

Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis

Formen der Vergangenheitswahrnehmung
in der hochmittelalterlichen Historiographie am Beispiel
von Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau

Lutz E. von Padberg

I. Problemstellung

Zahlreiche Publikationen im Umfeld der 1991 vom Land Rheinland-Pfalz in Speyer veranstalteten Ausstellung ‚Die Salier und das Reich‘ haben der Forschung neue Impulse gegeben.¹ Verstärktes Interesse fand unter anderem die Frage nach dem Geschichtsbewußtsein der Historiographen jener Zeit.² Aus welcher Zeiterfahrung heraus haben sie geschrieben? Wie haben sie die in ihren Werken vergegenwärtigte Vergangenheit wahrgenommen und vermittelt? Welche Zukunftserwartung verbanden sie mit ihrem Gebrauch der Vergangenheit? Mit diesen Fragen sind Problemfelder angedeutet, die die Forschung noch länger beschäftigen werden. Ihre Diskussion kann an drei Forschungsbereiche anknüpfen:

Erstens konnte Gerd Althoff zeigen, daß das politische Handeln in der polyzentrischen Machtstruktur³ des Salierreiches nicht von Institutionen, sondern von geradezu ritualisierten ‚Spielregeln‘ der sozialen Gruppen bestimmt war.⁴ So wurde nach Hagen Keller die Investitur als zeichenhaftes

¹ Das gilt vor allem für das Sammelwerk *Die Salier und das Reich*, in Verbindung mit Odilo Engels, Franz-Josef Heyen und Franz Staab hg. v. Stefan Weinfurter, Bd. 1: *Salier, Adel und Reichsverfassung*; Bd. 2: *Die Reichskirche in der Salierzeit*; Bd. 3: *Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier*, Sigmaringen 1991.

² Vgl. etwa Hanna Vollrath, Konfliktwahrnehmung und Konfliktdarstellung in erzählenden Quellen des 11. Jahrhunderts, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 3 (wie Anm. 1), S. 279–296 und ferner Hagen Keller, Zum Charakter der ‚Staatlichkeit‘ zwischen karolingischer Reichsreform und hochmittelalterlichem Herrschaftsaufbau, in: *Frühmittelalterliche Studien* 23, 1989, S. 248–264.

³ Diese Formulierung wurde geprägt von Hagen Keller, *Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont: Deutschland im Imperium der Salier und Staufer 1024 bis 1250*, Propyläen Geschichte Deutschlands 2, Frankfurt u.a. 1986, Studienausgabe 1990, S. 26.

⁴ Vgl. eingehend Keller (wie Anm. 3), S. 57 ff., 107 ff. und am Beispiel des ottoni-

Handeln nach Riten des öffentlich-mündlichen Bereichs vorgenommen, die deshalb in den einschlägigen Berichten nicht eigens dargestellt zu werden brauchten.⁵ Hanna Vollrath hat diese Einsichten bei der Analyse erzählender Quellen des 11. Jahrhunderts herangezogen. Ihre Beobachtungen zum Geschichtsbild der Historiographen ergaben ein Welt- und Handlungsverständnis, das typische Merkmale von Mündlichkeit aufweist.⁶ Denn die schreibenden Kleriker, denen wir diese Werke verdanken, lassen die „Wahrnehmungsweisen ihrer schriftlosen Zeit- und Standesgenossen erkennen“.⁷ Damit ist die Aufmerksamkeit der Forschung auf die Frage gelenkt, ob sich, etwa auch in der Begegnung mit schriftlosen Kulturen, Formen der mündlichen Überlieferung in der Geschichtsschreibung erkennen lassen.⁸

schen Reiches Ders. (wie Anm. 2), S. 248 ff. sowie Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue: Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990, S. 5 ff., 134 ff.

⁵ So Hagen Keller, Die Investitur. Ein Beitrag zum Problem der ‚Staatssymbolik‘ im Hochmittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, S. 51–86; vgl. Gerd Althoff, Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert, in: *ebd.* 23, 1989, S. 265–290. Danach erscheint es problematisch, die Reformansätze und gesellschaftlichen Umbrüche des krisenreichen 11. Jahrhunderts allein unter dem Epochen-titel ‚Investiturstreit‘ zusammenzufassen; vgl. Keller (wie Anm. 3), S. 107 ff., 164 ff., 219 ff., 285 ff., 330 ff. und, allerdings unter Beibehaltung des Begriffes, den jüngsten Forschungsüberblick von Johannes Laudage, *Gregorianische Reform und Investiturstreit*, Erträge der Forschung 282, Darmstadt 1993.

⁶ Hanna Vollrath (wie Anm. 2), S. 295 f. Das in den Quellen deutlich werdende Welt- und Handlungsverständnis wird von der ethnozoologischen Forschung mit Mündlichkeit in Verbindung gebracht; vgl. W. Ong, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Studies in Literacy, Family, Culture and the State, Cambridge 1986, S. 129 ff. Unterschätzt werden diese Zusammenhänge von Ulrich Müller, Mündliche Literaturtradition, in: *LMA*, 6, München u.a. 1993, Sp. 899–901, wenn er Sp. 899 zu statisch dem Lateinischen als der überregionalen ‚Vatersprache‘ der Kirche die Volkssprachen als ‚Muttersprachen‘ gegenüberstellt und allein diesen „Elemente bzw. Reste einer durch Mündlichkeit bestimmten Tradition“ zugesteht.

⁷ Vollrath (wie Anm. 2), S. 296.

⁸ Die folgenden Überlegungen wenden sich daher auch gegen jene simplifizierende These, welche die Schriftkultur des Mittelalters im Vergleich mit der Literalität der Antike als bildungsgeschichtlichen und kulturellen Niedergang beschreibt; vgl. dagegen Keller (wie Anm. 2), S. 261 ff. und Walter Haug, Schriftlichkeit und Reflexion. Zur Entstehung und Entwicklung eines deutschsprachigen Schrifttums im Mittelalter, in: *Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, Hg. Aleida und Jan Assmann sowie Christof Hardmeier, Archäologie der literarischen Kommunikation 1, 2. Aufl., München 1993 (1. Aufl. 1983), S. 141–157, S. 145 ff. Von einem Niedergang der Schriftkultur im Übergang von der Antike zum Mittelalter wird man nicht mehr sprechen können, wohl von qualitativen Veränderungen und Verschiebungen. Siehe die Skizzierung dieser Entwicklung mit reichen Literaturhinweisen durch Hagen Keller, Vom ‚heiligen Buch‘ zur ‚Buchführung‘. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 26, 1992, S. 1–31, siehe dazu unten Anm. 112. Weitere Literatur bei Dems., Die Entwicklung der europäischen Schriftkultur im Spiegel der mittelalterlichen Überlieferung, in: *Geschichte und Geschichtsbewußtsein: Festschrift Karl-Ernst Jeismann zum 65. Geburtstag*, Hg. Paul Leidinger und Dieter Metzler, Münster 1990, S. 171–204. Bei diesen Überlegungen ist natürlich kritisch zu bedenken, daß „der

Zweitens haben Karl Schmid, Otto Gerhard Oexle und andere am Beispiel des Totengedenkens die zentrale Bedeutung der Memoria für die Identität und die Zeiterfahrung von sozialen Gruppen erwiesen.⁹ Weitgespannt umfaßt die Memorialüberlieferung „Texte und Bilder, Denkmäler und Riten, Geschichtsschreibung und Dichtung“.¹⁰ Sie verweist überdies auf das kulturelle Gedächtnis, zu dem Jan Assmann wegweisende Forschungen am Beispiel früher Hochkulturen vorgelegt hat.¹¹ Im Anschluß an die Theorie der ‚mémoire collective‘ von Maurice Halbwachs und die des ‚sozialen Gedächtnisses‘ von Aby Warburg versteht Assmann das kulturelle Gedächtnis als Überlieferung des Sinns¹², der sich in Zeichensystemen sprachlicher und nichtsprachlicher Art manifestiert.¹³ Da Assmann hierbei vor allem die erinnerte, also nicht die faktische Geschichte betont, stellt sich die Frage nach der Rolle der Memoria in der Geschichtsschreibung und nach deren Bedeutung für die Herausbildung des kulturellen Gedächtnisses.¹⁴

Zugang zur spezifischen Oralität des Mittelalters heute nur über die Schriftstücke derjenigen möglich ist, die diese Oralität einerseits nicht mehr teilten, andererseits aber ihrer mündlich geprägten Umwelt auch nicht als analysierende Außenseiter gegenüberstanden“, so Vollrath (wie Anm. 2), S. 296.

⁹ Vgl. Otto Gerhard Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10, 1976, S. 70–95 und den Sammelband *Memoria: Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Hg. Karl Schmid und Joachim Wollasch, Münstersche Mittelalter-Schriften 48, München 1984; ferner *Memoria: Erinnern und Vergessen*, Hg. Anselm Haverkamp, Poetik und Hermeneutik 15, München 1992 und Jacques Le Goff, *Geschichte und Gedächtnis*, Historische Studien 6, Frankfurt u.a. 1992 (zuerst Turin 1977–1981), S. 87 ff.

¹⁰ So in der letzten Zusammenfassung des Forschungsstandes durch Otto Gerhard Oexle, Memoria, Memorialüberlieferung, in: *LMA* 6, München u.a. 1993, Sp. 510–513, Sp. 510.

¹¹ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992. Bedenken gegen Assmanns schon früher entwickelten Gedächtnis-Begriff wurden geltend gemacht von Hubert Cancik und Hubert Mohr, Erinnerung/Gedächtnis, in: *HRWG* 2, Stuttgart u.a. 1990, S. 299–323, S. 311; dazu wiederum Assmann, S. 29 ff. zu den Begriffen ‚Gedächtnis‘ und ‚Erinnerung‘; vgl. Oexle (wie Anm. 9), S. 79 f.; Aleida Assmann, Zur Metaphorik der Erinnerung, in: *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Hg. Aleida Assmann und Dietrich Harth, Fischer Wissenschaft 10724, Frankfurt 1991, S. 13–35, S. 13 f. sowie zu den physiologischen Grundlagen möglicher Begriffsdifferenzierungen Siegfried J. Schmidt, Gedächtnis – Erzählen – Identität, in: *ebd.*, S. 378–397.

¹² Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 21. Siehe Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt 1985 (zuerst Paris 1925); Ders., *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt 1985 (zuerst Paris 1950); dazu mit weiteren Nachweisen Cancik und Mohr (wie Anm. 11), S. 309 ff. sowie Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 34 ff.; Aby Warburg, *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, Hg. Dieter Wuttke, Saecula spiritalia 1, 2. Aufl., Baden-Baden 1980 (1. Aufl. 1979); dazu Roland Kany, *Mnemosyne als Programm: Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Studien zur Deutschen Literatur 93, Tübingen 1987, bes. S. 174 ff. sowie Cancik und Mohr (wie Anm. 11), S. 310 f.

