praktische Durchsetzung aufgrund des illiteralen Charakters der Gesellschaft völlig illusorisch gewesen wäre. Bonifatius selbst scheint sich teilweise im Widerspruch zu den päpstlichen Verwandteneheverboten gesehen zu haben, und ihm aus seiner angelsächsischen Heimat bekannte, vermeintlich weniger strikte Prinzipien des Eherechts vertreten zu haben, die ihren Ursprung im Alten Testament, bei Gregor I., Theodor von Canterbury und im oströmischen Recht aus der Zeit des Kaisers Herakleios haben. Seine eindeutig mildere Position bei den Ehehindernissen aufgrund der Taufpatenschaft musste Bonifatius zugunsten der strikteren römischen Auffassungen aufgeben, die abermals auf das Concilium Quinisextum verweisen, dessen diesbezüglicher Kanon inhaltlich mit dem von Bonifatius geschilderten Fall übereinstimmt. Auch im Liber Historiae Francorum wurde das Ehehindernis der Taufpatenschaft, das aus dem Gewohnheitsrecht in den Codex Iustinianus übernommen worden und nach seiner Erwähnung im Concilium Quinisextum von Gregor II. im römischen Konzil von 721 im Westen bekannt gemacht worden war, in einer fiktiven Geschichte um eine List Fredegundes thematisiert.

Beide Themenbereiche, sowohl Speiseverbote als auch Ehehindernisse, können im Kontext der Religionsausübung stehen, doch wird in den Bonifatiusbriefen kein direkter Zusammenhang zwischen Speisegewohnheiten, Ehepraxis und heidnischer Religion hergestellt. Für die Schwagerehe wird beispielsweise durch den Vorwurf, der Häretiker Clemens führe mit ihrer Förderung das Judentum ein, ein eindeutig christlicher Kontext hergestellt[2].

Beim Thema Religion spielt das Heidentum eine wichtige Rolle. Der Liber Historiae Francorum geht jedoch nur in Auszügen aus Gregor von Tours auf das Heidentum der Franken genauer ein, wobei es als Polytheismus mit Idolverehrung erscheint und als Rechtfertigung für fränkische Übergriffe auf Kirchen dient. Auch der Arianismus der Burgunder, aus katholischer Sicht eigentlich eine christliche Häresie, wird im Liber Historiae Francorum als heidnisch bezeichnet[3]. In den von Gregor von Tours unabhängigen Stellen erscheint das Heidentum personalisiert. Es wird nicht auf die Sachsen oder Friesen als *gens* insgesamt bezogen, sondern mit ihren *duces* Bertoald und Radbod sowie dem gentil nicht eingeordneten Rantgar in Verbindung gebracht[4].

[2] Bonifatii Epistula 57.
[3] Liber Historiae Francorum c. 5.
[4] Liber Historiae Francorum c. 41 (Bertoald), 49-52 (Ratbod), 50 (Rantgar).

In den Continuationes Fredegarii werden die beiden friesischen *duces* Radbod und Bubo als Heiden bezeichnet[5]. Die, im Gegensatz zu den Sachsen, nicht kollektiv als Heiden bezeichneten Friesen verfügen zudem über *fana et idola*, was sie als heidnisch charakterisiert.
Detaillierter als die beiden fränkischen Quellen beschäftigen sich die Bonifatiusbriefe und die Vita Bonifatii mit der Lebenswelt in den rechtsrheinischen Gebieten und somit auch mit dem Heidentum. Wenn Bonifatius über Heiden schreibt, so beklagt er zumeist nur, dass er unter deren Verfolgung leide, was angesichts seiner Lokalisierung im fränkischen Gebiet höchst unwahrscheinlich erscheint, vergleicht die Heiden mit Wölfen, die aber sogar noch weniger schlimm seien als fränkische Kleriker, oder verwendet den Heidenbegriff als Synonym für die angreifenden Sachsen. Tatsächliche ethnographische Informationen können sich nur hinter den wenigen Nachrichten verbergen, die konkreter auf heidnische Götter, Kultorte und die damit verbundenen Opfer und sonstigen Praktiken Bezug nehmen. Nach dem Zeugnis der Bonifatiusbriefe und der Vita Bonifatii zeichnete sich das germanische Heidentum östlich des Rheins durch die Verehrung mehrerer anthropomorpher Götter aus, von denen jedoch nur Jupiter namentlich genannt wird. Diesen, in Idolen vergegenwärtigten, Göttern wurden Tieropfer dargebracht, die in heidnischen Opfermählern verzehrt wurden. Auch für die Toten wurden Opfer dargebracht und auch Menschenopfer sollen von den Heiden dargebracht worden sein. Stätten der Verehrung waren neben den nur für die Friesen bezeugten *fana et dilubra* auch Bäume und Quellen, etwa die dem Jupiter geweihte Eiche bei Geismar, an denen auch verschiedene Formen der Divination betrieben wurden. Außerdem wurden Tänze und Anrufungen, sowie die Verwendung von *filacteria* und *ligaturae* mit dem Heidentum in Verbindung gebracht.
Dieses Bild, das die Bonifatiusbriefe und die Vita Bonifatii vom germanischen Heidentum des 8. Jahrhunderts zeichnen, ist gleich an mehreren Punkten problematisch. Denn die selten genannten Götter, Kultpersonen und Kulthandlungen tragen römische Namen. Zudem findet sich das, was über das rechtsrheinische Heidentum gesagt wird, bereits bei früheren Autoren in einem anderen geographischen Kontext und gibt antik-heidnische oder biblische Vorstellungen wieder. Außerdem gehörten die Missionsgebiete des Bonifatius und die von ihm aufgesuchten *gentes* zum größten Teil seit langer Zeit zum Frankenreich und waren auch schon mit dem Christentum in Berührung gekommen, sie erscheinen in anderen Quellen sogar als christlich. Deshalb stellt sich einerseits die Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten, anderseits die Frage nach der Motivation der Autoren, sich gerade mit diesen Aspekten des Heidentums zu beschäftigen. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Evidenz

[5] Continuationes Fredegarii c. 6 (Radbod), 17 (Bubo).

zum rechtsrheinischen Heidentum kann nur mit einem umfassenden Vergleich mit anderen Quellen und, wo das möglich ist, mit den Erkenntnissen anderer Disziplinen, wie Archäologie und Sprachwissenschaft, beantwortet werden. Die Frage nach der Motivation, gerade diese Phänomene zu beschreiben, verweist auf den theologischen Diskurs an der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert und seine Beeinflussung durch die christliche Tradition und das römische Recht. Dabei kann das 691/92 in Konstantinopel abgehaltene, vom Papsttum aber aufgrund seines ökumenischen Anspruchs lange nicht anerkannte Concilium Quinisextum eine bedeutende Rolle für die Vermittlung bzw. Wiederaufgreifen derartiger Themen im Westen gespielt haben.

Was Daniel von Winchester in seinen Empfehlungen für die Mission an Bonifatius über die heidnischen Götter, ihre Abstammung und ihre Rolle in der bereits geschaffenen Welt schreibt, erinnert stark an die antike Mythologie und ist wohl mehr Ausdruck seiner klassischen Bildung als seines Wissens über die tatsächlichen Mythen der von Bonifatius aufgesuchten Heiden, obwohl er diese zu kennen behauptet[6].

Für die Existenz germanischer Idole sprechen neben der Evidenz in den schriftlichen Quellen vor allem die sprachlichen Belege, die mit den lateinischen Ausdrücken glossierten germanischen Begriffe und die Entwicklung einer Bezeichnung für „Gott“ aus einem Wort für „Balken“, aber auch die im germanischen Bereich gefundenen, zum Teil bis in die Bronzezeit zurückreichenden, archäologischen Funde. Ob Papst Gregor II., dessen Schreiben an die Sachsen die einzige eingehendere Beschäftigung mit der Beschaffenheit von Idolen in den Bonifatiusbriefen darstellt, aber tatsächlich Informationen über das sächsische Heidentum und die dabei verwendeten Idole hatte, lässt sich aus diesem Brief, der von Bibelzitaten, antik-christlicher Heidentopik und das Heidentum betreffende Allgemeingültigkeiten geprägt ist, nicht ableiten. Die sächsischen Idole stellte man sich in Rom jedenfalls entsprechend den Charakteristika der Idole der antiken heidnischen griechisch-römischen Religion aus Holz, Stein oder Metall gefertigt vor[7].

Auch der in den Bonifatiusbriefen und der Vita Bonifatii angesprochene Baum- und Quellkult hat einen realen Hintergrund. Die sprachwissenschaftlichen und archäologischen Belege, etwa das Heiligtum bei Oberdorla, bestätigen die in die Antike zurückreichenden literarischen Quellen, die jedoch von der Barbarentopik geprägt sind und deshalb Vorstellungen von Primitivität transportieren, dahingehend, dass bei germanischen *gentes* Waldlichtungen, Haine, Bäume, Quellen und Flüsse für kultischen Handlungen genutzt wurden. Das ist nicht verwunderlich, da es sich bei Baumkult und Quellkult um Ausdrucksformen archaischer

[6] Bonifatii Epistula 23.
[7] Bonifatii Epistula 21.

Religionsstufen handelt, die bei allen indoeuropäischen Völkern nachweisbar, aber nicht nur auf diese beschränkt sind, und im Falle des Quellkults archäologisch sogar bis ins Neolithikum zurückverfolgbar sind. Trotzdem muss das aber nicht bedeuten, dass diese universelle heidnische Kultpraxis bei den germanischen *gentes* bis in die Zeit des Bonifatius hinein geübt wurde, denn die schriftlichen Quellen dafür stehen in mehr oder minder starker literarischer Abhängigkeit von südgallischen Zuständen des 6. Jahrhunderts, dem römischen Recht, biblischen Vorschriften oder einer in altrömischen oder christlichen Vorstellungen wurzelnden Barbaren- bzw. Heidentopik. Dennoch sprechen zahlreiche Konzilsbeschlüsse, Bußkanones und die immer wieder erlassenen Gesetze gegen die Ausübung von Losorakeln und anderen magisch-mantischen Praktiken, das Abhalten von Opfermählern und das Versprechen bzw. Lösen von Gelübden an Steinen, Bäumen, Hainen und Quellen dafür, dass an derartigen Stätten etwas ausgeübt wurde, das nicht den christlichen Normen entsprach, denn sonst wären diese mit viel Aufwand an Zeit und Ressourcen immer wieder vervielfältigten Rechtstexte mit ihren teils drastischen Strafandrohungen und Bußbestimmungen sinnlos gewesen. Man glaubte also zu wissen, was an derartigen Stätten vor sich ging. Dass an derartigen Orten Opfer für Götter und Tote dargebracht wurden und auch Divination betrieben wurde, ist deshalb nicht unwahrscheinlich. Trotzdem entspricht die Wahrnehmung von Heidentum nicht der Realität des Heidentums, denn es gibt vom realen Phänomen zum Phänomen im Text mehrere Brüche: Auf das reale Phänomen folgt der Augenzeugenbericht bzw. das Gerücht darüber, zumeist von einem Außenstehenden. Dieser Bericht beruht auf oder erfährt eine christliche Wahrnehmung und Interpretation und wird dann lateinisch niedergeschrieben, wobei volkssprachliche Begriffe durch solche der lateinisch-christlichen Terminologie ersetzt werden, und das nur in den seltensten Fällen mit einer volkssprachlichen Glossierung. In jeder dieser Phasen kann es zu Informationsverlusten kommen, sie sind sogar wahrscheinlich, bis am Ende der Vorwurf übrigbleibt, an bestimmten Orten würden bestimmte unchristliche Praktiken betrieben. Ob man diese Praktiken nun als Heidentum bezeichnen will oder als Aberglaube ist eine terminologische Frage. Jedenfalls waren sie inoffiziell und wurden deshalb zumeist, jedenfalls sobald ein Missionar mit staatlicher Unterstützung wie Bonifatius im betreffenden Gebiet auftrat, im Geheimen betrieben, da sich ihre Anhänger der Verfolgung durch die christliche Obrigkeit ausgesetzt sahen. Deshalb waren wohl mehr Gerüchte über sie in Umlauf als authentische Informationen.
Die mit dem Kult an Bäumen und Quellen verbundenen magisch-mantischen Praktiken, von denen Gregor III. angibt, zu wissen, dass sie in Germanien vorkommen würden, sind trotz der unterschiedlichen römischen Spezialnamen, mit denen sie benannt werden, sicherlich nicht exakt mit den Praktiken, die diese römischen Begriffe ursprünglich bezeichneten, identisch.

Dass es sich aber nur um eine umfassende Aufzählung römischer Divinationstechniken ohne jeden Bezug zur Realität in Germanien im 8. Jahrhundert handelt, ist unwahrscheinlich. Die Existenz des Losorakels etwa ist durch die gefundenen Orakelstäbchen archäologisch bezeugt. Auch die Evidenz der Bußbücher legt nahe, dass magisch-mantische Praktiken zumindest teilweise sehr wohl vorhanden waren, aber aufgrund der unterschiedlichen Gleichsetzungen einzelner divinatorischer Begriffe, die sie überliefern, einem zum Teil gravierenden Wandel unterlagen. So kann die *aruspica* zu der Zeit, als Bonifatius in ein nur oberflächlich christianisiertes Gebiet ohne funktionierende kirchliche Struktur kam, durchaus noch eine im Rahmen eines Tieropfers von einem Spezialisten vollzogene Eingeweideschau darstellen, die Assoziationen an die *haruspicina* der Etrusker ermöglichte, während sie im Laufe der Zeit, nachdem die heidnischen Kultstätten und ihre Priester, deren volkssprachliche Bezeichnungen überliefert sind, immer mehr zurückgedrängt worden waren, zu einem Synonym für das Vogelorakel wurde.

Heidnische Tieropfer werden von Papst Gregor III. mit Jupiter in Verbindung gebracht, Papst Zacharias erwähnt zwar keine Gottheit namentlich, nennt aber als Opfertiere Stiere und Böcke. Diese Tieropfer an heidnische Götter können sowohl in einem christlichen als auch in einem heidnischen Kontext verstanden werden. Stiere und Böcke sind häufige Opfertiere in der heidnischen griechisch-römischen Antike wie im Judentum des Alten Testaments. Es ist deshalb möglich, dass Bonifatius sich zur Illustration heidnischer Opfer in Germanien bekannter Bilder aus der biblischen oder patristischen Tradition bediente, die dann von den Päpsten in ihren Antwortschreiben aufgegriffen wurden. Sollte es sich tatsächlich um heidnische Opfer gehandelt haben, ist die Opferung von Stieren und Böcken aber durchaus realistisch, da Knochen dieser Tiere in germanischen Opferplätzen archäologisch nachgewiesen wurden. Der genannte Gott Jupiter, nach der *Interpretatio romana* der germanische Donar, wird mit den Stieren und Böcken in den Texten nicht im Verbindung gebracht, wenn er aber die gleichen Attributtiere wie sein römisches Pendant hatte, worauf auch die Übereinstimmungen mit seiner nordgermanischen Entsprechung Thor hinweisen könnte, könnten ihm durchaus Stiere und Böcke geopfert worden sein. Es ist aber auch möglich, dass die beschriebenen Tieropfer als Opferhandlungen häretischer Christen zu deuten sind, die sich am Judentum der mosaischen Bücher orientierten oder aber, falls sie eine Verbindung nach Britannien hatten, entsprechend den Anweisungen Papst Gregors I. zur Missionierung der Angelsachsen handelten, der diesen das Rinderopfer in einem christlichen Kontext ausdrücklich erlaubt hatte. Für einen christlichen Zusammenhang spricht, dass die opfernden Priester die Taufe gespendet hatten. Da aber nicht mehr klar ist, ob dabei die heilige Dreifaltigkeit angerufen wurde, und die Priester, von denen diese Taufen gespendet

wurden, zumindest in einem Fall bereits verstorben waren, musste seither bereits lange Zeit vergangen sein. Während die Nennung des Namens Jupiter deshalb fragwürdig erscheint, kann die Nennung der Opfertiere realistischer sein. Stiere und Böcke könnten wertvolle, nicht alltäglich verspeiste Tiere gewesen sein, die bei den Täuflingen eher in Erinnerung geblieben sein könnten als der genaue Wortlaut der Taufformel, den sie wahrscheinlich aufgrund der Sprachbarriere zwischen ihrer germanischen Sprache und Latein gar nicht verstanden, aber auch eher als der Name des heidnischen Gottes, dem angeblich geopfert wurden. Die Nennung des Namens Jupiter im Brief Gregors III. stellt deshalb wahrscheinlich eine mehrmals gebrochene Information dar, die bei einem heidnisch-germanischen Kontext eine Übersetzung eines germanischen Götternamens in einen römischen, unter dem sich der Papst etwas vorstellen konnte, voraussetzt. Diese Übersetzung kann von Bonifatius oder von seinem Informanten, der ihm von den Opfern berichtet hatte, durchgeführt worden sein. In dieser *Interpretatio romana*, wurde sie nun von Bonifatius selbst oder von seinem Informanten vorgenommen, liegt der Bruch zwischen dem gesprochenen und gehörten germanischen Götternamen und dem schriftlich fixierten lateinischen Götternamen. Wenn der Informationsfluss korrekt abgelaufen ist, d. h. wenn es keine sprachlich begründeten Verständigungsschwierigkeiten zwischen Bonifatius und seinem Informanten gab, wenn Bonifatius den germanischen Namen des Gottes oder dessen Attribute gemäß der *Interpretatio romana* richtig, d. h. entsprechend den altenglischen Glossen oder der Wochentagsgleichung, gedeutet hat, dann ist davon auszugehen, dass dieser germanische Göttername Donar, Thunaer oder ähnlich gelautet hat. Hat Bonifatius oder sein Informant dabei aber einen Fehler gemacht, sagt die Nennung von Jupiter im lateinischen Text des Papstbriefes an Bonifatius über die Verehrung von Donar im 8. Jahrhundert in Bonifatius' Wirkungsbereich gar nichts aus. Gleiches gilt für die Nennung Jupiters in der Vita Bonifatii, wo Bonifatius eine diesem Gott geweihte Eiche bei Geismar fällt, was für gewöhnlich als Beweis für die Donarverehrung der Hessen herangezogen wird[8].

Neben diesen Tieropfern können auch Menschenopfer noch in der Zeit des Bonifatius vorgekommen sein, da neben einem Papstbrief, der ihn anweist, den Verkauf von Sklaven zu Opferzwecken zu unterbinden, auch mehrere Heiligenviten von Loswürfen über Leben und Tod von Missionaren bei den heidnischen Friesen berichten, wobei diese Zeugnisse Parallelen zu einem Bericht Caesars über suebische Praktiken im Bellum Gallicum aufweisen.

