
Dialogische und emanzipatorische Elemente in der Missionspraxis des Bonifatius

Bernd Goebel

Dennis Martin und Zeno Diegelmann gewidmet

Einleitung

Begegnungen von Menschen, die unterschiedlichen Religionen angehören, sind heute vielfältiger und zahlreicher als wohl jemals zuvor in der Geschichte der Menschheit. Geschäfts- und Forschungsreisende, Touristen, Flüchtlinge und andere Migranten, Fernsehzuschauer und Internetnutzer, Industriearbeiter, Soldaten und Missionare, aber auch die Bewohner gerade westeuropäischer Städte *begegnen* Menschen anderen religiösen Bekenntnisses, und das Spektrum solcher Begegnungen reicht dabei vom Erschießen bis zum Eheschließen. Mit der realen und virtuellen Mobilität zugenommen haben auch Begegnungen zwischen Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen ein und derselben Religion; denn keine der großen Religionen bietet ja ein einheitliches Bild, was man in der Außenperspektive leicht übersehen kann. Das macht das Religionsgespräch, den Dialog mit den anderen Religionen zwar nicht leichter, aber auch keineswegs unmöglich. Größere Hindernisse für das Religionsgespräch sind da schon moderne Haltungen wie der Atheismus oder der

Agnostizismus – die sich allerdings beide in das Religionsgespräch als neue Dialogpartner vielleicht einfügen ließen –, vor allem aber die noch moderneren Einstellungen der religiösen Gleichgültigkeit und des religiösen Fundamentalismus; bei ihnen handelt es sich allerdings um prinzipiell antialogische Standpunkte.

Internetnutzer, Industriearbeiter und religiös Indifferente gab es zu Zeiten eines Bonifatius noch nicht; und es zogen auch keine Touristen durch Germanien, die dort fremden Religionen hätten begegnen können. Interreligiöse Begegnungen blieben damals wenigen Menschen vorbehalten: Handelsreisenden und fremden Soldaten, Pilgern, die sich jedoch vor solchen Begegnungen möglichst hüteten, und Missionaren wie Bonifatius, die auf sie aus waren.¹ Wie aber hat man sich die Begegnung dieses englischen Wandermissionars mit den Anhängern der germanischen Natur- und Stammesreligionen vorzustellen? War es eine Zwangschristianisierung mit Feuer und Schwert, im Dienste und im Interesse des fränkischen Imperialismus? Entsprach sie einem heute geläufigen Bild

¹ Auch Bonifatius und andere Missionare des frühen Mittelalters verstanden sich als Pilger; aber ihr Ideal der *peregrinatio* war das der asketischen Heimatlosigkeit nach apostolischem Vorbild und nicht an ein örtliches Ziel gebunden. Diese in der keltischen und angelsächsischen Kirche zur Zeit des Bonifatius verbreitete Vorstellung bezieht das übliche Verständnis der Pilgerschaft auf die gesamte irdische Existenz des Menschen – und dies nicht nur im symbolischen, sondern im praktischen Sinne, wodurch sie sich mit dem Missionsgedanken verbinden kann. Eines der besten Beispiele für die Ergriffenheit durch das Ideal der *peregrinatio* bietet die Familie der Bonifatiusgefährten Wynnebald (Wunibald) und Willibald; vgl. dazu Bernd GOEBEL: Wynnebald. In: Traugott BAUTZ: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 22. Nordhausen : Traugott Bautz, 2003, Sp. 1577–1580. – URL: <http://www.bautz.de/bbkl/w/wynnebald.shtml>.

von Missionierung, wie es beispielsweise in Eva Demskis Roman „Das Narrenhaus“ zum Ausdruck kommt: „Mir war wie einem Priester, der an Händen und Füßen gefesselte Heiden mit Hostien nudelt“?² Oder zeigt sich in der Missionspredigt des Bonifatius im Gegenteil auch ein Respekt vor dem Anderen? Finden sich vielleicht sogar dialogische und emanzipatorische Elemente in seiner Verkündigung? Und warum sind sie jedenfalls nicht stärker ausgeprägt? Bietet sein Wirken Anknüpfungspunkte für die Missionierung und Evangelisierung heute – in einer Zeit also, in der dem Dialog der Religionen eine immer größere Bedeutung zukommt?

1. Die germanische Religion zur Zeit des Bonifatius

Die Religion der germanischen Völker, die Bonifatius zu missionieren auszog, erfüllte wie jede Religion bei alten Kulturen eine soziale Funktion: Sie verbürgte Ordnung und Stabilität der Gesellschaft. Schon deswegen war es nahezu undenkbar, dass ein Untertan einen Religionswechsel vollzog, ohne dass zuerst sein König (der bisweilen sogar als Gott verehrt wurde) diesen Schritt getan hatte – es sei denn der Herrscher verfügte über keine wirkliche Macht mehr. Noch aus einem anderen Grunde war dies so gut wie ausgeschlossen: Die unterste Ebene der Hinwendung zur Religion war nicht wie bei uns heute die des Individuums, sondern die des Sippenverbandes.³

² Eva DEMSKI: *Das Narrenhaus*. Frankfurt a.M. : Schöffling & Co., 1997, S. 410.

³ Vgl. Bernhard MAIER: *Die Religion der Germanen : Götter – Mythen – Weltbild*. München : Beck, 2003, S. 39: „... dass die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft auf der Zugehör-

Die germanische Religion war eine solche äußerer Vollzüge, keine Religion der Innerlichkeit, des Herzens. Die Germanen opferten den Göttern in einer *Do ut des*-Mentalität, um die Naturkräfte zu ihren Gunsten zu beeinflussen; eine persönliche Beziehung zu den Göttern, Kontemplation und Meditation waren ihnen unbekannt.⁴ Erst die jüdisch-christliche Vorstellung eines allwissenden Gottes, dem wir im Innersten unserer Seele begegnen und der den Menschen auf Herz und Nieren prüft, führte – im europäischen Kulturraum – zuerst im frühchristlichen Mönchtum zu einer Kultur der Innerlichkeit, die für die Herausbildung der modernen Individualität wegweisend war.⁵ Also erst die von Bonifatius verbreitete Religion erschloss den germanischen Völkern diese Innendimension menschlicher Existenz. Wir finden zwar bei Bonifatius auch einen ausgeprägten Ritualismus – so wendet er sich mit der Frage an den Papst, ob Götzenopferfleisch zu sich genommen werden dürfe, wenn man das Kreuzzeichen darüber gemacht habe (*Ep.* 26, 93, 4–6).⁶ Aber im Allgemeinen geht es ihm doch um

rigkeit zu einem bestimmten sozialen und politischen Verband beruhte und daher nicht die formale Zustimmung zu irgendwelchen Glaubensinhalten voraussetzte.“

⁴ Régis BOYER: Les religions des Germains, des Slaves, des Baltes et des Celtes. In: *Encyclopédie des religions* / Frédéric LENOIR ; Ysé TARDAN-MASQUELIER (Hrsg.). Bd. 1. Paris : Bayard, ²2000, S. 231.