¹³ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 52. Zur Differenz zwischen kulturellem und kommunikativem Gedächtnis *ebd.* S. 19 ff., 30, 42, 48, 50 ff. und 56.

¹⁴ Dafür spricht auch die Einsicht von Peter von Moos, *Geschichte als Topik: Das rheto-*

Drittens hat die moderne Quellenkritik gezeigt, daß die Historiographie nicht ein objektiver Datenträger zur Erkenntnis der Vergangenheit, sondern selbst Bestandteil dieser Vergangenheit ist.¹⁵ Dementsprechend definiert Franz-Josef Schmale: „Historiographie als Niederschrift der Erinnerung ist nicht ein an dem unmittelbaren Erleben von Realität orientierter Vorgang von Gedächtnisbildung, sondern die Vergegenwärtigung von vorhandenen Gedächtnisinhalten.“¹⁶ Darüber hinaus hat Hans-Werner Goetz dem gebildeten Menschen des Mittelalters ein hohes Maß an reflektiertem Vergangenheitsbewußtsein und an identitätsstiftendem Umgang mit der Geschichte bescheinigt.¹⁷ Die Frage ist allerdings, ob er damit nicht die Abstraktionsfähigkeit der Historiographen überschätzt und deren mit dem Phänomen Mündlichkeit zu verbindende Erzählstruktur unterschätzt.¹⁸ Denn wenn Historiographie schriftlich artikuliertes Geschichtsbewußtsein ist, muß nach den Bedingungen der damaligen Zeiterfahrung gefragt werden.

Diese Problemkreise werden im folgenden anhand einiger Formen der Vergangenheitswahrnehmung hochmittelalterlicher Historiographen diskutiert. Um das Verhältnis von Geschichtsschreibung und kulturellem Gedächtnis zu klären, werden die sich aus den eben skizzierten Forschungsansätzen ergebenden Bereiche Wahrnehmung fremder Welten, Gestaltung der Memoria und Darstellung der Heilsgeschichte erörtert. Als repräsentative Vertreter eignen sich Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau. Der 1018 gestorbene Bischof Thietmar verbindet in seiner ‚Chronik‘ die Geschichte Merseburgs mit der der Sachsenkönige.¹⁹

rische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die ‚historiae‘ im ‚Policraticus‘ Johanns von Salisbury, Hildesheim u.a. 1988, S. XV, daß das mittelalterliche Geschichtsverständnis nicht kausale Ereignisfolgen darstellt, sondern ihm ein „reiches, vieldeutiges, unabsehbar variierbares Zeichensystem“ zugrundeliegt. Hanna Vollrath, *Christliches Abendland und archaische Stammeskultur: Zu einer Standortbestimmung des früheren Mittelalters*, Berthabenz-Vorlesung 4, Ladenburg 1990, formuliert S. 17 knapp: „Das frühere Mittelalter gehört zu den Gedächtniskulturen ...“

¹⁵ Franz-Josef Schmale, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung: Eine Einführung*, Darmstadt 1985, S. 4 f.; darin S. 165–213: Hans-Werner Goetz, Die ‚Geschichte‘ im Wissenschaftssystem des Mittelalters. Reiche Literaturangaben bei Odilo Engels, *Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie VI. Von Augustin bis zum Humanismus*, in: *TRE* 12, Berlin u.a. 1984, S. 608–630.

¹⁶ Schmale (wie Anm. 15), S. 20.

¹⁷ Hans-Werner Goetz, Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein, in: *Historische Zeitschrift* 255, 1992, S. 61–97, bes. S. 65, 80, 82 f. und 96.

¹⁸ Vgl. Hanna Vollrath, Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften, in: *Historische Zeitschrift* 233, 1981, S. 571–594, S. 588 f. und Keller (wie Anm. 8), S. 10 Anm. 29 sowie grundsätzlich Hans Ulrich Gumbrecht, Schriftlichkeit in mündlicher Kultur, in: *Schrift und Gedächtnis* (wie Anm. 8), S. 158–174. Vor allem darf dabei nicht vergessen werden, daß in einer Gedächtniskultur Texte bei der Erfassung der Gesamtkultur nicht den gleichen Stellenwert haben wie nichtschriftliche Quellen (Sachüberlieferung, Bauten, Mentalitäten, wirtschaftliche Gegebenheiten usw.); vgl. Vollrath (wie Anm. 14), S. 18 ff.

¹⁹ Die ältere Literatur bei Wilhelm Wattenbach und Robert Holtzmann, *Deutschlands*

Im Mittelpunkt der ‚Bischofsgeschichte der Hamburgischen Kirche‘ des vor 1085 verstorbenen Domscholasters Adam steht neben der nordischen Mission die farbige Gestalt des Erzbischofs Adalbert von Hamburg-Bremen.²⁰ Der 1177 gestorbene Helmold konzentriert sich als Pfarrer von Bosau, einem Missionsstützpunkt des Bischofs Gerold von Oldenburg-Lübeck, in seiner ‚Chronik‘ ganz auf die Mission bei den Slawen.²¹ Nach einhelliger Meinung der Forschung nehmen diese sich vornehmlich auf den nordosteuropäischen Raum konzentrierenden Autoren einen hohen Rang in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung ein und ermöglichen so eine exemplarische Darstellung.²²

II. Die Wahrnehmung fremder Welten als Herausforderung des eigenen Geschichtsbildes

In der Tradition des christlichen Hochmittelalters war die Wahrnehmung der heidnischen Völker alles andere als selbstverständlich. Wohl sah die Kirche in ihnen Ziele ihrer missionarischen Bemühungen, dachte aber weder an kulturellen Austausch noch hatte sie Interesse an deren Lebens- und Glaubensformen. Einer offenen Haltung stand vor allem das festgefügte Feindbild entgegen, nach dem die Kirche in heilsgeschichtlicher Perspektive in den Heiden nichts anderes als Teufelsanbeter und Dämonendiener sehen konnte.²³ Denn als soziale Gruppe bezog sie aus solcher Abgrenzung

Geschichtsquellen im Mittelalter: Die Zeit der Sachsen und Salier, Neuausgabe, besorgt von Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1967; 1971, S. 52–58, 21*–23*; dazu Hans Lippelt, *Thietmar von Merseburg: Reichsbischof und Chronist*, Mitteldeutsche Forschungen 72, Köln u.a. 1975; Schmale (wie Anm. 15), S. 132 und der Forschungsüberblick bei Klaus Guth, Kulturkontakte zwischen Deutschen und Slawen nach Thietmar von Merseburg, in: *Historiographia medievalis: Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift für Franz-Josef Schmale zum 65. Geburtstag*, Hg. Dieter Berg und Hans-Werner Goetz, Darmstadt 1988, S. 88–102, S. 88 ff.

²⁰ Die ältere Literatur bei Wattenbach – Holtzmann – Schmale (wie Anm. 19), S. 563–575, 164*–166*; dazu Franz-Josef Schmale, Adam v. Bremen, in: *LMA 1*, München u.a. 1980, Sp. 107; Walther Lammers, *Das Hochmittelalter bis zur Schlacht von Bornhöved*, Geschichte Schleswig-Holsteins 4,1, Neumünster 1981, S. 191 ff. und Gerhard Theuerkauf, Die Hamburgische Kirchengeschichte Adams von Bremen. Über Gesellschaftsformen und Weltbilder im 11. Jahrhundert, in: *Historiographia medievalis* (wie Anm. 19), S. 118–137.

²¹ Die ältere Literatur bei Wilhelm Wattenbach und Franz-Josef Schmale, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnum*, Bd. 1 von Franz-Josef Schmale unter Mitarbeit von Irene Schmale-Ott und Dieter Berg, Darmstadt 1976, S. 427–437; dazu Schmale (wie Anm. 15), S. 140 und Wilfried Ehbrecht, Helmold v. Bosau, in: *LMA 4*, München u.a. 1989, Sp. 2124 f.

²² Neben diesem allgemeinen Aspekt kommen als Auswahlkriterien hinzu: Nord-europa als ihr Berichtsgebiet; übereinstimmende missionspolitische Interessen; Spiegelung der heidnischen Religion; aktuelle kirchenpolitische Zielsetzungen. Die zu untersuchenden Bereiche sind dann nicht zufällig und disparat, wenn man sie als im Bewußtsein der Historiographen gegenwärtige Erfahrungen von Geschichte versteht.

²³ Dazu mit weiteren Nachweisen Hans-Dietrich Kahl, Die ersten Jahrhunderte des

und Entwicklung ihre gemeinschaftsstiftende und -bewahrende Identität.²⁴ Dies ließ sich indes im 11. Jahrhundert so nicht mehr durchhalten, und gerade darin ist die Ambivalenz in der wertenden Beobachtung mancher Historiographen begründet. Namentlich durch den Fernhandel wuchsen die Verbindungen zur Außenwelt geradezu explosiv an, und so wurde man zwangsläufig mit anderen Kulturen und deren Überlieferungsbestand konfrontiert.²⁵ Dies galt natürlich auch umgekehrt, denn der Strom fremder Einflüsse forderte Heiden wie Christen heraus.

Für die christliche Historiographie läßt sich das exemplarisch mit Adams ambivalenter Sicht des europäischen Nordens²⁶ dartun. Einerseits verurteilte er dessen Heidentum gemäß herkömmlichen Kategorien, andererseits zeigte er weltoffen erkennbares Interesse für die Erweiterung des eigenen Horizontes. Dies bestätigt übrigens die Klassifizierung des 11. bis 13. Jahrhunderts als ‚Aufbruchsepoche‘, denn Adam beschrieb die fremde Welt Nordeuropas, um sie, wenn auch in missionspolitischer Zielsetzung, seinen Lesern bekannt zu machen.²⁷ Eine solche Öffnung des Horizontes gab es im Frühmittelalter nicht. Freilich, und das zeigt wiederum die Ambivalenz der Wahrnehmung, wurde das bestehende Gesamtbild durch diese neue Dimension nicht gespart.²⁸

Nachvollziehbar werden diese Zusammenhänge an Adams Bericht über das schwedische Zentralheiligtum von Altuppsala.²⁹

missionsgeschichtlichen Mittelalters: Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Hg. Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar, Bd. 2/1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, Hg. Knut Schäferdiek, München 1978, S. 11–76, S. 36 ff.; Knut Schäferdiek, Christentum der Bekehrungszeit I.A. Kirchliche Voraussetzungen der Germanenbekehrung, in: *RGA 4*, Berlin u.a. 1981, S. 501–510, S. 502 ff.; Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart u.a. 1990, S. 427 ff. und Lutz E. v. Padberg, Christen und Heiden. Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts, in: *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, Hg. Hagen Keller und Nikolaus Staubach, Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23, Berlin u.a. 1994, S. 291–312.