All diese Zeugnisse zur religiösen Situation der Gebiete außerhalb des fränkischen Kerngebietes im 8. Jahrhundert verweisen insgesamt auf einen Zusammenhang zwischen

[8] Willibald, Vita Bonifatii c. 6.

richtiger oder falscher Herrschaft und richtiger oder falscher Religion. Fränkische Herrschaft und katholische Orthodoxie bilden in der fränkischen Vorstellung, die in diesem Punkt, trotz der Kritik des Bonifatius am Zustand der fränkischen Kirche, alle untersuchten Quellen teilen, eine gedankliche Einheit. Ist die politische Vormachtstellung der Franken nicht gegeben, ist auch die Rechtmäßigkeit der Religion in Frage gestellt. Wie die Bezeichnung des arianischen Bekenntnisses der Burgunder als „heidnische Irrlehre“ im Liber Historiae Francorum zeigt, besteht im 8. Jahrhundert die Möglichkeit, alternative, d. h. unorthodoxe, christliche Bekenntnisse als nichtchristlich zu diffamieren[9]. Zwar waren die Arianer als Häretiker auch in den Jahrhunderten davor von katholischer Seite harten Anfeindungen ausgesetzt, aber wenn der christliche Arianismus mit Heidentum gleichgesetzt werden konnte, bedeutet das, dass Heidentum im 8. Jahrhundert nicht bzw. nicht ausschließlich im Sinne eines Polytheismus wie es die griechisch-römische Religion der klassischen Antike war, wahrgenommen wurde. Auch andere monotheistische Religionen oder sogar häretische Strömungen des Christentums konnten mit Heidentum gleichgesetzt werden. Der Autor des Liber Historiae Francorum unterscheidet ebenso wie Bonifatius und seine Korrespondenzpartner nicht streng zwischen Heidentum und Häresie. Das gilt es bei den Zeugnissen der bonifatianischen Quellen über das Heidentum der rechtsrheinischen Germanen immer zu bedenken. Diese mochten zwar an Steinen, Bäumen, Hainen, Quellen und anderen Gewässern durchaus Tiere und andere Lebensmittel opfern und zu Ehren ihrer verstorbenen Ahnen und vielleicht auch noch unter Anrufung der alten Götter verspeisen, die Zukunft zu ergründen versuchen oder auch an derartigen Orten feierliche Gelübde ablegen, sie lebten aber gleichzeitig in einem seit etwa zwei Jahrhunderten mit dem Christentum in Verbindung stehenden Raum und waren dessen Einfluss ausgesetzt. Sie waren, ob nun mit der richtigen Taufformel oder nicht, getauft und verstanden sich selbst trotz all dieser abergläubischen Handlungen, die sie vielleicht praktizierten, als Christen, auch wenn sie, wie Dettic und Deorulf, Idole verehrten. Wenn die politische Situation, wie bei der Charakterisierung Theotbalds und Hedens durch Willibald, für die Existenz eines derartigen Heidentums verantwortlich gemacht wurde, so ist das prokarolingische Propaganda, denn zahlreiche Quellen belegen, dass es analoge „heidnische“ Superstitionen überall in der christlichen Welt, im Kernraum des Frankenreiches, bei den Langobarden, in Konstantinopel und selbst in Rom gab. Die Praktizierung abergläubischer Handlungen, die sehr wohl ihre Wurzeln in der vorchristlichen Religion haben können, machten Menschen in der Sicht der Missionare zum Heiden, auch wenn sie sich selbst als Christen verstanden.

[9] Liber Historiae Francorum c. 5.

Abschließend lässt sich sagen, dass sich die untersuchten Quellen Liber Historiae Francorum, Continuationes Fredegarii, Bonifatiusbriefe und Vita Bonifatii Auctore Willibaldo in ihren Intentionen und Schwerpunkten deutlich voneinander unterscheiden. Der Liber Historiae Francorum und die Continuationes Fredegarii stellen die politische Geschichte der Franken in den Vordergrund, während andere Aspekte fast völlig fehlen. Ihre außerfränkischen Feinde werden meist nur durch ihre Namen charakterisiert, auf ethnographische Fragen wird, wenn man von seltenen Angaben zu Details der Kriegsführung absieht, nicht eingegangen. Die Bonifatiusbriefe erlauben hingegen Einblicke in das Alltagsleben der rechtsrheinischen *gentes* im 8. Jahrhundert. Vor allem die Angaben zu Heiratssitten und Essgewohnheiten sind durchaus glaubwürdig. Dagegen ist das, was die Briefe und auch die Vita Bonifatii als „heidnische“ Religion bezeichnen, ein heidnisch-christlicher Synkretismus, der sich als Mischung aus dem Bildungsgut klassischer Barbarentopik und biblisch-christlicher Vorstellungen vom Heidentum mit realistischen Elementen eines lebendigen Polytheismus präsentiert. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der einzelnen Elemente ist dabei teilweise schwer zu beantworten.

Quellen

Adam von Bremen, Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche, übersetzt von Werner Trillmich, 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. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XI) (Berlin 1961), 137-499.

Admonitio generalis, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), 52-62.

Adomnán's Life of Columba, Lateinisch-Englisch ed. Alan Orr Anderson/Majorie Ogilvie Anderson (Oxford 1998).

Aelfric, De falsis diis, ed. John C. Pope, in: Homilies of Aelfric. Volume II. A Supplementary Collection being twenty-one full homilies of his middle and later career for the most part not previously edited; with some shorter pieces mainly passages added to the second and third series. Edited from all the known manuscripts. With Introduction, Notes, Latin Sources and a Glossary by John C. Pope. (= Early English Text Society. Original series, 260) (London, New York, Toronto 1968), 667-724.

Die Kosmographie des Aethicus Ister, herausgegeben von Otto Prinz (= MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 14) (München 1993).

Agathias, Historien (Auszug), in: Prokop, Gotenkriege, Griechisch-Deutsch ed. Otto Veh (München 1966) 1110-1213.

Agathias, Historiae I 6,1-6; I 7,1-2, in: Quellen zur Geschichte der Alamannen II. Quellen zur Geschichte der Alamannen von Libanios bis Gregor von Tours, ed. Camilla Dirlmeier/Gunther Gottlieb (Heidelberg 1978), 80.

Ambrosius, Sancti Ambrosi Opera. Pars X. Epistulae et Acta. Tom. II. Epistularum Libri VII-VIIII (CSEL 82/2), ed. Michaela Zelzer (Wien 1990).

Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Lateinisch und deutsch von Wolfgang Seyfarth, 1. Teil, Buch 14-17 (Darmstadt 1970).

Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Lateinisch und deutsch von Wolfgang Seyfarth, 2. Teil, Buch 18-21, (Berlin 1970).

Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Lateinisch und deutsch von Wolfgang Seyfarth, 3. Teil, Buch 22-25, (Berlin 1970).

Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Lateinisch und deutsch von Wolfgang Seyfarth, 4. Teil, Buch 26-31 (Berlin 1971).

Annales Alamannici, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 22-60.

Annales Einhardi, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 135-218.

Annales Iuvavenses minores, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 88-89.

Annales Laureshamenses, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 19-39.

Annales Laurissenses, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 134-174.

Annales Laurissenses minores, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 112-123.

Annales Mettenses priores, ed. Bernhard von Simson (= MGH SRG in usum scholarum 10) (Hannover/Leipzig 1905).

Annales Nazariani, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 23-31, 40-44.

Annales Petaviani, Pars Secunda, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 15-18.

Annales regni Francorum/Die Reichsannalen, Lateinisch-deutsch, in: Reinhold Rau (Hg.), Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte I (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. V) (Darmstadt 1977), 1-155.

Annales Tiliani, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 219-224.

Anonymi Brevis Expositio Vergilii Georgicorum, in: Appendix Serviana. Ceteros praeter Servium et Scholia Bernensia Vergilii Commentatores continens ed. Hermann Hagen (Leipzig 1902), 193-320.

Anskar, Vita Sancti Willehadi, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS II (Hannover 1829, ND 1976), 378-390.

Apollodoros, Buch I-III, in: Griechische Sagen, eingeleitet und neu übertragen von Ludwig Mader (Düsseldorf 2003), 1-123.

Apollonios von Rhodos, Das Argonautenepos. Band 1. 1. und 2. Buch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Reinhold Glei und Stephanie Natzel-Glei (Darmstadt 1996).

Apollonios von Rhodos, Das Argonautenepos. Band 2. 3. und 4. Buch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Reinhold Glei und Stephanie Natzel-Glei (Darmstadt 1996).

Vita Corbiniani Episcopi Baiuvariorum Auctore Arbeone, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM VI (Hannover/Leipzig 1913), 560-593.

Bischof Arbeo von Freising, Das Leben des heiligen Korbinian. Lateinisch/deutsch herausgegeben und übersetzt von Franz Brunhölzl, in: Hubert Glaser, Franz Brunhölzl, Sigmund Benker, Vita Corbiniani. Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian (München/Zürich 1983), 77-159.

Vita vel Passio Haimhrammi Episcopi et Martyris Ratisbonensis Auctore Arbeone Episcopo Frisingensi, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM IV (Hannover, Leipzig 1902), 452-524.

Aristides, apologia 8 (syr.), ed. Michael Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, (Darmstadt 2004), Nr. 318, S. 401-402.

Aristoteles, History of Animals. Books VII-X. Griechisch-englisch ed. D. M. Balme (Cambridge/MA, London 1991).

Aristoteles, Politik. Schriften zur Staatstheorie, übersetzt und hg. von Franz F. Schwarz (Stuttgart 1989).

Arrian, De Venatione Libellus, in: Arriani Anabasis et Indica. Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. Pseudo-Callisthenis Historiam Fabulosam. Griechisch-lateinisch ed. Carl Müller (Paris 1877), 287-303.

Athenaeus, The Deipnosophists. In seven Volumes. With an English Translation by Charles Burton Gulick. Volume I (London, Cambridge/MA 1969).

Athenaeus, The Deipnosophists. In seven Volumes. With an English Translation by Charles Burton Gulick. Volume IV (London, Cambridge/MA 1969).

Aurelius Augustinus, Confessiones, ed. Pius Knöll, CSEL 33 (Prag, Wien, Leipzig 1896).

Aurelius Augustinus, Contra Faustum, ed. Joseph Zycha, in: CSEL 25/1 (Prag, Wien, Leipzig 1891), 249-797.

Aurelius Augustinus, De Civitate Dei, Vol. I Lib. I-XIII, ed. Bernhard Dombart/Alfons Kalb (Stuttgart/Leipzig ^{5}1993).

Aurelius Augustinus, De Civitate Dei, Vol. II Lib. XIV-XXII, ed. Bernhard Dombart/Alfons Kalb (Stuttgart/Leipzig ^{5}1993).

Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat. Band I. Buch 1-10. Übersetzt von Wilhelm Timme. Eingeleitet und erläutert von Carl Andresen (Zürich/München ^{2}1978).

Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat. Band II. Buch 11-22. Übersetzt von Wilhelm Timme. Eingeleitet und erläutert von Carl Andresen (Zürich/München ^{2}1978).

Augustinus, de consensu evangelistarum 1,32-33, ed. Michael Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, (Darmstadt 2004), Nr. 327, S. 409-410.

Aurelius Augustinus, De Genesi ad litteram libri duodecim, ed. Joseph Zycha, CSEL 28/1 (Prag, Wien Leipzig 1894), 1-435.

S. Aurelius Victor. Die Römischen Kaiser – Liber de Caesaribus. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Kirsten Groß-Albenhausen und Manfred Fuhrmann (Zürich/Düsseldorf 1997).

Decimus Magnus Ausonius, Opuscula, hg. Rudolf Peiper (Leipzig 1886).

Avitus von Vienne, De originali peccato, Poemata 2, ed. Rudolf Peiper, MGH AA VI 2 (Berlin 1883), 212-223.

Babrii Fabulae Aesopeae, ed. Otto Crusius (Leipzig 1897), c. 143, S. 135.

Babrius, Zeus und die Eichen, in: Fabeln der Antike, herausgegeben und übersetzt von Harry C. Schnur, überarbeitet von Erich Keller (Düsseldorf 2004), 139.

Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Grossen Bischofs von Cäsarea Ausgewählte Briefe. Aus dem griechischen Urtext übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Anton Stegmann, Stadtpfarrer von Heilbronn, (München 1925).

Basilius von Cäsarea, Opera omnia quae exstant, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca 32 (Paris 1857).

Baudonivia, Vita sanctae Radegundis, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM II (Hannover 1888) 358-395.

Beda der Ehrwürdige, Kirchengeschichte des englischen Volkes, Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Günter Spitzbart (Darmstadt, ²1997).

Beda Venerabilis, In primam partem Samuelis libri IIII, ed. D. Hurst, in: Bedae Venerabilis Opera. Pars II, 2. Opera Exegetica (= CCSL 119) (Turnhout 1962), 1-287.

Beda Venerabilis, Retractatio in Actus Apostolorum, ed. Max L. W. Laistner, in: Bedae Venerabilis Opera. Pars II, 4. Opera Exegetica (= CCSL 121) (Turnhout 1983), 101-163.

Vita Sancti Cuthberti Auctore Beda/Bede's Life of St. Cuthbert, in: Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymus Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life. Text, Translation and Notes by Bertram Colgrave (Cambridge 1940), 141-307.

Regula Benedicti/Die Benediktusregel (lateinisch/deutsch), hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz (Beuron ²1996).
[http://www.benediktiner.de/regula/Regula_Benedicti.pdf (15.03.2008)]
[http://www.benediktiner.de/regula/Benediktsregel_deutsch.pdf (15.03.2008)]

Beowulf. Das angelsächsische Heldenepos über nordische Könige. Neue Prosaübersetzung, Originaltext, versgetreue Stabreimfassung. Übersetzt, kommentiert und mit Anmerkungen von Hans-Jörg Hube (Wiesbaden 2005).

Beowulf und das Finnsburg-Bruchstück, aus dem Angelsächsischen übertragen von Felix Genzmer (Stuttgart 1978).

Martin Lehnert (Hg.), Beowulf. Eine Auswahl mit Einführung, teilweiser Übersetzung, Anmerkungen und etymologischem Wörterbuch (Berlin ⁴1967).

Bonifatius (Wynfreth), Ars Grammatica, in: CCSL 133 B, Bonifatii (Wynfreth) Ars Grammatica accedit Ars Metrica, ed. George John Gebauer/Bengt Löfstedt (Turnhout 1980), 1-99.

Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968).

Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, hrsg. von Michael Tangl (= MGH Epp. sel. 1) (Berlin 1916).

Michael Tangl (Hg.), Die Briefe des heiligen Bonifatius (= Geschichtschreiber deutschen Vorzeit Band 92). Nach der Ausgabe in den Monumenta Germaniae Historica in Auswahl übersetzt und erläutert (Leipzig 1912).

Ps.-Bonifatius, Sermo 6, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 89 (Paris 1850), Sp. 855B-856C.

Burchard von Worms, Decretum X, c 30, ed J. P. Migne, Patrologia Latina 140 (Paris 1853), 837.

C. Iulius Caesar, Der gallische Krieg. De Bello Gallico. Lateinisch-deutsch, hg. und übersetzt von Otto Schönberger (Düsseldorf/Zürich ^{4}2003).

Sancti Caesarii Arelatensis Sermones Pars prima, ed. D. Germanus Morin, (= CCSL 103, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I) (Turnhout 1953).

Sancti Caesarii Arelatensis Sermones Pars altera, ed. D. Germanus Morin, (= CCSL 104, Caesarii Arelatensis Opera. Pars I, 2) (Turnhout 1953).

Canones Adomnani, lateinisch-englisch ed. Ludwig Bieler, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 176-181.

Canones Hibernenses, lateinisch-englisch ed. Ludwig Bieler, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 160-175.

Capitulare missorum item speziale a. 802?, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), 102-104.

Capitulatio de partibus Saxoniae, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), 68-70.

Cassiodorus, Variae, hg. Theodor Mommsen (Berlin 1894).

Cassius Dio, Dio's Roman History. Volume V, Griechisch-englisch ed. Earnest Cary, (London/Cambridge, MA 1969).

Cassius Dio, Dio's Roman History. Volume VI, Griechisch-englisch ed. Earnest Cary (London/Cambridge, MA 1968).

Cassius Dio, Dio's Roman History. Volume VII, Griechisch-englisch ed. Earnest Cary, (London/Cambridge, MA 1968).

Cassius Dio, Dio's Roman History. Volume VIII, Griechisch-englisch ed. Earnest Cary (London/Cambridge, MA 1968).

Marcus Porcius <Censorius> Cato, De agricultura: ad fidem Florentini codicis deperditi, ed. Antonius Mazzarino (Leipzig 1962).

Chronologica regum Francorum stirpis Merowingicae ed. Bruno Krusch, in: MGH SSRM VII (Hannover Leipzig 1920), 468-516.

Childeberti Secundi Decretio. 596. Febr. 29., ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), 15-17.

Chronicon Moissiacense, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 280-313.

Marcus Tullius Cicero, Ad familiares – An seine Freunde. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Helmut Kasten (München/Zürich ^{4}1989).

Marcus Tullius Cicero, Atticus-Briefe. Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Helmuth Kasten (München/Zürich ^{4}1990).

Marcus Tullius Cicero, In L. Catilinam oratio tertia habita ad populum/Dritte Catilinarische Rede, in: Marcus Tullius Cicero, Die politischen Reden. Band I. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Manfred Fuhrmann (München 1993), 444-475.

Marcus Tullius Cicero, De Legibus – Über die Gesetze, Paradoxa Stoicorum – Stoische Paradoxien. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Rainer Nickel (Düsseldorf, Zürich ^{2}2002).

Marcus Tullius Cicero, De Republica – Der Staat. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl Büchner (München ^{5}1993).

Marcus Tullius Cicero, Für Scaurus/Pro M. Scauro Oration, in: Marcus Tullius Cicero, Die Prozessreden. Band II, Lateinisch-Deutsch, hg., übersetzt und erläutert von Manfred Fuhrmann (Zürich 1995/Düsseldorf 1997), 434-471.

Marcus Tullius Cicero, Gespräche in Tusculum – Tusculanae Disputationes. Lateinisch/Deutsch. Mit ausführlichen Anmerkungen neu herausgegeben, von Olof Gigon (München, Zürich ^{6}1992).

Marcus Tullius Cicero, Oratio de Haruspicum Responso – Rede über das Gutachten der Wahrsager, in: Marcus Tullius Cicero, Die politischen Reden. Band II. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Manfred Fuhrmann (München 1993), 286-365.

Marcus Tullius Cicero, Philippica I/Erste Philippische Rede, in: Marcus Tullius Cicero Die politischen Reden Band III. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Manfred Fuhrmann (München 1993), 8-47.

Marcus Tullius Cicero, Über die Wahrsagung – De Divinatione. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Christoph Schäublin (München, Zürich 1991).

Marcus Tullius Cicero, Vom Wesen der Götter – De Natura Deorum. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Wolfgang Gerlach und Karl Bayer (München, Zürich ^{3}1990).

CIL III 3576, in: CIL Vol. III. Bd. 1. Inscriptiones Asiae Provinciarum Europae Graecarum Illyrici Latinae, ed. Theodor Mommsen (Berlin 1958), 453.

CIL VI 2161, in: CIL Vol. VI. Bd. 1. Inscriptiones Vrbis Romae Latinae, ed. Guilemlus Henzen, Eugenius Bormann (Berlin 1876), 601.

CIL VI 2162, in: CIL Vol. VI. Bd. 1. Inscriptiones Vrbis Romae Latinae, ed. Guilemlus Henzen, Eugenius Bormann (Berlin 1876), 601.