⁵ Vgl. Michel FOUCAULT: Technologien des Selbst. In: Luther H. MARTIN ; Huck GUTMAN ; Patrick H. HUTTON (Hrsg.): *Technologien des Selbst*. Frankfurt a.M. : S. Fischer, 1993, S. 24–62. Siehe z. B. auch Hans JONAS: *Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, ²1965, bes. S. 29–34.

⁶ Die Quellen zu Bonifatius werden nach der Ausgabe von Reinhold RAU zitiert: *Briefe des Bonifatius : Willibalds Leben des*

eine Verinnerlichung der rituellen Vollzüge: Sie sollen aus dem Herzen kommen. Dementsprechend fordert er bei der Taufe von Erwachsenen ein persönliches, kein im Chor gesprochenes Glaubensbekenntnis.⁷ Im Einklang mit dem Missionsauftrag des Matthäusevangeliums (28,19–20) hielt er dieses Glaubensbekenntnis *vor* der Taufe für unerlässlich: Zunächst, so lautet dort – jedenfalls vordergründig – die Reihenfolge, erfolgt die Verkündigung des Glaubens („machtet zum Schüler“); der Glaube führt sodann zur Taufe („tauft“), der sich eine nähere ethische Unterweisung anschließt („belehret“). Eine Zwangstaufe erscheint unter diesen Prämissen als sinnlos.

Von der exklusiven Wahrheit und Heilsbedeutung des Christentums überzeugt, interessierte sich Bonifatius für die Religion der Germanen nicht als solche, sondern nur, insofern ihm dies für die Verkündigung der christlichen Botschaft dienlich war. Wie gut er tatsächlich mit den religiösen Vorstellungen seiner Zuhörer vertraut war, wissen wir nicht. Es war allerdings nicht leicht, sich über deren religiöse Vorstellungen ein genaues Bild zu machen; denn die Religion der alten Germanen war kein festes Glaubenssystem, sie variierte stark von einem Stamm zum nächsten; aus der Zeit vor dem 13. Jahrhundert fehlen überdies jegliche aussagekräftige

Bonifatius : Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten. Darmstadt : Wiss. Buchgesellschaft, ³1994 (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* ; 4,b); darin Briefe (fortan = *Ep.*, Briefnummer, Seite, Zeile), Akten und Dokumente (fortan = A, Seite, Zeile) und *Vita* (fortan = *Vita*, Kapitel, Seite, Zeile).

⁷ Vgl. *Ep.* 26, 93, 16–18; *Interrogationes et responsiones baptismales*, A 448, 4–15; LUTZ VON PADBERG: *Bonifatius : Missionar und Reformier*. München : Beck, 2003, S. 47.

Schriftzeugnisse, abgesehen einmal von den alten Schilderungen aus zweiter Hand eines Tacitus oder Julius Caesar. Nur in Nordeuropa kam es überhaupt zu einem längeren Nebeneinander von Christentum und germanischer Religion. Als Stammesreligion ohne Absolutheitsanspruch war letzterer jeglicher missionarische Impuls fremd. Der Ahnenkult und die Verehrung von Naturkräften standen im Vordergrund, später bildeten sich ein mehr oder weniger festes Pantheon und eine Lehre von der Entstehung der Welt durch die Götter heraus. Als Polytheisten dürften die Germanen dazu geneigt haben, den christlichen Gott einfach in die Reihe ihrer Götter einzuordnen. Immerhin bot die häufig anzutreffende Vorstellung vom Dreigestirn der Hauptgötter Odin, Thor und Freyr einen Anknüpfungspunkt für die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit, wenn die Germanen auch zunächst an eine Dreigötterlehre denken mussten.⁸

Bonifatius wirkte in bereits oberflächlich christianisierten Gebieten. Aber auch noch lange nach seinem Auftreten hielten sich dort religiöse Mischformen. Ein halbes Jahrhundert vor Bonifatius traf der irische Missionar Kilian offenbar auf einen Würzburger Herzog, der neben dem Christentum einen „Dianakult“ unterhielt (also die Fruchtbarkeitsgöttin Freya verehrte); und Bonifatius selbst berichtete dem Papst, es gebe Priester,

⁸ BOYER: Les religions (wie Anm. 4), S. 233–234 zieht sogar die Möglichkeit in Betracht, dass sich hinter der großen Menge germanischer Götter die Vorstellung einer höchsten, allmächtigen und allgegenwärtigen Gottheit verbirgt, deren Name derart heilig gewesen sei, dass man ihn auf keine weltliche Realität bezogen habe. Dies hätte, sollte es zutreffen, die Christianisierung Germaniens in der Tat wesentlich erleichtert; aber eine solche Deutung ist bloße Mutmaßung.

die sowohl taufen als auch dem Jupiter (d. h. dem Donar/Thor) opferten (*Ep.* 28, 101, 18).

2. Grundzüge der Missionspraxis

Weil es ihm auf Verständnis und Verinnerlichung der christlichen Botschaft ankam, lehnte es Bonifatius ab, in einer anderen als der Volkssprache zu predigen. Lúdger von Münster, der Friesenmissionar, berichtet in seiner Lebensbeschreibung Gregor von Utrechts, wie Bonifatius in einem Kloster an der Mosel der Tischlesung eines jungen Mannes, nämlich Gregors, beiwohnte: „Als Bonifatius ihn daraufhin fragte, ob er auch verstanden habe, was er auf Lateinisch vorgetragen hatte, war Gregor verwirrt und fing an, den Text erneut vorzulesen. Bonifatius unterbrach ihn und verlangte, er solle das Gelesene in die Volkssprache übertragen. Dazu war Gregor nicht in der Lage, und so zeigte Bonifatius der Klostersgemeinschaft, wie man einen biblischen Text so erklären musste, dass er von einfachen Leuten verstanden werden konnte.“⁹ Seine Fähigkeit zur Anpassung an fremde Kulturen und zum Eingehen auf seine Zuhörer waren die Grundlage für seinen Erfolg; die Schüler des Bonifatius rekrutierten sich aus den verschiedensten Völkern. In der Heimat des Bonifatius, England, hatten sieben germanische Stämme, die vorher einander fremd gewesen waren, eine gemeinsame christliche Identität erhalten, feierten nun auf dieselbe Art Gottesdienste; so

⁹ PADBERG: Bonifatius (wie Anm. 7), S. 36; vgl. LÚDGER VON MÜNSTER: *Vita Gregorii abbatis Traiectensis* / Oswald HOLDEREGGER (Hrsg.). Hannover : Hahn, 1897 ; Ndr. 1992 (MGH : Scriptorum ; 15,1), 51–53.

dass Beda Venerabilis schon kurze Zeit später eine „Kirchengeschichte des englischen Volkes“, die es vorher nicht gab, schreiben konnte. Dies musste die angelsächsischen Missionare in den Augen der fränkischen Könige für den Aufbau einer christlich-fränkischen Kultur in ihrem Vielstammes-Staat als besonders geeignet erscheinen lassen und wird wohl der Grund gewesen sein, warum sie nicht länger auf die charismatischen, aber weniger gut organisierten iroschottischen Missionare setzten.

