

UNTERSUCHUNGEN

Heinrich von Lettland – ein Theologe des Friedens

„Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen,
Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei.“

Von Simon Gerber

Wem es so geht wie dem Bürger in Goethes Osterspaziergang, dem sei zur Lektüre die Livländische Chronik Heinrichs von Lettland¹ empfohlen. Die Bekehrung der Liven, Letten und Esten zum Christentum, die Heinrich berichtet, stellt sich dar als eine schier endlose Folge von Feldzügen, Belagerungen und Schlachten. „Kämpfend und predigend wurden sie [scil. die Christen] täglich stärker“, schreibt Heinrich (IX 12); an anderer Stelle heißt es: „Und mit Recht folgt nach den Kriegen die theologische Lehre, da zur selben Zeit nach allen vorher erwähnten Kriegen ganz Livland bekehrt und getauft worden war.“ (X 13)

Am Anfang der Geschichte² steht der Kanoniker Meinhard aus dem Augustiner-Chorherrenstift Segeberg in Holstein³, der um 1184 „einfach für

¹ Heinrich von Lettland, *Chronicon Livoniae*, MGH.SRG 31 (ed. Leonid Arbusow – Albert Bauer), Hannover ²1955. Lat.-dt. Ausgabe: AQDGMA 24 (ed. Albert Bauer), Darmstadt 1959. Die Stellenangaben beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die Bücher und Kapitel dieses Werks.

² Neben Heinrichs Chronik sind als Hauptquellen der livländischen und estnischen Missionsgeschichte zu nennen: Arnold von Lübeck, *Chronica Slavorum* (MGH.SS 21, Hannover 1869, 100–250 [ed. Johann Martin Lappenberg]) V 30, eine kurze, von Heinrich unabhängige Darstellung der Ereignisse von Meinhard bis zur Dreiteilung Livlands 1207 (vgl. Heinrich, *Chronicon* XI 3); Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten (ed. Friedrich Georg von Bunge), Band 1, Reval 1853, Nr. 1–120; Band 3, Reval 1857, Ad 1–Nr. 120b; Band 6, Riga 1873, Nr. 2713–2719 (darin auch Urkunden zur dänischen Mission in Estland). Sido von Neumünster erwähnt um 1195 in der *Epistola ad Gozwinum* (MGH.SRG 32 [ed. Bernhard Schmeidler], Hannover ³1937, 236–245) die holsteinische Livlandmission (S. 245, 5–16). Geringer ist der historische Wert der um 1290 abgeschlossenen „Livländischen Reimchronik“ (ed. Leo Meyer, Paderborn 1876). – Eine Übersicht über die Geschichte der Livlandmission bieten: Friedrich Lezius, Art. Albert von Riga, gest. 1229, in: RE³ 1 (1896) 295–301; Heinz von zur Mühlen, Livland von der Christianisierung bis zum Ende seiner Selbständigkeit (etwa 1180–1561), in: Gert von Pistoohlkors (Hrg.), *Baltische Länder*, Berlin 1994, 25–172, hier 30–61. – Weitere Literatur: Albert Hauck, *Kirchengeschichte*

Christus und zum Zwecke der Predigt mit einer Gesellschaft von Kaufleuten nach Livland kam“ (I 2), von Fürst Wladimir von Polozk (weißruss. Polak) die Erlaubnis zur Predigt bekam (I 3) und in Üxküll (lett. Ikškile) die erste christliche Gemeinde gründete. Er wurde 1186 von Erzbischof Hartwig II. von Hamburg-Bremen zum Bischof ordiniert (I 8), 1196 starb Meinhard (I 14). Mit Meinhards Nachfolger Berthold⁴, weiland Abt des Zisterzienserklosters Loccum, kam der kriegerische Geist Bernhards von Clairvaux in die Livlandmission. Noch zu Meinhards Lebzeiten hatte Meinhards Mitarbeiter Theoderich von Treiden⁵, wie Berthold ein Zisterzienser, heimlich das Land verlassen und von Papst Coelestin III. eine Kreuzzugsbulle erlangt⁶. Berthold