CIL VI 2164, in: CIL Vol. VI. Bd. 1. Inscriptiones Vrbis Romae Latinae, ed. Guilemlus Henzen, Eugenius Bormann (Berlin 1876), 601.

CIL VI 2165, in: CIL Vol. VI. Bd. 1. Inscriptiones Vrbis Romae Latinae, ed. Guilemlus Henzen, Eugenius Bormann (Berlin 1876), 601.

CIL VII 36, in: CIL Vol. VII Inscriptiones Britanniae Latinae, ed. Aemilius Huebner (Berlin 1873), 25.

CIL VIII 2567, in: CIL Vol. VIII. Bd. 1. Inscriptiones Africae Latinae, ed. Gustavus Wilmanns (Berlin 1881), 299.

CIL VIII 2586, in: CIL Vol. VIII. Bd. 1. Inscriptiones Africae Latinae, ed. Gustavus Wilmanns (Berlin 1881), 306.

CIL VIII 2809, in: CIL Vol. VIII. Bd. 1. Inscriptiones Africae Latinae, ed. Gustavus Wilmanns (Berlin 1881), 332.

CIL XI 6363, in: CIL Vol. XI. Bd. 2. Inscriptiones Aemiliae Etruriae Vmbriae Latinae, ed. Eugenius Bormann (Berlin 1901), 957.

CIL XII, 3070 ff., in: CIL Vol. XII Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae, ed. Otto Hirschfeld (Berlin 1888), 392 f.

CIL XIII, 2859 f., in: CIL Vol. XIII Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae, ed. Otto Hirschfeld / Carl Zangemeister. Pars I, fasc. 1 Inscriptiones Aquitaniae et Lugudunensis, ed. Otto Hirschfeld (Berlin 1899), 437.

CIL XIII, 3644, in: CIL Vol. XIII Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae, ed. Otto Hirschfeld / Carl Zangemeister. Pars I, fasc. 2 Inscriptiones Belgicae, ed. Otto Hirschfeld (Berlin 1904), 591.

CIL XIII, 4294-98, in: CIL Vol. XIII Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae, ed. Otto Hirschfeld / Carl Zangemeister. Pars I, fasc. 2 Inscriptiones Belgicae, ed. Otto Hirschfeld (Berlin 1904), 665 f.

CIL XIII, 5674, in: CIL Vol. XIII Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae, ed. Otto Hirschfeld / Carl Zangemeister. Pars II, fasc. 1 Inscriptiones Germaniae superioris, ed. Carl Zangemeister (Berlin 1905), 108.

CIL XIII, 6402, in: CIL Vol. XIII Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae, ed. Otto Hirschfeld / Carl Zangemeister. Pars II, fasc. 1 Inscriptiones Germaniae superioris, ed. Carl Zangemeister (Berlin 1905), 227.

CIL XIII, 8803, in: CIL Vol. XIII Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae, ed. Otto Hirschfeld / Carl Zangemeister. Pars II, fasc. 2 Inscriptiones Germaniae inferioris. Miliaria Galliarum et Germaniarum, ed. Theodor Mommsen, Otto Hirschfeld, Alfred Domaszewski (Berlin 1907), 636.

Claudius Claudianus, De bello Gildonico, in: Claudius Claudianus, Carmina, hg. Julius Koch, (Leipzig 1893), 38-52.

Claudius Claudianus, De bello Gothico, in: Claudius Claudianus, Carmina, hg. Julius Koch, (Leipzig 1893), 196-214.

Claudius Claudianus, De consulatu Stilichonis, in: Claudius Claudianus, Carmina, hg. Julius Koch, (Leipzig 1893), 140-175.

Claudius Claudianus, De Raptu Prosperpinae, in: Claudius Claudianus, Carmina, hg. Julius Koch, (Leipzig 1893), 262-295.

Claudius Claudianus, Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti, in: Claudius Claudianus, Carmina, hg. Julius Koch, (Leipzig 1893), 92-102.

Claudius Claudianus, In Eutropium, in: Claudius Claudianus, Carmina, hg. Julius Koch, (Leipzig 1893), 53-86.

Claudius Claudianus, Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augustii, in: Claudius Claudianus, Carmina, hg. Julius Koch, (Leipzig 1893), 110-128.

Claudius Claudianus, Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augustii, in: Claudius Claudianus, Carmina, hg. Julius Koch, (Leipzig 1893), 103-109.

Clemens von Alexandrien, protrepticus 12,1; 25,3 – 26,7, ed. Michael Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, (Darmstadt 2004), Nr. 320, S. 403-404.

Clitophon Rhodius bei Pseudo Plutarch, De fluviis 6, 4, in: Ioannes Zwicker (Hg.), Fontes Historiae Religionis Celticae (Berlin 1934), 92.

Codex Carolinus, ed. Wilhelm Gundlach, MGH Ep. III. Epistolae Merowingici et Karolini aevi (I) (Berlin 1892), 469-657.

Codex Laureshamensis. Zweiter Band. Kopialbuch, I. Teil: Oberrhein-, Lobden, Worms-, Nahe- und Speiergau. Bearbeitet und neu herausgegeben von Karl Glöckner (Darmstadt 1933).

Codex Theodosianus Libri XVI, ed. Theodor Mommsen/Paul M. Meyer (Berlin 1905).

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions, a Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography by Clyde Pharr (Princeton 1952).

Collatio Mosaicarum et Romanarum Legum XV, 3, , ed. J. Baviera, Fontes iuris Romani antejustiniani II (Firenze, 1940), S. 580.

Collectio Vetus Gallica c. XLIX, 71 SENTENTIA SANCTI ISIDORI De consanguinitate, ed. Hubert Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition (Berlin, New York 1975), 563 f.

Lucius Iunius Moderatus Columella, Zwölf Bücher über Landwirtschaft. Buch eines Unbekannten über Baumzüchtung. Band I. Liber I-V. Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Will Richter (München 1981).

Lucius Iunius Moderatus Columella, Zwölf Bücher über Landwirtschaft. Buch eines Unbekannten über Baumzüchtung. Band II. Liber VI-X. Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Will Richter (München, Zürich 1982).

Lucius Iunius Moderatus Columella, Zwölf Bücher über Landwirtschaft. Buch eines Unbekannten über Baumzüchtung. Band III. Liber XI-XII. Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Will Richter (München, Zürich 1983).

Concilia Africae (a. 345-525) ed. Charles Munier (= CCSL 149) (Turnhout 1974).

Concilia Galliae (a. 314-506) ed. Charles Munier (= CCSL 148) (Turnhout 1963).

Concilia Galliae (a. 511-695) ed. Carolus De Clercq (= CCSL 148 A) (Turnhout 1963).

Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, ed. José Vives/Tomás Marín Martínez/Gonzalo Martínez Díez (Barcelona, Madrid 1963).

Concilium Ancyranum, ed. Cuthbertus Hamilton Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae II, 1 (Oxford 1913), 54-115.

Concilium Ancyranum a. 314, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2, (Leipzig/Paris 1901), Sp. 513-522.

Canones Concili Ancyrani ex Interpretatione Dionysii Exigui, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2, (Leipzig/Paris 1901), Sp. 521-528.

Canones Concili Ancyrani ex Interpretatione Isidori Mercatoris, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2, (Leipzig/Paris 1901), Sp. 527-534.

Concilium Germanicum, in: Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 378-381.

Concilium Laodicenum a. 375, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2, (Leipzig/Paris 1901), Sp. 563-574.

Canones Concili Laodiceni ex Interpretatione Dionysii Exigui, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2, (Leipzig/Paris 1901), Sp. 575-582.

Canones Concili Laodiceni ex Interpretatione Isidori Mercatoris, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2, (Leipzig/Paris 1901), Sp. 583-594.

Concilium Neocaesareense a. 314/315?, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 2, (Paris 1901) Sp. 539-551.

Concilium Nicaenum II. a. 787. Sancti patris nostri Gregorii papae Romani de sacris imaginibus ad Leonem Isaurum imperatorem. Epistola prima, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 959-974.

Concilium Nicaenum II. a. 787. Sancti patris nostri Gregorii papae Romani de sacris imaginibus ad Leonem Isaurum imperatorem. Epistola secunda, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 975-982.

Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum. Griechisch/deutsch übersetzt und eingeleitet von Heinz Ohme (=Fontes Christiani 82) (Turnhout 2006).

Concilium Quinisextum, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 11 (Graz 1960), Sp. 921-1006.

Concilium sub Sonnatio Episcopo Remense habitum 627-630, in: MGH LL Concilia I. Concilia aevi Merovingici, ed. Fridericus Maassen (Hannover 1893), S. 202-206.

Concilium Romanum a. 721, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 261-266.

Concilium Romanum a. 724, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 267-268.

Concilium Romanum a. 726, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 12 (Graz 1960), Sp. 267-270.

Concilium Romanum a. 732, ed. Duchesne, Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire. Tome I (Paris 1981), 422-423.

Concilium Romanum a. 743, in: Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 390-395.

Concilium Romanum a. 745, in: Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 394-415.

Concilium Suessionense a. 744, in: Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 384-389.

Concilium Vernense a 755 Jul. 11, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), 32-37.

Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung. Band I. Institutionen. Gemeinschaftlich übersetzt von Okko Behrends, Rolf Knütel, Berthold Kupisch, Hans Hermann Seiler (Heidelberg ^{2}1997).

Corpus Iuris Civilis. Volumen Priumum. Institutiones Recognovit Paulus Krueger. Digesta Recognovit Theodorus Mommsen, Retractavit Paulus Krueger (Hildesheim ^{24}1988).

Das Corpus Iuris Civilis (Romani). Ins Deutsche übersetzt von einem Verein Rechtsgelehrter und herausgegeben von Karl Eduard Otto, Bruno Schilling, Karl Friedrich Ferdinand Sintenis in 7 Bänden. Band 3. Pandekten Buch 28-38 (Leipzig 1831, ND Aalen 1984).

Corpus Iuris Civilis. Editio Stereotypa Volumen Secundum. Codex Iustinianus Recognovit Paulus Krueger (Berlin 1877).

Das Corpus Iuris Civilis (Romani). Ins Deutsche übersetzt von einem Verein Rechtsgelehrter und herausgegeben von Karl Eduard Otto, Bruno Schilling, Karl Friedrich Ferdinand Sintenis in 7 Bänden. Band 5. Codex Buch 1-6 (Leipzig 1832, ND Aalen 1984).

Cyrill von Alexandrien, Contra Julianum, ed. Jean Paul Migne, Patrologia Graeca 76 (Paris 1859), Sp. 489-1064.

Historia Daretis Frigii de origine Francorum, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM II (Hannover 1888), S. 194-200.

De alio synodali conventu (= Synode von L'Estinnes a. 743), in: Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 382-385.

Decretum Compendiense a. 757, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), 37-39.

Decretum Vermeriense a. 758-768?, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), 39-41.

Poenitentiale Martenianum c. XXIX (Dicta Esydori) – XXXI, ed. Walther v. Hörmann, Bußbücherstudien, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. 35. Band (Weimar 1914), 373-375.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Nach den Grundtexten übersetzt und hg. von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger (Augsburg ^{33}1993).
AT Genesis, 1-60.

Diodorus of Sicily, Volume I. Books I and II, 1-34. Griechisch-englisch ed. C. H. Oldfather, (Cambridge, MA/London 1968).

Diodorus of Sicily, Volume III. Books IV (continued) 59 – VIII. Griechisch-englisch ed. C. H. Oldfather, (Cambridge, MA/London 1970).

Dionysius of Halicarnassus, The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus. In seven volumes. Volume I. Books I-II. Griechisch-englisch ed. Ernest Cary (Cambridge/MA, London 1968).

Pedanius Dioscurides aus Anazarba, Fünf Bücher über die Heilkunde. Aus dem Griechischen übersetzt von Max Aufmesser (Hildesheim, Zürich, New York 2002).

Diplomata maiorum domus e stirpe Arnulforum Nr. 3-6, 8-14, ed Georg Heinrich Pertz, MGH Diplomata I (DD Merov.) (Hannover 1872), S. 92-95, 97-102.

Manfred Stange (Hrsg.), Die Edda. Götterlieder, Heldenlieder und Spruchweisheiten der Germanen. Vollständige Text-Ausgabe in der Übersetzung von Karl Simrock. Überarbeitete Neuausgabe mit Nachwort und Register von Manfred Stange (Augsburg 1995).

Edictus Rothari ed. Friedrich Bluhme, in: Georg Heinrich Pertz (Hg.), MGH Leges IIII (Hannover 1868, ND Stuttgart/Vaduz 1965), 1-90.

Eigil, Vita Sancti Sturmi, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS II (Hannover 1829, ND 1976), 365-377.

Einhardi Fuldensis Annales, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 343-361.

Epistolae Austrasicae, ed. Wilhelm Gundlach, MGH Ep. III. Epistolae Merowingici et Karolini aevi (I) (Berlin 1892), 110-153.

Epistolae Hadriani I. Papae = Epistolae selectae Pontificum Romanorum 2, ed. K. Hampe, MGH Ep. V (München 1978), 5-57.

Epistolae Langobardicae collectae, ed. Wilhelm Gundlach, MGH Ep. III. Epistolae Merowingici et Karolini aevi (I) (Berlin 1892), 691-715.

Epistolae Viennenses spuriae, ed. Wilhelm Gundlach, MGH Ep. III. Epistolae Merowingici et Karolini aevi (I) (Berlin 1892), 84-109.

Epistolae Wisigoticae, ed. Wilhelm Gundlach, MGH Ep. III. Epistolae Merowingici et Karolini aevi (I) (Berlin 1892), 658-690.

Epistula de gradibus consanguinitatis, ed. Lambertus Machielsen, L'origine anglo-saxonne du supplément canonique à l'Histoire ecclésiastique de Bède, in: Revue bénédictine 73 (1963), 38 ff.

Euripides, Die Bakchen, in: Euripides, Tragödien. 6. Teil, Griechisch und Deutsch von Dietrich Ebener (Berlin 1980), 107-196.

Sextus Pompeius Festus, De verborum significatu quae supersunt. Cum Pauli Epitome, ed. Wallace M. Lindsay (Stuttgart 1997).

Michael Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike (Darmstadt 2004).

C. Valerius Flaccus, Argonauticon, ed. Edward Courtney (Leipzig 1970).

L. Annaeus Florus, Epitomae Libri II et P. Annius Florus, Fragmentum de Vergilio Oratore an Poeta, ed. Otto Rossbach, (Leipzig 1896).

Fredegar, Chronicae, hg. Bruno Krusch, in: MGH SSRM 2 (Hannover 1888), 1-168.

Andreas Kusternig/Herbert Haupt/Herwig Wolfram (Hg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts. Die vier Bücher der Chroniken des sogenannten Fredegar. Die Fortsetzungen der Chroniken des sogenannten Fredegar. Das Buch von der Geschichte der Franken. Das alte Leben Lebuins. Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Lateinisch/Deutsch (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. IVa, hg. von Rudolf Buchner/Franz-Josef Schmale) (Darmstadt ²1994).

Aulus Gellius, Noctium Atticarum Libri XX. Vol. I, Libri I-X, ed. Carl Hosius (Stuttgart 1967).

Aulus Gellius, Die Attischen Nächte. Zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Weiss. 1. Band. I.-VIII. Buch (Darmstadt 1965).

Gesta Abbatum Fontanellensium, ed. Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS II (Hannover 1829), 270-301.

Ex Gestis Episcoporum Autisiodorensium, ed. G. Waitz, MGH SS XIII (Hannover 1881, ND. Stuttgart 1985), S. 393-400.

Franz Bücheler/Ernst Zitelmann (Hrsg.), Das Recht von Gortyn (= Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge, Bd. 40, Ergänzungsheft: Das Recht von Gortyn) (Frankfurt am Main, 1885).

Johannes Baunack/Theodor Baunack (Hg.), Die Inschrift von Gortyn, (Leipzig 1885).

Gregor von Nazianz, oratio 4,4-6; 111-112; 115; 120, ed. Michael Fiedrowicz (Hg.), Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, (Darmstadt 2004), Nr. 91, S. 132-133.

Gregor von Tours, Liber in gloria martyrum, ed. Bruno Krusch, in: Gregorii Episcopi Turonensis Opera, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM I/2 (Hannover 1885), 484-561.

Gregor von Tours, Liber Vitae Patrum, ed. Bruno Krusch, in: Gregorii Episcopi Turonensis Opera, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM I/2 (Hannover 1885), 661-744.

Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 1: Buch 1-5. Lateinisch/Deutsch ed. Rudolf Buchner, (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. II, hg. von Rudolf Buchner) (Berlin 1956).

Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten Bd. 2: Buch 6-10. Lateinisch/Deutsch ed. Rudolf Buchner, (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. III, hg. von Rudolf Buchner) (Berlin 1956).

Gregorius I. Papa, Registrum Epistolarum. Tomus I, Libri I-VII ed. Paul Ewald, Ludwig M. Hartmann, MGH Ep. I (Berlin ²1957).

Gregorius I. Papa, Registrum Epistolarum. Tomus II, Libri VIII-XIV, ed. Ludwig M. Hartmann, MGH Ep. II (Berlin ²1957).

Sancti Gregorii Magni opera. Registrvm epistularvm. Libri VIII-XIV, Appendix, ed. Dag Norberg (= CCSL 140A) (Turnhout 1982).

Sancti Gregorii Magni opera. Moralia in Iob. Libri XXIII-XXXV, ed. Marcus Adriaen, (=CCSL 143B) (Turnhout 1985).

Gregor I., Alia sancti Gregorii papae I decreta, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 77 (Paris 1849), Sp. 1339-1340.

Decreta Gregorii Papae I Tempore Mauritii Tiberii & Theodosii Augustorum, Decretum VI, in: Johannes Dominicus Mansi (Ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 10 (Paris 1901) Sp. 436-438.

Grégoire le Grand, Dialogues. Tome II (Livres I-III), Lateinisch-Französisch ed. Adalbert de Vogüé, Paul Antin (Paris 1979).

Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge. Aus dem Lateinischen übersetzt von Prälat Joseph Funk, (= Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe Band III. Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt. II. Band) (München 1933).

The Earliest Life of Gregory the Great, ed. Bertram Colgrave (Cambridge 1985).

Herakleitos, in: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch hg. von Hermann Diels. 1. Band (Berlin ⁴1922), 67-113.

Herodian, Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel, griechisch und deutsch von Friedhelm L. Müller (Stuttgart 1996).

Herodot, Historien. 1. Band, Bücher I-V, Griechisch-deutsch hg. von Josef Feix (Düsseldorf/Zürich ⁶2000).

Hesiod, Fragment 212 (236), in: Hesiod, Carmina, ed. Alois Rzach (Stuttgart 1958), 211-212.

Hesiod, Theogonie, Griechisch/Deutsch übersetzt und hg. von Otto Schönberger (Stuttgart 1999).

Hesiod, Werke und Tage, Griechisch/Deutsch übersetzt und hg. von Otto Schönberger (Stuttgart 1996).

Die Chronik des Hieronymus/Hieronymi Chronicon. Erster Teil Text, hg. Rudolf Helm (= Eusebius Werke. Siebenter Band.) (Leipzig 1913).