Die Missionsanweisungen Papst Gregors des Großen – er war es, der drei Generationen vor Bonifatius England friedlich hatte christianisieren lassen (einer der Gründe für die enge Anlehnung des Bonifatius an Rom) –, räumten dem Missionar einen gewissen Spielraum bei der Akkulturation ein: Götzenbilder sollten zwar nach erfolgter Bekehrung beseitigt, sakrale Bauten konnten aber durchaus in Kirchen umgewandelt werden.¹⁰ Bonifatius verband in kreativer Weise das eine mit dem anderen, als er in einer spektakulären Aktion die berühmte Thorseiche eigenhändig fällte und aus ihrem Holz eine Kapelle erbauen ließ. Religiöse Feste mussten nicht ersatzlos wegfallen, sondern erhielten eine neue, christliche Deutung – aus einem Fest zu Ehren der Fruchtbarkeitsgöttin konnte beispielsweise ein Marienfest werden. Der Bart des Bonifatius, ohne den wir ihn uns heute kaum mehr vorzustellen vermögen, entspross, wenn es ihn denn gab, wohl ebenfalls dem Bemühen, sich den Gebräuchen der Germanen anzupas-

¹⁰ GREGOR DER GROSSE: *Epistola ad Mellitum*. In: BEDA VENERABILIS: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* / Bertram COLGRAVE ; Roger A.B. MYNORS (Hrsg.). Oxford : Clarendon, 1969, I, 30.

sen. Im frühen Mittelalter gingen die Benediktinermönche dazu über, die Bärte zu rasieren.¹¹ So wichtig es war, als Gottesbote erkennbar zu sein und nicht etwa mit einem ausländischen Gewürzhändler verwechselt zu werden, so sehr kam es doch auch darauf an, nicht mehr Misstrauen zu erregen als nötig. Als beispielsweise Adalbert von Prag im 10. Jahrhundert bemerkte, wie das Erscheinungsbild seiner Gefährten mit ihren Tonsuren und glattrasierten Gesichtern die Liutizen, bei denen er missionierte, argwöhnisch machte, verlangte er nach Auskunft seines Biographen, „die Kleidung entsprechend zu ändern, Haare und Bärte wachsen zu lassen, wie es bei den Eingeborenen üblich war“¹² (er wurde später dennoch von den Pruzzen erschlagen).

Durch ihre Übertragungen der biblischen Botschaft in die germanischen Volkssprachen haben sich Bonifatius und die anderen frühmittelalterlichen Missionare nicht nur als Übersetzer, sondern auch als Sprachschöpfer hervorgetan und einen Beitrag zur Herausbildung fester Volkssprachen bei Franken, Sachsen und Friesen geleistet. Sie gaben dem durch eine Art Halbschriftlich-

¹¹ Die Tonsur dagegen war bei ihnen von Anfang an üblich; vgl. Johannes WERNER: Warum manche Mönche Bärte trugen. In: *Erbe und Auftrag* 72 (1996), S. 51; Max HEIMBUCHER: *Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*. Bd. 1. München : Schöningh, 1965, S. 166. Durch den Verzicht auf das früher von den Mönchen praktizierte Bartragen blieben die Benediktiner auch äußerlich sichtbar eine Gegenkultur: während sich im spätrömischen Bürgertum die Männer das Barthaar rasierten, ließen sich die freien Germanen Bärte wachsen.

¹² BRUN VON QUERFURT: *Vita Adalberti* / August BIELOWSKI (Hrsg.). Lemberg : Monumenta Poloniae historica, 1864, 26; vgl. Lutz VON PADBERG: *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen : Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*. Stuttgart : Hiersemann, 2003, S. 115.

keit geprägten germanischen Kulturkreis mit dem Lateinischen und seinem Alphabet außerdem eine einheitliche Schriftkultur. Überhaupt leistete Bonifatius, der bis zu seinem 40. Lebensjahr einer der angesehensten Schulmeister Englands gewesen war, der eine Grammatik, eine Verslehre und Gedichte geschrieben hatte und der schließlich neben seiner Muttersprache wohl noch ein halbes Dutzend germanischer Sprachen beherrschte, der Lateinisch schrieb und möglicherweise auch Griechisch verstand,¹³ in Germanien Entwicklungshilfe in Sachen Bildung. An den Klöstern gründete er – obwohl in der Regel Benedikts eigentlich nicht vorgesehen – Schulen und Bibliotheken, für die er Handschriften aus seiner englischen Heimat importierte.¹⁴ Noch in seinen Briefen aus Germanien pflegte er jene kunstvolle Latinität, die der gelehrte Dichterabt Aldhelm von Malmesbury eine Generation zuvor in England heimisch gemacht hatte. Die Mission des Bonifatius war auch eine Kulturmission.

¹³ Ob Bonifatius des Griechischen wirklich mächtig war, ist, da er in seinen Briefen nur selten kurze griechische Wendungen einfließen lässt (vgl. *Ep.* 9, 24, 21: „*apo ton grammaton*“), nicht sicher; jedenfalls lässt es sich keinesfalls ausschließen: Theodor von Tarsos in Kilikien, von 668–690 Erzbischof von Canterbury, hatte an der dortigen Klosterschule auch Griechisch unterrichtet. Der in Nordengland ausgebildete Beda Venerabilis (673–735) beherrschte ebenso Griechisch wie der Ire Johannes Scotus Eriugena (810–877); bei Beda ist umstritten, wie weit seine Kenntnisse reichten.

¹⁴ In einer ganzen Reihe von Briefen bedankt sich Bonifatius entweder für erhaltene Bücher und Handschriften oder sucht um die Zusendung solcher nach; siehe *Ep.* 30, 33, 34, 35, 63, 75, 91.