Deutschlands IV, Leipzig ³1913, 653–669; Heinrich Laakmann, Zur Geschichte Heinrichs von Lettland und seiner Zeit, in: Beiträge zur Kunde Estlands 18 (1933) 57–102; Manfred Hellmann, Das Lettenland im Mittelalter, Köln 1954, 112–165; Hermann Dörries, Fragen der Schwertmission, in: Reinhard Wittram (Hrg.), Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, 17–25; Albert Bauer, Der Livlandkreuzzug, ebd. 26–34 305–308; Gisela Gnegel-Waitschies, Bischof Albert von Riga, Hamburg 1958; Friedrich Benninghoven, Der Orden der Schwertbrüder, Köln 1965; Ernst Pitz, Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter, Tübingen 1971; Michele Maccarone, I Papi e gli inizi della cristianizzazione della Livonia, in: ders. (Hrg.), Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia, Vatikanstadt 1989, 31–80; Kaspar Elm, Christi cultores et novelle ecclesie plantatores. Der Anteil der Mönche, Kanoniker und Medikanten an der Christianisierung und dem Aufbau der Kirche von Livland, ebd. 127–170; Sven Ekdahl, Die Rolle der Ritterorden bei der Christianisierung der Liven und Letten, ebd. 203–243; Reinhart Staats, Die Bibel in der Geschichte der Christianisierung Livlands und Estlands, in: Siret Rutiku – Reinhart Staats (Hrg.), Estland, Lettland und westliches Christentum. Eestimaa, Liivimaa ja lääne kristlus, Kiel 1998, 1–20.

³ Über Meinhard vgl. Manfred Hellmann, Bischof Meinhard und die Eigenart der kirchlichen Organisation in den baltischen Ländern, in: Maccarone, Gli inizi (wie Anm. 2) 9–30, hier 17–29; ders., Die Anfänge der christlichen Mission in den baltischen Ländern, in: ders. (Hrg.), Studien über die Anfänge der Mission in Livland, Sigmaringen 1989, 7–36, hier 19–36.

⁴ Über Berthold vgl. Bernd Ulrich Hucker, Der Zisterzienserabt Berthold, Bischof von Livland, und der erste Livlandkreuzzug, in: Hellmann, Studien (wie Anm. 3) 39–64.

⁵ Treiden ist die Landschaft am Unterlauf der Aa (lett. Gauja), benannt nach dem gleichnamigen Schloß (lett. Turaida). – Theoderich oder Dietrich (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Bruder Bischof Alberts) gehört zu den wichtigsten Gestalten der frühen baltischen Kirchengeschichte. Theoderichs genaue Herkunft ist unklar. Zu seiner Wirksamkeit in Treiden zur Zeit Meinhards vgl. I 10. Theoderich war an der Gründung des Schwertbrüderordens um 1202 beteiligt (VI 4). Er wurde 1205 Abt des Klosters in Dünamünde (lett. Daugavgrīva) (IX 7) und 1211 Bischof von Estland mit Sitz in Leal (estn. Lihula) (XV 4). 1219 wurde Theoderich auf dem Gebiet des späteren Reval (estn. Tallinn) von Esten erschlagen, die in seinem Zelt König Waldemar den Sieger suchten (XXIII 2). Vgl. über ihn Paul Johansen, Nordische Mission, Revals Gründung und die Schwedensiedlung in Estland, in: Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar 74, Stockholm 1951, 94–103; Benninghoven, Der Orden (wie Anm. 2) 20–23 und passim; Elm, Christi cultores (wie Anm. 2) 134–141.

⁶ I 12. Dieser Kreuzzugsbulle entsprang offenbar, wenn anders mit *idem episcopus* Theoderich als späterer Bischof von Estland gemeint ist, das in I 13 geschilderte deutsch-schwedische Unternehmen, das, statt nach Kurland zu führen, in einer Plünderung

also kam zunächst ohne Heer ins Land und wurde freundlich empfangen, merkte aber, wie Heinrich berichtet, daß die Liven heimlich seine Ermordung planten, und verließ daraufhin das Land, um mit einer weiteren päpstlichen Bulle ein Heer anzuwerben (II 2f.). Mit den Kreuzfahrern kehrte er zurück an die Düna und besiegte die seiner Mission nicht günstig gesonnenen Liven in einer Schlacht, in der er allerdings selbst den Tod fand (24. 7. 1198: II 4–6). Dabei war es offenbar in erster Linie nicht darum gegangen, die Kirche gegen äußere Gewalt zu verteidigen oder die Heiden mit Gewalt zu bekehren, sondern darum, diejenigen, die den Glauben einmal angenommen hatten, dazu zu zwingen, Christen zu bleiben⁷. Vor der Schlacht hatten die Liven Berthold entgegeng gehalten:

Wierlands (des Nordostens Estlands, estn. Virumaa) endete. Vgl. Peep Rebane, Denmark, the Papacy and the Christianization of Estonia, in: Maccarone, Gli inizi (wie Anm. 2) 171–201, hier 179; Ekdahl, Die Rolle (wie Anm. 2) 216f.; Hucker, Der Zisterzienserabt (wie Anm. 4) 48f.