Eusebius Hieronymus, Commentariorum in Danielem liber, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 25 (Paris 1845).

Eusebius Hieronymus, Commentariorum in Ezechielem liber, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 25 (Paria 1845).

Hincmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae, ed. Letha Böhringer (= MGH Concilia Tomus IV Supplementum 1) (Hannover 1992).

Hinkmar von Reims, De ordine palatii, hg. Thomas Gross/Rudolf Schieffer (Hannover 1980).

Hippokrates, Peri Aëron Ydaton Topon/Luft Wasser und Ortslage, übersetzt von Richard Kapferer, in: Richard Kapferer/Georg Sticker (Hg.), Die Werke des Hippokrates. Die hippokratische Schriftensammlung in neuer deutscher Übersetzung. Band I (Stuttgart 1995), VI/1-77.

Homer, Ilias, Griechisch-deutsch, übertragen von Hans Rupé (München, Zürich [9]1989).

Homer, Ilias. Odyssee, übersetzt von Johann Heinrich Voß (Augsburg 1999).

Homerische Hymnen, Griechisch-deutsch hg. von Anton Weiher (München/Zürich [6]1989).

Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis. Nach einer Einsiedeler Handschrift des achten Jahrhunderts herausgegeben und mit kritischen und sachlichen Anmerkungen, sowie mit einer Abhandlung begleitet von Dr. C. P. Caspari (Christiania 1886).

Q. Horatius Flaccus, Satieren Sermones, Lateinisch-deutsch übersetzt von Wilhelm Schöne und Hans Färber, hg. Gerhard Fink (Düsseldorf/Zürich 1999).

Horaz, Oden, in: Horaz, Sämtliche Werke, Lateinisch und deutsch, (München [11]1993).

Incerti Panegyricus Constantio Caesari dictus, in: XII Panegyrici Latini, ed. R. A. B. Mynors (Oxford 1964), 215-229.

Indiculus superstitionum et paganiarum/Verzeichnis abergläubischer und heidnischer Bräuche, in: Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 444-449.

Interrogationes et responsiones baptismales ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia regum Francorum I (Hannover 1883), Nr. 107, S. 222.

Interrogationes et responsiones baptismales, in: Reinhold Rau (Hg.), Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Lateinisch/Deutsch) (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. IVb, hg. Rudolf Buchner) (Darmstadt 1968), 448-449.

Iordanes, Romana et Getica, ed. Theodor Mommsen (Berlin 1882).

Irenäus von Lyon, Adversus Haereses/Gegen die Häresien. Buch II. Griechisch/Lateinisch/Deutsch übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (= Fontes Christiani 8/2) (Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 1993).

Isidor von Sevilla, Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum. Libri XX. Tomus I, Libri I-X, ed. W. M. Lindsay (Oxford 1957).

Isidor von Sevilla, Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum. Libri XX. Tomus II, Libri XI-XX, ed. W. M. Lindsay (Oxford 1957).

Ivo von Chartres, Decretum, pars. XI, c. 55, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 161 (Paris 1855, ND Turnhout 1977), 757 f.

Juvenal, Satiren, Lateinisch-deutsch hg, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Joachim Adamietz (München 1993).

Konzil von Quierzy a. 858, in: MGH Concilia III. Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843-859, ed. Wilfried Hartmann (Hannover 1984), Nr. 41, S. 403-427.

Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, Divinarum institutionvm libri septem. Band 1. Liber I-II, ed. Eberhard Heck et Antonie Wlosok (München 2005).

Leges Alamannorum, ed. Karl Lehmann, MGH Leges Nationum Germanicarum 5/1 (Hannover 1888).

Leges Liutprandi, ed. Friedrich Blume/Alfred Boretius, MGH Leges IV, Leges Langobardorum (Hannover 1868, ND Stuttgart/Vaduz 1965), 96-182.

Leges Visigothorum ed. Karl Zeumer, MGH Leges Nationum Germanicarum. Tomus I (Hannover/Leipzig 1902).

Lex Baiwariorum, hg. Ernst v. Schwind, MGH LL Nationum Germanicarum 5, 2 (Hannover 1926).

Lex Frisionum, ed. Karl Baron v. Richthofen, in: Georg Heinrich Pertz (Hg.), MGH Leges III (Hannover 1863, ND Stuttgart/Vaduz 1965), S. 631-711.

Lex Ribuaria, ed. Franz Beyerle/Rudolf Buchner, MGH Leges III/2 (Hannover 1954).

Lex Ursonensis = CIL II 5439, in: CIL Vol. II. Bd. 2. Inscriptiones Hispaniae Latinarum Supplementum, ed. Aemilius Hübner (Berlin 1882), 852-866.

Libanios, Opera Vol. IV, Orationes LI-LXIV, ed. Richart Foerster (Leipzig 1908).

Liber Constitutionum, ed. Ludwig Rudolf de Salis, MGH Leges Nationum Germanicarum, II/1 (Hannover 1892).

Liber Historiae Francorum, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM II (Hannover 1888), 215-328.

Liber monstrorum de diversis generibus, ed. and trans. by Andy Orchard, in: Andy Orchard, Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript (Cambridge 1995), 254-317.

Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire. Tome I, ed. L. Duchesne (Paris 1981).

The Lives of the Eight-Century-Popes (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817. Translated with an Introduction and Commentary by Raymond Davis (Liverpool 1992).

Litterae Gregorii II Papae Decretales (= Leges Baiuwariorum, Additio Secunda), in: MGH Leges III., ed. Johannes Merkel (Hannover 1863, ND Stuttgart/Vaduz 1965), 451-454.

T. Livius, Römische Geschichte. Buch I-III. Lateinisch-deutsch hg. Hans Jürgen Hiller (München, Zürich ²1991).

T. Livius, Römische Geschichte. Buch IV-VI. Lateinisch und deutsch herausgegeben von Hans Jürgen Hillen (München, Zürich 1991).

T. Livius, Römische Geschichte. Buch VII-X. Fragmente der zweiten Dekade. Lateinisch und deutsch herausgegeben von Hans Jürgen Hillen (Zürich 1994).

T. Livius, Römische Geschichte. Buch XLV. Antike Inhaltsangaben und Fragmente der Bücher XLVI-CXLII. Lateinisch und deutsch herausgegeben von Hans Jürgen Hillen (Düsseldorf 2000).

Lukan, Der Bürgerkrieg. Lateinisch und Deutsch von Georg Luck (Berlin ²1989).

Lukrez, Von der Natur. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hermann Diels (München 1993).

Johannes Lydus, De magistratibus populi Romani, ed. Richard Wuensch (Stuttgart 1967).

Ambrosius Theodosius Macrobius, Saturnalia, ed. Iacobus Willis (Stuttgart, Leipzig 1994).

M. Valerii Martialis, Epigrammata, ed. Shackleton Bailey (Stuttgart 1990).

Martial, Epigramme. Aus dem Lateinischen übertragen und hg. von Walter Hofmann (Frankfurt am Main, Leipzig 2000).

Martin von Braga, De Correctione Rusticorum, ed. Claude W. Barlow, Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XII (New Haven 1950).
[http://www.intratext.com/X/LAT0434.htm; 16.07.2007]

Das Strategikon des Maurikios, hg. George T. Dennis/Ernst Gamillscheg (Wien 1981).

Maximus von Turin, Homilia De defectione lunae II, ed. Jean Paul Migne, Patrologia Latina 57, (Paris 1847), Sp. 485-490.

Maximos von Tyros, Philosophische Vorträge, übersetzt von Otto und Eva Schönberger (Würzburg 2001).

Maximus Tyrius, Dissertatitones, ed. Michael B. Trapp (Stuttgart, Leipzig 1994).

Aus der Geschichtswerk Menanders, in: Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogennetos ausgewählte

Abschnitte des Priskos und Menander Protektor (= Byzantinische Geschichtsschreiber Band IV). Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Ernst Doblhofer (Graz, Wien Köln 1955), 83-223.

Monumenta Epternacensia, ed. L. Weiland, in: MGH SS 23, ed. Georg Heinrich Pertz (Hannover 1874, ND Stuttgart 1986), 11-72.

Nikephoros, Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Breviarium Historicum, ed. Cyril Mango (Washington, D. C. 1990).

Inschrift von Nilkheim, ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer. Germ. in usum schol. [57] (Hannover-Leipzig 1905), S. 32, Anm. 4.
bzw.
ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM V (Hannover-Leipzig 1910), S. 711, Anm. 4.

Old Irish Penitential, englisch ed. D. A. Binchy, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963, 258-274.

Olympiodor, in: R. C. Blockley (Ed.), The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus. II. Text, Translation ans Historiographical Notes (Liverpool 1983), 151-220.

Origo gentis Langobardorum, ed. Georg Waitz, MGH SS rerum Langobardicarum et Italicarum Saec. VI-IX (Hannover 1878), 3-6.

Paulus Orosius, Historiarum adversum paganos libri VII accedit eiusdem Liber Apologeticus, hg. Karl Zangemeister (Hildesheim 1967).

Publius Ovidius Naso, Fasti/Festkalender. Lateinisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von Wolfgang Gerlach neu übersetzt und herausgegeben von Niklas Holzberg (Zürich 1995).

Publius Ovidius Naso, Liebesbriefe/Heroides – Epistulae. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Bruno W. Häuptli (Zürich 1995).

Publius Ovidius Naso, Liebesgedichte/Amores. Lateinsch und deutsch. Herausgegeben von Walter Marg und Richard Harder (München/Zürich ^{7}1992).

Publius Ovidius Naso, Liebeskunst/Ars Amatoria – Heilmittel gegen die Liebe/Remedia Amoris. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Niklas Holzberg (München/Zürich ^{3}1991).

Publius Ovidius Naso, Metamorphosen. Lateinisch-deutsch. In deutsche Hexameter übertragen von Erich Rösch. Herausgegeben von Niklas Holzberg (Zürich/Düsseldorf ^{14}1996).

Pactus Legis Salicae, ed. Karl August Eckhardt, MGH Leges Nationum Germanicarum, IV/1 (Hannover 1952).

Paenitentialia Minora Franciae et Italiae Saeculi VIII-IX ed. Raymund Kottje, Ludger Körntgen, Ulrike Spengler-Reffgen (= CCSL 156) (Turnhout 1994).

Paenitentiale quod dicitur Bigotianum, lateinisch-englisch ed. Ludwig Bieler, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 198-239.

XII Panegyrici Latini, ed. Roger A. B. Mynors (Oxford, 1964).

In Praise of later Roman Emperors – The Panegyrici Latini. Introduction, Translation and Historical Commentary with the Latin Text of R. A. B. Mynors, ed. C. E. V. Nixon and Barbara Saylor Rodgers (Berkely, Los Angeles, Oxford 1994).

Passio Kiliani Martyris Wirziburgensis, ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM V (Hannover/Leipzig 1910), 711-728.

Passio I Leudegarii, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM V (Hannover/Leipzig 1910), 249-362.

Passio S. Sigismundi regis, ed. Bruno Krusch, in MGH SSRM II (Hannover 1888), S. 329-340.

Pauli Sententiae, in: Johannes Baviera (Hg.), Fontes iuris Romani antejustiniani. Pars II (Firenze 1940), 317-417.

Paulus Diaconus, Gesta episcoprum Mettensium, ed. Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS II (Hannover 1829, ND 1976), S. 260-268.

Paulus Diaconus, Historia Langobardorum, ed. Georg Waitz, MGH SR Langobardorum et Italicarum saec. VI-IX (Hannover 1878), 12-187.

Pausanias, Reisen in Griechenland. Gesamtausgabe in drei Bänden. Auf Grund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer herausgegeben von Felix Eckstein. Band I: Athen. Bücher I-IV. Attika Argolis Lakonien Messenien. (Düsseldorf/Zürich 2001).

Pausanias, Reisen in Griechenland. Gesamtausgabe in drei Bänden. Auf Grund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer herausgegeben von Felix Eckstein. Band II: Olympia. Bücher V-VII. Elis I und II Achaia. (Zürich/München ^{3}1986/87).

Pausanias, Reisen in Griechenland. Gesamtausgabe in drei Bänden. Auf Grund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer herausgegeben von Felix Eckstein +. Abgeschlossen von Peter C. Bol. Band III: Delphoi. Bücher VIII-X. Arkadien Boiotien Phokis. (München/Zürich ^{3}1986-1989).

Phaedrus, Fabeln, Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Eberhard Oberg (Zürich/Düsseldorf 1996).

Iunius Philargyrius Grammaticus, Explanatio in Bucolica Vergilii, in: Appendix Serviana. Ceteros praeter Servium et Scholia Bernensia Vergilii Commentatores continens ed. Hermann Hagen (Leipzig 1902), 1-189.

Philostratos, Die Bilder. Griechisch-deutsch nach Vorarbeiten von Ernst Kalinka herausgegeben, übersetzt und erläutert von Otto Schönberger (München 1968).

Photius, Bibliothèque. Tome I («Codices» 1-84), griechisch-französisch ed. René Henry (Paris 1959).

Pippini Regis Capitulare a. 754-755, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), S. 31-32.

Platon, Sämtliche Werke in 10 Bänden. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl u. a. hg. von Karlheinz Hülser (Frankfurt am Main/Leipzig 1991).

Gaius Plinius Caecilius Secundus, Briefe. Epistularum Libri Decem, Lateinisch-deutsch ed. Helmut Kasten (München, Zürich 1990).

C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch II. Kosmologie. Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, (München, 1974).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch Bücher III/IV. Geographie: Europa, Herausgegeben und übersetzt von Gerhard Winkler in Zusammenarbeit mit Roderich König (München, Zürich 1988).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch VIII. Zoologie: Landtiere, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, (Kempten im Allgäu 1976).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XI. Zoologie: Insekten. Vergleichende Anatomie, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, (München, Zürich 1990).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Bücher XII/XIII. Botanik: Bäume, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler (Kempten 1977).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Bücher XIV/XV, Botanik: Fruchtbäume, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, (München 1981).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XVI, Botanik: Waldbäume, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, (München, Zürich 1991).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XVII, Botanik: Nutzbäume, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, (Zürich 1994).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XXIV, Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus wild wachsenden Pflanzen, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, (München 1993).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XXVIII, Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, (München, Zürich 1988).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Bücher XXIX/XXX, Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, (München, Zürich 1991).

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XXXII, Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Wasser, Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp und Wolfgang Glöckner (Zürich 1995).

Plutarch, Caesar, in: Plutarch, Große Griechen und Römer. Band V, übersetzt von Konrat Ziegler (Zürich, Stuttgart 1960), 101-177.

Plutarch, Caius Marcius Coriolanus, in: Plutarch's Lives. Volume IV, Griechisch-englisch ed. Bernadotte Perrin (Cambridge, MA/London 1959), 117-219.

Plutarch, Lykurgos, in: Plutarch, Große Griechen und Römer. Band I, übersetzt von Konrat Ziegler (Zürich, Stuttgart 1954), 125-167.

Plutarch, Caius Marius, in: Plutarch's Lives. Volume IX, Griechisch-englisch ed. Bernadotte Perrin (Cambridge, MA/London 1996), 465-599.

Plutarch, Romulus, in: Plutarch, Große Griechen und Römer. Band I, übersetzt von Konrat Ziegler, (Zürich, Stuttgart 1954), 76-116.

Poetae Saxonis Annales de Gestis Caroli Magni Imperatoris a. 771-814, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1 (Stuttgart 1976), 229-279.

Polybios, Geschichte. Gesamtausgabe in 2 Bänden. 2. Band, hg. Hans Drexler (Zürich, Stuttgart 1963).

Probus, Probi qui dicitur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarius, in: Appendix Serviana. Ceteros praeter Servium et Scholia Bernensia Vergilii Commentatores continens ed. Hermann Hagen (Leipzig 1902), 323-390.

Prokop, Gotenkriege, Griechisch-Deutsch ed. Otto Veh (München 1966).

Prokop, Perserkriege, Griechisch-Deutsch ed. Otto Veh (München 1970).

Prokop, Vandalenkriege, Griechisch-Deutsch ed. Otto Veh (München 1971).

Prosperi Tironis, Epitoma Chronicon, ed. Theodor Mommsen, MGH AA 9.2, Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII. (Berlin 1892).

Ps.-Alkuin, De divinis officiis, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 101 (Paris 1851), 1173-1286.

Ratio de cathecizandis rudibus ed. Joseph Michael Heer, in: Joseph Michael Heer, Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram, XXXIII saec. IX (Freiburg im Breisgau 1911), 77-88.

Anonymus Ravennatus, Cosmographia, ed. Joseph Schnetz, Itineraria Romana. Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica (Leipzig 1940).

Regino von Prüm, Chronicon, Lateinisch-deutsch, in: Reinhold Rau (Hg.), Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte III (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. VII) (Darmstadt 1975), 179-319.

Regino von Prüm, De Ecclesiasticis Disciplinis et Religionae Christiana, ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 132 (Paris 1853), 175-400.

Rimbert, Vita Anskarii, übersetzt von Werner Trillmich, 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. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XI) (Berlin 1961), 3-133.

Rudolf von Fulda, Translatio S. Alexandri, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 2 (Hannover 1829, ND Stuttgart 1976) 673-681.

Rudolf von Fulda, Translatio S. Alexandri, in: Albert Bauer/Reinhold Rau (Hg.), Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. Widukinds Sachsengeschichte, Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, Liudprands Werke, Lateinisch/Deutsch (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. VIII, hg. von Rudolf Buchner), (Darmstadt 1971), 12-15.

Claudius Rutilius Namatianus, De Riditu Suo, ed. Georg Heidrich (Wien 1912).

Salvian von Marseille, De gubernatione dei, in: CSEL VIII. Salviani Presbyteri Masiliensis Opera Omnia, hg. Franz Pauly (Wien 1883), 1-200.

Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, hg. von Alfred Holder (Straßburg 1886).

Hermann Josef Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche, Bd. II (Mainz 1883).

Hermann Josef Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Bd. I (Graz 1958).

Hermann Josef Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Bd. II (Graz 1958).

L. Annaeus Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales I-LXIX / An Lucilius Briefe über Ethik 1-69, hg., übersetzt, eingeleitet und mit einer Einleitung versehen von Manfred Rosenbach (= L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. 3. Band, hg. von Manfred Rosenbach) (Darmstadt 1980).

Lucius Annaeus Seneca, Agamemnon, in: L. Annaei Senecae Tragoediae ed. Friedrich Leo (Berlin 1878), 173-206.

L. Annaeus Seneca, De Ira, in: L. Annaeus Seneca, Die kleinen Dialoge. Band 1, Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Gerhard Fink, (München 1992), 96-309.

Lucius Annaeus Seneca, Hercules Oeteas, in: L. Annaei Senecae Tragoediae ed. Friedrich Leo (Berlin 1878), 273-335.

Lucius Annaeus Seneca, Oedipus, in: L. Annaei Senecae Tragoediae ed. Friedrich Leo (Berlin 1878), 173-206.

Lucius Annaeus Seneca, Oedipus. Kommentar mit Einleitung, Text und Übersetzung hg. Karlheinz Töchterle (Heidelberg 1994).

