

of Church historians do not know enough Greek and Latin to do their job properly and that they rely heavily on translations they are incompetent to verify. Père Aubineau is exceptionally generous in his acknowledgements to predecessors who have contributed to the subject. His criticisms of incompetence or inefficiency are correspondingly withering. Poor R. S. Pittman who had the misfortune to produce a feeble doctoral dissertation for the Catholic University of America (blessedly unpublished) is roundly rebuked (p. XXVII and elsewhere) though it would seem to me that the University is to be blamed rather for incompetent examination of the candidate. Richard and Datema get it in the neck (p. XXXIII note 5) for sheltering from criticism behind editions of the Greek text on its own. Somebody called Sever J. Voicu will feel extremely uncomfortable after reading p. 160 but can console himself with the fact that he has been immortalized; and Charles Pietri is (quite rightly) punished for a disastrous note in that meritorious but often messy work *Roma Christiana* (p. 465 note 1). Père Aubineau has earned the right to these little displays of temperament.

The note I must end on is one of gratitude to the editor who has so splendidly and selflessly served Hesychius. All but two of these sermons are marvellous pieces, able to speak to the modern reader in a direct and vivid way. (The exceptions would be: the Homily on James and David, for the reasons given above; and no. XIV on Saint Procopius, where Hesychius' style strikes me as pretentious and overblown – too much art expended on too little matter.) I have learned a lot from reading this book and I will freely confess that I have greatly enjoyed listening to Hesychius in the expert company of Père Aubineau.

Huddersfield

Lionel R. Wickham

Mittelalter

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, hg. v. Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar. Band II/1: Die Kirche des früheren Mittelalters, hg. v. Knut Schäferdiek, München (Kaiser) 1978, 604 S., Ln.

Zu den in jüngster Zeit viel erörterten Problemen gehört die Frage nach dem theologischen Charakter der Disziplin Kirchengeschichte. Diese als Missionsgeschichte zu verstehen, kann eine profilierte Antwort auf jene Frage erbringen (vgl. die Rezension zu Bd. I: ZKG 86, 1975, S. 367–381). Doch das liegt nicht in der Zielsetzung dieses Werkes. Vielmehr wehrt Knut Schäferdiek als Herausgeber sich gegen eine derartige Programmatik als „eine untragbare Einengung dessen . . . , was als Kirchengeschichte anzusprechen ist“ (S. 8). Nun braucht eine besondere Akzentuierung noch keineswegs Einengung zu bedeuten. Immerhin erweist gerade der vorliegende Band II/1 des auf monumentale Ausmaße zusteuernenden Werkes die Berechtigung und Fruchtbarkeit des ganzen Unternehmens: „Er möchte eine markante Epoche der christlichen Ausbreitungsgeschichte in ihrem gesamtgeschichtlichen Kontext als Teilaspekt einer Wirkungsgeschichte des Christentums verständlich machen, die immer auch eine Geschichte des vielfältigen Handelns und Lebens der Kirche ist“ (ebd.). Vielleicht kommt dabei unter der Hand doch so etwas wie das Programm einer Wesensbestimmung heraus, aber darüber zu streiten, ist angesichts der signifikanten Verbesserung des Gesamteindrucks, die Band II/1 gegenüber Bd. I bietet, müßig. Im Vergleich zu anderen Versuchen, die Kirchengeschichte unter einem bestimmten Aspekt selektiv darzustellen (vgl. z. B. das neue Werk „Christentum und Gesellschaft“, hg. v. H. Gülzow und H. Lehmann) gewinnt das vorliegende Werk gerade durch Band II/1 ein eigenes Profil, weil das Thema Mission die Eigenart jener Umbruchepoche am Beginn der abendländischen Geschichte markiert.