⁷ Vgl. dazu auch Hucker, Der Zisterzienserabt (wie Anm. 4) 54f. – Albert Bauer meint, daß die Missionsstrategie auch unter Meinhards Nachfolgern nicht wesentlich von der Strategie der früheren Hamburg-Bremer Missionare wie Ansgar und Vicelin abgewichen sei, die stets darauf aus gewesen seien, auch die jeweilige staatliche Obrigkeit für das Ziel der Mission zu gewinnen; da die Oberherrschaft, in diesem Falle die russischen Großfürsten von Polozk, aber ihre Unterstützung versagt habe, sei es konsequent gewesen, daß man sich auf das dänische Beispiel des Kreuzzugs besonnen habe und daß Bischof Albert das Bistum Riga selbst zur Staatsmacht ausgebaut habe. Daß die Staatsmacht das Werk der Mission mit Zwang fördern würde, hätten auch die früheren Missionare gehofft (Der Livlandkreuzzug [wie Anm. 2] 26–28 306f.). Jedoch: Wenn die Missionare bis zu Meinhard mit Geschenken und Empfehlungsschreiben zur jeweiligen Staatsmacht Beziehungen anknüpften, war es nicht darum gegangen, daß der Staat „den Zwang [ausüben sollte], der den Erfolg verbürgte“ (so Bauer, a.a.O. 27), sondern darum, daß er die christliche Mission in seinem Territorium gestatten und vor eventuellen Übergriffen schützen sollte. Vgl. dazu Rimbert, Vita Anskarii (MGH.SRG 55 [ed. Georg Waitz], Hannover 1884, 13–79) 9–11 24–28 31f.; Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum (MGH.SRG 2 [ed. Bernhard Schmeidler], Hannover ³1917) I 15 25f. 59 61; II 35 50 60; Helmold von Bosau, Chronica Slavorum (MGH.SRG 32 [wie Anm. 2], 1–218) I 5 8 46 48. Deutsche Könige und Fürsten konnten fremde Herrscher wohl in Furcht vor dem Gott der Christen versetzen und sie zur Duldung der christlichen Missionspredigt zwingen, aber niemals zur Massentaufe ihrer Völker, vgl. Adam, Gesta I 56–58; II 3 5 23; Helmold, Chronica I 8f. Wenn ein solcher Herrscher seine Untertanen mit mehr oder weniger Gewalt zur Annahme des Christentums bringen wollte, was selten genug erfolgreich war, wurde das freilich in Bremen gebilligt, vgl. Adam, Gesta II 27 41 57f. 61; III 17 19; Helmold, Chronica I 29. Mehr aber sagen auch die von Bauer vorgebrachten Belege nicht. – Bernd Ulrich Hucker (a.a.O. 55–58) meint, der Übergang zum Kreuzzug nach Meinhard sei eine gemeinschaftliche Tat einerseits der zisterziensischen Kreuzzugsideologie, wie sie besonders im Morimonder Zweig, zu dem auch Bertholds Kloster Loccum gehörte, gepflegt wurde, andererseits der Interessen der frühhansischen Kaufleute und der mit ihnen verschwägerten städtischen Oberschichten. Daß zu Beginn der Kreuzzüge nach Livland eine tatsächliche äußere Bedrohung der jungen Kirchen nicht mindestens eine Rolle gespielt hat, möchte ich nicht so kategorisch ausschließen wie Hucker; die früheren hamburg-bremischen Missionare freilich hatten es in solchen Fällen als ihr Amt angesehen, bei ihrer Gemeinde zu bleiben und die Verfolgung zu erdulden, vgl. Rimbert,

„Erst wenn du das Heer entlassen hast, dann magst du mit deinen Leuten im Frieden zu deinem bischöflichen Amt zurückkehren, die, die den Glauben angenommen haben, dazu anhalten, ihn zu bewahren, und die anderen mit Worten, nicht mit Schlägen [*verbis non verberibus*] dafür gewinnen, ihn anzunehmen.“ (II 5)