²⁴ Vgl. Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 125 ff. und am Beispiel Israels S. 196 ff. Diese Sicht führte auch zu einer grundsätzlich negativen Einschätzung der paganen Überlieferung überhaupt; vgl. Keller (wie Anm. 8), S. 11, 21.

²⁵ Dazu Keller (wie Anm. 3), S. 219 ff.

²⁶ Dieser Bereich bietet sich gerade deshalb an, weil er die Konfrontation von heidnischer und christlicher Gedächtniskultur repräsentiert und überdies der Norden eine orale Kultur ohne zusammenhängend überlieferte Geschichtsschreibung darstellt.

²⁷ So Keller (wie Anm. 3), S. 37 und 221; vgl. Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 129 ff. und Tilman Struve, Die Wende des 11. Jahrhunderts. Symptome eines Epochenwandels im Spiegel der Geschichtsschreibung, in: *Historisches Jahrbuch* 112, 1992, S. 324–365.

²⁸ Freilich darf man nicht annehmen, daß Adams „Darstellung schriftgewordene Wahrnehmung sei“, Darstellung und Wahrnehmung also gleichzusetzen wären; vgl. Vollrath (wie Anm. 2), S. 280. Es kommt daher darauf an, über die Analyse der Darstellungsstrukturen Aufschlüsse über die Wahrnehmung zu erreichen.

²⁹ Der folgende Abschnitt profitiert von dem langjährigen Austausch mit Karl Hauck

Adams Erzählung von Bischof Unnis Mission auf den Spuren Ansgars zeigt großes Interesse an dem Handelsplatz Birka, den er durch die Nähe zum schwedischen Zentralheiligtum Altuppsala charakterisiert. Bei der apologetischen Begründung seines Vorgehens offenbart Adam sein Geschichtsbild: „So unnützlich es meines Erachtens ist, die Taten Ungläubiger zu erforschen, so unförmlich wäre es, die Errettung von Menschen zu übergehen, die den Glauben annehmen“.³⁰ Dies ist eine Schlüsselstelle zum Sinn der Wahrnehmung fremder Welten: Abgrenzung von der Geschichte der Völker außerhalb des Christentums, einfach weil sie heidnisch sind, aber zugleich Einsicht in das historische Werden des Christentums. Daraus erwächst die Betrachtung fremder Welten unter dem Aspekt der Mission. Nichts macht das so deutlich wie das vierte Buch von Adams Werk, dessen Beschreibung Nordeuropas immerhin ein Fünftel des Ganzen ausmacht.³¹

Adams Forschungsinteresse verschaffte ihm unmittelbaren Zugang zur mündlichen Tradition der Ostseevölker, besonders durch die Befragung des dänischen Königs Sven Estridson, „der die gesamte Überlieferung der Barbaren kannte, als wäre sie schriftlich festgelegt“.³²

Dadurch werden Inhalte und Formen des kulturellen Gedächtnisses der heidnischen Germanen erreichbar.³³ Dieses Hineinragen älterer Überlieferungsschichten in ein jüngeres Zeitalter³⁴ ist natürlich gebrochen, denn Adams Zugang vollzieht sich über Kategorien, die seinem Deutungshori-

und nutzt dessen Aufsatz: Die bremische Überlieferung zur Götter-Dreiheit Altuppsalas und die bornholmischen Goldfolien aus Sorte Muld (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LI), in: *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, S. 409–479. Dieser Beitrag ist ein Vorabdruck aus dem Auswertungsband zum *Ikonographischen Katalog der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten*, den der Verf. mit erarbeitet hat.

³⁰ *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Hg. Bernhard Schmeidler, MGH.SRG 2, Hannover u.a. 1917 (Nachdruck 1977); hier zitiert nach: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, neu übertragen von Werner Trillmich, AQDGMA 11, 6. Aufl., Darmstadt 1990 (1. Aufl. 1973), S. 135–499, I, 61, S. 231; dazu Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 129 f.

³¹ Adam (wie Anm. 30), IV, 1–44, S. 432–495; vgl. Keller (wie Anm. 3), S. 221.

³² Adam (wie Anm. 30), II, 43, S. 279; vgl. III, 54, S. 396 und 398. Verglichen mit Adam sind die Informationen bei Thietmar knapper und die Kultorte schneller als Stätten des Aberglaubens klassifiziert, die Götter sind für ihn Unterirdische und die Opfer dienen als Vergeltung für begangene Untaten; siehe *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, Hg. Robert Holtzmann, MGH.SRG NS 9, 2. Aufl., Berlin 1955 (1. Aufl. 1935, Nachdruck 1980); hier zitiert nach: Thietmar von Merseburg, *Chronik*, neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich, AQDGMA 9, 7. Aufl., Darmstadt 1992 (1. Aufl. 1970), I, 17, S. 20 zu Lejre; VI, 22–25, S. 266–270 etwas ausführlicher zu Rethra, dem Zentralheiligtum der Lütizen.

³³ Auf die Problematik des Germanenbegriffes wird hier nicht eingegangen; siehe dazu die jüngste Diskussion in den Sammelbänden *Germanenprobleme in heutiger Sicht*, Hg. Heinrich Beck, Ergänzungsbände zum RGA 1, Berlin u.a. 1986 und *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, Hg. Heinrich Beck, Detlev Ellmers und Kurt Schier, ebd. 5, ebd. 1992.

³⁴ Nach Hauck (wie Anm. 29), S. 461 ff.

zont verhaftet sind.³⁵ Gleichwohl ergibt sich ein erstaunliches Echo auf die Uppsala-Tradition. Adams Schilderung der Mission offenbart die Abwehrmaßnahmen des im Zeitalter von Gregor VII. noch überaus lebendigen Heidentums. Das unterschiedliche Bewußtsein der heidnischen und der christlichen Kultur treten dabei in Adams Werk in ein merkwürdiges Wechselverhältnis:

1. Um 1013 vereitelten die schwedischen Heiden den Plan des christlichen Königs Olaf Schoßkönig, ihr Zentralheiligtum in Altuppsala zu zerstören. Das gelang ihnen durch zwei Zugeständnisse, die freilich auch die Christen zu Kompromissen nötigten: erstens die Betonung der Freiwilligkeit des Glaubens, also das aus heidnischer Sicht denkbare Nebeneinander religiöser Formenwelten, das dem Absolutheitsanspruch des Christentums entgegenstand; zweitens die Forderung nach räumlicher Distanz der konkurrierenden Kultstätten, also eines Kirchenbaus in Entfernung von Altuppsala, was zur Begründung des Bistums Skara führte.³⁶

2. Adam gibt, sich unter anderem auf einen Augenzeugen berufend, eine detaillierte Schilderung des Herrschafts- und Kultzentrums von Altuppsala, insbesondere des Tempels mit der Drei-Thron-Anlage und den Sitzstatuen der Götter Donar-Thor, Wodan-Odin und Frico-Freyr sowie ihren Attributen und Zuständigkeiten.³⁷

3. Adam beschreibt außerdem genau die dort vollzogenen Rituale, so das alle neun Jahre stattfindende zentrale Opferfest aller schwedischen Stämme, bei dem auch Menschenopfer vollzogen wurden. Zu seinen ins einzelne gehenden Mitteilungen gehören die Zuordnung der Opferpriester zu bestimmten Göttern und der Glaube an die Gegenwart der Götter im Kultbild beim Opfervollzug.³⁸

³⁵ Dazu grundsätzlich Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: *Mnemosyne* (wie Anm. 11), S. 289–304, S. 291.

³⁶ Adam (wie Anm. 30), II, 58, S. 296 und 298.

³⁷ Adam (wie Anm. 30), IV, 26–30, S. 470–474, hier IV, 26, S. 470; zur Thron-Anlage Karl Hauck, *Formenkunde der Götterthronen des heidnischen Nordens* (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXIX), in: *Offa* 41, 1984, S. 29–39; Ders., *Varianten des göttlichen Erscheinungsbildes im kultischen Vollzug* erhellt mit einer ikonographischen Formenkunde des heidnischen Altares (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX), in: *Frühmittelalterliche Studien* 18, 1984, S. 266–313, S. 281 Anm. 107 mit weiterer Literatur sowie Ders. (wie Anm. 29), S. 417 ff., 421 ff., 441 ff.; zur Gesamtsituation Michael Müller-Wille, *Opferplätze der Wikingerzeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18, 1984, S. 187–221, S. 215 f. mit Fig. 24 (Lageplan) und Verweis auf die reiche skandinavische Forschung.

³⁸ Adam (wie Anm. 30), IV, 27, S. 470 und 472; dazu Hauck (wie Anm. 29), S. 412 f. und Michael Müller-Wille, *Heidnische Opferplätze im frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen: Die archäologische Überlieferung und ihre Deutung*, *Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg*, Jahrgang 7, 3, Hamburg 1989, S. 8 ff. Vgl. zu Lejre Thietmar (wie Anm. 32), I, 17, S. 20; dazu Müller-Wille (wie Anm. 37), S. 216 f. mit Fig. 25 (Lageplan) und Karl Hauck, *Fünens besonderer Anteil an den Bildinhalten der völkerwanderungszeitlichen Brakteaten* (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XLIX), in: *Frühmittelalterliche Studien* 26, 1992, S. 106–148, S. 131 ff. Zum Swantewit-Heiligtum auf Rügen *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, Hg. Bernhard Schmeidler, MGH.SRG 32, Hannover u.a. 1937; hier zitiert nach: Hel-

4. Die Lebendigkeit der heidnischen Religion stellte den Erfolg der christlichen Mission in Frage. Auf diese Herausforderung reagiert Adam auf seine Weise: Er läßt der realistischen Schilderung des Zentralheiligtums die Erzählung eines legendenhaften Straf- und Bekehrungswunders folgen. Ein Opferpriester, der ‚den Dämonen zu dienen hatte, erblindet, ohne daß ihm seine Götter etwas nutzen‘. ‚In der gleichen Nacht‘ erscheint ihm die Jungfrau Maria und kündigt ihm Heilung an, ‚wenn er die Bilder verwerfe, die er zuvor verehrte‘. So geschieht es, und aus dem heidnischen Priester wird ein überzeugter Bekenner des Christentums.³⁹

Diese Geschichte durchbricht fast zusammenhanglos Adams Bericht. Sie entspricht auch nicht dem Stil seiner Beschreibung Nordeuropas und bietet überdies die einzige ausführliche Wundererzählung in seinem vierten Buch. Das zeigt, wie wichtig Adam gerade hier die christliche Deutung ist. Denn seine Kritik am heidnischen Opfervollzug hat zwei Funktionen⁴⁰: Erstens soll mit den Topoi der Bekehrungsgeschichte die Überlegenheit des Christentums dargetan werden. Zweitens dämonisiert er durch die christliche Umwertung des Opferrituals die polytheistische Überzeugung von der Gegenwart der Götter in ihren Kultbildern. Hier treffen konträre Vorstellungswelten aufeinander, die Adam beide bezeugt: der traditionelle Opfervollzug der Heiden vor dem Kultbild im kalendarischen Rhythmus und dessen dämonisierende Abwertung durch die Christen. Sie hatte das Ziel, den alten Riten ein Ende zu machen. Trotz dieser einseitigen Interpretation ist Adam ehrlich genug zuzugeben, daß der bekehrte Opferpriester wohl im Umland, nicht aber in Altuppsala selbst missionieren durfte.