Servius Grammaticus, In Vergilii Bucolicon Librum Commentarius, in: Servius Grammaticus, In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii, ed. Georg Thilo (Leipzig 1887), 1-125.

Servius Grammaticus, In Vergilii Carmina Commentarii, ed. Georg Thilo, Hermann Hagen, Vol. I. Aeneidos Librorum I-V Commentarii ed. Georg Thilo (Leipzig 1881).

Servius Grammaticus, In Vergilii Carmina Commentarii, ed. Georg Thilo, Hermann Hagen, Vol. II. Aeneidos Librorum VI-X Commentarii ed. Georg Thilo (Leipzig 1884).

Servius Grammaticus, In Vergilii Georgicon Librum Primum Commentarius, in: Servius Grammaticus, In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii, ed. Georg Thilo, (Leipzig 1887), 128-216.

Sulpicius Severus, Leben des Heiligen Martin (Vita Sancti Martini). Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, Übersetzt und mit Anmerkungen Versehen von Kurt Smolak (Eisenstadt 1997).

Sidonius Apollinaris, Epistulae, ed. Christian Luetjohann, MGH AA 8 (Berlin 1887), 1 ff.

C. Sollius Apollinaris Sidonius, ed. Paulus Mohr (Leipzig 1895).

Silius Italicus, Punica, ed. Ludwig Bauer, Vol. I. Libri I-X (Leipzig 1890).

Sinodus luci Uictorie, lateinisch-englisch ed. Ludwig Bieler, in: Ludwig Bieler (Ed.), The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy, Sciptores Latini Hiberniae V (Dublin 1963), 68-69.

Snorri Sturluson, „Heimskringla“. Sagen der nordischen Könige, hg. übersetzt und kommentiert von Hans-Jürgen Hube (Wiesbaden 2006).

Sophokles, Tarachiniae, in: Sophokles, Tragoediae. Tom. II, ed. R. D. Dawe (Leipzig 1979), 1-54.

Sozomenos, Historia Ecclesiastica/Kirchengeschichte. 4. Teilband. Griechisch/deutsch übersetzt und eingeleitet von Günther Christian Hansen (= Fontes Christiani 73/4) (Turnhout 2004).

P. Papinius Statius, Thebais, ed. Alfred Klotz (Leipzig ^{2}1973).

The Geography of Strabo. Volume II. Books III-V, Griechisch-englisch ed. Horace Leonard Jones (Cambridge, MA/London 1969).

The Geography of Strabo. Volume III. Books VI-VII, Griechisch-englisch ed. Horace Leonard Jones (Cambridge, MA/London 1967).

The Geography of Strabo. Volume IV. Books VIII-IX, Griechisch-englisch ed. Horace Leonard Jones (Cambridge, MA/London 1968).

The Geography of Strabo. Volume V. Books X-XII, Griechisch-englisch ed. Horace Leonard Jones (Cambridge, MA/London 1969).

C. Suetonius Tranquillus, Die Kaiserviten – De Vita Caesarum. Berühmte Männer – De Viris Illustribus. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hans Martinet (Düsseldorf, Zürich 1997).

Synodus Franconofurtensis 794 mense Iunio, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2/1. Capitularia Regum Francorum I (Hannover 1883, ND 1925), 73-78.

P. Cornelius Tacitus, Annalen, Lateinisch-deutsch hg. von Erich Heller (Düsseldorf, Zürich 1997).

P. Cornelius Tacitus, Germania, hg. und übersetzt von Allan A. Lund (Heidelberg 1988).

Tacitus, Germania. Lateinisch/Deutsch, hg. und übersetzt von Manfred Fuhrmann (Stuttgart 1972).

P. Cornelius Tacitus, Historien, Lateinisch/Deutsch übersetzt und hg. von Helmuth Vretska (Stuttgart 1984).

Theokrit, Gedichte. Griechisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Bernd Effe (Düsseldorf, Zürich 1999).

The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813 ed. Cyril Mango/Roger Scott (Oxford 1997).

Théophraste, Rechereches sur les Plantes. Tome I. Livres I-II, griechisch-französisch ed. Suzanne Amigues (Paris 1988).

Thietmar von Merseburg. Chronik, Lateinisch/Deutsch ed. Werner Trillmich, (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. IX, hg. von Rudolf Buchner) (Berlin 1960).

Thomas Cantimpratensis, Liber de Natura Rerum. Editio Princeps Secundum Codices Manuscriptos. Teil I: Text (Berlin, New York 1973).

Theodor Bitterauf (Hrsg.), Die Traditionen des Hochstifts Freising. I. Band (744-926) (= Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte N. F., 4) (München 1905).

Traditiones Wizenburgensis. Die Urkunden des Klosters Weissenburg 661-864, hrgs. A. Doll (Darmstadt 1979).

Valierus Maximus, Factorum et Dictorum Memorabilium, ed. Carl Kempf (Stuttgart 1966).

Marcus Terentius Varro, Gespräche über die Landwirtschaft. Buch 1, Lateinisch-deutsch hg. Dieter Flach (Darmstadt 1996).

Marcus Terentius Varro, Gespräche über die Landwirtschaft. Buch 3, Lateinisch-deutsch hg. Dieter Flach (Darmstadt 2002).

Publius Flavius Vegetius Renatus, Epitoma rei militaris – Abriß des Militärwesens. Lateinisch und deutsch mit Einleitung, Erläuterungen und Indices von Friedhelm L. Müller (Stuttgart 1997).

Venantius Fortunatus, Carmina, ed. Friedrich Leo, MGH AA 4 (Berlin 1881).

Venantius Fortunatus, Praefatio, ed. Friedrich Leo, MGH AA 4 (Berlin 1881), 1 f.

Venantius Fortunatus, Vita S. Martini, ed. Friedrich Leo, MGH AA 4 (Berlin 1881), 293-370.

Vergil, Aeneis. Lateinisch-deutsch hg. und übersetzt von Johannes Götte u. Maria Götte (Zürich ^{8}1994).

Vergil, Bucolica, in: Vergil, Landleben. Catalepton, Bucolica, Georgica. Lateinisch und deutsch ed. Johannes und Maria Götte (Zürich 1995), 27-81.

Vergil, Georgica, in: Vergil, Landleben. Catalepton, Bucolica, Georgica. Lateinisch und deutsch ed. Johannes und Maria Götte (Zürich 1995), 83-209.

Vita s. Agili abbatis Resbacensis primi (AA SS OSB II, ND 1936), 315-336.

Vita Amandi episcopi I, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM V (Hannover/Leipzig 1910), 395-449.

Vita Sancti Arnulfi, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM II (Hannover 1888), 426-446.

Vita Sanctae Balthildis A, B, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM II (Hannover 1888), 475-508.

Vita Barbati Episcopi Beneventani, ed. Georg Waitz, MGH SR Langobardorum et Italicarum saec. VI-IX (Hannover 1878), 555-563.

Vita Bavonis confessoris Gandavensis, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM IV (Hannover/Leipzig 1902), 527-545.

Vita quarta Bonifatii auctore Moguntino, ed. Wilhelm Levison, Vitae Sancti Bonifatii Archepiscopi Moguntini, MGH SRG in usum Scholarum (Hannover/Leipzig 1905), 90-106.

Vita Gaugerici episcopi Canaracensis, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM III (Hannover 1896), 649-658.

Vita Germani Ep. Autissiodorensis, ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM VII (Hannover/Leipzig 1920), 223-283.

Vita Hugberti episcopi Traiectensis, ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM VI (Hannover/Leipzig 1913), 471-496.

Vita Meinwerci Episcopi Patherbrunnensis/Das Leben des Bischofs Meinwerk von Paderborn, hg. Franz Tenkhoff, MGH SRS 59 (Hannover 1921).

Vita sanctae Radegundis, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM II (Hannover 1888), 358-395.

Vita Sadalbergae, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM V (Hannover/Leipzig 1910) 40-66.

La Vie Ancienne de Saint Samson de Dol. Lateinisch-Französisch ed. Pierre Flobert (Paris 1997).

Vita Vulframni episcopi Senonici auctore Pseudo-Iona ed. W. Levison, in: MGH SSRM 5 (Hannover 1910), S. 657-673.

Vita Walarici abbatis Leuconaensis, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM IV (Hannover/Leipzig 1902), 157-175.

Vita Wilfridi I Episcopi Eboracensis Auctore Stephano, ed. Wilhelm Levison, MGH SSRM VI (Hannover 1913), 163-263.

Vita Willibrordi Archepiscopi Traiectensis Auctore Alcuino/Alkuins Biographie Willibrords, des Erzbischofs von Utrecht. Lateinisch-Deutsch, in: Hans-Joachim Reischmann (Hg.), Willibrord – Apostel der Friesen. Seine Vita nach Alkuin und Thiofrid. Lateinisch-Deutsch (Sigmaringendorf 1989), 42 ff.

Vitruvius, On Architecture. Volume I. Books I-V, Lateinisch-englisch ed. Frank Granger (Cambridge, MA/London 1970).

Vitruvius, On Architecture. Volume II. Books VI-X, Lateinisch-englisch ed. Frank Granger (Cambridge, MA/London 1970).

Vopiscus, Probus, in: Scriptores Historiae Augustae, Volumen II, ed. Ernst Hohl (Leipzig 1965), 202-221.

Vopiscus, Probus, in: Historia Augusta. Römische Herrschergestalten Band II. Von Maximinus Thrax bis Carinus, übersetzt von Ernst Hohl (Zürich, München 1985), 237-260.

Biblica Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem ed. Robert Weber, Roger Gryson (Stuttgart ^{4}1994).

Walahfrid Strabo, Vita sancti Galli, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM IV (Hannover/Leipzig 1902), 280-336.

Camillus Wampach (Ed.), Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter. Untersuchungen über die Person des Gründers, über die Kloster- und Wirtschaftsgeschichte auf Grund des liber aureus Epternacensis (698-1222) I 2: Quellenband (Luxemburg 1930).

Hermann Wasserschleben (Hg.), Die irische Kanonensammlung (Leipzig ^{2}1885).

Wetti, Vita sancti Galli, ed. Bruno Krusch, MGH SSRM IV (Hannover/Leipzig 1902), 256-280.

Widukind von Corvey, Res gestae Saxonicae, in: Albert Bauer/Reinhold Rau (Hg.), Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. Widukinds Sachsengeschichte. Adalberts Fortsetzungen der Chronik Reginos. Liudprands Werke. Lateinisch/Deutsch (=Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. VIII, hg. von Rudolf Buchner), (Darmstadt 1971), 16-183.

William of Malmesbury, Gesta regum Anglorum/The history of the English kings, Lateinisch-Englisch ed. and transl. by Roger A. B. Mynors, Completed by R. M. Thomson (Oxford 1998).

Hans Zeiß, Quellensammlung für die Geschichte des bairischen Stammesherzogtums bis 750, Sonderdruck aus: Bayerischer Vorgeschichtsfreund, Heft 7/8 (München 1928/29).

Zosimos, Neue Geschichte, übersetzt und eingeleitet von Otto Veh (Stuttgart 1990).

Das Zwölftafelgesetz. Texte, Übersetzungen und Erläuterungen von Rudolf Düll (München/Zürich ^{6}1989).

Literatur

Hans Hubert Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5. bis 8. Jahrhunderts, in: MIÖG 108 (2000), 1-30.

Morten Axboe, Danish Kings and Dendrochronology: Archaeological Insights into the early History of the Danish State, in: Giorgio Ausenda (Hg.), After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians (San Marino 1995), 217-251.

Bernard S. Bachrach, A History of the Alans in the West. From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages (Minneapolis 1973).

Lothar Bakker, Raetien unter Postumus – Das Siegesdenkmal einer Juthungenschlacht im Jahre 260 n. Chr. aus Augsburg, in: Germania 71 (1993), 369-387.

Wilhelm Backhaus, Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die hippokratische Schrift Περί άέρων ύδάτων τόπων, in: Historia. Zeitschrift für alte Geschichte. Bd. XXV (1976), 170-185.

Dr. med. Hans Bankl, Die kranken Habsburger. Befunde und Befindlichkeiten einer Herrscherdynastie (Wien ^{2}1998).

Jonathan Barlow, Gregory of Tours an the Myth of the Trojan Origins of the Franks, in: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), 86-95.

Romuald Bauerreiss, Die Anfänge der Metropolitanverfassung in Altbayern, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 465-470.

Matthias Becher/Jörg Jarnut (Hg.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung (Münster 2004).

Matthias Becher, Verfassung und Ethnogenese der Sachsen während des 8. Jahrhunderts, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme (= Studien zur Sachsenforschung 12) (Oldenburg 1999), 1-31.

Günter Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen – Die Kultstätte Oberdorla. Forschungen zum alteuropäischen Religions- und Kultwesen mit Beiträgen von Helga Jacob, Herbert Ullrich und Hans Eberhardt. Teil 1: Text und Fototafeln überarbeitet und ergänzt von Sigrid Dušek und Barbara Lettmann, (= Weimarer Monographien zur Ur- und Frühgeschichte Band 38, 1) (Stuttgart 2003).

Hermann Bengtson, Die hellenistische Weltkultur (Stuttgart 1988).

Andreas Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 247-287.

Helmut Birkhan, Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur (Wien 1997).

John Blair, The Church in Anglo-Saxon Society (Oxford 2005).

Karl Böckenhoff, Das apostlische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levitischen Satzungen in älteren kirchlichen Rechtsquellen (Paderborn 1903).

Karl Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes (Münster 1907).

Heinrich Eduard Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses (Berlin 1975).

James Bonwick, Irish Druids and Old Irish Religions (New York, ^{3}1986).

Arno Borst, Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments (Heidelberg ^{2}1995).

Wilhelm Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert (Bonn 1928).

Suso Brechter, Das Apostolat des heiligen Bonifatius und Gregors des Großen Missionsinstruktionen für England, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 22-33.

Otto Rudolf Braun, Germanische Götter – christliche Heilige. Über den Kampf der Christen gegen das germanische Heidentum (Pähl 1979).

Peter Brown, Die Ablöse der merowingischen Könige, in: Christina Lutter, Helmut Reimitz (Hg.), Römer und Barbaren. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte von der Spätantike bis 800 (München 1997), 216-226.

Louise Bruit Zaidman/Pauline Schmitt Pantel, Die Religion der Griechen. Kult und Mythos (München 1994).

Karl Brunner, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich (Wien/Köln/Graz 1979).

Heinrich Büttner, Christentum und Kirche zwischen Neckar und Main im 7. und frühen 8. Jahrhundert, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz, (Fulda 1954), 362-387.

G. Capdeville, Die Rezeption der etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer, in: Luciana Aigner-Foresti (Hg.), Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom (Wien 1998), 385-419.

Torsten Capelle, Zur Kontinuität der Sachsen von den Anfängen bis zur Karolingerzeit, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme (= Studien zur Sachsenforschung 12) (Oldenburg 1999), 75-81.

Helmut Castritius, Semnonen – Juthungen – Alemannen. Neues (und Altes) zur Herkunft und Ethnogenese der Alemannen, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich“ (496/97) (Berlin/New York 1998), 349-366.

Evangelos Chrysos, Von der Räumung der Dacia Traiana zur Entstehung der Gothia, in: Bonner Jahrbücher 192 (1992), 175-195.

Roger Collins, Die Fredegar-Chroniken (Hannover 2007).

Roger Collins, Early medieval Spain. Unity in Diversity 400 – 1000 (= New studies in medieval history) (Basingstoke/Hampshire 1995).

Hugh Connolly, The Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance today (Dublin 1995).

Christiane Czurda, Die Christianisierung Englands unter besonderer Berücksichtigung von Sussex zwischen 600 und 800 (Diplomarbeit Wien 1990).

Felix Dahn, Die Franken (Essen, o. J.).

Mayke De Jong, An Unsolved Riddle: Early Medieval Incest Legislation, in: Ian Wood (Ed.), Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective, (= Studies in historical archaeoethnology 3) (San Marino 1998), 107-140.

Máire and Liam de Paor, Early Christian Ireland (London 1958).

Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Band I: Einleitung – Die vorgeschichtliche Zeit – Religion der Südgermanen (Berlin/Leipzig 1935).

Jan de Vries, Keltische Religion (= Die Religionen der Menschheit Bd. 18) (Stuttgart 1961).

Alexander Demandt, Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt (Berlin 1995).

Maximilian Diesenberger, Bausteine der Erinnerung: Schrift und Überrest in der Vita Sequani, in: Walter Pohl/Paul Herold (Hg.), Vom Nutzen des Schreibens (= Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 5) (Wien 2002), 39-66.

Maximilian Diesenberger, Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms , in: Richard Corradini/Max Diesenberger/Helmut Reimitz (Hg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts (Leiden, Boston 2003), 173-212.

Albrecht Dihle, Die Griechen und die Fremden (München 1994).

Myles Dillon/Nora K. Chadwick, Die Kelten. Von der Vorgeschichte bis zum Normanneneinfall (Köln 2004).

Mary Douglas, Impurity of Land Animals, in: M. J. H. M. Poorthuis/J. Schwartz (Hg.), Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus (Leiden, Boston, Köln 2000), 33-45.

Ken Dowden, European Paganism. The Realites of Cult from Antiquity to the Middle Ages (London/New York 2000).

David N. Dumville, Beowulf Come Lately: some notes on the palaeography of the Nowell Codex, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 225 (1988): 49-63.

David N. Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, in: P. H. Sawyer/I. N. Wood (Hg.), Early Medieval Kingship (Leeds 1979), 72-104.

Detlev Ellmers, Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte, in: Heinrich Beck, Detlev Ellmers, Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Berlin, New York 1992), 95-117.

Andrea Esmyol, Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen in frühen Mittelalter (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 52) (Köln, Weimar, Wien 1999).

Eugen Ewig/Knut Schäferdiek, Christliche Expansion im Merowingerreich, in: Knut Schäferdiek (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. II. Die Kirche des frühen Mittelalters, 1. Halbband (München 1978), 116-145.

Eugen Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich (Stuttgart, Berlin, Köln ^{4}2001).

Eugen Ewig, Studien zur merowingischen Dynastie, in: Frühmittelalterliche Studien 8 (1974), 15-59.

Eugen Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich“ (496/97) (Berlin/New York 1998), 1-30.

Eugen Ewig, Volkstum und Volksbewußtsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts (Darmstadt 1969).

S. Fanning, Clovis Augustus and Merovingian Imitatio Imperii, in: Kathleen Mitchell/Ian Wood (Hg.), The World of Gregory of Tours (Leiden, Boston, Köln 2002), 321-335.

Elisabeth Filipovic-Haller, Glaubensvorstellungen und Mythologie der Kelten. Unter besonderer Berücksichtigung der Inselkelten Irlands und deren Christianisierung (Wien 1998).

Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (= Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts. I. Band) (Weimar 1929).

Franz Flaskamp, Wilbrord-Clemens und Wynfrith-Bonifatius, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 157-172.

Paul Fournier, Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du droit canonique irlandais, in: Revue Celtique 30 (1909), 221-234.

Joseph Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts. Bis zum Verfall der Glossenliteratur (Paderborn ^{2}1893, ND 1963).

John Block Friedman, The Monstrous Races in Medieval Art and Thought (Cambridge/Mass., London 1981).