Den gleichen Zweck hatte offenbar auch schon die erwähnte Bulle gehabt, die Theoderich von Coelestin III. bekommen hatte: Der Papst hatte beschlossen, daß alle, die freiwillig Christen geworden waren, gezwungen werden sollten, den Glauben zu bewahren (I 12). Nach ihrer Niederlage gegen Bertholds Heer versprachen die Liven, von nun an die Priester in ihre Burgen aufzunehmen und zu versorgen; viele ließen sich auch taufen (II 7). Freilich, das Schiff mit den Kämpfern war kaum am Horizont verschwunden, da wuschen sie die Taufe in der Düna wieder ab, malträtierten ihre Priester und wiesen sie zuletzt aus (II 8–10). Zum Nachfolger des gefallenen Bertholds wurde Albert von Buxhoeveden gewählt, ein Bremer Domherr und Neffe Erzbischof Hartwigs II. Er baute in den 30 Jahren seines Pontifikats die livländische Kirche in wechselvollen Auseinandersetzung mit den einheimischen Völkern, aber auch mit Russen und Dänen⁸, zu einem geistlichen Fürstentum unter dem Bischof der von ihm nahe der Mündung der Düna gegründeten Stadt Riga aus⁹. Nachdem Albert von Papst Innozenz III. Bullen bekommen hatte, die den Kreuzfahrern nach Livland denselben vollen Nachlaß der Sünden gewährten

Vita Anskarii 17; Adam, *Gesta* I 21 55; II 42f. 54; III 50f.; Helmold, *Chronica* I 15f. 22–24 55. Bei alledem sollte aber auch nicht vergessen werden, daß die Livlandmission auch friedliche Missionsmethoden kannte, so besonders den Freikauf von Sklaven aus den zu missionierenden Völkern und ihre Ausbildung zu Klerikern, vgl. Rimbert, *Vita Anskarii* 8 15 36; Heinrich, *Chronicon* IV 4; X 7.

⁸ Dänen und auch Schweden hatten bereits im 12. Jahrhundert Missionsversuche und Kreuzzüge in Estland veranstaltet und hatten somit ein älteres Anrecht als die deutschen Livlandmissionare. Vgl. dazu und zum wechselvollen Verhältnis der dänischen zur deutschen Mission im 13. Jahrhundert Johansen, *Nordische Mission* (wie Anm. 5) 88–106; Rebane, *Denmark* (wie Anm. 6); Ekdahl, *Die Rolle* (wie Anm. 2) 205–211; Edgar Anderson, *Early Danish Missionaries in the Baltic Countries*, ebd. 245–275; Hellmann, *Die Anfänge* (wie Anm. 3) 8–13. Auch in Heinrichs *Chronik* spielen deutsch-dänische Rivalitäten eine Rolle, vgl. XXIII 10–XXVI 2; XXVIII 1; XXIX 6; XXX 2. Weitaus problematischer aber, ein Spiegel des Verhältnisses zwischen lateinischem und griechischem Christentum überhaupt, war das Verhältnis zu den Russen. Heinrich wirft ihnen mangelnden Missionseifer vor (XVI 2; XXVIII 4); er erzählt, wie die Letten an der Ymera (dem Kokenhöfischen Bach, lett. Jumera) per Los entschieden, das Christentum der Lateiner und nicht der Russen anzunehmen (XI 7), und wie einige Letten aus dem von den Russen christianisierten Tolowa (dem Nordosten des heutigen Lettlands) zum lateinischen Christentum übertraten (XVIII 3). Es gab auch kriegerische Auseinandersetzungen mit den Russen, da diese sich öfters mit den Gegnern der Rigenser verbündeten; in ihnen wurden immerhin russische Leben meist geschont, da die Russen ja Christen hießen (X 3 12; XI 8; XIII 4; XX 3–8; XXVII 3; vgl. aber auch XXII 2–7; XXIII 5; XXVIII 5f.). In diesen Kämpfen kam es auch zu gegenseitigen Plünderungen der Kirchen (XIII 4; XXII 4; XXV 5).