5. Adam, dessen Bericht auch als Ansporn zu weiteren Missionsbemühungen gedacht ist, muß seine Hoffnungen noch in anderer Hinsicht einschränken. 1064 wurde der Bremer Dekan Adalward der Jüngere zum Bischof von Sigtuna geweiht. Seine Ernennung zielte unter anderem darauf, im Verein mit dem Bischof von Schonen das Heiligtum von Altuppsala ‚als Mittelpunkt des barbarischen Irrglaubens zu zerstören‘. Der besonnene schwedische König Stenkil, ein Förderer der christlichen Mission, brachte die Bischöfe von ihrem geplanten Gewaltstreik ab. Er machte ihnen klar, daß sich nach der Zerstörung das Volk keineswegs insgesamt bekehren würde, sondern diese im Gegenteil zu einem Rückschlag führen werde.⁴¹ Der Bericht erhellt zweierlei: Erstens die herausragende Stellung von Altuppsala noch zu Adams Zeiten. Der Kult im Tempel, den man als ‚räumliche Gedächtnis-Metapher‘ verstehen kann, sollte gerade angesichts der Herausforderung durch das Christentum unverändert bewahrt werden, denn nur so ließ sich die religiöse und politische Identität des Volkes bewahren.⁴² Zweitens die Offenheit für ‚Systemkonkurrenzen‘ in polytheisti-

mold von Bosau, *Slawenchronik*, neu übertragen und erläutert von Heinz Stoob, AQDG-MA 19, 5. Aufl., Darmstadt 1990 (1. Aufl. 1973), c. 52, S. 196 und 198; c. 108, S. 370–374; ferner c. 84, S. 288–298 zum wagrischen Heiligtum des Gottes Prove.

³⁹ Adam (wie Anm. 30), IV, 28, S. 473; dazu Hauck (wie Anm. 29), S. 412 f.

⁴⁰ Nach Hauck (wie Anm. 29), S. 413.

⁴¹ Adam (wie Anm. 30), IV, 30, S. 475 nach Hauck (wie Anm. 29), S. 409 f.

⁴² Formulierung nach Aleida Assmann (wie Anm. 11), S. 14 ff.; zum Ganzen Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 170, 177 ff.

schen Religionen.⁴³ Beides widersprach natürlich Adams Weltansicht, weshalb er ihnen seine Deutungsmuster entgegensetzte.

Schon an diesen knappen Hinweisen wird die Spannung deutlich, in der Adam die Vergangenheit wahrnimmt. Er ‚bewältigt‘ sie nicht einfach christlich,⁴⁴ indem er das Heidentum wie Thietmar lapidar als Aberglaube verurteilt, sondern läßt, ähnlich wie später auch Helmold, ein gewisses Interesse an dessen fremder Welt erkennen. Auf der Basis dieser Quellenanalyse ergeben sich folgende allgemeine Beobachtungen:

1. Adams Geschichtsbild erwächst „aus schon geformten Vergangenheitsbildern“, daher ist sein Werk „zugleich Standortfixierung des Geschichtsschreibers gegenüber seinem Objekt“.⁴⁵ Deshalb bleibt es für ihn bei der formelhaften Dämonisierung der heidnischen Religion. Diese Abgrenzung gehört zum festen ‚Ritual‘ der eigenen Identität. Die sich daraus ergebenden Zugangsschwierigkeiten zu dem Geschichtsbild und den Erinnerungsformen einer anderen Kultur lassen ihn auf die dort vorhandene Bereitschaft für das Nebeneinander religiöser Vorstellungswelten mit der Betonung eigener Deutungsmuster reagieren.⁴⁶

2. Gleichwohl zeigt Adam in seiner detailgenauen Schilderung Interesse für die fremde Welt und erschließt dadurch die Kontinuität von deren kulturellem Gedächtnis. Für den Historiker ist das ein Glücksfall, denn Adam verschafft ihm trotz seines erkenntnisleitenden Interesses einen gewissen

⁴³ Auf diesen zentralen, aber bislang unbeachteten Aspekt verweist Burkhard Gladi-gow, *Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte*, in: *Germanische Religionsgeschichte* (wie Anm. 33), S. 3–26, S. 22. Berechtigte Bedenken gegen den Begriff des religiösen ‚Systems‘ macht geltend Reinhard Wenskus, *Religion abârtardie. Materialien zum Synkretismus in der vorchristlichen politischen Theologie der Franken*, in: *Iconologia sacra* (wie Anm. 23), S. 179–248, S. 179 ff.; vgl. Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen: Grundriß der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, S. 89.

⁴⁴ Begriff nach Helmut Beumann, *Die Hagiographie ‚bewältigt‘: Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen*, in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell’alto medioevo: espansione e resistenza*, Settimane di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo 28, Spoleto 1982, S. 129–163, Diskussion S. 165–168; Nachdruck in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966–1986: Festgabe zu seinem 75. Geburtstag*, Hg. Jürgen Petersohn und Roderich Schmidt, Sigmaringen 1987, S. 289–323.

⁴⁵ Franz-Josef Schmale, *Mentalität und Berichtshorizont, Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: *Historische Zeitschrift* 226, 1978, S. 1–16, S. 7 und 3; vgl. Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 123.

⁴⁶ Daß Christen und Anhänger der nordgermanischen Religion relativ friedlich nebeneinander lebten, war für Adam eben nicht vorstellbar. Dennoch dürfte es in der Mischkultur der Übergangsepoche für eine gewisse Zeit der Normalfall gewesen sein; vgl. dazu exemplarisch Pirkko-Liisa Lehtosalo-Hilander, *Finnland*, in: *Wikinger, Waräger, Normannen: Die Skandinavier und Europa 800–1200*, XXII. Kunstaussstellung des Europarates, Berlin 1992, S. 62–71, S. 71. Siehe ferner Guth (wie Anm. 19), S. 101; Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 159 und Wenskus (wie Anm. 43), S. 179 f. sowie zu dem von der Archäologie geprägten Begriff der Mischkultur Reinhold Kaiser, *Das römische Erbe und das Merowingerreich*, Enzyklopädie deutscher Geschichte 16, München 1993, S. 16.

Anschluß an die mündliche Überlieferung, indem er religions- und sozialgeschichtliche Aspekte der Welt des Nordens konserviert.⁴⁷

3. Karl Haucks Forschungen zur germanischen Götterbild-Ikonographie ermöglichen es, Adams Bericht mit neuen archäologischen Entdeckungen zu verbinden und „die gleichbleibende Beharrlichkeit der oralen Kultradtition“⁴⁸ vom 6. Jahrhundert bis in die Zeit Adams zu erweisen.⁴⁹ Die von Jan Assmann betonte Bedeutung der regelmäßigen Wiederholung von Riten über Jahrhunderte hinweg „für die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität“ wird damit zumindest in Ansätzen auch für den Norden erkennbar.⁵⁰

III. Memoria als Gestaltung der Zukunft

Zu den gestaltenden Kräften des kulturellen Gedächtnisses gehört zweifelsohne auch die Memoria. In der Antike als das rühmende Sich-Erinnern der Nachwelt bekannt⁵¹, umfaßt sie unter dem Einfluß von Augustinus als spezifischer Ausdruck mittelalterlicher Weltsicht liturgische, theologische und soziale Erscheinungsformen.⁵² Dieser umfassende Sinn wird auch in der

⁴⁷ Vgl. Hauck (wie Anm. 29), S. 464 ff.; unterschätzt werden diese Zusammenhänge bei Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 135.

⁴⁸ Hauck (wie Anm. 29), S. 464; vgl. demnächst Karl Hauck, Altuppsalals Polytheismus exemplarisch erhellt mit Bildzeugnissen des 5.–7. Jahrhunderts (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LIII), in: *Festschrift für Heinrich Beck*, im Druck.

⁴⁹ Neueste skandinavische Forschungen zum Zusammenhang von kultischen Zeremonien und regionaler Siedlungskonzentration haben gezeigt, wie durch den Wandel von kollektiven Religionsformen zur herrscherlichen Repräsentanz der göttlichen Gegenwart in der Völkerwanderungszeit jene Sozialformen entwickelt wurden, die bis zur Annahme des Christentums konstant blieben und diese sogar erleichterten; vgl. exemplarisch Charlotte Fabech, *Society and Landscape. From collective Manifestations to Ceremonies of a new Ruling Class*, in: *Iconologia sacra* (wie Anm. 23), S. 132–143. Zur Herrschaftskonzentration etwa Lars Jørgensen, *Schatzfunde und Agrarproduktion – Zentrumsbildung auf Bornholm im 5.-6. Jh. n. Chr.*, in: *Studien zur Sachsenforschung 7*, Hg. Hans-Jürgen Häbler, Veröffentlichungen der urgeschichtlichen Sammlungen des Landesmuseums zu Hannover 39, Hildesheim 1991, S. 153–186, bes. S. 179, 182 f.; zur nachweisbaren religiösen Funktion der damaligen Machteliten Lotte Hedeaer, *Danmarks jernalder: Mellem stamme og stat*, Århus 1990, S. 204 ff. und grundsätzlich unter den Aspekten ‚Kulttopographie‘ und ‚regionale Religionsgeschichte‘ Gladigow (wie Anm. 43), S. 25 f.

⁵⁰ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 57.

⁵¹ Zu den antiken Vorbildern der mittelalterlichen Memoria Oexle (wie Anm. 9), S. 70 ff.