Das wird an dem einleitenden Beitrag von *Hans-Dietrich Kahl* (Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters, S. 11-76) deutlich, der mit einem Überblick über die Forschung „Bausteine für eine Phänomenologie“ der Zeit ca. 600 bis ca. 1050 bietet, damit aber auch im Ganzen des Bandes eine grundsätzliche Ortsbestimmung liefert: „Missionsgeschichte erlangt in dieser Übergangsphase . . . eine Bedeutung für die allgemeine Geschichte, wie sie so niemals vorher gegeben war und auch niemals wiederkehren sollte; sie erlangt sie, weil eben Mission es ist, in deren Vollzug sich in dermaßen entscheidendem Ausmaß die Fundamentierung und Konstituierung Europas als, sagen wir: historische Wesenheit begibt und ereignet“ (S. 20). Frühmittelalterliche Mission bringt den Zusammenstoß der christlichen Universalreligion (die jedem Menschen als einzelnem ein für alle gültiges jenseitiges Heil bringt) mit den paganen Gentilreligionen, welche ihre Gottheit in der Bindung an das jeweilige Volk und damit in Konkurrenz zu den je anderen Gentilgottheiten verehren, eine individuelle Religiosität nur eingebunden in den kollektiven Rahmen und ein metaphysisches Bedürfnis gar nicht oder nur in Formen der Diesseitigkeit kennen (S. 26-35). Der Vorzug von Kahls Beitrag besteht in der Kunst der Differenzierung; auch bei der phänomenologischen Betrachtung, die leicht zu nivellierender Pauschalierung führt, muß die historische Kontur des einzelnen Phänomens erfaßt werden. Von allgemeiner Bedeutung ist die Differenzierung zwischen Entpaganisierung als dem negativen Aspekt der Missionierung und der Christianisierung als dem positiven Aspekt. Beide können durchaus getrennt sein, wobei meist der seit Augustin gültige Grundsatz beachtet wird, daß Gewaltanwendung wohl bei der Destruktion des Heidentums, niemals aber bei der eigentlichen Bekehrung statthaft sei. „Wir werden demnach aufhören müssen, von gewaltsamer ‚Christianisierung‘ zu sprechen, wo lediglich Zwangsmaßnahmen bezeugt sind, die der ‚Entpaganisierung‘ dienen“ (S. 41). Zu Recht betont Kahl die Sonderstellung der Sachsenmission Karls d. Gr. Weitere methodische Differenzierungen ergeben sich von Gregor I. her im Blick auf direkten Zwang und indirekte Nötigung, vor allem aber im Blick auf die Bekehrungsarbeit vor der Taufe und die kirchliche Nacharbeit. Wegen der fundamentalen Bedeutung der Taufe gilt Gewaltanwendung gegenüber Apostaten als Form innerkirchlicher Disziplinierung, nicht aber als Zwangschristianisierung. Mangelnde Differenzierung ist für Kahl der Hauptgrund, daß das Bild der mittelalterlichen Missionsgeschichte so oft im Sinne einer Schwertmission verzeichnet worden ist (S. 58).

Auf diese beachtenswerte Grundsatzüberlegung folgen die spezifisch missionsgeschichtlichen Beiträge: von der Christianisierung der Goten und Irlands im 4./5. Jh. über die merowingische Zeit bis hin zu den großen Missionsunternehmungen des 7./8. Jh. und der byzantinischen Mission. Wirkte Band I dieses Werkes in mancher Hinsicht als ein etwas äußerlich komponierter Reader, so erweist sich Band II als systematische Sammlung von Übersichten, die den derzeitigen Forschungsstand repräsentieren. Ausgewiesene Fachleute fassen jeweils ihre früheren Einzelforschungen zusammen, so daß ein eindrucksvolles, reich nuanciertes Gesamtbild zur Entwicklung der Christianisierung Europas im frühen Mittelalter entsteht. (Nur 3 der 13 Beiträge sind Nachdrucke anderweitiger Publikationen.) Der Bogen ist weit gespannt: von Island und Irland über Mittel- und Osteuropa bis zur Nestorianerkirche in Zentralasien. Insgesamt ist es ein hervorragendes Panorama der inneren Kräfte und vielfältigen Formen, die sich in der starken Ausbreitung bekunden.