⁹ Gisela Gnegel-Waitschies charakterisiert Albert am Ende ihrer *Albert-Biographie* als geschickten Politiker, Organisator und Diplomaten, weniger als Krieger; hinter der politischen Fähigkeit trete die Frömmigkeit deutlich zurück (Bischof Albert [wie Anm. 2] 161–167).

wie den Kreuzfahrern ins Heilige Land (III 2; IV 6), kamen Jahr für Jahr Kreuzfahrer (Pilger, wie sie bei Heinrich nach damaligem Sprachgebrauch heißen) aus Deutschland nach Livland, um im Kampf gegen die Ungläubigen für ihr Seelenheil zu sorgen. Um 1202 wurde der Orden der Schwertbrüder gestiftet, „um die Zahl der Gläubigen zu vergrößern und die Kirche inmitten der Heiden zu bewahren“; Innozenz III. bestimmte dem Orden die Regel der Tempelherren (VI 4). Wurde auch der Schwertbrüderorden schon bald vom dienstbaren Werkzeug zum Konkurrenten des Bischofs und verfolgte eigene politische Ziele¹⁰, so stand der deutschen Mission doch nunmehr eine Kerntuppe aus Pilgern und Schwertbrüdern zur Verfügung, die nach Bedarf von Kontingenten der eingeborenen Völker verstärkt wurde¹¹. Als Feldzeichen diente den Streitern die Marienfahne (XI 6; XII 3; XXV 2 u. ö.); Livland wurde (im Gegensatz zu Palästina, dem Land Christi) zum Land der Mutter Gottes erklärt (XIX 7; XXVI 2). Nachdem die Deutschen sich von den bereits bekehrten Letten in den Krieg gegen die Esten hatten hineinziehen lassen – der Krieg gegen die Esten ist das beherrschende Thema der Bücher XII–XXX¹² –, machten sie sich die grausame Kriegsführung der einheimischen baltischen und finnischen Völker¹³ immer mehr zu eigen: über den möglichst ahnungslosen Feind herzufallen, die Männer zu töten, Frauen, Kinder und Vieh zu verschleppen, Dörfer und Saaten zu vernichten¹⁴.

Heinrich von Lettland, unser Chronist¹⁵, hat die meisten Ereignisse selbst miterlebt oder unmittelbar von den Beteiligten erfahren. In der Nähe von Magdeburg geboren, wurde Heinrich zum Geistlichen ausgebildet, und zwar wahrscheinlich am Segeberger Augustiner-Chorherrenstift, an dem auch einige junge Livnen unterrichtet wurden, die Bischof Albert sich als Geiseln hatte stellen lassen (vgl. IV 4)¹⁶. Schon Meinhard, der erste Livenmissionar,

¹⁰ Zur Rivalität zwischen Bischof und Schwertbrüdern vgl. Laakmann, *Zur Geschichte* (wie Anm. 2) 64–70. 77–91; Gnegel-Waitschies, *Bischof Albert* (wie Anm. 2) 90–117. 146f.; Benninghoven, *Der Orden* (wie Anm. 2) 75–253; Ekdahl, *Die Rolle* (wie Anm. 2) 222.

¹¹ Vgl. dazu und zur Kriegstechnik Ekdahl, *Die Rolle* (wie Anm. 2) 220–228.

¹² Abweichend von seiner Zählung der Bücher nach Jahren nennt Heinrich auch III 1–XII 5 das dritte Buch über Livland und zählt von XII 6 an das vierte Buch über Estland.

¹³ XII 6; XVI 8; XXI 7; XXII 7 u. ö.

¹⁴ XIII 5; XIV 10f.; XV 7; XIX 8f. u. ö.

¹⁵ Zu Heinrich s. Robert Holtzmann, *Studien zu Heinrich von Lettland*, in: NA 23 (1922) 159–211; Laakmann, *Zur Geschichte* (wie Anm. 2) 70–77; Paul Johansen, *Die Chronik als Biographie. Heinrich von Lettlands Lebensgang und Weltanschauung*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F. 1* (1953) 1–24; Albert Bauer, *Einleitung*, in: MGH.SRG 31 (wie Anm. 1) V–LIV, hier V–XV; Dieter Berg, *Heinrich von Lettland*, in: *VerLex*² 3 (1981) 776–778; Manfred Hellmann, 123. H. v. Lettland, in: LMA 4 (1989) 2096f.; Roger Aubert, 119. Henri de Livonie, in: DHGE 23 (1990) 1167f.; Karsten Brüggemann, *Heinrich v. Lettland*, in: LThK³ 4 (1995) 1392.