⁵² Zu den einzelnen Formen Oexle (wie Anm. 10), Sp. 510 ff. Zu Augustinus, *Confessiones – Bekenntnisse*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, 3. Aufl., München 1966 (1. Aufl. 1955), XI, 20, 26, S. 640 ff.; vgl. Oexle (wie Anm. 10), Sp. 511 und Wilhelm Pohlkamp, *Zeiterfahrung und Geschichtsbewußtsein. Eine interdisziplinäre Problemskizze*, in: *Geschichte und Geschichtsbewußtsein* (wie Anm. 8), S. 76–154, S. 135 ff.

von Otto Gerhard Oexle vorgeschlagenen Definition deutlich: „Memoria, die Überwindung des Todes und des Vergessens durch ‚Gedächtnis‘ und ‚Erinnerung‘, bezeichnet fundamentale Bereiche des Denkens und Handelns von Individuen und Gruppen.“⁵³

Die Memorialüberlieferung verweist damit auch auf die Phänomene Zeiterfahrung und Geschichtsbewußtsein.⁵⁴ In diesem Rahmen nimmt die Historiographie einen herausragenden Platz ein. Dies gilt für die kirchliche Geschichtsschreibung des Hochmittelalters umso mehr, als das Christentum selbst eine Gedächtnisreligion ist. Denn der zentrale Angelpunkt des Glaubens ist das im heiligen Buch festgehaltene Gedenken an die Heilstaten Gottes.⁵⁵ Gerade im Wandel der Zeiten wollten die Historiographen nicht etwa archivalische „Buchhalter des Gedächtnisses“⁵⁶ sein, sondern durch die Betonung heilsgeschichtlicher Konstanten das Ewige für die Nachwelt vergegenwärtigen.

Um wirksam zu werden, mußte die verschriftlichte Memoria anknüpfen können an Wahrnehmungsarten, die deren Lesern bzw. Zuhörern vertraut waren. Dabei wurden die mündlichen Erinnerungsformen durch die Erhaltung- und Gebrauchsbedingungen der Schriftfassung auf eine andere Stufe gehoben.⁵⁷ Vor allem konnte so die Funktion der Memoria auf konkrete Ziele hin gelenkt werden. Das läßt sich exemplarisch an drei unterschiedlichen Erinnerungsfeldern zeigen:

1. Memoria im Zusammenhang mit der Zukunftssicherung von Institutionen, speziell von Bistümern als den zentralen Ordnungseinheiten der Herrschaftsbewahrung. Dazu werden in wertender Auswahl geschichtliche Segenslinien konstruiert. Das Gedächtnis an sie sichert die Identität der betreffenden Gemeinschaft. Mündliche Überlieferung wird durch die Verschriftlichung in das Substrat erlebter Heilsgeschichte umgeformt. Hinter den christlichen Deutungskategorien stehen dabei oft genug konkrete politische und wirtschaftliche Interessen.

Nachweisbar wird das an den Bemerkungen der Historiographen zu ihrem Schreibenanlaß. Am konkretesten ist Thietmar, der der ‚lebendigen Memoria‘ ‚Nutzen für Gegenwart und Zukunft‘ beimißt und deshalb die ‚Überlieferung‘ aufzeichnet.⁵⁸ Erfüllt vom Stolz auf seinen sächsischen Stamm, geht es ihm dabei auch um die Belange Merseburgs.⁵⁹ Ähnlich will Helmold mit seinem Werk an die Herrscher und Priester erinnern, die die Slawenmission vorangetrieben haben, und so das Gedächtnis an die Sachsen und das lübische Bistum erhalten.⁶⁰ Adam schreibt seine Erzbischof Liemar ge-

⁵³ Oexle (wie Anm. 10), Sp. 510.

⁵⁴ Vgl. Pohlkamp (wie Anm. 52), S. 76 ff.

⁵⁵ Dazu Keller (wie Anm. 8), S. 10 f.

⁵⁶ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 15.

⁵⁷ Siehe Ludolf Kuchenbuch, Verrechtlichung von Erinnerung im Medium der Schrift (9. Jahrhundert), in: *Mnemosyne* (wie Anm. 11), S. 36–47, S. 41.

⁵⁸ Thietmar (wie Anm. 32), I, 1, S. 5.

⁵⁹ Dessen Entstehung führt Thietmar einseitig auf die frommen Sachsenkönige zurück; vgl. Trillmich (wie Anm. 32), S. XIX f. und Althoff (wie Anm. 5), S. 268 ff.

⁶⁰ Helmold (wie Anm. 38), Praefatio, S. 27.

widmete Geschichte aus Sorge, die Memoria der Taten der Väter könne verloren gehen. Dabei hat er die Sicherung der Ansprüche von Hamburg-Bremen und vor allem die Vollendung der Mission ‚für die ganze Weite des Nordens‘ im Auge.⁶¹ Darüber hinaus bestimmt ihn eine konkrete, in Hamburg aufgekommene Unsicherheit: König Heinrich IV. hatte seinen Parteigänger Liemar dem Erzbischof aufgezwungen und dieser war kurz danach 1073 im Zuge der Sachsenkriege aus seinem Sitz vertrieben worden.⁶² Die Neubesetzung des Erzstuhls ebenso wie die Rückkehr Liemars waren offensichtlich heikle Angelegenheiten. In dieser Situation wollte Adam, wie Gerd Althoff gezeigt hat, Liemar mit seinem Werk über die exempla seiner Vorgänger angesichts des Konflikts zwischen Heinrich IV. und den Sachsen auf die Belange der Hamburg-Bremer Kirche einschwören.⁶³ Memoria wird hier funktionalisiert zur Sicherung von kirchlichen Herrschaftsinteressen.

2. Zukunftssicherung durch die historiographische Memoria herausragender Persönlichkeiten, deren Leben als Beispiel präsentiert wird. Thietmar schreibt, um die Lebenden ‚zur Vorsicht und zur Nachfolge guter Menschen‘ anzuhalten.⁶⁴ Sein liebevolles Portrait des Erzbischofs Tagino von Magdeburg geht deshalb über die Begründung des Nachruhms hinaus. Es verbindet die Memoria Taginos mit einer Art Bischofsspiegel, um so durch die Vergegenwärtigung der Vergangenheit Maßstäbe für zukünftiges Handeln aufzustellen.⁶⁵

Dies gilt in ähnlicher Weise für das Kernstück von Adams Werk, die Darstellung Adalberts. In Adams bemerkenswerter Charakterisierungskunst wird eine Fortentwicklung des Geschichtsbewußtseins faßbar, beschreibt er

⁶¹ Adam (wie Anm. 30), Praefatio, S. 160 f.: Weil die Kenntnis der Ereignisse in Vergessenheit geraten sei, *quoniam rerum memoria latet*, und man daher meinen könne, es sei in jenen Tagen nichts der Erinnerung Würdiges geschehen, *nihil eos dignum memoria fecisse in diebus suis*, habe sich Adam dieser Aufgabe unterzogen, um „die Taten der hochwürdigsten Väter wieder lebendig zu machen, die unsere Kirche erhöhrt und das Christentum bei den Heidenvölkern verbreitet haben.“ S. 163 die direkte Handlungsaufforderung an Liemar: „Möchtest du ferner bald vollenden, was deine Vorgänger in der Heidenbekehrung seit langem mit Eifer eingeleitet haben, denn du verfügst über das Erbe der Legation zur Glaubensverkündigung für die ganze Weite des Nordens“, *in totam septentrionis latitudinem*, eine deutliche Anspielung auf die alten Rechte des Erzbistums. Vgl. IV, 43 f., S. 494 und Trillmich, ebd., S. 139 ff. Zu Liemar Tilman Struve, Liemar, in: LMA 5, München u.a. 1991, Sp. 1975 f.; zur Situation der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen mit Verarbeitung der umfangreichen Literatur zuletzt Peter Johank, Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen und ihre Kirche im Reich der Salierzeit, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 2 (wie Anm. 1), S. 79–112.

⁶² Dazu Gerd Althoff, Die Billungur in der Salierzeit, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 1 (wie Anm. 1), S. 309–329, S. 325 ff.

⁶³ Vgl. Gerd Althoff, Causa scribendi und Darstellungsabsicht: Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele, in: *Litterae Medii Aevi: Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag*, Hg. Michael Borgolte und Herrad Spilling, Sigmaringen 1988, S. 117–133, S. 128 ff. und Johank (wie Anm. 61), S. 102 ff.

⁶⁴ Thietmar (wie Anm. 32), IV, 68, S. 185.

⁶⁵ Thietmar (wie Anm. 32), VI, 64 f., S. 312 und 314; vgl. V, 42 f., S. 236 und 238. Formulierung in Anlehnung an Schmale (wie Anm. 15), S. 55.

doch auch Schattenseiten im Leben seines Glaubenshelden.⁶⁶ Das geschieht um des Seelenheils der Verstorbenen willen, die gerade wegen ihrer Sünden der liturgischen Memoria bedürfen. In der Darstellungsabsicht mischen sich verschiedene Ziele, denn neben die Verschriftlichung der Erinnerung an den Toten tritt die bewußte Nachgestaltung der historischen Abläufe, um die für die aktuelle Mahnung an die Lebenden benötigten exempla zu erhalten.⁶⁷

3. Persönliche Zukunftssicherung des Historiographen durch die Bitte um liturgische Memoria seiner Person. Dieser Aspekt wird bei Thietmar deutlich, der sein Werk geradezu als Bestandteil des andauernden Bemühens um Memoria versteht. Deshalb verpflichtet er sogar seinen Nachfolger zur Fortführung der Chronik, um die Memoria zu komplettieren, die er als eine Aufgabe verstand, die „immer erneut der Verwirklichung bedurfte“.⁶⁸ Wenn Thietmar bedauert, sich zu spät um die *memoria salutaris animae* bemüht zu haben, und in Form einer bewegenden Selbstanklage schonungslos seine eigenen Fehler aufdeckt, dann darf man das nicht als Topos oder verdeckte Förderung des eigenen Nachruhms abtun.⁶⁹ Denn erstens versteht er seine Chronik als Memorialbuch: Wenn er den Heiligen schon nicht nachgeeifert habe, so gedenke er doch der Toten durch sein Werk. Und zweitens hofft er ganz persönlich auf die Fürsprache dieser Toten bei Gott, weil er eben bei den Lebenden für ihre Memoria gesorgt habe.⁷⁰ Seine Leser und seinen Nachfolger bittet er deshalb, ihm in der liturgischen Memoria ‚mit dem ständigen Heilmittel des Gebets und der Almosen zu Hilfe‘ zu kommen.⁷¹ So dachte Thietmar auch bei dem Portrait Taginos an sein

⁶⁶ Adam (wie Anm. 30), III, 1–78, S. 326–432; vgl. zu Adalbert Karl Jordan, Adalbert, in: *LMA* 1, München u.a. 1980, Sp. 97 f.; Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 120 ff. und Johaneck (wie Anm. 61), S. 91 ff. Zum damit verbundenen Wandel in den Bewertungsmaßstäben des Bischofslebens Odilo Engels, Das Reich der Salier – Entwicklungslinien, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 3 (wie Anm. 1), S. 479–541, bes. S. 525 und Struve (wie Anm. 27), S. 332.