Über „Die geschichtliche Stellung des sogenannten germanischen Arianismus“ gibt *Knut Schäferdiek* eine konzentrierte Zusammenfassung seiner bisherigen Forschungen (S. 79-90). Die Ausstrahlungskraft des ost- und des westgotischen Zentrums war bereits im 5. Jh., also auf dem Höhepunkt der missionarischen Dynamik beider Kirchen erschöpft; es blieb „eine Episode ohne weitergestaltende geschichtliche Wirkung“ (S. 79). Doch in der spezifischen politischen Religiosität des gotischen Arianismus (S. 85) zeigte sich vorgreifend ein Strukturelement des germanischen Christentums insgesamt. — *Robert E. Mc Nally* (Die keltische Kirche in Irland, S. 91-115) faßt im wesentlichen Bekanntes zusammen. Die Missionierung

Irlands prägte gerade durch die Abweichungen von bestimmten Aspekten des universalen Christentums und durch das Übergewicht des monastischen Elements Kultur und Geschichte der Insel. Durch die irofränkische Mission wurde diese Form des Christentums zu einer der gestaltenden Kräfte des Mittelalters. – Den dritten großen Komplex zur Mission im 5./6. Jh. bietet *Eugen Ewig* in einer Überarbeitung eines älteren Beitrags („Christliche Expansion im Merowingereich“, S. 116–145), in welche eine ergänzende Ausführung *K. Schäferdiek* über die Motive von Chlodwigs Religionswechsel eingefügt ist. Die Christianisierung des fränkischen Kernraumes und der ostfränkischen Randräume stützte sich auf die Ausbreitung der Klöster, sodann auf die Königsresidenzen und die neu fundierten Bistümer. Sie war kein rein politisch-organisatorischer Vorgang, doch ein „formales Verständnis der christlichen Religion“ herrschte vor, „das zur Überbetonung von Kultus und Ritus gegenüber dem Ethos führte (S. 143). In der Aufnahme christlicher Wertsetzungen, die sich vor allem im Kirchenrecht artikulierten, vollzog sich eine bedeutsame „Verchristlichung der sozialen Ordnung“ (S. 144). Das ist ein grundlegender Aspekt, der sich mit situationspezifischen Modifikationen auf allen weiteren Missionsfeldern findet.

Der Beitrag von *Friedrich Prinz* über „Peregrinatio, Mönchtum und Mission“ (S. 445–465) gehört von der Chronologie her in diesen Zusammenhang. Der Neuaufschwung der Mission gegen Ende des 6. Jh. ist vom Mönchtum getragen, wobei der britische Missionsauftrag Papst Gregors I. wie das Wirken Columbanus als wichtigste Anstöße zu nennen sind. Bei Columbanus wird die Bindung dieser Art von Mission an die fränkische Staatsgewalt erstmals sichtbar: „Erst die Verbindung mit dem fränkischen Hofe machte aus dem eher zufälligen Erscheinen von dreizehn irischen Mönchen im Frankenreich eine neue Epoche der abendländischen Klostergeschichte“ (S. 452), und die Klöster wurden dank der Verbindung mit dem Adel zu den Zentren der Christianisierung. Mönchtum und Adel bildeten die drei kausal miteinander verknüpften Hauptkräfte dieser Entwicklung. Den Zusammenhang von Mönchtum und Adels Herrschaft illustriert Prinz in Aufnahme seiner entsprechenden Arbeit von 1967. Durch die Bindung an die Klöster mit den neuen Heiligen (den Ahnherren der großen Adelsfamilien) und den Reliquienkulten erlangte der durch die Christianisierung seiner paganen Herrschaftslegitimation beraubte Adel eine neue Basis, weil er in den Ahnen-Heiligen „Garanten für das geheiligte Vorrecht auf Macht, Besitz und Herrschaft“ präsentieren konnte (S. 463).