¹⁶ Vgl. Johansen, *Die Chronik* (wie Anm. 15) 10–13. Robert Holtzmann (*Studien* [wie Anm. 15] 180–183) und Paul Johansen (a.a.O. 9f.) nehmen an, daß Heinrich zu Weihnachten 1199 dabei war, als Erzbischof Ludolf im Dom zu Magdeburg Philipp von Hohenstaufen und seine Gemahlin Irene von Byzanz zum deutschen König und zur Königin krönte, und daß er damals auch Bischof Albert kennenlernte, der Kreuzfahrer für Livland anwarb (vgl. III 2). Im folgenden Jahr habe Heinrich seinen Vater, der sich

kam aus Segeberg. Das Stift war erst 1134 von Vicelin zusammen mit der Burg Segeberg gegründet worden, als Tochter des Stiftes Neumünster (1127 gegründet) und als Stützpunkt für die Missionierung der Slawen in Ostholstein¹⁷. Die ostholsteinische Kirche, erst wenige Jahrzehnte zuvor nach etwa 200jähriger wechselvoller Missionsgeschichte endgültig etabliert, und zwar letzten Endes weniger durch die Bekehrung der Slawen als durch die Besiedelung des Landes durch Deutsche, war, selbst noch im inneren Aufbau begriffen, nun ihrerseits zur missionierenden Kirche geworden¹⁸.

Im Sommer 1205 kam Heinrich zusammen mit Pilgern und Kaufleuten nach Riga (IX 6). 1208 wurde er zum Priester geweiht und für die neu bekehrten Letten an der Ymera¹⁹ als Pfarrer eingesetzt; die Pfarre befand sich in Papendorf (lett. Rubene) am Waidausee (lett. Vaidavas ezers), etwa 15 km südwestlich von Wolmar (lett. Valmiera) (XI 7). In den Jahren 1213–15 war Heinrich Begleiter und Dolmetscher Bischof Philipps von Ratzeburg, zuerst in Livland, dann auf dem Weg nach Rom zum IV. Laterankonzil; Philipp verstarb in Verona (XVII 1–XIX 7). Die Jahre 1225/26 sehen Heinrich abermals als Dolmetscher, diesmal für den päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena, der Livland besuchte (XXIX 2–8). Heinrich starb um 1260, hoch in den 70ern, über 30 Jahre nach dem Abschluß seiner Chronik²⁰.

In den Kämpfen mit den Esten wurde Heinrichs Pfarre dreimal zerstört (XV 2; XXII 4; XXVII 1); Heinrich nahm selbst an mehreren Feldzügen nach Estland teil²¹. Seine Darstellung der Ereignisse zeigt ein lebhaftes Interesse an Krieg und Kriegswesen. „Er war von Natur Krieger. ... Vor dem Thema Krieg tritt das der Mission sogar spürbar zurück.“²² „Er geht geradezu im estnischen Kriege auf.“²³ Meinhard und seine friedliche Methode der Mission hält Heinrich, bei aller Ehrfurcht vor dem Gründer der livländischen Kirche, doch für zu harmlos

habe mit dem Kreuz zeichnen lassen, nach Livland begleitet (vgl. IV 1); der Vater habe sich dann entschlossen, Heinrich zum Priester ausbilden zu lassen, und habe ihn nach seiner Rückkehr nach Deutschland dem Segeberger Stift anvertraut. Kritisch dazu Bauer, Einleitung (wie Anm. 15) IXf.

¹⁷ Helmold, *Chronica Slavorum* (wie Anm. 7) I 47 53 55 58 69 84. Vgl. Hauck, *Kirchengeschichte IV* (wie Anm. 2) 623–626 643f.; Karl Jordan, *Die Anfänge des Stiftes Segeberg*, ZGSHG 74/75 (1951) 59–94, hier 88–94; Walter Lammers, *Das Hochmittelalter bis zur Schlacht von Bornhöved*, Neumünster 1981, 275–280; Erwin Freytag, *Die Klöster als Zentren kirchlichen Lebens*, in: *Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 1. Anfänge und Ausbau*, Neumünster² 1986, 147–202, hier 147–150; Elm, *Christi cultores* (wie Anm. 2) 149–154. Zur Kritik der Quellen über die Anfänge der Stifter Neumünster und Segeberg vgl. Bernhard Schmeidler, *Neumünster in Holstein, seine Urkunden und seine kirchliche Entwicklung im 12. Jahrhundert*, in: ZGSHG 68 (1940) 78–179; Jordan, a.a.O. 61–88; Enno Bünz, *Sido von Neumünster*, in: *VerLex*² 8 (1992) 1152–1154; ders., *‘Versus de vita Vicelini’*, in: *VerLex*² 10 (1999) 310–313.