⁶⁷ Vgl. Althoff (wie Anm. 63), S. 133 und Engels (wie Anm. 66), S. 525, 532. Insbesondere die *Vita Bennonis* zeigt diesen Wandel, denn ihr Autor will erklärtermaßen nicht den Heiligen, sondern die bedeutende Persönlichkeit zeigen. Wenn Benno von jeder Sünde frei gewesen wäre, hätte er schließlich der Fürbitte, zu der die *Vita* anregen will, nicht bedurft; siehe *Vita Bennonis II. episcopi Osnabrugensis auctore Nortberto abbate Iburgensi*, Hg. Harry Bresslau, MGH.SRG 56, Hannover u.a. 1902 (Nachdruck 1977), prae f. S. 1 f. und c. 8, S. 9 f.

⁶⁸ Karl Schmid, Der Stifter und sein Gedenken. Die *Vita Bennonis* als Memorialzeugnis, in: *Tradition als historische Kraft: Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, unter Mitwirkung von Manfred Balzer, Karl Heinrich Krüger und Lutz v. Padberg hg. von Norbert Kamp und Joachim Wollasch, Berlin u.a. 1982, S. 297–322, S. 317. Thietmar (wie Anm. 32), I, 20, S. 22 f.: „Manche Taten dieser Männer, die ich jetzt übergehe oder im Falle meines Todes ungesagt lasse, mußt du, lieber Nachfolger, ergänzen und die schriftliche Überlieferung vom Bilde ihrer Zeit vollenden“, *compleas et temporum qualitates scripturae memoria concludas*.

⁶⁹ Thietmar (wie Anm. 32), I, 20, S. 22 und 24, Zitat S. 22 Z. 30; vgl. IV, 75, S. 190 und 192 sowie VIII, 12, S. 452.

⁷⁰ Thietmar (wie Anm. 32), IV, 75, S. 190 ff.

⁷¹ Thietmar (wie Anm. 32), VIII, 12, S. 452 f.; ähnlich VII, 55, S. 416. Vgl. zum Gan-

eigenes Seelenheil. Denn er bedauert, Tagino die ihm erwiesenen Gaben der Liebe ‚niemals hinreichend vergelten‘ zu können, betont dann jedoch, die seligen Toten lebten ‚bei Christus durch ihre Tugenden, in dieser Welt aber durch Schriften fort‘.⁷² Seine Dankesschuld trägt Thietmar also durch die Sorge für die Memoria Taginos ab. Thietmars Chronik ist demnach Bestandteil eines fortzuschreibenden Gedächtniskanons und zugleich Ausdruck der Sorge um das eigene Seelenheil.

Diese Beispiele ermöglichen einige allgemeine Schlußfolgerungen:

1. Schriftlose Kulturen konstituieren Gedächtnis im Horizont des Raumes, etwa des Tempels und der dort unverändert vollzogenen Opfer.⁷³ Ihre Memoria-Maßnahmen beruhen auf Persistenz und Kontinuität. Auf Schriftlichkeit basierende Kulturen konstituieren Gedächtnis im Horizont der Zeit, also auch durch Historiographie.⁷⁴ Formelhaft gesagt, wird der Tempel durch das Buch im weitesten Sinne abgelöst. Diese Art des Gedächtnisses muß mit den Gefahren des Vergessens und der Diskontinuität kämpfen. Hier setzt die Memoria ein, indem sie die zeitliche Gesetzmäßigkeit der Unumkehrbarkeit durchbricht, denn „sie biegt um, was unumkehrbar ist, und holt zurück, was verlorenging“.⁷⁵

2. Das zeigt die stabilisierende Funktion der Memoria, die die Gemeinschaft gefährdende Möglichkeit des Vergessens durch Verschriftlichung der Erinnerung verhindert. Voraussetzung dafür ist freilich ein allgemeines Verständnis der Werte, also die Kontinuität der Zeiterfahrung und des gemeinschaftlichen Geschichtsbewußtseins. In diesem Kontext ist Historiographie als Memorialüberlieferung zu verstehen, denn sie greift gewissermaßen das aus der Hagiographie vertraute liturgische Gedenken in ihrem Rahmen auf.⁷⁶

3. Der eigentliche Sinngehalt der Memoria ist daher die Gestaltung der Zukunft durch rechtes Verhalten in der Gegenwart. Die Vergegenwärtigung der Vergangenheit dient geradezu der Zukunft. In unterschiedlicher Akzentuierung sollen die verschiedenen Formen der Memoria die gemeinschaftserhaltenden Faktoren bewahren und gewissermaßen durch ‚Beachtung des Ritus‘ erhalten. Daher bestimmen bei den Historiographen gegenwärtige Wahrnehmungen ihr Geschichtsbewußtsein und somit die Vorstellung, die sie sich von der Vergangenheit machen. „Erinnerung hängt nicht von

zen Lippelt (wie Anm. 19), S. 129 ff., 193 ff. zur Memoria-Struktur und S. 198 ff. zu Thietmars Selbstanklagen sowie Schmid (wie Anm. 68), S. 317 ff. Bestätigt wird diese Sicht von Thietmar selbst, der einer Initiale im Merseburger Toten- und Meßbuch seinen letzten Wunsch beigeschrieben hat: *Sacerdos Dei, reminiscere Thietmari fratris tui peccatoris et indigni!*; „Priester Gottes, gedenke deines sündhaften, unwürdigen Bruders Thietmar!“; nach Trillmich (wie Anm. 32), S. XXIII.

⁷² Thietmar (wie Anm. 32), VI, 64, S. 312 f.

⁷³ Dazu Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 57, 89 f., 143 und Aleida Assmann (wie Anm. 11), S. 22.

⁷⁴ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 16 ff.

⁷⁵ Aleida Assmann (wie Anm. 11), S. 22 f.

⁷⁶ Vgl. Oexle (wie Anm. 10), Sp. 511 f.

Vergangenheit ab, sondern Vergangenheit gewinnt Identität zuallererst durch die Modalitäten des *Erinnerns: Erinnern konstruiert Vergangenheit*.⁷⁷

IV. Heilsgeschichte als historiographische Zeiterfahrung

Die Heilsgeschichte als Sehweise hochmittelalterlicher Historiographen namhaft zu machen, erscheint als Allgemeinplatz ohne Aussagewert. Diese Einschätzung kann allerdings dazu führen, daß solche Grundüberzeugungen nicht mehr eigens erwähnt und so leicht vergessen werden.⁷⁸ Mag dies auch mit gewissen Rezeptionsproblemen der theologiegeschichtlichen Entwicklung zu tun haben⁷⁹, so ist doch daran zu erinnern, daß die Historiographen die Welt als Geschichte unter Gottes Führung zum Heil deuten. Anders als für den Menschen nach der Aufklärung sind für sie religiöse Erfahrung und geschichtliche Wahrnehmung deckungsgleich.⁸⁰ Das prägt natürlich ihre Wirklichkeitsauffassung ebenso wie ihre Darstellungsform, was sich an einigen exemplarischen Aussagen zeigen läßt:

1. Geschichte wird verstanden als Fortsetzung des biblischen Geschehens.⁸¹ Zu den Grundüberzeugungen des kulturellen Gedächtnisses einer christlichen Gruppe gehört der unauflösbare Zusammenhang von Tun und Ergehen: Sünde zieht Strafe nach sich, Gehorsam aber führt zur Gnadenzuwendung Gottes. Dies wurde keineswegs nur ins Jenseits projiziert, sondern konkret an irdisches Heil oder Unheil gebunden.⁸² Die Kausalität von

⁷⁷ Schmidt (wie Anm. 11), S. 388.

⁷⁸ Bestätigt wird dies durch die formale Beobachtung, daß die *Theologische Realenzyklopädie* die Heilsgeschichte nicht eines eigenständigen Artikels für würdig hält und sie in dem einschlägigen Beitrag über die Geschichtsschreibung von Engels (wie Anm. 15), S. 608 ff. kaum erwähnt wird. Manfred Gerwing und Winfried Schachten, Heilsplan, -sgeschichte, in: *LMA* 4, München u.a. 1989, Sp. 2031 f. erörtern allein die *ordo salutis*-Lehre, nicht aber den Zusammenhang der Heilsgeschichte mit der Geschichtsschreibung.

⁷⁹ Sie haben weniger mit Definitionsproblemen als mit dem Faktum zu tun, daß die theologische Forschung dem Begriff ‚Heilsgeschichte‘ zunehmend kritisch gegenübersteht, zumal er durch die konservativ bestimmte Richtung der Theologie des 19. Jahrhunderts eine gewisse Prägung erhielt; vgl. W. Lohff, Heil, Heilsgeschichte, Heilstatsache, in: *HWP* 3, Basel 1974, Sp. 1031–1033.

⁸⁰ Die mittelalterlichen Autoren fassen demnach den Begriff Heilsgeschichte recht weit und verstehen analog zum lukanischen Geschichtswerk Jesus Christus als Mitte der Geschichte, die von der Erschaffung der Welt bis zu ihrem Ende auf die Vollendung des Reiches Gottes zielt. Vgl. Lohff (wie Anm. 79), Sp. 1032; Schmale (wie Anm. 45), S. 4; Goetz (wie Anm. 17), S. 96; Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 165 und Vollrath (wie Anm. 14), S. 26.

⁸¹ Vgl. Le Goff (wie Anm. 9), S. 41.