Der von *Knut Schäferdiek* S. 149–191 dargestellten „Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insular-keltischen und kontinental-römischen Christentums“ kommt deswegen gesamtgeschichtliche Bedeutung zu, weil hier gegen den iroschottischen Typ der dezentralisierten, monastisch-charismatischen Kirche das „Modell der romverbundenen Landeskirche“ mit einer bischöflichen Organisation entwickelt und von Bonifatius auf den Kontinent übertragen wurde und „eine der geschichtlichen Voraussetzungen zur Entstehung der universalen abendländischen Papstkirche“ bildete (S. 190). Die Einzelheiten dieses bekannten Sachverhalts (dem man einen Hinweis auf die geistes- und kulturgeschichtliche Wirkung der Angelsachsen zur Seite stellen müßte) skizziert Sch. durch eine sorgfältige Interpretation der zeitgenössischen Quellen und vor allem der Kirchengeschichte des Beda Venerabilis, die die historischen Vorgänge betont und die angelsächsischen Spezifika umsichtig erörtert; die verfassungs- und missionsgeschichtliche Entwicklung bis hin zur Entscheidung von 664 in Northumbrien wird in ihren Konturen sehr schön deutlich.

Heinz Löwe, „Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit“ (S. 192–226; Abdruck eines Vortrags von 1967) skizziert in einer trefflichen Mischung aus Übersicht und Detailerörterung die Arbeitsweise der drei großen Missionare, die im 8. Jh. die ostfränkische Kirche prägen: „Der innere und äußere Aufschwung, den das Frankreich damals nahm, ist ohne ihre Leistung in Volks- und Heidenpredigt, Klostergründung, Kirchenreform und -organisation nicht vorstellbar“ (S. 192). Der Einzelgänger Pirmin wirkte nicht als Heidenmissionar, sondern als Reformator und Volkserzieher in Kooperation mit

Karl Martell und den Bischöfen. Die Anlehnung an die fränkische Reichsgewalt war auch für die Missionsmethode der Angelsachsen typisch; sie war „zugleich eine Notwendigkeit und eine Belastung für die Mission“ (S. 218); dennoch war ihr sorgfältig geplantes und organisiertes Bekehrungswerk „keine staatliche Zwangsmision“ (S. 223). – Ganz anders in politischen Zusammenhängen stand dagegen die Sachsenmission. *Reinhard Schneider* (Karl der Große – politisches Sendungsbewußtsein und Mission, S. 227–248) verweist zu Recht darauf, daß sie für Karl einen Teil der Etablierung seiner Herrschaft in einem fränkischen Großreich bildete; daß ihm eine spezifische Missionstheologie oder Bekehrungsmotive relativ fern lagen, ist wohl auch richtig. „Eine Dominanz christlichen Gedankengutes etwa im Sinne einer königlichen Verpflichtung zur Ausbreitung des Glaubens ist nicht erkennbar“ (S. 247). Doch völlig vernachlässigen kann man die religiöse Komponente, gerade in ihrem politischen Kontext, nicht. Schneider geht über entsprechende Indizien zu rasch hinweg, und gegenüber seinem im Prinzip unbestreitbar richtigen methodischen Ansatz, zwischen den Konzeptionen seiner Berater (insbesondere Alkuins) und Karls eigenen Ideen zu differenzieren, bleibt zu fragen, ob eine klare Trennung beider der historischen Wirklichkeit entspricht. Daß sich der Zwangscharakter der Mission „vor allem in Sachsen . . . als tiefgreifende Belastung“ auswirkte, trifft freilich zumindest im Blick auf die unmittelbar betroffene Generation zu.