Wolfgang Fritze, Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte bis ins 7. Jahrhundert (Diss. Marburg a. L. 1952).

Jörg Füllgrabe, Die Christianisierung der westgermanischen Stämme und Stammessprachen. Zur Frage sprachlicher und kultureller Kontinuität und Diskontinuität von der vorchristlichen Zeit bis zum Mittelalter (Frankfurt am Main 2000).

Patrick Geary, Aristocracy in Provence. The Rhône Basin at the dawn of the Carolingian age (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 31) (Stuttgart 1985).

Patrick J. Geary, Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen (München 1996).

Patrick J. Geary, Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen (Frankfurt am Main 2002).

Richard A. Gerberding, Paris, Bibliothèque Nationale Latin 7906: An unnoticed very early fragment of the „Liber Historiae Francorum“, in: Traditio 43 (1987), 381-386.

Richard A. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum (Oxford 1987).

Dieter Geuenich, Geschichte der Alemannen (Stuttgart ^{2}2005).

Dieter Geuenich, Widersacher der Franken. Expansion und Konfrontation, in: Die Alamannen, hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg (Stuttgart ^{3}1998), 144-148.

Michael Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs (= Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 17) (Frankfurt am Main 2004).

Hans-Werner Goetz, Gens. Terminology and Perception of the ‘Germanic’ Peoples from Late Antiquity to the Early Middle Ages, in: Richard Corradini/Max Diesenberger/Helmut Reimitz (Hg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts (Leiden, Boston 2003), 39-64.

Walter Goffart, Hetware and Hugas: Datable Anachronisms in Beowulf, in: Colin Chase (Ed.), The Dating of Beowulf (Toronto, Buffalo, London 1981), 83-100.

Walter Goffart, The Fredegar Problem Reconsidered, in: Walter Goffart, Rome’s Fall and After, (London, Ronceverte 1989), 319-354.

Fritz Graf, Griechische Mythologie. Eine Einführung (Düsseldorf 2004).

Klaus Graf, Literatur als adelige Hausüberlieferung?, in: Literarische Interessenbildung im Mittelalter, hrsg. von Joachim Heinzle (Stuttgart-Weimar 1993), 126-144.
[http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5277/ (14.12.2008)]

Michael Grant, Mythen der Griechen und Römer (Köln 2004).

Michael Grant, Die Römischen Kaiser. Von Augustus bis zum Ende des Imperiums. Eine Chronik (Augsburg 1997).

Dennis Howard Green, Language and History in the Early Germanic World (Cambridge 2000).

Miranda Green, Animals in Celtic Life and Myth (London/New York 1992).

Jacob Grimm, Deutsche Mythologie. Band I (^{4}1875-78, ND Wiesbaden 2003).

Helmuth Grössing, Frühling der Neuzeit. Wissenschaft, Gesellschaft und Weltbild in der frühen Neuzeit (Wien 2000).

Franz Gutmann, Die soziale Gliederung der Bayern zur Zeit des Volksrechtes (= Abhandlungen aus dem Staatswissenschaftlichen Seminar zu Strassburg i. E. 20) (Straßburg 1906).

Dennis Haase, Sozialer Wandel und Entstehung eines Strafrechts als Folge der Romanisierung und Christianisierung im Frühmittelalter (Diss. Bielefeld 2006). [http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=980222354&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=980222354.pdf (01.08.2008)]

Heinrich Hahn, Die Ausgrabungen am Fuldaer Domplatz 1953, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 641-686.

John Haldon, Das Byzantinische Reich. Geschichte und Kultur eines Jahrtausends (Düsseldorf und Zürich 2002).

Heinrich Härke, Sächsische Ethnizität und archäologische Deutung im frühmittelalterlichen England, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme (= Studien zur Sachsenforschung 12) (Oldenburg 1999), 109-122.

Dieter Harmening, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters (Berlin 1979).

Martina Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage, in: Concilium medii aevi 7 (2004), 209-237. [http://www.cma.d-r.de/7-04/hartmann.pdf (17.03.2005)]

Peter J. Heather, Disappearing and Reappearing Tribes, in: Walter Pohl/Helmut Reimitz (Hg.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800 (Leiden, Boston, Köln 1998), 95-111.

Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Band. Die nachrömische Zeit. Teil II. Die Westgermanen (Heidelberg 1953).

Yitzhak Hen, Paganism and Superstitions in the Time of Gregory of Tours: Une Question mal Posée!, in: Kathleen Mitchell/Ian Wood (Hg.), The World of Gregory of Tours (Leiden, Boston, Köln 2002), 229-240.

Michael W. Herren/Shirley Ann Brown, Christ in Celtic Christianity. Britain and Ireland from the Fifth to the Tenth Century, (= Studies in Celtic History XX) (Woodbridge 2002).

Eduard Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, in: Wolfgang Braunfels (Hg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. Band I (Düsseldorf ²1966), 51-82.

Walther v. Hörmann, Bußbücherstudien, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. 35. Band (Weimar 1914), 358-483.

Hans J. Hummer, Politics and power in early medieval Europe. Alsace and the Frankish Realm, 600-1000 (Cambridge studies in medieval life and thought. Fourth series, 65) (Cambridge 2005).

Jörg Jarnut, Agilolfingerstudien. Untersuchungen zur Geschichte einer adligen Familie im 6. und 7. Jahrhundert (Stuttgart 1986).

Jörg Jarnut, Gregor von Tours, Frankengeschichte II, 12: Franci Egidium sibi regem adsciscunt. Faktum oder Sage? in: Karl Brunner/Brigitte Merta (Hg.), Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung (Wien, München 1994), 129-134.

Max Kaser, Das römische Privatrecht. Erster Abschnitt. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht (München ²1971).

Max Kaser, Das römische Privatrecht. Zweiter Abschnitt. Die nachklassischen Entwicklungen, (München ²1975).

Ekkehard Kaufmann, Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 72 (1955), 177-185.

Hagen Keller, Alamannen und Sueben nach den Schriftquellen des 3. bis 7. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien 23 (1989), 89-111.

Kevin S. Kiernan, Beowulf and the Beowulf Manuscript (New Brunswick, New Jersey 1981).

Kevin S. Kiernan, The Eleventh-Century Origin of Beowulf and the Beowulf Manuscript, in: Colin Chase (Ed.), The Dating of Beowulf (Toronto, Buffalo, London 1981), 9-21.

Ernst Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz, (Fulda 1954), 388-411.

Elsmarie Knögel, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit. Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums 140/41 (1936), 1-258.

Ludger Körntgen, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (= Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7) (Sigmaringen, 1993).

Raymund Kottje, Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent, in: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter. Teilband 1 (Stuttgart 1982), 511-524.

Stefan Krautschick, Die Familie der Könige in Spätantike und Frühmittelalter, in: Evangelos K. Chrysos/Andreas Schwarcz (Hg.), Das Reich und die Barbaren (Wien/Köln 1989), 109-142.

Gerald Krutzler, Barbarenbilder des Frühmittelalters (Wien 2004).

Heinrich Kunstmann, Vorläufige Untersuchungen über den bairischen Bulgarenmord von 631/32. Der Tatbestand – Nachklänge im Nibelungenlied (= Slavistische Beiträge Band 159) (München 1982).

Stéphane Lebecq, The Two Faces of King Childeric: History, Archaeology, Historiography, in: Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (Hg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (= Forschungen zur Geschichte des Mittelalters Bd. 3) (Wien 2002), 119-132.

Josef Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 1: Chronologische Darstellung (= Wissenschaft und Religion Band 10) (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2004).

Josef Limmer, Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt. Teil 2: Zusammenschau wichtiger Themenkreise (= Wissenschaft und Religion Band 10) (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2004).

Heinz Löwe, Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jahrhundert, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 115 (1975), 99-143.

Hubertus Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: Archiv für Kulturgeschichte 80 (1998), 1-37.

Hubertus Lutterbach, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43) (Köln, Weimar, Wien 1999).

Lambertus Machielsen, L'origine anglo-saxonne du supplément canonique à l'Histoire ecclésiastique de Bède, in: Revue bénédictine 73 (1963) S. 33-47.

Otto J. Maenchen-Helfen, Die Welt der Hunnen. Eine Analyse ihrer historischen Dimension (Wien, Köln, Graz 1978).

Anton Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 291-319.

Rosamond McKitterick, Die Anfänge des karolingischen Königtums und die Annales regni Francorum, in: Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (Hg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (Wien 2002), 151-168.

Rob Meens, Pollution in the early middle ages: the case of the food regulations in penitentials, in: Early Medieval Europe 4/1 (1995), 3-19.

Wolfgang Meid, Die germanische Religion im Zeugnis der Sprache, in: Heinrich Beck, Detlev Ellmers, Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Berlin, New York 1992), 486-507.

Hans Messmer, Hispania-Idee und Gotenmythos. Zu den Voraussetzungen des traditionellen vaterländischen Geschichtsbildes im spanischen Mittelalter (Zürich 1960).

Joseph Mélèze Modrzejewski, Ägypten, in: Claude Lepelley (Hg.), Rom und das Reich. Die Regionen des Reiches 44 v. Chr. – 260 n. Chr. (Hamburg 2006), 457-518.

Paul Mikat, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511-626/27) (Paderborn, München, Wien, Zürich 1994).

Oskar Mitis, Sippen im Traungau um 800, in: Neues Jahrbuch der heraldisch-genealogischen Gesellschaft „Adler“ 3. Folge 1. Band 1945/46 (1947), 33-81.

Hubert Mordek, Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, in: Jörg Jarnut/Ulrich Nonn/Michael Richter (Hg.), Karl Martell in seiner Zeit (Sigmaringen 1994), 345-366.

Hubert Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition (Berlin, New York 1975).

Karl Otfried Müller, Wilhelm Deeke, Die Etrusker. II. Band (Graz 1965).

Klaus E. Müller, Geschichte der antike Ethnologie (Reinbek bei Hamburg 1997).

Michael Müller-Wille, Opferkulte der Germanen und Slawen (Stuttgart 1999).

Alexander Callander Murray, Beowulf, the Danish Invasions, and Royal Genealogy, in: Colin Chase (Ed.), The Dating of Beowulf (Toronto, Buffalo, London 1981), 101-111.

Bjørn Myhre, The Iron Age, in: Knut Helle (Ed.), The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520 (Cambridge 2003), 60-90.

Ulrich Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit (München/Berlin 1941).

Thomas F. X. Noble, The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825 (Philadelphia 1984).

John Julius Norwich, Byzanz. Der Aufstieg des oströmischen Reiches (Düsseldorf/München 1998).

Hermann Nottarp Sachkomplex und Geist des kirchlichen Rechtsdenkens bei Bonifatius, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, herausgegeben von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954), 173-196.

Hans Ulrich Nuber, Zur Entstehung des Stammes der *Alamanni* aus römischer Sicht, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich" (496/97) (Berlin/New York 1998), 367-383.

Andy Orchard, Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript (Cambridge 1995).

Heinrich Otten, Das Hethiterreich, in: Hartmut Schmökel (Hg.), Kulturgeschichte des Alten Orient, Mesopotamien Hethiterreich Syrien-Palästina Urartu (Augsburg 1995), 313-446.

Lutz E. von Padberg, Bonifatius. Missionar und Reformer (München 2003).

Lutz E. v. Padberg, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert (Stuttgart 1995).

Lutz E. v. Padberg, Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter, in: Christoph Lüth, Rudolf W. Keck, Erhard Wiersing (Hg.), Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht (Köln, Weimar, Wien 1997), 155-193.

Lutz E. v. Padberg, Zum Sachsenbild in hagiographischen Quellen, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme (= Studien zur Sachsenforschung 12) (Oldenburg 1999), 173-191.

James Palmer, Defining paganism in the Carolingian world, in: Early Medieval Europe. Volume 15 (2007), 402-425.

Pierre J. Payer, Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code 550-1150 (Toronto, Buffalo, London 1984).

Ambros Josef Pfiffig, Die etruskische Religion. Sakrale Stätten, Götter, Kulte, Rituale, (Wiesbaden 1998).

Ernst Alfred Philippson, Die Genealogie der Götter in Germanischer Religion, Mythologie und Theologie (Urbana 1953).

Ernst Alfred Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen (Leipzig 1929).

Emil Ploss, Das 9. Jahrhundert und die Heldensage. Eine kritische Betrachtung der Zeugnisse, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 89 (1970), 3-34.

Otto Pöggeler, Dichtungstheorie und Toposforschung (Auszug), in: Max L. Baeumer (Hg.), Toposforschung (= Wege der Forschung Bd. CCCXCV) (Darmstadt 1973), 22-135.

Walter Pohl, Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity, in: Guyda Armstrong/Ian N. Wood (Ed.), Christianizing Peoples and Converting Individuals (Turnhout, 2000), 47-58.

Walter Pohl, Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert – Identifikationen und Abgrenzungen, in: Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer, Dietrich Hakelberg (Hg.), Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch". Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen (= RGA-Ergänzungsband 34) (Berlin, New York 2004), 163-182.

Walter Pohl, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822 n. Chr. (München 1988).

Walter Pohl, Die Germanen (= Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 57) (München 2000).

Walter Pohl, Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration (Stuttgart, Berlin, Köln 2002).

Walter Pohl, Ethnic names and identities in the British Isles: A comparative perspective, in: The Anglo-Saxons from the migration period to the eighth century: An ethnographical perspective, ed. John Hines (Woodbridge 1997), 7-40.

Walter Pohl, Franken und Sachsen: die Bedeutung ethnischer Prozesse im 7. und 8. Jahrhundert, in: Katalog zur Ausstellung 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn (Mainz 1999), 233-236.

Walter Pohl, Frontiers in Lombard Italy: The laws of Ratchis and Aistulf, in: Walter Pohl/Ian Wood/Helmut Reimitz (Eds.), The Transformation of Frontiers. From Late Antiquity to the Carolingians (= The Transformation of the Roman World 10) (Leiden, Boston, Köln 2001), 117-141.

Walter Pohl, Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity, in: Walter Pohl/Helmut Reimitz (Hg.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800 (Leiden, Boston, Köln 1998), 17-69.

Walter Pohl, The Empire and the Lombards: Treaties and Negotiations in the Sixth Century, in: Walter Pohl (Hg.), Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity (Leiden, New York, Köln 1997), 75-133.

Walter Pohl, Zur Bedeutung ethnischer Unterscheidungen in der frühen Karolingerzeit, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme (= Studien zur Sachsenforschung 12) (Oldenburg 1999), 193-208.

Udo Pollmer, Von Tier- und Menschenliebe. Wenn die christliche Moral im Halse stecken bleibt, in: Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung, hg. vom ZDF-Nachtstudio (Frankfurt am Main 2001), 133-147.

E. C. Polomé, Germanentum und religiöse Vorstellungen, in: Heinrich Beck (Hrsg.), Germanenprobleme in heutiger Sicht (Berlin/New York 1986), 267-297.

Edgar C. Polomé, Quellenkritische Bemerkungen zu antiken Nachrichten über die germanische Religion, in: Heinrich Beck, Detlev Ellmers, Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Berlin, New York 1992), 399-412.

Ludwig Preller, Römische Mythologie (Essen o. J.).

Dieter Quast, Opferplätze und heidnische Götter. Vorchristlicher Kult, in: Die Alamannen, hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg (Stuttgart ^{3}1998), 433-440.

S. Rafnsson, The Penitential of St. Thorlakur in its Icelandic context, in: Bulletin of Medieval Canon Laws 15 (1985), 19-30.

Christoph Reichmann, Frühe Franken in Germanien, in: Alfried Wieczorek (Hg.), Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Mannheim 1996), 55-65.

Helmut Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, in: Walter Pohl (Hg.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters (= Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8) (Wien 2004), 191–209.

Helmut Reimitz, Ein karolingisches Geschichtsbuch aus Saint-Amand. Der Codex Vindobonensis palat. 473, in: Text – Schrift – Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung, hg. von Christoph Egger und Herwig Weigl (MIÖG-Ergänzungsband 2000), 34-90.

Gustav Richter, Annalen des Fränkischen Reichs im Zeitalter der Merowinger. Vom ersten Auftreten der Franken bis zur Krönung Pippins. Mit fortlaufenden Quellenauszügen und Literaturangaben (Halle 1873).

Gregory F. Rose, The Kiernan Theory Revisited: Beowulf at the Court of Cnut? A Look Back at Kevin S. Kiernan's Beowulf and the Beowulf Manuscript, in: Envoi 6.2 (Fall 1997), 135-145. [http://members.aol.com/ENVOIjrnl2/Vol_6_2/Rose_6_2.pdf (14.04.2005)]

Herbert Jennings Rose, Griechische Mythologie. Ein Handbuch (München 2003).

Michel Rouche, Abendländisches Frühmittelalter, in: Philippe Ariès/Georges Duby (Hg.), Geschichte des privaten Lebens Bd. 1. Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich (Augsburg 2000), 389-513.

Michel Rouche, L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabs 418-781. Naissance d'une région (Paris 1979).

Chris Scarre, Die Römischen Kaiser. Herrscher von Augustus bis Konstantin (Augsburg 1998).

Anton Scharer, Die Rolle der Kirche bei der Identitätsbildung der Angelsachsen, in: Walter Pohl (Hg.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters (=Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8) (Wien 2004), 255–260.

Georg Scheibelreiter, Der Missionar im Frankenreich im siebten und achten Jahrhundert. Typus und Individuum, in: P. Bange/A.G. Weiler (Hrsg.), Willibrord, zijn wereld en zijn werk. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres, 28-30 september 1989 (Nijmegen 1990), 328-347.

Georg Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.-8. Jahrhundert (Darmstadt 1999).

Theodor Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (Freiburg 1954).

Stefan Schipperges, Bonifatius ac socii eius. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winifred-Bonifatius und seines Umfeldes (= Isnard Wilhelm Frank (Hg.), Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte Bd. 79) (Mainz 1996).

Walter Schlesinger, Das Frühmittelalter, in: Hans Patze/Walter Schlesinger (Hg.), Geschichte Thüringens, 1. Band. Grundlagen und Frühmittelalter (Köln, Graz 1968), 316-380.

Berthold Schmidt, Das Königreich der Thüringer und seine Eingliederung in das Frankenreich, in: Alfried Wieczorek (Hg.), Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Mannheim 1996), 285-297.

Ruth Schmidt-Wiegand, Spuren paganer Religiösität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen, in: Heinrich Beck, Detlev Ellmers, Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Berlin, New York 1992), 575-587.

Hans K. Schulze, Vom Reich der Franken zum Land der Deutschen. Merowinger und Karolinger (Berlin 1998).

Klaus von See, Barbar Germane Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen (Heidelberg 1994).

Josef Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung (= Studia humaniora. Series minor 6) (Düsseldorf 2003).

Josef Siegwart, Zur Frage des alemannischen Herzogsgutes um Zürich. Beitrag zur Genealogie des alemannisch-bayrischen Herzogshauses, in: Wolfgang Müller (Hg.), Zur Geschichte der Alemannen (= Wege der Forschung Band C) (Darmstadt 1975), 223-287.

Julia M. H. Smith, Province and empire. Brittany and the Carolingians (Cambridge 1992).

Julie Ann Smith, Ordering Women's Lives. Penitentials and nunnery rules in the early medieval west (Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney 2001).