⁸² Siehe zum biblischen Vorbild dieser Denkfigur Gerhard v. Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, S. 273 und Tobias Mickel, *Seelsorgerliche Aspekte im Hiobbuch: Ein Beitrag zur biblischen Dimension der Poimenik*, Theologische Arbeiten 48, Berlin 1990, S. 36 sowie allgemein Albrecht Dihle, Gerechtigkeit, in: *RAC* 10, Stuttgart 1978, Sp. 233–360, bes. Sp. 298 und zum mittelalterlichen Horizont Arnold Angenendt, *Theologie und Li-*

der Hinwendung zu Gott und irdischem Wohlergehen gehört zu den gleichbleibenden Erinnerungsfiguren, die nicht nur in der Hagiographie, sondern auch in der Historiographie stets begegnen. So interpretiert Thietmar den Awareneinfall 954 als „Strafe Gottes um unserer Sünden willen“. ⁸³ Sein Hinweis, er habe diese Einsicht aus sich selbst und aus Büchern entnommen ⁸⁴, zeigt, daß es sich um ein altbekanntes Deutungsmuster handelt. Ähnliche Beispiele bieten Adam ⁸⁵ und Helmold. Für letzteren ist der Erfolg der Slawenmission das entscheidende Bewertungskriterium. Deshalb stellt er mehrfach einen Zusammenhang zwischen sächsischer Habgier und dem Rückfall der Slawen ins Heidentum her, die geradezu zum Widerstand gezwungen worden seien. ⁸⁶ Neben diesen zahlenmäßig überwiegenden Beispielen für die Konsequenzen von Fehlverhalten gibt es auch positive Belege, wenn etwa Adam politischen Erfolg vom Bekenntnis zum Christentum abhängig macht. ⁸⁷

2. Geschichte wird verstanden als Durchsetzung des göttlichen Heilswillens, als Gottes Handeln in der Zeit. Der Liutizenaufstand 983 ist für Thietmar eine Folge der frevelhaften Auflösung des Bistums Merseburg. ⁸⁸ Nach Adam ‚ließ Gott es geschehen‘, daß in den Wirren nach dem Tode Ludwigs des Frommen die Normannen Sachsen verwüsteten. ⁸⁹ Allerdings, und das ist der Unterschied zu dem ersten Aspekt, die Heiden werden zwar von Gott als Werkzeuge benutzt, sie sind deshalb in ihrer Existenzweise aber noch lange nicht gerechtfertigt. In den genannten Beispielen folgt daher auf die Strafe für die Christen deren Sieg über die Heiden, weil diese im Götzen dienst verharren. ⁹⁰

Zur besonderen Betonung ihrer Deutungsabsicht verwenden die Historiographen die Figur der antithetischen Umkehrung. So stellt Helmold den aus dem Heidentum stammenden Slawenfürst Gottschalk als Förderer des Christentums den von christlichen Ahnen gezeugten Sachsenfürsten gegenüber, die sich als unfruchtbar für die Sache der Mission erwiesen hät-

turgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: *Memoria* (wie Anm. 9), S. 79–199, S. 118 ff. sowie Schmale (wie Anm. 15), S. 59 f. und 62.

⁸³ Thietmar (wie Anm. 32), II, 7, S. 41 und 43.

⁸⁴ Thietmar (wie Anm. 32), II, 7, S. 40.

⁸⁵ Vgl. Adam (wie Anm. 30), III, 12, S. 340.

⁸⁶ Helmold (wie Anm. 38) c. 19, S. 96; c. 21, S. 102 und 104; c. 22, S. 106; c. 24, S. 108; c. 25, S. 110 und 112; c. 47, S. 184 sowie c. 69, S. 240; vgl. Schmale (wie Anm. 15), S. 140.

⁸⁷ Adam (wie Anm. 30), II, 25, S. 256 und 258: König Harald von Dänemark, *religione ac fortitudine insignis*, vermag seine Herrschaft, *sanctitate et iusticia confirmans*, auf Norwegen und England auszudehnen; II, 39, S. 274: Sven Gabelbart und Olaf von Schweden schließen ein Bündnis, *ut christianitatem in regno suo plantatam retinerent et in exteris effunderent nationes*.

⁸⁸ Thietmar (wie Anm. 32), III, 14–18, S. 100–106; dazu Lorenz Weinrich, Der Slawenaufstand von 983 in der Darstellung des Bischofs Thietmar von Merseburg, in: *Historiographia medievialis* (wie Anm. 19), S. 77–87.

⁸⁹ Adam (wie Anm. 30), I, 38, S. 210.

⁹⁰ Thietmar (wie Anm. 32), III, 19, S. 106 und Adam (wie Anm. 30), I, 38, S. 210.

ten.⁹¹ Ähnlich kommentiert er die Slawenaufstände zur Zeit des Billungerherzogs Bernhard II.: Gottes „Allgewalt bewundernd sehen wir die zum Heidentum zurückgefallen, die zuerst (an ihn) geglaubt haben, jene aber zu Christus bekehrt, welche man für die letzten hielt“.⁹² Das Fehlverhalten der vermeintlich Frommen ist eine aus der Bibel bekannte Redefigur, die deshalb von den Lesern der historiographischen Werke sofort verstanden wurde.

Aus diesen Quellenbeispielen lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Es fällt auf, daß die heilsgeschichtliche Dimension von den Autoren jeweils nur mit wenigen Worten in Form begrifflicher Verkürzungen angedeutet wird, dies aber zum Verständnis des umfassenderen Gehaltes offensichtlich genügte. „Nur das Nötige, nicht das Mögliche ist notiert“.⁹³ Zwischen Vorstellung und Erzählung muß eine Brücke bestanden haben, die aus einheitlicher Erinnerung gespeist wurde. Als Problemanzeige ergibt sich daraus die Frage, ob sich hier nicht mündliche und schriftliche Überlieferung in der Form von Liturgie als ritueller Konstante und Historiographie als Deutung der Geschichte treffen.⁹⁴ Beide vermitteln durch Wiederholung den gleichen Grundgedanken – Gottes Heilshandeln nämlich –, zum einen normativ bewahrend, zum anderen narrativ erinnernd.⁹⁵ Beide sind dann Zeichensysteme des kulturellen Gedächtnisses in dem Sinne, daß hinter den in Büchern benutzten Begriffen die bewegten Vorstellungen der mündlichen Überlieferung stehen.⁹⁶

⁹¹ Helmold (wie Anm. 38), c. 21, S. 105.

⁹² Helmold (wie Anm. 38), c. 16, S. 89; vgl. Althoff (wie Anm. 62), S. 309 ff. In diese Kategorie gehört auch, daß analog zu den ‚heidnischen‘ Eigenschaften von Christen bei den Nichtchristen positiv beurteilte Verhaltensweisen registriert werden; so bei Adam (wie Anm. 30), IV, 18, S. 456 (das ‚humane‘ Verhalten der Samländer bzw. Pruzen, die er *homines humanissimi* nennt und so charakterisiert: *Multa possent dici ex illis populis laudabilia in moribus, si haberent solam fidem Christi, cuius predicatorum immaniter persecuntur.*); dazu Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 121 f., 133 f.; und bei Thietmar (wie Anm. 32), VIII, 2, S. 440 (positive Beurteilung der Ehegesetze der Polen); dazu Guth (wie Anm. 19), S. 96.

⁹³ Kuchenbuch (wie Anm. 57), S. 39.

⁹⁴ Zur Liturgie vgl. Angenendt (wie Anm. 23), S. 327 ff., bes. S. 334 ff. zur Buße, an deren Prinzip der subjektiven Schuldhaftung hier vor allem zu denken ist; vgl. S. 211 f. und 449 ff. sowie Ders. (wie Anm. 82), S. 131 ff. Den hier angedeuteten Zusammenhang hat von einer anderen Seite her, nämlich der Frage der Benutzung liturgischer Texte durch Historiographen, behandelt Leonid Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter: In ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising (+1158), Heinrichs Livlandchronik (1227) und den anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprengels: Rimberts, Adams von Bremen, Helmolds*, Bonn 1951, der S. 41 die Liturgie „als Substrat geschichtstheologischer Ausdeutungen“ bezeichnet, zu Adam siehe S. 55.

⁹⁵ Dazu Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 16 ff.

⁹⁶ Vgl. Vollrath (wie Anm. 18), S. 585 ff. Siehe ferner Kuchenbuch (wie Anm. 57), S. 39 und Horst Wenzel, *Imaginatio und Memoria. Medien der Erinnerung im höfischen Mittelalter*, in: *Mnemosyne* (wie Anm. 11), S. 57–82, S. 63.

2. Heilsgeschichte ist Gottes Handeln in der Zeit. Die von diesem Verständnis bestimmte Zeiterfahrung kennt keine Zufälle. Sie basiert auf der Erwartungshaltung, daß sich der Sinn des Geschehens als Zusammenhang von Tun und Ergehen zeigt.⁹⁷ Die Historiographen verstehen das nicht als naturgesetzliche Automatik der Ereignisverknüpfung, sondern als Eingreifen Gottes, der darauf achtet, daß das Gute sich lohnt und das Böse sich rächt. Nicht Kausalität, sondern Vergeltung zeigen die konstruierten Zusammenhänge der Autoren auf, die dafür den Begriff ‚Gerechtigkeit‘ benutzen.⁹⁸ Dabei wird die Vergangenheit zukunftsorientiert vergegenwärtigt. „Erinnert wird Vergangenheit nur in dem Maße, wie sie gebraucht wird und wie sie mit Sinn und Bedeutung erfüllt ... ist“.⁹⁹ Das ist auch charakteristisch für das Geschichtsbewußtsein der hochmittelalterlichen Historiographen.¹⁰⁰

V. Zusammenfassung: Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis

1. Hagen Keller hat jüngst bemerkt, man müsse „das mittelalterliche Leben zwischen praktizierter Mündlichkeit und religiöser Schriftkultur begreifen“ und dürfe deshalb diese beiden Bereiche nicht als Gegeneinander verstehen, sondern müsse sie als Ineinander betrachten.¹⁰¹ Die hier vorgelegte Quellenbefragung bestätigt diese Sicht, denn die Bereiche Wahrnehmung fremder Welten, Gestaltung der Memoria und Darstellung der Heilsgeschichte in der Historiographie zeigen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, deutliche Anklänge an die Wahrnehmungsformen oraler Gesellschaften.¹⁰² Deren typische Merkmale sind das „Desinteresse an dem Eigencharakter der Vergangenheit“ insbesondere des Heidentums und die Verschmelzung von „Vergangenheit und Zukunft zu einer ewig sich er-

⁹⁷ Dazu Hans Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Beiträge zur historischen Theologie 40, Tübingen 1968 und Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 232 ff. sowie Joachim Ehlers, Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie, in: *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Hg. Albert Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 11, Berlin u.a. 1977, S. 27–71.

⁹⁸ Nachgewiesen hat dies Jan Assmann, Der leidende Gerechte im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion, in: *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift Carsten Colpe*, Hg. Christoph Elsas und Hans G. Kippenberg, Würzburg 1990, S. 203–224 und Ders. (wie Anm. 11), S. 232 ff. Zu den hochmittelalterlichen Belegen siehe die Nachweise in den Anm. 76–85 sowie Angenendt (wie Anm. 82), S. 118 ff. und Vollrath (wie Anm. 14), S. 26.

⁹⁹ Jan Assmann (wie Anm. 8), S. 297; bezogen auf die frühen Hochkulturen spricht er in diesem Zusammenhang von der ‚Geburt der Geschichte‘, S. 229 ff.

¹⁰⁰ Vgl. Le Goff (wie Anm. 9), S. 170 f.

¹⁰¹ Keller (wie Anm. 8), S. 30; vgl. Haug (wie Anm. 8), S. 141.