Demgegenüber gehört „Die Bekehrung auf Island“, deren Vorgeschichte und Verlauf *Klaus Düvel* S. 249–275 an Hand der Quellen detailliert-illustrierend nachzeichnet, zum friedlichen Typ von Mission. Der vom isländischen Allthing im Jahre 1000 beschlossene Glaubenswechsel „steht ohne Parallele in der germanischen Bekehrungsgeschichte“ und ist letztlich in der spezifischen staatlichen und gesellschaftlichen Struktur der Insel begründet (S. 272). Für die europäische Geschichte hat er allerdings, so interessant er ist, nur marginale Bedeutung. Im übrigen würde dieser Beitrag, der den chronologischen Rahmen des vorliegenden Bandes sprengt, im Kontext anderer Beiträge über die Missionierung Skandinaviens an Profil gewinnen.

Einen weiten chronologischen Bogen spannen naturgemäß die beiden Beiträge, die die Perspektive nach Osten hin erweitern. Die umfangreiche Darstellung der byzantinischen Missionen von *Christian Hannick* (S. 279–359) sucht unter Berücksichtigung der historischen Geographie Inhalt, Methode und Entwicklung der auf die Nachbarvölker des Imperiums konzentrierten Christianisierung zu erfassen, wobei die Skizzierung der Fakten die systematischen Aspekte etwas überlagert. Die Arbeit der sog. Slawenlehrer Konstantin und Methodius im großmährischen Reich verfolgte primär nicht spezifische Missionsziele wie Evangeliumsverkündigung, Kirchenorganisation u. a., sondern ein erzieherisch-kulturelles Ziel. Ihre eminent historische Bedeutung erwies sich durch die Auswirkung bei Bulgaren, Serben, Kroaten und Russen. Alle missionarischen Bemühungen standen im Dienst der Reichsidee; sie zielten auf Eingliederung jener Völker zumindest in den byzantinischen Kulturkreis, weswegen die Sprachenfrage zur wesentlichen Komponente der Mission wurde: „Konstantinopel war nicht weniger als Rom mit dem Lateinischen bestrebt, die Reichssprache, das Griechische, innerhalb und außerhalb der Reichsgrenze als einzige kirchliche Sprache gelten zu lassen“ (S. 355). Doch dort, wo das Griechische durch eine adäquate Landessprache ersetzt werden konnte, wurde diese akzeptiert. So konnten Inhalte und Formen des byzantinischen Christentums in den slawischen Kirchen fortleben. – In räumlicher Hinsicht die größten missionarischen Erfolge hatte die „Apostolische Kirche des Ostens“ der Nestorianer, ein „Gegenmodell zur staatskirchlich geprägten Christenheit der Mittelmeerwelt“ (S. 360), eine Kirche mit einem „internationalen Charakter“ (S. 375). Die Einzelheiten der Nestorianermission in Zentral- und Ostasien stellt *Wolfgang Hage* S. 360–393 höchst instruktiv dar: „Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche“. In China, wo es im Jahre 635 Fuß faßte, blieb das von Syrern und Persern getragene Christentum eine Religion der Fremdlinge, was im 9. Jh. den Untergang bewirkte. Das Hauptverbreitungsgebiet lag bei den zentralasiatischen

Stämmen der Turko-Tartaren u. a., wo es zwar mühselig zum Aufbau einer Kirchenorganisation mit den „Metropolen des Außeren“ kam, wo aber langfristig infolge des wachsenden Synkretismus die christliche Identität verlorenging.