3. Die Missionspredigt des Bonifatius

Wie haben wir uns die Verkündigung des Bonifatius konkret vorzustellen? Wie ist er auf seine Zuhörer eingegangen? Dazu schweigen die Quellen leider weitgehend. Zweifellos ist er aber sehr differenziert vorgegangen. Es wird einen Unterschied gemacht haben, ob er mit einer Missionspredigt im engeren Sinne den ersten Impuls zur Bekehrung geben wollte, ob den Stammesführern – den *principes, senatores* und *seniores*, an die er sich wegen der schon erwähnten sozialen Organisation der Germanen sicherlich zuerst wandte – oder dem einfachen Volk, oder ob er im Sinne einer Evangelisierung den noch oberflächlichen Glauben vertiefen wollte. Inhaltlich wird es sowohl um dogmatische als auch um die Lebensführung betreffende Fragen gegangen sein. Für seine Missionspredigt standen ihm mindestens zwei Modelle zur Verfügung.

Das erste war das von seinem Landsmann Willibrord praktizierte, dessen Missionsassistent Bonifatius, damals noch Wynfrith, anfangs in Friesland gewesen und mit dessen Missionsmethoden er nicht besonders glücklich war. In der von Alkuin rekonstruierten Predigt Willibrords vor dem Friesenkönig Radbod sucht er die direkte Konfrontation mit der heidnischen Religion, die als Teufelswerk verworfen wird. Wie wir wissen, ließ sich Radbod von Willibrord nicht beeindruckt und lehnte die Taufe ab – sicher auch aus politischen Gründen, um seine Eigenständigkeit gegen das Siegevolk der christlichen Franken zu wahren. (Eine andere Quelle berichtet davon, dass er die Vorstellung nicht akzeptieren konnte, zu der er sich damals mit der Taufe bekannt hätte, alle seine ungetauften Vor-

fahren würden in der Hölle leiden;¹⁵ gerade der Ahnenkult spielte in den germanischen Religionen eine wichtige Rolle.) Diese konfrontative Methode macht sich auch Papst Gregor II. in seinem Empfehlungsschreiben für Bonifatius an die Altsachsen – d. h. Festlands-Sachsen – zu eigen: „Solche Truggottheiten wurden von den Heiden ehemals als Götter bezeichnet, aber in ihnen wohnen bekanntlich Dämonen, denn alle Götter der Heiden sind, wie die Schrift sagt, Dämonen (...). Rückt ab, Söhne, vom Götzendienst, kommt und betet unsern Herrgott an, der den Himmel und die Erde gemacht hat, das Meer und alles, was darinnen ist; (...) ihn habe ich Euch geschickt, Bonifatius (...), damit ihr vom teuflischen Trug befreit seid“ (*Ep.* 21, 76, 15–77, 20).

Eine ganz andere Herangehensweise – und dies ist die zweite Methode – schlägt dagegen Bischof Daniel von Winchester vor, der indes wie auch Papst Gregor II. den Missionsalltag nur vom Hörensagen kannte. In einem Brief an seinen Freund Bonifatius rät er diesem, bewusst an die germanischen Religionen anzuknüpfen, die er genau kennen und deren Kenntnis er ihren Angehörigen gegenüber unter Beweis stellen sollte (*Ep.* 23, 79, 16–84, 6). Dabei dürfe er die Heiden nicht „verhöhnern und erzürnen“ (*non quasi insultando vel inritando*), sondern habe ihnen „gelassen und mit großer Selbstbeherrschung“ (*placide ac magna moderatione*) in einem sachlichen Gespräch zu begegnen. Ein Frontalangriff auf ihre überkommene Religion würde die Germanen nur „verbittern“; sie müssen daher behutsam zur Einsicht in die Unzulänglichkeit ihrer Religion ge-

¹⁵ *Vita Vulfranni episcopi Senonici autore Pseudo-Iona* / Wilhelm LEVISON (Hrsg.). Hannover : Hahn, 1910 ; Ndr. 1997 (MGH : Scriptorum rerum Merovingicarum ; 5), 9.

führt werden, indem man ihre Riten und Sagen nur hier und da „am Rande streift“ und mit den christlichen Lehren vergleicht.

Im Einzelnen skizziert Daniel die folgenden drei Schritte: Bonifatius soll den Theogonien der Germanen nicht unvermittelt den christlichen Monotheismus mit seiner Lehre vom einen, ungeschaffenen Gott entgegensetzen; „sondern lass sie, wie es ihrer Meinung entspricht, behaupten, dass etliche von einander in der Umarmung von Mann und Frau erzeugt sind, um dann zumindest zu zeigen, dass Götter und Göttinnen, die wie Menschen geboren sind, eben Menschen und nicht Götter waren und dass sie, die vorher nicht da waren, damit erst zu sein begonnen haben“ (*Ep.* 23, 80, 5–8). Mit anderen Worten, Bonifatius soll in einem *ersten Schritt* das *Entstandensein* der vielen heidnischen Götter hervorheben. Sobald seinen Gesprächspartnern klar geworden ist, dass ihre Götter einen Anfang haben, soll Bonifatius in einem *zweiten Schritt* weiter fragen, ob ihrer Ansicht nach auch die Welt mitsamt dem Sitz der Götter einen Anfang hatte oder ohne Anfang von jeher bestand; wenn einen Anfang, so soll er sie fragen, wo die germanischen Götter denn gewohnt hätten, bevor die Welt entstand; wenn keinen Anfang, so soll er sie fragen, wer denn vor der Geburt der Götter in der Welt geherrscht habe, oder besser die Annahme einer anfangslosen Welt gleich ganz widerlegen. Daraufhin soll er in einem *dritten Schritt* die inneren Widersprüche der heidnischen Religion aufdecken, und zwar ebenfalls in Frageform, d. h. im Zwiegespräch. Neben der Sinnlosigkeit der Opferpraxis (Welchen Nutzen haben die Opfer, da die Götter ohnehin schon alles besitzen?) ist dies vor allem das Ausbleiben irdischer Vorteile, die sich die Germanen von ihrem Kultus versprochen. Umgekehrt ergibt

sich die Schwierigkeit: Wenn doch die Verehrung der Götter Vorteile und ihre Geringschätzung Nachteile bringt, warum bestrafen die Götter die Christen dann nicht, sondern lassen es zu, dass sie sich immer weiter ausbreiten; dass sie die fruchtbarsten Gebiete bewohnen, während den Germanen nur die „von Kälte starrenden Länder“ der nördlichen Gefilde bleiben?