Matthias Springer, *Riparii* – Ribuarier – Rheinfranken nebst einigen Bemerkungen zum Geographen von Ravenna, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich" (496/97) (Berlin/New York 1998), 200-269.

Matthias Springer, Was Lebuins Lebensbeschreibung über die Verfassung Sachsens wirklich sagt oder warum man sich mit einzelnen Wörtern beschäftigen muß, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.), Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlicher Stämme (= Studien zur Sachsenforschung 12) (Oldenburg 1999), 223-239.

Franz Staab, Heidentum und Christentum in der Germania Prima zwischen Antike und Mittelalter, in: Zur Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter am Oberrhein, hg. von Franz Staab (= Oberrheinische Studien 11) (Sigmaringen 1994), 117-152.

Heiko Steuer, Theorien zur Herkunft und Entstehung der Alemannen. Archäologische Forschungsansätze, in: Dieter Geuenich (Hg.), Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich" (496/97) (Berlin/New York 1998), 270-324.

Berta Stjernquist, Germanische Quellenopfer, in: Herbert Jankuhn (Hg.), Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. Bis 16. Oktober 1968 (Göttingen 1970), 78-99.

Hans Joachim Störig, Kleine Geschichte der Wissenschaft. In zwei Bänden, Band 1 (Köln 2004).

Wilhelm Störmer, Die Herkunft Bischof Pilgrims von Passau (971-991) und die Nibelungen-Überlieferung, in: Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde 16 (1974), 62-67.

Ake V. Ström, Germanische Religion, in: Ake V. Ström/Haralds Biezais, Germanische und Baltische Religion (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975), 9-306.

Loris Sturlese, Bonifatius und die „wilden Völker Germaniens", in: Christina Lutter, Helmut Reimitz (Hg.), Römer und Barbaren. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte von der Spätantike bis 800, (München 1997) 227-230.

Michael Tangl, Bonifatiusfragen (Berlin 1919).

Reay Tannahill, Kulturgeschichte des Essens. Von der letzten Eiszeit bis heute (Wien 1973).

Alan Thacker, England in the seventh century, in: Paul Fouracre (Ed.), The New Cambridge Medieval History. Volume I c. 500 – c. 700 (Cambridge 2005), 462-495.

Frank Thiess, Die griechischen Kaiser. Die Geburt Europas (Hamburg, Wien 1959).

Peter Thrams, Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand (Heidelberg 1992).

Heinz Thomas, Die Namenliste des Diptychon Barberini und der Sturz des Hausmeiers Grimoald, in: Deutsches Archiv 25 (1969), 17-63.

D. Timpe, Ethnologische Begriffsbildung in der Antike, in: Heinrich Beck (Hrsg.), Germanenprobleme in heutiger Sicht, (Berlin/New York 1986), 22-40.

Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit (Bern, Frankfurt/M. 1974).

Christine Trzaska-Richter, Furor teutonicus. Das römische Germanenbild in Politik und Propaganda von den Anfängen bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. (Trier 1991).

Karl Ubl, Die Ordnung von Ehe und Familie. Christliche Inzestgesetzgebung im ersten Jahrtausend (unveröffentl. Habilitationsschrift 2007).

Karl Vocelka/Lynne Heller, Die private Welt der Habsburger. Leben und Alltag einer Familie (Graz, Wien, Köln 1998).

Norbert Wand, Die fränkische Expansion in Nordhessen, in: Alfried Wieczorek (Hg.), Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Mannheim 1996), 323-330.

Wattenbach/Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. I. Heft. Die Vorzeit von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger, bearbeitet von Wilhelm Levison (Weimar 1952).

Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. II. Heft. Die Karolinger vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis zum Tode Karls des Großen bearbeitet von Wilhelm Levison + und Heinz Löwe (Weimar 1953).

Reinhard Wenskus, Religion abátardie. Materialien zum Synkretismus in der vorchristlichen politischen Theologie der Franken, in: Iconologia sacra. Festschrift Karl Hauck, hg. von Hagen Keller/Nikolaus Staubach (Berlin, New York 1994), 179-248.

Reinhard Wenskus, Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes (Köln, Graz 1961).

Heinrich Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung (= Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Sprache 1) (Halle/Saale 1940).

Herwig Wolfram, Die Germanen (München ^{4}1999).

Herwig Wolfram, Die Goten, Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie (München ^{3}1990).

Herwig Wolfram, Grenzen und Räume. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung. Österreichische Geschichte 378-907 (= Österreichische Geschichte 1) (Wien 1995).

Herwig Wolfram, Salzburg Bayern Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit (Wien/München 1995).

Ian N. Wood, Deconstructing the Merovingian Family, in: Richard Corradini/Max Diesenberger/Helmut Reimitz (Hg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts (Leiden, Boston 2003), 149-171.

Ian Wood, Defining the Franks: Frankish Origins in Early Medieval History, in: Simon Forde, Lesley Johnson, Alan V. Murray (Ed.), Concepts of National Identity in the Middle Ages (= Leeds Texts ans Monographs. New Series 14) (Leeds 1995), 47-57.

Ian Wood, Franken und Angelsachsen, in: Alfried Wieczorek (Hg.), Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben (Mannheim 1996), 341-345.

Ian N. Wood, Fredegar's Fables, in: Anton Scharer/Georg Scheibelreiter (Hg.) Historiographie im frühen Mittelalter, (Wien, München 1994), 359-366.

Ian Wood, Gregory of Tours (Bangor/Oxford 1994).

Ian Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: P. H. Sawyer/I. N. Wood (Hg.), Early Medieval Kingship (Leeds 1979), 6-29.

Ian N. Wood, Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, in: Giorgio Ausenda (Hg.), After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians, (San Marino 1995), 253-279.

Ian Wood, The Frontiers of Western Europe: Developments east of the Rhine in the Sixth Century, in: Richard Hodges/William Bowden, The Sixth Century. Production, Distribution and Demand, (Leiden/Boston/Köln 1998) 231-253.

Ian Wood, The Merovingian Kingdoms, 450-751 (London/New York 1994).

Ian N. Wood, The Merovingian North Sea (Alingsås 1983).

Ian Wood, The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050 (Harlow u. a. 2001).

Ian Wood, Willibalds vita Bonifatii, in: Christina Lutter, Helmut Reimitz (Hg.), Römer und Barbaren. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte von der Spätantike bis 800 (München 1997), 235-241.

Nicole Zeddies, Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert) (Frankfurt am Main 2003).

W. M. Zeitler, Zum Germanenbegriff Caesars: Der Germanenexkurs im sechsten Buch von Caesars Bellum Gallicum, in: Heinrich Beck (Hrsg.), Germanenprobleme in heutiger Sicht (Berlin/New York 1986), 41-52.

Josef Zmijewski, Die Aufnahme der ersten Heiden in die Kirche nach Apg 10, 1-11, 18. Eine Interpretationsstudie, in: ANRW II Principat 26,2 (Berlin, New York 1995), 1554-1601.

Erich Zöllner, Die Bedeutung der älteren Otakare für Salzburg, St. Pölten und Wien, in: Neues Jahrbuch der heraldisch-genealogischen Gesellschaft „Adler“ 3. Folge 1. Band 1945/46 (1947), 7-32.

Erich Zöllner, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 13) (Wien 1950).

Lexika

Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon, hg. Friedrich Wilhelm Bautz, Bd. 2 (Herzberg 1990), Sp. 304-306 s. v. Gregor II. (Friedrich Wilhelm Bautz).

Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon, hg. Friedrich Wilhelm Bautz, Bd. 2 (Herzberg 1990), Sp. 306-307 s. v. Gregor III. (Friedrich Wilhelm Bautz).

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Friedrich Wilhelm Bautz + / Traugott Bautz, Bd. 11 (Herzberg 1996), Sp. 869-874 s. v. Theodor von Canterbury (Klaus-Peter Todt).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1 (München 1979), Sp. 830 f., s. v. Basileios. 4., (Adolf Lippold).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1 (München 1979), Sp. 891 s. v. Biber (Will Richter).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 1 (München 1979), Sp. 1129-1130, s. v. Chaos (Wolfgang Fauth).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2 (München 1979), Sp. 207-208, s. v. Eiche (Helmut Gams).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2 (München 1979), Sp. 657-658, s. v. Gaia (Wolfgang Fauth).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2 (München 1979), Sp. 984, s. v. Hekaton (Günther Schmidt).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 2 (München 1979), Sp. 1127 f., s. v. Hibernia, (Franz Horak – R. J. Maybee).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 3 (München 1979), Sp. 1335 f., s. v. Minotauros, (Hans v. Geisau).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 4 (München 1979), Sp. 267-270, s. v. Okeanos (F. Lasserre).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 4 (München 1979), Sp. 1564 f., s. v. Satrap, (J. Duchesne-Guillemin).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5 (München 1979), Sp. 52, s. v. Scotti, (Karlhans Abel).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike Bd. 5 (München 1979), Sp. 980 , s. v. Troia, (Konrat Ziegler).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 2 (Stuttgart 1997), Sp. 279-281 s. v. Augures (Dominque Briquel).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 2 (Stuttgart 1997), Sp. 633 s. v. Biber (Christian Hünemörder).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 3 (Stuttgart 1998), Sp. 904-905 s. v. Eiche (Bernhard Herzhoff).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 3 (Stuttgart 1998), Sp. 905 s. v. Eiche (Christine Walde).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, (Stuttgart 1998), Sp. 167-168 s. v. Haruspices, A. Einleitung und Definition (Christa Frateantonio).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, (Stuttgart 1998), Sp. 168 s. v. Haruspices, B. Lateinische Belege (Christa Frateantonio).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, (Stuttgart 1998), Sp. 169-171 s. v. Haruspices, C. Etruskische Belege (Mareile Haase).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, (Stuttgart 1998), Sp. 174-176 s. v. Hase (Christian Hünemörder).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 5, (Stuttgart 1998), Sp. 357-360 s. v. Hera (Fritz Graf).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 7, (Stuttgart 1999), Sp. 440-442 s. v. Lorbeer (Christian Hünemörder).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 11, (Stuttgart 2001), Sp. 1019-1021 s. v. Storch (Christian Hünemörder).

Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Bd. 12/2, (Stuttgart 2002), Sp. 464-465 s. v. Weltschöpfung – III. Ägypten (Heinz Felber).

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. E. Hoffmann-Krayer, Hanns Bächtold-Stäubli, Band I (Berlin, Leipzig 1927), s. v. Baum: Sp. 954-958 (Marzell).

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. E. Hoffmann-Krayer, Hanns Bächtold-Stäubli, Band I (Berlin, Leipzig 1927), s. v. Brunnen: Sp. 1672-1685 (Hünnerkopf).

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. E. Hoffmann-Krayer, Hanns Bächtold-Stäubli, Band II (Berlin, Leipzig 1929/1930), s. v. Eiche: Sp. 646-655 (Marzell).

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, E. Hoffmann-Krayer, Hanns Bächtold-Stäubli, Band V (Berlin, Leipzig 1932/1933), s. v. Los, losen: Sp. 1351-1386 (Boehm).

Kurt Hennig (Hg.), Jerusalemer Bibel-Lexikon (Neuhausen-Stuttgart 1990), S. 558, s. v. Mamre.

Lexikon der Alten Welt, Bd. 1 (Düsseldorf 2001), Sp. 445-446, s. v. Baumkult, (K.-H. Roloff).

Lexikon der Alten Welt, Bd. 1 (Düsseldorf 2001), Sp. 446, s. v. Baumkult (H. Le Bonniec).

Lexikon der Alten Welt, Bd. 1 (Düsseldorf 2001), Sp. 571 s. v. Chaos (K. Schauenburg).

Lexikon der Alten Welt, Bd. 1 (Düsseldorf 2001), Sp. 789-790 s. v. Eiche (J. Wiesner).

Lexikon der Alten Welt, Bd. 2 (Düsseldorf 2001), Sp. 1193 s. v. Hase (J. Wiesner).

Lexikon der Alten Welt, Bd. 2 (Düsseldorf 2001), Sp. 1843-1844 s. v. Mantik B. Griechenland (C. J. Classen).

Lexikon der Alten Welt, Bd. 2, (Düsseldorf 2001), Sp. 2122-2123 s. v. Okeanos (K. Schauenburg).

Lexikon der Alten Welt Bd. 2 (Düsseldorf 2001), Sp. 2133-2134 s. v. Opfer – Griechisch (O. Gigon).

Lexikon der Alten Welt Bd. 2 (Düsseldorf 2001), Sp. 2134-2135 s. v. Opfer – Römisch (H. Le Bonniec).

Lexikon der Alten Welt, Bd. 3 (Düsseldorf 2001), Sp. 2505 s. v. Rabe (J. Wiesner).

Lexikon der Alten Welt, Bd. 3 (Düsseldorf 2001), Sp. 2932 s. v. Storch (J. Wiesner).

Lexikon der germanischen Mythologie, hg. Rudolf Simek (Stuttgart ²1995).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 44 s. v. Baum (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 74-75 s. v. Donar (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 81-82 s. v. Eiche (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 169-170 s. v. Heiliger Hain (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 216-217 s. v. Irminsûl (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 229-231 s. v. Kosmogonie (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 251 s. v. Los und Orakel (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 257-258 s. v. Mars (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 290 s. v. neorxnawang (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 426 s. v. Tieropfer (Rudolf Simek).

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 437-438 s. v. Uppsala (Rudolf Simek)

Lexikon der germanischen Mythologie, S. 438-439 s. v. Uppsala-Tempel (Rudolf Simek)

Lexikon der keltischen Mythologie. Mythen, Sagen und Legenden von A-Z, hg. John und Caitlín Matthews (Weyarn 1997).

Lexikon der keltischen Mythologie, S. 104 s. v. Hase (John und Caitlín Matthews).

Gerhard J. Bellinger, Lexikon der Mythologie. 3100 Stichwörter zu den Mythen aller Völker von den Anfängen bis zur Gegenwart (Augsburg 1997).

Lexikon der Mythologie, S. 93-94 s. v. Chaos (Gerhard J. Bellinger).

Lexikon der Mythologie, S. 149-150 s. v. Gaía (Gerhard J. Bellinger).

Lexikon der Mythologie, S. 160 s. v. Ginnungagap (Gerhard J. Bellinger).

Lexikon des Mittelalters Bd. 2 (München/Zürich 1983), Sp. 106 s. v. Biber (W. Rösener).

Lexikon des Mittelalters Bd. 2 (München/Zürich 1983), Sp. 106-107 s. v. Biber (Ch. Hünemörder).

Lexikon des Mittelalters Bd. 2 (München/Zürich 1983), Sp. 108 s. v. Bibergeil (W. F. Daems).

Lexikon des Mittelalters Bd. 2 (München/Zürich 1983), Sp. 108 s. v. Biberhund (S. Schwenk).

Lexikon des Mittelalters Bd. 2 (München/Zürich 1983), Sp. 764-767 s. v. Brunnen, A. Römische, germanische und frühmittelalterliche Brunnen (H. Hinz).

Lexikon des Mittelalters Bd. 2 (München/Zürich 1983), Sp. 1118-1122 s. v. Bußbücher II. Lateinische Bußbücher (R. Kottje).

Lexikon des Mittelalters Bd. 2 (München/Zürich 1983), Sp. 1817 s. v. Childebrand (U. Nonn).

Lexikon des Mittelalters Bd. 2 (München/Zürich 1983), Sp. 1819-1820 s. v. Childerichgrab (J. Werner).

Lexikon des Mittelalters Bd. 4 (München/Zürich 1989), Sp. 1666-1667 s. v. Gregor II. (R. Schieffer).

Lexikon des Mittelalters Bd. 4 (München/Zürich 1989), Sp. 1667 s. v. Gregor III. (R. Schieffer).

Lexikon des Mittelalters Bd. 4 (München/Zürich 1989), Sp. 1951 s. v. Hase – Gelehrte Tradition (Ch. Hünemörder).

Lexikon des Mittelalters Bd. 4 (München/Zürich 1989), Sp. 1951-1952 s. v. Hase – Ikonographie (G. Jászai).

Lexikon des Mittelalters Bd. 5 (München/Zürich 1991), Sp. 954-956 s. v. Karl Martell (U. Nonn).

Lexikon des Mittelalters Bd. 6 (München/Zürich 1993), Sp. 1120 s. v. Nibelung (U. Nonn).

Lexikon des Mittelalters Bd. 7 (München/Zürich 1995), Sp. 381 s. v. Rabe – Naturkundliche gelehrte Tradition (Ch. Hünemörder).

Lexikon des Mittelalters Bd. 7 (München/Zürich 1995), Sp. 382 s. v. Rabe – Glaubensvorstellungen, literarisches und volkstümliches Gedanktengut (M. Rumpf).

Lexikon des Mittelalters Bd. 8, (München/Zürich 1997), Sp. 636 s. v. Theodoros von Tarsos (M. Lapidge).

Lexikon des Mittelalters Bd. 8, (München/Zürich 1997), Sp. 2060-2061 s. v. Wasser – Symbolik, „Element“ (G. Jüttner).

Lexikon des Mittelalters Bd. 8, (München/Zürich 1997), Sp. 2062-2064 s. v. Wasser – Volkskunde (Ch. Daxelmüller).

Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4 (Freiburg 1960), Sp. 1181 s. v. Gregor II. (L. Spätling).

Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4 (Freiburg 1960), Sp. 1181-1182 s. v. Gregor III. (Th. Schieffer).

Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 6 (Freiburg ^{2}1961), Sp. 914-917 s. v. Leichenverbrennung (P. Mikat).

Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 6 (Freiburg ^{2}1961), Sp. 1149-1150 s. v. Los II. In der religiösen Volkskunde (H. Schauerte).

Meyers großes Handlexikon, hg. Wolfgang Schwachulla u. a. (Mannheim u. a. ^{19}1997), S. 199 s. v. Dohle.

Meyers großes Handlexikon, hg. Wolfgang Schwachulla u. a. (Mannheim u. a. ^{19}1997), S. 490 s. v. Krähen.

J. F. Niermeyer (Hg.), Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Lexique Latin Médiéval - Francais/Anglais. A Medieval Latin - French/English Dictionary, (Leiden 1976).

Mediae Latinitatis Lexicon Minus (Leiden 1976), S. 466 s. v. generatio 8 (J. F. Niermeyer).

Mediae Latinitatis Lexicon Minus (Leiden 1976), S. 471 s. v. gradus 11 (J. F. Niermeyer).

J. F. Niermeyer / C. van de Kieft / J. W. J. Burgers (Hg.), Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Lexique latin médiéval – Medieval Latin Dictionary – Mittellateinisches Wörterbuch, (Leiden/Boston 2002).

Mediae Latinitatis Lexicon Minus (Leiden/Boston 2002), S. 934 s. v. neptis (J. F. Niermeyer / C. van de Kieft / J. W. J. Burgers).

RE Bd. III, 1, Sp. 400-402 s. v. Biber (M. Wellmann).

RE Bd. V, 2, Sp. 2013-2076 s. v. Eiche (Olck).

RE Bd. XXIII/1, Sp. 74-82 s. v. Proculus 1-41.

RE Bd. XXIII/1, Sp. 183-247 s. v. Proklos 1-8.