Die bedenklichen Folgen der politischen, sozialen und kulturellen Integration christlicher Mission in der jeweiligen Gesellschaft zeigt die Auseinandersetzung mit dem Judentum (*Ammon Linder*: Christlich-jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter, S. 397–441). Dieser Beitrag versucht in eindrucksvoller Weise, den Mangel an frühmittelalterlichen Quellen durch das Herausarbeiten großer Linien seit der konstantinischen Zeit zu kompensieren, kann damit aber der Gefahr der Übertragung von Pauschalurteilen nicht immer entgehen. – Höchst aufschlußreiche Differenzierungen auf einem von Kirchenhistorikern im allgemeinen vernachlässigten Gebiet bietet mit philologischer Akribie *Hans Eggers*: „Die Annahme des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte“ (S. 466–504). Das Werden des Deutschen als einer neuen germanischen Kultursprache ist eng mit der letzten Phase der Christianisierung der ostfränkischen Stämme nach 750 verbunden. Die schwer bestimmbaren Einflüsse der iredschottischen und angelsächsischen Erziehungsarbeit erörtert E. von den erkennbaren Spezifika her, bietet darüber hinaus aber von den ersten römischen Einflüssen auf die germanischen Sprachen bis zum 11. Jh. eine detaillierte Übersicht über die Entwicklung, deren große Linien von der neueren Forschung erhellt sind, auch wenn viele Einzelheiten umstritten bleiben. Für das Problem der Germanisierung des Christentums ergeben sich aufschlußreiche Aspekte (z. B. S. 484 f. zum Begriff *truhtin* – *dominus*).

Die Solidarität des ganzen Unternehmens bekundet sich nicht zuletzt in den detaillierten Registern und in der hervorragenden Bibliographie (S. 507–542), die *Silke Meckbach* erstellt hat. Neben den Handbüchern der Kirchengeschichte dürfte dieses Werk in Zukunft einen Platz in Lehre und Forschung einnehmen. Missionsgeschichte überschneidet sich in der hier behandelten Epoche in singulärer Weise mit der allgemeinen Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte.

München

Wolf-Dieter Hauschild

P. A. Breatnach: *Die Regensburger Schottenlegende – Libellus de fundacione ecclesie Consecrati Petri*. Untersuchung und Textausgabe (= Münchener Beiträge zur Mediaevistik und Renaissance. Forschung Bd. 27). München (Arbeo) 1979. 324 S.

Die als Regensburger Schottenkongregation bekannten Niederlassungen von Iren in Mitteleuropa (kurzzeitig auch in Kiew) werden bis heute in den Namen von Bauwerken und Straßen vor allem in Erfurt, Regensburg, Wien und Würzburg erinnert. Ihre bis ins 19. Jh. nachwirkende Geschichte (s. meine Notiz in *The Irish Book Lover* XXXI (1960) 79 ff.) hat naturgemäß sowohl Iren (s. bes. die leider bislang ungedruckte Diss. von D. A. Binchy, München 1923) wie Deutsche (s. hier Bibliographie 311–318) als ein eigenartiges Kapitel in den Beziehungen zwischen Irland und dem Festland interessiert. Die vorl. von B. Bischoff angeregte Dissertation, bei der die National University of Ireland und der Deutsche Akademische Auslandsdienst Pate gestanden haben, steht in dieser Tradition. Der hier erstmals vollständig aus 13 Codices (14,79 ff.) vorgelegte Libellus wurde zwischen 1250 und 1261 von einem, aus den darin genannten irischen Ortsnamen (29 f., 35) zu schließen, aus Kerry stammenden Mitglied der Regensburger Benediktinerklosters verfaßt. Näher noch als die *Visio Tundali* (ca. 1150) und die *Vita Mariani Scotti* (ca. 1185) steht ihm die merkwürdigerweise von B. nicht erwähnte *Vita S. Albarti* (1152 x 1181), von der ich in *Mediaeval Studies* vii (1945) 21–39 zeigte, daß sie, indem sie den von ihr vermutlich erfundenen (im Libellus fünfmal genannten) Heiligen als Erzbischof von Cashel vorstellte, eine wichtige Illustration Deutschen vermittelter Kenntnis von der Ersetzung der monastischen durch die diözesane Struktur der irischen Kirche ist. Von der *Visio Tundali* bis zu dem Libellus kann der Verfall festländischer Irlandkunde ins Legendäre verfolgt werden.

Der Libellus zeichnet sich durch seinen Umfang (hier rund 200 Seiten) und seinen Anspruch auf historische Weite (Apostellegenden, Patrick als Zeitgenosse