Es kann kein Zweifel bestehen, diese dialogische Missionsmethode und die gegen den Polytheismus gerichteten Argumente hat Daniel der frühchristlich-apologetischen Literatur entnommen, besonders den beiden Apologien Justins des Märtyrers;¹⁶ jene entstand in Auseinandersetzung mit dem antiken Vielgötterglauben. Aus dieser Zeit sind uns auch zwei erste christliche Religionsgespräche überliefert, der „Dialog mit dem Juden Tryphon“ von Justin dem Märtyrer und aus der Feder des Minucius Felix der Dialog „Octavius“, in dem ein Christ mit einem Anhänger der römischen Religion diskutiert. – Auf den ersten Blick scheinen Welten zu liegen zwischen Daniels rationalistischen Ratschlägen aus der Patristik und beispielsweise dem Fällen der Geismarer Gotteseiche, das eher in die Abteilung „Tatmission“ zu gehören scheint (wenn es wohl auch nicht ganz wortlos vonstatten gegangen sein dürfte).¹⁷ Jedoch ist diese

¹⁶ So auch Joseph LORTZ: Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des heiligen Bonifatius nach seinen Briefen. In: DERS.: *Erneuerung und Einheit : Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte* / Peter MANNS (Hrsg.). Stuttgart : Steiner, 1987, S. 209. Dass aber der Rückgriff Daniels auf die patristische Apologetik, wie Lortz meint (ebd.), die Bedeutung seines Schreibens an Bonifatius herabsetzen sollte, ist nicht nachzuvollziehen.

¹⁷ Vgl. z. B. Manfred BECKER-HUBERTI: Winfried Bonifatius – Apostel der Deutschen. In: *Bonifatiusblatt* 144 (1/2004), S. 4: „Seine [sc. Daniels] missionsmethodischen Vorschläge stehen

Aktion bei näherem Betrachten ganz im Sinne des dritten Schrittes Daniels. Nach den eigenen Maßstäben der Germanen würde demjenigen, der das Heiligtum des Donnergottes zu profanisieren wagt, auf der Stelle ein Unheil widerfahren – der würde Thors Hammer zu spüren bekommen. Dessen Ausbleiben kam somit einem Argument gegen die Wahrheit ihrer Religion gleich. Dasselbe gilt für den Hinweis auf das größere Wohlergehen der sonnenverwöhnten Christen im Vergleich zu den in der Kälte sitzenden Heiden. Solche und ähnliche Überlegungen, in denen man häufig christliche „Nützlichkeitsbeweise“ zu erkennen glaubt,¹⁸ sind eigentlich Widerlegungen *heidnischer* Nützlichkeitsvorstellungen und *deren* Logik. Sie setzen, gleich ob durch Worte oder Taten in Gang gesetzt, ein Sich-Einlassen auf den Standpunkt der germanischen Religion voraus.

Dass Daniels Überlegungen im übrigen hoffnungslos abstrakt blieben und „dem Horizont einfacher Leute kaum entsprochen haben“, wie immer wieder behauptet wird,¹⁹ scheint ein zu pauschales Urteil; denn zum einen wandte sich Bonifatius eben nicht nur an die *multitudo*, sondern zunächst an die Könige, Ältesten und andere Respektspersonen; zum anderen sind Fragen wie die

aber im Gegensatz zu denen des Bonifatius. Daniel schlägt vor, die Ungläubigen vom Irrtum ihrer religiösen Vorstellungen zu überzeugen und sie so mit rationalen Argumenten zur Taufe zu bewegen. Bonifatius dagegen war überzeugt: Argumente überzeugen weniger als plakative Beweise der Machtlosigkeit germanischer Götter.“

¹⁸ So PADBERG: Bonifatius (wie Anm. 7), S. 45.

¹⁹ Vgl. ebd.; vgl. PADBERG: Inszenierung (wie Anm. 12), S. 325. Siehe auch Klaus SCHATZ: Persönlichkeit und Wirken des hl. Bonifatius nach seinen Briefen. In: Hans DAUB et al. (Hrsg.): *Festschrift der Winfriedschule Fulda zum 1250. Todestag des Bonifatius*. Erscheint 2005 in Petersberg.

nach dem Anfang der Welt wohl einem jeden Menschen verständlich zu machen. Natürlich sind Daniels Gedanken in ihrer Differenziertheit nicht der geeignete Stoff für eine erste Werbepredigt, die zum Religionswechsel aufruft. Doch selbst in eine solche Predigt ließen sich Elemente der drei Schritte integrieren, und wenn diese nicht zündete und in einen Wortwechsel mündete, konnten sich Daniels Argumente unter Umständen als sehr wertvoll erweisen. Zumal Bonifatius unter Menschen wirkte, denen das Christentum teils nicht mehr völlig fremd war, ist es schwer vorstellbar, dass er keine Kontroversen über die Anzahl der Götter oder die Erschaffung der Welt auszutragen hatte. Wir wissen wie gesagt nicht, inwieweit sich Bonifatius der dialogischen Methode Daniels bediente, aber nichts spricht andererseits dagegen, dass er es gelegentlich tat.

3. Apostolisches Ideal und Kirchenreform

Zwei weitere Aspekte des bonifatianischen Wirkens verdienen es in unserem Zusammenhang angesprochen zu werden: sein reformerisches Anliegen und – abschließend – sein ambivalentes Verhältnis zu den fränkischen Herrschern. Die angelsächsischen Missionare bildeten im frühen Mittelalter, dem „Goldenen Zeitalter der Angelsachsen“ (Th. Schieffer), eine geistige und moralische Elite. Wie seine Verwandte Lioba zählte Bonifatius zu den am besten ausgebildeten abendländischen Menschen seiner Zeit und führte dabei durch eigene Wahl ein hartes, entbehrungsreiches und gefährliches Leben. Als Benediktiner verzichtete er auf Familie und persönlichen Besitz, war ein Aussteiger aus der adeligen Lebenswelt von Festbanketten, Krieg und Rache, war einfach geklei-

det und unbewaffnet, erhob sich nachts zum Gebet und ernährte sich, wenn möglich, vegetarisch.²⁰ Dann verzichtete er noch auf den Schutz des Klosters, verließ die Heimat und legte weitgehend zu Fuß riesige Entfernungen zurück. Einfachheit und die Übereinstimmung von Leben und Lehre waren für ihn von allergrößter Bedeutung, sein Vorbild Christus und die Apostel. Er wusste, dass eine überzeugende Vermittlung des Glaubens nur gelingen kann, wenn der Verkündiger die diesem Glauben entsprechenden Ideale und Werte selbst verkörpert, wenn er so gerecht lebt, „dass er seine Worte nicht durch widersprechende Handlungen entwertet“, wenn er „durch guten Lebenswandel andere durch sein Beispiel unterweist“ (*Ep.* 78, 247, 5–13).