RGA Bd. 2, S. 107-110 s. v. Baumkult (H. Homann).

RGA Bd. 2, S. 499-501 s. v. Biber (H. Beck).

RGA Bd. 2. S. 501-502 s. v. Biber (H. Reichstein).

RGA Bd. 4, S. 11-16 s. v. Brunnen – Religiöses, (H. Beck).

RGA Bd. 6, S. 1-7 s. v. Donar-Þórr (H. Beck).

RGA Bd. 6, S. 530-531 s. v. Eiche – Botanisches (K.-E. Behre).

RGA Bd. 6, S. 531 s. v. Eiche – Holzkundliches (F. H. Schweingruber).

RGA Bd. 6, S. 533-534 s. v. Eiche – Mythologisches (W. Heizmann).

RGA Bd. 6, S. 532-533 s. v. Eiche – Sprachliches (H. Tiefenbach).

RGA Bd. 8, S. 1-16 s. v. Euhemerismus (G. W. Weber).

RGA Bd. 14. S. 29-30 s. v. Hase – zoologisches (H. Reichstein).

RGA Bd. 14. S. 30-31 s. v. Hase – kulturhistorisches (S. Schott).

RGA Bd. 14. S. 31-32 s. v. Hase – Der Hase in Glaube und Brauch der Germanen (S. Schott).

RGA Bd. 15, S. 272-274 s. v. Huosi (H. Krahwinkler).

RGA Bd. 15, S. 298-300 s. v. Hygelac (C. Susanek).

RGA Bd. 16, S. 269-272 s. v. Karl Martell (J. Jarnut).

RGA Bd. 21, S. 466-476 s. v. Oberdorla (S. Dušek).

RGA Bd. 22, S. 118-127 s. v. Opfer und Opferfunde – Skandinavische Opferrituale, (A. Pesch).

RGA Bd. 22, S. 135-136 s. v. Orakel, 2. Losen (A. Pesch).

RGA Bd. 22, S. 139-141 s. v. Orakel, 6. Orakel-Stäbchen (E. Dickmann).

RGA Bd. 22, S. 174-178 s. v. Origo gentis – Allgemeines (H. Wolfram).

RGA Bd. 22, S. 199-203 s. v. Origo gentis – Angelsachsen (I. N. Wood).

RGA Bd. 22, S. 195-199 s. v. Origo gentis – Burgunden (I. N. Wood).

RGA Bd. 22, S. 189-195 s. v. Origo gentis – Franken (H. H. Anton).

RGA Bd. 23. S. 29-35 s. v. Pferd – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).

RGA Bd. 23, S. 210-213 s. v. Plinius (R. Wolters).

RGA Bd. 24, S. 11-15 s. v. Quellen, (A. Döring).

RGA Bd. 24, S. 15-26 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult, (W.-R. Teegen).

RGA Bd. 24, S. 26-29 s. v. Quellheiligtümer und Quellkult – Norden, (B.-M. Näsström).

RGA Bd. 24. S. 40-42 s. v. Rabenvögel – philologisches (W. Heizmann).

RGA Bd. 24. S. 42-45 s. v. Rabenvögel – zoologisch-archäologisches (H. Reichstein).

RGA Bd. 24, S. 638-640 s. v. Rind (H. Reichstein).

RGA Bd. 30. S. 40-41 s. v. Storch (H. Reichstein).

RGA Bd. 30. S. 581-586 s. v. Tieropfer (M.-A. Wagner).

Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 49, s. v. aruspex.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 57, s. v. augur.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 57, s. v. augurium.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 59, s. v. auspex.

Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 59, s. v. auspicium.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 59, s. v. aut.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 123, s. v. convallis.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 165, s. v. divinatio.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 165, s. v. divinus.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 173 s. v. effigies.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 232, s. v. haruspex.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 232, s. v. haruspicina.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 232, s. v. haruspicium.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 476, s. v. sortilegus.
Stowasser (Wien/Oldenburg/München 1994), S. 540, s. v. vel.

Abstract englisch

The doctoral dissertation “Fremdwahrnehmungen in der frühmittelalterlichen Ethnographie“ deals with the perception of foreign *gentes* and persons who belong to foreign *gentes* in contrast to the perception of the author’s own *gens* or his self-perception in the Latin eight-century-sources Liber Historiae Francorum, Continuationes Fredegarii, Bonifatii Epistulae and Vita Bonifatii Auctore Willibaldo. The supposed differences in the sources are checked by categories known from the antique ethnography.

The examinated sources showed partial serious differences in their treatment with the separate categories relevant for the foreign-perceptions. The terms *barbarus* and *germanus* are only used in the Liber Historiae Francorum and the Bonifatii Epistulae. Barbaric behaviour is associated with several *gentes*, pagans and even with Frankish warfare, but it isn’t criticised, an indicator for the warlike reality of the time. The letters of Boniface preserve elements of the antique climatic theory: *Germania* is still a cold, steril, frightening and inhostpitable country inhabitated by pagans, who can always be perceived as barbarians yet. Boniface uses the *topos* of the chaste Germanic woman to style the chaste pagan Saxon or Wendic woman as a positive example for the immoral Anglo-Saxon women and develops a theory of degeneration of Christian peoples caused by immorality and punished by God. Boniface styles himself as a Saxon and as member of the *gens Anglorum* and the *gentes Germaniae*. His comprehension of “Germanic” is different from Bede. It is an ideological construction of relationship between Christian Anglo-Saxons and pagan continental Saxons to support the Anglo-Saxon church in their efforts to christianize the pagan parts of *Germania*. Boniface’s perception of the territorial structure of the Frankish kingdom differs from Liber Historiae Francorum and Continuationes Fredegarii. Boniface and the Roman popes distinguish the three parts *Gallia*, *Francia* and *Germania* while in both Frankish sources the country is divided into *Auster*, *Burgundia* and *Francia*, the real Frankish realm for the author of the Liber Historiae Francorum, inhabitated by the real Franks. Even the perception of the inhabitants of the Frankish realm is different. Boniface and the popes distinguish *Galli*, *Franci* and several *gentes Germaniae*, while the Frankish sources know Franks, Austrasians and Burgundians, which are both Franks too. The other *gentes*, living east of the Rhine in *Germania* aren’t Franks, but there is the claim that they have to be subordinated under Frankish power. The political structure presented in Frankish and Anglo-Saxon sources shows a Merovingian king without power, but he is necessesary for the *maior domus*, who rules in his name and is mostly called *dux* or *princeps Francorum*. In the Liber Historiae Francorum and the Continuationes Fredegarii, a source written to glorify the Carolingians, the Frankish right for political participation is emphasized. The Liber Historiae Francorum contains a

version of the Trojan origin of the Franks which differs from Fredegar's versions. This is the only *origo gentis* in the examinated sources. The legend of Trojan origin and Boniface's multiple Anglo-Saxon-Germanic identity are both self-perceptions. The Bonifatian terminology identifying the Christian *gens Anglorum* and the pagan continental Saxons was partly assumed by the popes Gregory II and Zachary. Other perceptions of ethnic identities don't go beyond equations well known from older sources. Information about political and social structures of non-Frankish *gentes* is rare. Mostly are only the political leaders called *reges* or *duces* or, if a *gens* hasn't a monarchic top any more, they are described as *senatores*, *seniores* or *principes*. As a result of Frankish political claims, Liber Historiae Francorum and Continuatines Fredearii tend to call the leaders of peripheral countries *duces* while Willibald names the same persons *reges*. Only the Saxons in the Liber Historiae Francorum are described as a polyethnic people consisting of many *gentes* and led in war by a *dux* called Bertoald. It may be that Bertoald is not a personal name, but a military title equivalent to the Anglo-Saxon *bretwalda*. Insights into the private live of the people are given especially by the letters of Boniface and, partial additional, the Vita Bonifatii. Here are topics thematized like eating habits in terms of food-restrictions, marriage rules and, even more than in the two Frankish sources, religion. The accounts on food regulations and marriage rules could be in a context of pagan religion, but they need not. It is likely that the forbidden animals were really eaten in *Germania* in the eight century and it is even likely that there were polygamism and marriage between close relatives. But the topic of marriage-restrictions is Roman, probably influenced by the *Concilium Quinisextum* at Constantinople in 691/92, and brought back to the Western Church by Gregory II. In comparison with Gregory's other accounts on the topic and the later reception of marriage-rules it seems to be, that the term used to define the relationship in his letter to Boniface in 726, *generatio*, means the Roman juridical term *gradus*, and not "generation" as it was supposed by modern historiography. The people east of the Rhine are styled as pagans in all sources, but paganism in the eight century is not only polytheism, it could even be, as it is proved by the Liber Historiae Francorum, a Christian heresy like Arianism. The paganism of the *gentes Germaniae* is associated with idols, sacrifices of humans and animals, especially bulls and bucks, for pagan gods, especially Jupiter, and for the dead, eating of sacrificed meat, cultic activities at wells and trees like the *robor Iobis* at Geismar, and the practice of several forms of divination. Some of these rites are linked with Christian priests and so it is clear that paganism in this region, which had been linked with the Christian Frankish realm for a long time, is not a pure polytheism but a syncretistic mixture of Christian and pagan elements. Because of the interests of Boniface and the popes in paganism in *Germania* are led by actual theological discussions in the Christian

world, the relevance of their accounts on this topic for reality is questionable. In comparison with the evidence of archeology and linguistic could be said, that most of the accounts on paganism could have a real background, even if they are not real knowledge about the *gentes Germaniae*.

Abstract deutsch

Die Dissertation „Fremdwahrnehmungen in der frühmittelalterlichen Ethnographie“ beschäftigt sich mit der Wahrnehmung fremder *gentes* und Personen, die fremden *gentes* angehören im Gegensatz zur Wahrnehmung der *gens* des Autors oder seiner Selbstwahrnehmung in den lateinischen Quellen Liber Historiae Francorum, Continuationes Fredegarii, Bonifatii Epistulae und Vita Bonifatii Auctore Willibaldo aus dem 8. Jahrhundert. Die angenommenen Unterschiede in den Quellen werden anhand von Kategorien der antiken Ethnographie überprüft.

Die untersuchten Quellen zeigten zum Teil erhebliche Unterschiede in ihrem Umgang mit den einzelnen für die Fremdwahrnehmungen relevanten Kategorien. Die Begriffe *barbarus* und *germanus* werden nur im Liber Historiae Francorum und den Bonifatii Epistulae verwendet. Barbarisches Verhalten wird assoziiert mit verschiedenen *gentes*, Heiden aber auch mit der Kriegsführung der Franken, was aber nicht kritisiert wird, ein Indikator für die kriegerische Realität der Zeit. Die Briefe des Bonifatius bewahren Elemente der antiken Klimatheorie: *Germania* ist immer noch ein kaltes, unfruchtbares, unheimliches und unwirtliches Land, bewohnt von Heiden, die immer noch auch als Barbaren wahrgenommen werden können. Bonifatius verwendet den *topos* der keuschen germanischen Frau um die keusche Sächsin oder Wendin als positives Beispiel für die unmoralische Angelsächsin zu Frau entwerfen und entwickelt eine Degenerationstheorie der christlichen Völker, deren Degeneration durch Unmoral verursacht und von Gott bestraft wird. Bonifatius präsentiert sich selbst als Sachse und als Angehöriger der *gens Anglorum* sowie der *gentes Germaniae*. Sein Verständnis von „germanisch“ unterscheidet sich von dem Bedas. Es ist ein ideologisches Konstrukt der Verwandtschaft zwischen den christlichen Angelsachsen und den heidnischen kontinentalen Sachsen, um die angelsächsische Kirche in ihren Bemühungen, die heidnischen Teile Germaniens zu christianisieren, zu unterstützen. Bonifatius Wahrnehmung der territorialen Struktur des Frankenreiches unterscheidet sich vom Liber Historiae Francorum und den Continuationes Fredegarii. Bonifatius und die Päpste in Rom unterscheiden die drei Teile *Gallia, Francia* and *Germania*, während das Land in beiden fränkischen Quellen in *Auster, Burgundia* und *Francia*, das „richtige“ fränkische Reich für den Autor des Liber Historiae Francorum, bewohnt von den „richtigen“ Franken, geteilt ist. Auch die Wahrnehmung der Bewohner des Frankenreichs ist unterschiedlich. Bonifatius und die Päpste unterscheiden *Galli, Franci* und verschiedene *gentes Germaniae*, während die fränkischen Quellen Franken, Austrasier und Burgunder, die beides auch Franken sind, kennen. Die anderen *gentes*, die östlich des Rhein in *Germania* leben, sind keine Franken, aber es gibt den Anspruch, dass sie der fränkischen Macht untergeordnet sein müssen. Die politische Struktur die sowohl die

fränkischen als auch die angelsächsischen Quellen präsentieren, zeigt einen merowingischen König ohne Macht, der aber notwendig ist für den *maior domus*, der in seinem Namen regiert und meist *dux* oder *princeps Francorum* genannt wird. Im Liber Historiae Francorum und den Continuationes Fredegarii, einer Quelle, die geschrieben wurde, um die Karolinger zu glorifizieren, wird das Recht der Franken auf politische Partizipation betont. Der Liber Historiae Francorum beinhaltet eine Version des trojanischen Ursprungs der Franken, die sich von Fredegars Versionen unterscheidet. Sie ist die einzige *origo gentis* in den untersuchten Quellen. Die Legende vom trojanischen Ursprung und Bonifatius' multiple anglisch-sächsisch-germanische Identität sind beides Selbstwahrnehmungen. Die bonifatianische Terminologie der Identifikation der christlichen *gens Anglorum* mit den heidnischen kontinentalen Sachsen wurde teilweise von den Päpsten Gregor II. and Zacharias übernommen. Andere Wahrnehmungen ethnischer Identitäten gehen nicht über Gleichsetzungen hinaus, die aus älteren Quellen wohlbekannt sind. Informationen über politische und soziale Strukturen von nichtfränkischen *gentes* sind selten. Mist werden nur die politischen Führer *reges* oder *duces* genannt, oder, wenn eine *gens* keine monarchische Spitze mehr hat, werden sie als *senatores*, *seniores* oder *principes* bezeichnet. Als Resultat fränkischer politischer Ansprüche tendieren der Liber Historiae Francorum und die Continuatines Fredearii dazu, die Anführer der peripheren Länder *duces* zu nennen, während Willibald dieselben Personen *reges* nennt. Nur die Sachsen im Liber Historiae Francorum werden als polyethnische Volk, bestehend aus vielen *gentes*, beschrieben, im Krieg angeführt von einem *dux* namens Bertoald. Es ist möglich, dass Bertoald kein Personenname ist, sondern ein militärischer Titel äquivalent dem angelsächsischen *bretwalda*. Einblicke in das private Leben der Menschen geben besonders die Bonifatiusbriefe und, partiell ergänzend, die Vita Bonifatii. Hier werden Themen wie Essgewohnheiten (in Form von Speiseverboten), Heiratssitten und, mehr als in den beiden fränkischen Quellen, Religion angesprochen. Die Darstellungen über Speisebeschänkungen und Heiratssitten könne im Kontext der heidnischen Religion stehen, müssen es aber nicht. Es ist wahrscheinlich, dass die verboteten Tiere im 8. Jahrhundert in der *Germania* tatsächlich gegessen wurden, und es ist auch wahrscheinlich, dass es Polygamie und Eheschließungen zwischen nahen Verwandten gab. Aber das Thema der Ehehindernisse ist römisch, wahrscheinlich beeinflusst durch das *Concilium Quinisextum* in Konstantinopel 691/92, und in der westlichen Kirche wiederaufgegriffen von Gregor II. Aufgrund des Vergleichs mit Gregors anderen Schriften zu diesem Thema und der späteren Rezeption der Ehevorschriften scheint es, dass der Begriff, der in seinem Brief an Bonifatius 726 verwendet wird, um die Verwandtschaft zu definieren, *generatio*, als Synonym des römisch-rechtlichen Begriffes *gradus* dient, und nicht „Generation" bedeutet, wie von der

modernen Historiographie angenommen. Die Völker östlich des Rhein werden in allen Quellen als Heiden dargestellt, aber Heidentum im 8. Jahrhundert ist nicht nur Polytheismus, es kann auch, wie im Liber Historiae Francorum bezeugt, eine christliche Häresie wie der Arianismus damit bezeichnet werden. Das Heidentum der *gentes Germaniae* wird assoziiert mit Idolen, Opfern von Menschen und Tieren, besonders Stieren und Böcken, für heidnische Götter, besonders Jupiter, und für die Toten, dem Essen von Opferfleisch, kultischen Aktivitäten an Quellen und Bäumen wie dem *robor Iobis* bei Geismar, und dem Praktizieren von verschiedenen Formen der Divination. Einige dieser Riten sind mit christlichen Priestern verbunden, und somit ist klar, dass Heidentum in dieser Region, die seit langer Zeit mit dem christlichen Frankenreich verbunden war, kein reiner Polytheismus ist, sondern eine synkretistische Mischung aus christlichen und heidnischen Elementen. Weil die Interessen von Bonifatius und den Päpsten am Heidentum in der *Germania* von aktuellen theologischen Diskussionen in der christlichen Welt geleitet sind, ist die Relevanz Darstellungen zu diesem Thema für die Realität zweifelhaft. Durch den Vergleich mit der Evidenz der Archäologie und Linguistik kann aber gesagt werden, dass die meisten dieser Darstellungen des Heidentums einen realen Hintergrund haben, auch wenn sie nicht auf authentischem Wissen über die *gentes Germaniae* beruhen.

Lebenslauf

Name:	Gerald Krutzler
Adresse:	Kleine Tullnbachgasse 62, 3430 Tulln
geboren:	26.07.1976, Stockerau
Staatsbürgerschaft:	Österreich
Familienstand:	ledig

Ausbildung und Berufsweg:

1982-1986	4 Klassen Volksschule, Tulln
1986-1990	4 Klassen Hauptschule, Tulln
1990-1996	5 Klassen HTBL u. VA, St. Pölten, Abteilung EDVO
5.06.1996	Matura an der HTBL u. VA, St. Pölten, Abteilung EDVO
1.10.1996-31.05.1997	Grundwehrdienst bei der Funkkompanie/FlFMB Langenlebarn

Studium:

Wintersemester 1997/98	Inskription des Studiums Geschichte/Politikwissenschaft an der Universität Wien
Jänner 1998	Abbruch des Studiums aufgrund des Beginns eines Dienstverhältnisses bei PSK-Datendienst
Wintersemester 1998/99	Wiederaufnahme des Studiums nach Beendigung des Dienstverhältnisses bei PSK-Datendienst
6.06.2002	Beginn mit der Arbeit an der Diplomarbeit „Barbarenbilder des Frühmittelalters“
10.02.2004	Absolvierung der 2. Diplomprüfung (komissionell)
27.02.2004	Rechtskräftige Verleihung des akademischen Grades Magister der Philosophie (Mag. phil.)
8.03.2004	Zulassung zum Studium der Studienrichtung Doktorat der Philosophie
27.05.2004	Beginn mit der Arbeit an der Dissertation „Fremdwahrnehmungen in der frühmittelalterlichen Ethnographie“

Tulln, 26. Mai 2009