¹⁰² Bestätigt wird das durch die hier nicht behandelten Forschungen zur Konfliktbewältigung und -darstellung in den Interaktionsfeldern der hochmittelalterlichen Herrschaftspraxis; vgl. Althoff (wie Anm. 5), S. 265 ff. und Vollrath (wie Anm. 2), S. 279 ff.

streckenden Gegenwart“¹⁰³ in der Verbindung der Lebenden mit den Toten in den unterschiedlichen Formen der Memoria sowie in dem Tun und Ergehen-Muster der heilsgeschichtlichen Gerechtigkeit. Diese Elemente können verstanden werden als das Selbstbild einer sozialen Gruppe, die „sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt“.¹⁰⁴ Das wiederum kann man mit Jan Assmann als Ausdruck des kulturellen Gedächtnisses definieren.¹⁰⁵

2. Dieses kulturelle Gedächtnis bestimmt das Geschichtsbewußtsein. Geschichtsbewußtsein ist nicht dasselbe wie Wissen von der Vergangenheit, sondern gewissermaßen eine Mischung von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartserfahrung und Zukunftserwartung.¹⁰⁶ Historiographie nun ist schriftlich artikuliertes Geschichtsbewußtsein, oder, nach Jörn Rüsen, Sinnbildung über Zeiterfahrung.¹⁰⁷ Für die hochmittelalterlichen Historiographen ist deren Kern die Vergegenwärtigung heilsgeschichtlicher Perspektiven. Geschichte ist Heilsgeschichte. Nur am Rande sei vermerkt, daß vor diesem Hintergrund die modernen Gattungsbegriffen entstammende Aufteilung in ‚Hagiographie‘ und ‚Historiographie‘ neu durchdacht werden müßte.¹⁰⁸

3. Das kulturelle Gedächtnis bildet sich in überaus komplexen Prozessen heraus. Die Historiographie hat daran Anteil, indem sie die Vergangenheit vergegenwärtigt und in ihr Bild der göttlichen Ordnung integriert. Gegenwärtig ist dabei nicht so sehr ‚die Vergangenheit‘ als Abstraktum, wie dies bei Goetz anklingt, sondern vielmehr die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, die als Norm Mensch und Zeit bindet.¹⁰⁹ Daraus entsteht ein „Raum der Erinnerung“, in dem heute gilt, was gestern galt, und morgen gelten soll, was heute gilt“.¹¹⁰ Dieser Zeiterfahrung ist der neuzeitliche Gedanke von der Geschichte als Entwicklungsprozeß fremd.¹¹¹ Alles das schließt übrigens die Zurechtbiegung der Erinnerung aufgrund konkreter Interessen nicht aus.

¹⁰³ Vollrath (wie Anm. 18), S. 589 und 587.

¹⁰⁴ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 17; S. 297 spricht er von der ‚Semiotisierung der Geschichte‘. Burke (wie Anm. 35), S. 289 ff. bezeichnet daher „Geschichte als soziales Gedächtnis“.

¹⁰⁵ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 19 ff., 50 ff. und 56.

¹⁰⁶ Vgl. Pohlkamp (wie Anm. 52), S. 134.

¹⁰⁷ Jörn Rüsen, *Historische Vernunft: Grundzüge einer Historik*, Bd. 1: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1489, Göttingen 1983, S. 51; vgl. S. 49 und Ders., *Ansätze zu einer Theorie des historischen Lernens I: Formen und Prozesse*, in: *Geschichtsdidaktik* 10, 1985, S. 249–265, S. 258 f.

¹⁰⁸ Vgl. Schmale (wie Anm. 15), S. 159 f. und Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 166.

¹⁰⁹ Vgl. Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 232 f. Es scheint deshalb den Quellen nicht zu entsprechen, wenn Goetz (wie Anm. 17), S. 61 ff., 65 f., 72, 95 f. von der ‚Gegenwart der Vergangenheit‘ und von einem ‚geschichtsbewußten Mittelalter‘ spricht, denn diese Formeln sind der Abstraktionsfähigkeit (und -kunst) des modernen Historikers näher als dem hochmittelalterlichen Historiographen.

¹¹⁰ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 233.

¹¹¹ Vgl. Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 165.

4. Es ist bekannt, daß sich seit dem 12. Jahrhundert eine tiefgreifende Veränderung in der europäischen Kulturentwicklung vollzog, mit der die „grundlegenden Prozesse der ‚Verschriftlichung‘ und ‚Alphabetisierung‘ eingeleitet wurden“.¹¹² Das veränderte auch die Historiographie, wie etwa Otto von Freising's Reflexion über den Wissenschaftscharakter der Geschichte belegt.¹¹³ Es müßte geprüft werden, wieweit der von der Forschung festgestellte dokumentarische Charakter der Historiographie des Hochmittelalters¹¹⁴ sich mit den hier betonten Wahrnehmungsschemata verträgt. Wenn beispielsweise Adam auch seine Auffassung von der Ordnung mit der Weltordnung schlechthin gleichzusetzen scheint, so ist er mit seiner Beachtung fremder Welten doch schon im Ansatz ein Repräsentant einer neuen Zeit.¹¹⁵ Offenbar wurde man sich allmählich „der Historizität menschlicher Existenz deutlicher bewußt“.¹¹⁶

5. Abschließend sei noch ein letzter Problemkreis angedeutet. Es kann natürlich nicht die Rede davon sein, daß sich in der Geschichtsschreibung

¹¹² Keller (wie Anm. 8), S. 2; vgl. S. 5; dazu auch Haug (wie Anm. 8), S. 146, 155 und Jürgen Miethke, Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, in: *Historische Zeitschrift* 251, 1990, S. 1–44. Kellers griffige Themaformel „Vom ‚heiligen Buch‘ zur ‚Buchführung‘“ allerdings ist irreführend, weil sie die Ablösung der einen Kategorie durch die andere suggeriert, diese aber gar nicht vergleichbar sind. Denn natürlich behielt die „im Zentrum der Lebensorientierung“ (S. 10) stehende Heilige Schrift neben den Formen der pragmatischen Schriftlichkeit ihre normative Bedeutung auch nach der Veränderung des 12./13. Jahrhunderts.

¹¹³ Vgl. seinen der Chronik vorangestellten Brief an Rainald von Dassel; Otto Bischof von Freising, *Chronik oder Die Geschichte der zwei Staaten*, übersetzt von Adolf Schmidt, hg. von Walther Lammers, AQDGMA 16, 5. Aufl., Darmstadt 1990 (1. Aufl. 1960), S. 8 f.: Die Geschichtsschreibung „meidet nämlich Lügen und wählt die Wahrheit“, *fugit enim mendacia, eligit veritatem*. Gleichwohl bleibt Otto den Deutungsmustern der Heilsgeschichte verhaftet, ordnet er doch anschließend den Plan seiner Chronik nach der Lehre von den vier Weltzeitaltern; vgl. Schmale (wie Anm. 15), S. 72 f. und Ders. (wie Anm. 45), S. 15. Dieser Zusammenhang und Helmolds (wie Anm. 38) Bemerkung c. 96, S. 336, der Geschichtsschreiber dürfe sich nicht vom Weg der Wahrheit, *veritatis via* (nach Sir 34,22 und Sap 5,6), abziehen lassen, zeigen, daß der Wahrheitsbegriff der Historiographen eben an die Heilsgeschichte Gottes gebunden ist und nichts mit dem neuzeitlichen Streben nach Objektivität zu tun hat. Das paßt durchaus zu der klassischen, auch im Mittelalter wiederholten Geschichtsdefinition von Isidor von Seville, *Etymologiae sive Origines*, Hg. W.M. Lindsay, Oxford 1911 (Nachdruck 1962), I,41: *Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur*. Dabei geht es eben nicht um das objektive Wissen und das Faktum, sondern um das Wissen des Wissens, *historia* ist „nach Isidor die schriftliche Vergangenheitserzählung zur Belehrung der Menschen“, so Goetz (wie Anm. 15), S. 184, vgl. S. 179 ff. In diesem Sinne sollte Geschichte *vita magistra* sein.

¹¹⁴ Formulierung nach Schmale (wie Anm. 45), S. 14, dort Nachweis einschlägiger Arbeiten.

¹¹⁵ Vgl. Keller (wie Anm. 3), S. 221.

¹¹⁶ Keller (wie Anm. 8), S. 22. Das gilt besonders für die Entfaltung der Schriftkultur im sogenannten Investiturstreit, vgl. Gert Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, in: *Frühmittelalterliche Studien* 25, 1991, S. 391–417, bes. S. 396 ff. Gleichwohl erscheint es überzogen, deshalb mit Struve (wie

ein Volk seiner Vergangenheit erinnert.¹¹⁷ Dazu müßte diese der Gesamtheit des Volkes zugänglich sein, was jedoch der Kommunikationssituation der Historiographie, anders als der der Hagiographie, nicht entspricht. Die Funktion der hier behandelten Werke war auf den Kreis der literati beschränkt, was auch an der Handschriftenverbreitung erkennbar ist.¹¹⁸ Um nun nicht in die unglückliche Zerteilung der mittelalterlichen Lebenswirklichkeit in ‚Volks-‘ und ‚Klerikerkultur‘ zu verfallen¹¹⁹, erscheint es wichtig, noch intensiver als bisher in der Historiographie nach den Spuren der mündlichen Überlieferung zu fahnden, um auch Zeugnisse der illiterati zu erreichen.¹²⁰ Denn nur so läßt sich wohl das hochmittelalterliche Geschichtsbewußtsein im Rahmen des kulturellen Gedächtnisses genauer erfassen.

Anm. 27), S. 362 von einer ‚stärker kritisch-wissenschaftlichen Fundierung‘ der Historiographie zu sprechen.

¹¹⁷ Dazu eingehend Schmale (wie Anm. 15), S. 144 ff.

¹¹⁸ Vgl. zu Thietmar Trillmich (wie Anm. 32), S. XXVIII ff.; zu Adam Ders. (wie Anm. 30), S. 150 ff. und zu Helmold Stob (wie Anm. 38), S. 17 ff.; ferner Schmale (wie Anm. 15), S. 154 ff. Zur Kommunikationssituation, die sich bei einem großen Teil der lateinischen historiographischen Texte des Mittelalters nicht wirklich lokalisieren läßt, Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 166 ff. und Vollrath (wie Anm. 14), S. 17 ff. Anders verhält es sich mit den hagiographischen Texten, die im Rahmen der liturgischen Memoria regelmäßig verlesen wurden, weshalb Schmales (wie Anm. 15) Schlußfolgerung S. 164 zutrifft: „Geschichtliches Wissen war in seiner am meisten verbreiteten Form durch Hagiographie bestimmt.“

¹¹⁹ Hierzu mit Nachweisen Keller (wie Anm. 8), S. 29 Anm. 104.

¹²⁰ Vgl. hierzu auch die Anregungen der theologischen Forschung, etwa Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Acta Seminarii Neo testamentici Upsaliensis 22, 2. Aufl., Uppsala 1964 (1. Aufl. 1961).