Um so entschiedener ging er gegen moralisch verkommene Kirchenmänner vor, die im Eigeninteresse handelten und diese Ideale mit Füßen traten. Er wollte vor allem die Bischöfe zu einem tugendhaften Leben zwingen. So sehr waren ihm die „falschen Brüder, welche die Bosheit ungläubiger Heiden noch überbieten“ zuwider, die „Hirten, die sich selber weiden“ (wie er mit Ezechiel sagt; vgl. *Ep.* 78, 249, 30–33), dass er jeden Umgang mit ihnen ablehnte und alles tat, um ihre Absetzung zu erwirken. Es spricht daraus auch eine

²⁰ Die adelige Herkunft des Bonifatius ist nicht gesichert. Er selbst bezeichnet sich in dem Brief, mit dem er Sigbert seine Grammatik widmet, als „Mensch von geringer Herkunft fast vom Ende der Völker Germaniens“ (*pene de extremis Germaniae gentibus ignobili stirpe procreatum*; 362, 10–11); dies ist aber im Kontext des sehr stilisierten Schreibens eher als Topos und bloße Demutsbekundung zu verstehen. Seine Verwandten Willibald von Eichstätt, Wynnebald und Lioba werden in ihren Viten jedenfalls „adelig“ genannt; vgl. Theodor SCHIEFFER: *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*. Freiburg i.Br.: Herder, 1954, S. 104.

Sorge um die Bewahrung seiner eigenen sittlichen Integrität, da er erkennen musste, dass die wirkungsvolle Bekämpfung des Bösen oft ein strategisches Vorgehen, Diplomatie und Kompromisse erforderte; das entsprach nicht der Natur eines Mannes, der seine monastische Lebensform im Einklang mit der Regel des Benedikt als ein einziges kompromissloses Streben nach dem Heil verstand. Ja, Bonifatius befürchtete, schuldig zu werden, sofern er nicht „in freimütiger Rede jedem einzelnen seine Fehler vor Augen stellt“ (*Ep.* 78, 247, 13–15), da er sich für das Heil auch seiner Gegner mit verantwortlich fühlte. Sowohl Papst Gregor II. als auch sein Freund Daniel von Winchester haben ihn deswegen in Briefen beschwichtigt und seine politische Kompromisslosigkeit indirekt getadelt.²¹ Daniel etwa macht Bonifatius darauf aufmerksam, dass beim Einsatz für das Gute „zur rechten Zeit eine zweckmäßige Verstellung angewandt werden“ müsse (*Ep.* 64, 201, 27–28), derer sich auch die Apostel, die Propheten und sogar Christus bedient hätten.

Der fränkische Episkopat, zu dem einige der erbittertesten Gegner des Bonifatius zählten, rekrutierte sich seinerzeit häufig aus dem einheimischen Kriegsadel.

²¹ Vgl. *Ep.* 64, 201, 17–22, wo Daniel von Winchester mit Augustinus sagt (*De fide et operibus* 49, 4): „So gibt es auch eine Art, über die Bösen in der Kirche hinwegzusehen und sie zu dulden, und es gibt wiederum eine Art, sie zu züchtigen und zurechtzuweisen, nicht aber wegzuschicken und aus der Gemeinschaft auszustoßen“; *Ep.* 26 (von Papst Gregor II.), 95, 1–5: „Aber Du sollst die Unterhaltung und die Tischgemeinschaft mit ihnen nicht ablehnen. Sehr oft kommt es vor, dass Leute, welche eine Rüge wegen ihres Lebenswandels daran hindert, die Grundsätze der Wahrheit anzunehmen, durch stetige und freundliche Mahnung beim Mahl auf den Weg der Gerechtigkeit gebracht werden.“

Vielen der Bischöfe, „zumeist waffengeübte und geistlich unfähige Weltleute“,²² kam es nicht in den Sinn, auf ein standesgemäßes Leben zu verzichten; sie betrachteten ihre Bistümer als Vermögens- und Machtobjekte und vererbten vor den Augen des Bonifatius die Bischofswürde an ihre Söhne, so etwa Gerold von Mainz an Gewilib. Auch Karl Martell versuchte, sich durch die Verleihung von Bistümern eine Hausmacht zu schaffen: So stieg sein Neffe Hugo zum Bischof von Rouen, Bischof von Paris, Bischof von Bayeux, Abt von St. Wandrille und Abt von Jumièges zugleich auf.²³ Bonifatius hingegen verbot dem Klerus die Kriegsführung, das Waffentragen, den Luxus des Falkenhaltens und die Teilnahme an der Jagd – einer der größten Reformgegner, der sich ebenfalls mit einem einzigen Bischofsamt nicht zufrieden gebende Milo von Trier und Reims, kam bald nach dem Mord an Bonifatius auf eine weniger ruhmreiche Weise durch einen Jagdunfall ums Leben. Bonifatius kritisierte die „übermäßig breiten Purpurstreifen an den Säumen“ der Kleider vieler Mönche als Ausdruck der „Nacktheit ihrer Seelen“ und das Laster der Trunkenheit, „dass manche Bischöfe, statt es zu verbieten, sich selbst durch allzu reichliches Trinken berauschen und andere durch Darreichung größerer Trinkgefäße zwingen, sich zu besaufen“ (*Ep.* 78, 253, 39; 255, 5–6, 11–14). Seinem Streben nach Schlichtheit und Nüchternheit widerspricht auch nicht der gerne zitierte Brief, in dem Bonifatius dem Adressaten, Bischof Ekbert von York, „zwei Weinfässchen“ überreichen lässt, „mit der Bitte, davon mit Euren Brüdern einen fro-

²² Arnold ANGENENDT: *Das Frühmittelalter*. Stuttgart : Kohlhammer, 1990, S. 263.

²³ Vgl. SCHIEFFER: Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 20), S. 130–131.

hen Tag zu machen“ (*Ep.* 92, 19–21). Denn es handelte sich zum einen um ein Dankgeschenk für die Übersendung wertvoller Bücher, verbunden mit der Bitte um weitere Schriften Bedas,²⁴ gerichtet an den Vorsteher einer Kirchenprovinz, deren Klima den Weinbau nicht zuließ; zum anderen ist dieser Zusatz – mit dem Bonifatius auch zu verstehen gibt, dass er nicht auf einer Verwendung des Geschenks als Messwein besteht – offenbar weder ein Beleg dafür, dass er selbst kein Kostverächter gewesen sei, noch dafür, dass er hier im Gegensatz zu seinen zahlreichen Ermahnungen die Trunkenheit bei Mönchen gebilligt habe, sondern allenfalls dafür, dass er einen maßvollen Genuss guthieß und trotz eigener Entbehrungen auch anderen nicht neidete. Mit seinen hohen Ansprüchen an eine sittliche Lebensführung und seinem energischen Eintreten für eine solche vor allem bei Kirchenmännern machte sich Bonifatius nicht nur Freunde: Lange Zeit sah es eher danach aus, als würde er einem Mordkomplott reformunwilliger Kleriker – Lúdger berichtet von einem solchen²⁵ – zum Opfer fallen, statt einem von Heiden verantworteten Raubmord.

²⁴ In *Ep.* 75, 230, 9 – 232, 27, hatte Bonifatius bei Ekbert um Bücher mit den Schriften Bedas nachgesucht; wie aus Brief 92 hervorgeht, erhielt er von Ekbert auch einige „Büchlein“, die offenbar jedoch nicht die exegetischen Schriften Bedas enthielten, die er am dringendsten benötigte.

²⁵ LÚDGER VON MÜNSTER: *Vita Gregorii* (wie Anm. 9), 58.

4. Politische Einbindung und Pazifismus

Solche Männer, Ausländer zumal, eigneten sich nur sehr bedingt als Machtinstrumente in den Händen von Eroberern. Wie gesehen, banden die frühmittelalterlichen Sozialstrukturen Politik und Religion eng aneinander, so dass es zur Kooperation mit den Herrschern für die Missionare keine Alternative gab. Ohne irgendeine Absicherung durch den Herrscher waren Missionsversuche in der Regel zum baldigen Scheitern verurteilt.²⁶ Weil ihnen am Seelenheil der Ungetauften lag, akzeptierten die angelsächsischen Missionare die Eroberung eines Landes zur Christianisierung. Insofern war das Wirken des Bonifatius politisch eingebunden; und dieses Wirken lag im Interesse der fränkischen Herrscher, weil die Annahme des Christentums die Integration neu erobelter Gebiete in das Reich enorm erleichterte. Das bei weitem erfolgreichste Mittel, welches Bonifatius gegen die drohende Instrumentalisierung durch den König einsetzte, war seine enge Orientierung an Rom. Dadurch entzog er sich so weit wie möglich dem Spiel der Mächte von Königen und Fürsten mit ihrer Tendenz, Landeskirchen ihrer eigenen Kontrolle zu unterwerfen. In enger Absprache mit Rom und in Anlehnung an universalkirchliche Gebräuche reorganisierte Bonifatius die fränkische Kirche; darin liegt bekanntlich eine seiner größten Leistungen.

²⁶ Ein Beispiel dafür ist die gescheiterte erste Missionsreise des Bonifatius zu den Friesen; vgl. auch das Klageschreiben an Daniel von Winchester, *Ep.* 63, 191, 28–31: „Ohne den Schutz des Frankenfürsten kann ich weder das Volk der Kirche leiten noch die Priester und Geistlichen, die Mönche und die Gottesmägde beschirmen noch ohne seinen Auftrag und die Furcht vor ihm heidnische Bräuche und die Gräueltaten des Götzendienstes in Germanien verhindern.“

War Bonifatius auch kein Pazifist in dem Sinne, dass er Kriege kategorisch missbilligte, so war er doch in einem anderen Sinne sehr wohl ein solcher. Niemals rief jener „Freund des Friedens“ – denn das ist die Bedeutung des angelsächsischen Namens Wynfrith – zu heiligen Kriegen oder sonstigen Militäraktionen auf. Den Erzbischof von Mainz ließ er unter anderem deshalb absetzen, weil der einen heidnischen Sachsen erschlagen hatte. Durch die bloße Predigt und ohne weitere militärische Interventionen missionierte er große Gebiete. In seinem Mahnschreiben an König Aethelbald von Mercia zitiert er die Seligpreisung der Friedensstifter aus der Bergpredigt und nennt Christus „unseren Frieden“ (*Ep.* 73, 215, 24–26). Wir wissen nicht, ob es wahr ist, was sein Biograph berichtet, dass Bonifatius bei seiner Ermordung den Begleitern befahl, sich nicht zu verteidigen;²⁷ aber es entspricht durchaus dem, was wir sonst von diesem Mann wissen. Die Christianisierung verschiedener Völker, deren religiöse Vorstellungen zuvor trotz vieler Gemeinsamkeiten an den einzelnen Volkstamm gebunden war, die Überwindung des religiösen Ethnozentrismus der Germanen, machte kriegerische Auseinandersetzungen untereinander zumindest unwahrscheinlicher; die Germanen erhielten eine gemeinsame christliche Identität und sahen sich erstmals zumindest dem Anspruch einer Ethik der Feindesliebe

²⁷ *Vita VIII*, 515, 2–9: „Der Mann Gottes jedoch sammelt sofort, als er das Andringen des tobenden Haufens gewahr geworden, seiner Geistlichen Schar (...), schreitet aus dem Zelte heraus und verbietet sogleich den Mannen, sie hart anlassend, den Kampf, indem er spricht: Lasset ab, Mannen, vom Kampfe, tut Krieg und Schlacht ab, denn das wahre Zeugnis der heiligen Schrift lehrt uns, nicht Böses mit Bösem, sondern sogar Böses mit Gutem zu vergelten.“

gegenüber. Insofern wirkte Bonifatius zweifellos friedensstiftend. Zwar ging Bonifatius gegen Kleriker, die in seinen Augen eine Irrlehre vertraten, einige Male sehr entschlossen vor, aber es drohten damals über den Verlust des Amtes und seiner Privilegien hinaus keine besonders drastischen Strafen: Im gesamten frühen Mittelalter wissen wir im Bereich des westlichen Christentums nur von einem einzigen Getauften, der wegen seines Glaubens hingerichtet wurde.²⁸

Nur eine Generation nach Bonifatius änderte sich die fränkische Religionspolitik in den neu eroberten oder umkämpften Gebieten grundlegend. Karl der Große, dem die größte Reichsbildung des frühen Mittelalters gelungen war, führte einen Jahrzehnte währenden, regelrecht heiligen Krieg gegen die widerspenstigen Sachsen,²⁹ die er so lange bekämpfen wollte, „bis sie entweder besiegt und der christlichen Religion unterworfen oder aber gänzlich ausgerottet seien“.³⁰ Die Sachsen hatten Verträge gebrochen, und solange sie bei ihrer Religion blieben, erwartete der fränkische Herrscher von ihnen keine Vertragstreue: „Die Sachsen müssen Christen werden, damit sie bei einem Gott schwören können, Verträge zu halten.“³¹ Karl der Große „drängte also zu

²⁸ Nämlich Priscillianus von Ávila im Jahre 385/6 am Kaiserhof in Trier.

²⁹ Jean CHELINI: Le christianisme dans le haut moyen âge occidental (476–1073). In: *Encyclopédie des religions* (wie Anm. 4), S. 547: „une véritable guerre sainte“.

³⁰ *Annales regni Francorum* / Friedrich KURZE (Hrsg.). Hannover: Hahn, 1895; Ndr. 1950 (MGH: *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*; 6.), a. 775: „*dum aut victi christianae religioni subicerentur aut omnino tollerentur.*“

³¹ Ernst SCHUBERT: Die *Capitulatio de partibus Saxoniae*, in: Dieter BROSIUS et al. (Hrsg.): *Geschichte in der Region*. Hannover: Hahn, 1993, S. 14.

einer nicht geistlich, sondern politisch verstandenen“ Taufe seiner heidnischen Nachbarn.³² Er führte daraufhin die Zwangstaufe ein – so sehr er auch aufrichtig glaubte, den Ungetauften damit einen Weg zu ihrem Seelenheil zu eröffnen. „Taufe oder Tod“ lautet die Alternative einer anderen königlichen Verordnung.³³ Dies kam einer Umkehr der bisherigen angelsächsischen Missionspraxis gleich. Lul, der Schüler des Bonifatius und Gründer des Klosters Hersfeld, ließ sich gleichwohl auf die damit verbundenen Massentaufen ohne vorherige Glaubensunterweisung ein, „passte sich geschickt den Vorstellungen des Herrschers an, protestierte nicht und stieg dadurch zu einem der wichtigsten missionspolitischen Berater Karls auf, dabei die Interessen seiner eigenen Diözese Mainz fest im Blick behaltend.“³⁴ Durch sein Arrangement ausgewählter Bonifatiusbriefe zu einer Sammlung bewahrte Lul dessen Andenken und zeichnete zugleich ein aus karolingischer Sicht weniger anstößiges Bild seines Lehrers und Landsmannes.

Anders der schon erwähnte Lúdger: Er nutzte die Lebensbeschreibung seines auch von Karl dem Großen verehrten Lehrers Gregor von Utrecht dazu, ein Missionskonzept in der Tradition des Bonifatius vorzulegen. Zu demjenigen Karls stand es in einem unübersehbaren Kontrast – eine nur notdürftig versteckte Kritik an den neuen Zuständen. Deutlicher wurde sein Zeitgenosse

³² PADBERG: Inszenierung (wie Anm. 12), S. 367.

³³ *Capitulatio de partibus Saxoniae*. In: *Capitularia regum Francorum* / Alfred BORETIUS (Hrsg.). Hannover : Hahn, 1883 ; Ndr. 1984, Nr. 26 (MGH : Capitularia regum Francorum ; 1), 8: „Si quis deinceps in gente Saxonorum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit et ad baptismum venire contempserit paganusque permanere voluerit, morte moriatur.“

³⁴ PADBERG: Inszenierung (wie Anm. 12), S. 342–343.

Alkuin von York, der Lehrer des Hrabanus Maurus. Zur Christianisierung der Friesen und Sachsen bemerkt er trocken, einige seien mit Belohnungen, andere durch Drohungen bekehrt worden.³⁵ Aber der Glaube sei – schon seinem Begriff nach – „eine Sache der Freiwilligkeit und nicht des Zwangs“.³⁶ Was damit gemeint ist, lässt sich an einem Beispiel veranschaulichen. Wer glaubt, Fulda sei eine schönere Stadt als Kassel, der wird, wenn ihn ein Kasseler mit dem Tode bedroht, falls er nicht zugibt, dass es sich andersherum verhält, in seiner Todesangst womöglich behaupten, seine Meinung geändert zu haben. Aber er wird es deswegen noch lange nicht glauben. In diesem Sinne stellt Alkuin fest: „Man kann einen Menschen zur Taufe treiben, nicht aber zum Glauben“, und schließt die rhetorische Frage an: „Wie kann ein Mensch gezwungen werden zu glauben, was er nicht glaubt?“³⁷ Auch Alkuin – er war unter Karl dem Großen eine Art Kultusminister – nutzt das literarische Genre der Heiligenvita, in diesem Falle die Lebensbeschreibung seines Landsmannes Willibrord, um Alternativen zur Missionspolitik Karls aufzuzeigen. In Briefen fordert er außerdem den Verzicht auf die kirchliche Zehntsteuer bei den Sachsen, indem er auf die Praxis der Apostel verweist, die keinen Zehnten erhoben, sondern durch das Beispiel ihres Lebens Menschen für den Glauben gewonnen hätten: „Man sagt, der Zehnte

³⁵ ALKUIIN VON YORK: *Alcuini sive Albini epistolae* / Ernst DÜMMER (Hrsg.). Berlin : Weidmann, 1895 ; Ndr. 1994 (MGH : Epistolae ; 4), Ep. 7: „alios premiis et alios minis sollicitante, ad fidem Christi conversi sunt“.

³⁶ Ep. 111: „Fides quoque, sicut ait Augustinus, res est voluntaria, non necessaria.“

³⁷ Ep. 113: „Quomodo potest homo cogi, ut credat quod non credit? Inpelli potest homo ad baptismum, sed non ad fidem.“

hat den Glauben der Sachsen vernichtet.“³⁸ Der Zehnte sei zwar „gut für unseren Besitz, aber es ist besser, ihn zu verlieren, als den Glauben zu zerstören.“³⁹ Und nach dem Sieg Karls des Großen über die heidnischen Avarn schreibt Alkuin diesem einen Brief (*Ep.* 110), in dem er ihm kurz zu seiner Eroberung gratuliert, um dann ausführliche Vorschriften zu machen, wie man dieses Volk unter Vermeidung der bei den Sachsen begangenen Fehler versuchen soll zu bekehren.⁴⁰

Wenn Alkuin in der dort umrissenen Missionstheorie die Verkündigung der frohen Botschaft wieder an die erste Stelle rückt, so ist das ganz im Geiste des Bonifatius: Dem missionarischen Selbstverständnis des Bonifatius zufolge sind die vornehmsten Aufgaben des Glaubensboten (*Ep.* 78, 249, 15–19): das „Wort des Lebens zu predigen“ und „den Frieden auf Erden den Menschen guten Willens“ zu verkünden.

³⁸ *Ep.* 107: „*Decimae, ut dicitur, Saxonum subverterunt fidem.*“

³⁹ *Ep.* 110: „*Scimus, quia decimato substantiae nostrae valde bona est; sed melius est illam amittere quam fidem perdere.*“

⁴⁰ Zwangstaufen wie durch Karl den Großen blieben im Mittelalter die Ausnahme. Selbst die späteren Kreuzzüge waren keine Missionsunternehmen. Die Kreuzfahrer wollten erobern, Ruhm erwerben, die Stärke des christlichen Gottes erweisen; sie wollten die Muslime in erster Linie vertreiben, nicht bekehren.