¹⁸ Vgl. Staats, *Die Bibel* (wie Anm. 2) 2f.

¹⁹ Vgl. Anm. 8.

²⁰ Vgl. Bauer, *Einleitung* (wie Anm. 15) XV.

²¹ XX 2 6; XXI 2–5; XXII 2 9; XXIII 7–9, vielleicht auch XII 6; XIV 11; XVIII 5.

²² Bauer, *Einleitung* (wie Anm. 15) XIII; vgl. auch Johansen, *Die Chronik* (wie Anm. 15) 7f.

²³ Laakmann, *Zur Geschichte* (wie Anm. 2) 75.

gegenüber der Tücke und Halsstarrigkeit der Heiden (I 11; II 8). „So erscheint [in Heinrichs Darstellung der Ereignisse] die friedliche, werbende Mission als Methode, die keinen Erfolg mehr erwarten läßt, gleichsam als Anachronismus, gegenüber jener des Glaubenskrieges und der Zwangstaufe.“²⁴

Daß Heinrichs Chronik eine wertvolle Geschichtsquelle ist, steht außer Frage. Wie steht es aber mit ihrem theologischen Gehalt? Gibt es einen solchen? Leonid Arbusow etwa, einer der besten Kenner des *Chronicon Livoniae*, sprach Heinrich jedes theologische Interesse ab²⁵.

Bekannt ist, daß Heinrichs Chronik mit Zitaten und Anspielungen auf die lateinische Bibel sowie auf Brevier und liturgische Bücher durchsetzt ist. Um die Nachweisung dieser Zitate und Anspielungen haben sich besonders Wilis Bilkins und Leonid Arbusow verdient gemacht²⁶. Der Zweck der Zitate ist nun weniger die rhetorische Ausschmückung der Chronik. Vielmehr kommt es Heinrich darauf an, die Parallelität der von ihm berichteten Begebenheiten mit den in den heiligen Texten beschriebenen Ereignissen und Sachen zu zeigen; er begreift das ganze Leben und die wechselvolle Missionsgeschichte am äußersten Rand der damaligen Zivilisation geradezu als eine Wiederholung der Bibel, der Heiligenviten und der Liturgie. Typisch für Heinrich ist auch die häufige und ausführliche Erwähnung von Gottesdiensten und liturgischen Begehungen, die ja als heilige Handlungen und Zeiten die profane Zeit ordnen und sie vom Ewigen her und auf das Ewige hin bestimmen²⁷. „Er lebt und webt nur in der Ausdruckswelt der lateinischen Bibel und Liturgie, drückt sich fast immer nur in biblischen Wendungen aus, als wenn das ganze Leben nur ein einziger, großer Gottesdienst wäre, als ob jedes einzelne Ereignis sich einfügen ließe in den täglichen Verlauf der Gebete und Gesänge zu Gott.“²⁸ Erst die heiligen Texte machen offenbar, was in Wahrheit geschieht. So erfüllt sich in der Mission die Verheißung Gottes, sich den fremden Völkern zuzuwenden (I 1: Ps 86 [87], 4), so wiederholen die treulosen Liven und Esten den Verrat des Judas (I 11; XV 9: Mt 26, 49), so trugen die Schwertbrüder bei ihrer Arbeit wie die Arbeiter im Weinberg des Tages Last und die Hitze und fordern ihren Lohn (XI 3: Mt 20, 11), und so erfüllt sich, als im Jahr 1222 der Aufstand der Esten gegen die Dänen von Ösel (estn. Saaremaa) aus auf das Festland übergreift und die Deutschen in Fellin (estn. Viljandi) bedroht, das Evangelium jenes Tages, des 4. Sonntags nach Epiphania: „Als Jesus in das Schiff trat, siehe, da erhob sich ein großes Ungestüm im Meer.“ (XXVI 5: Mt 8, 23f.) Daß das erste Buch Samuelis und das erste Makkabäerbuch, die von den Kriegen der Gemeinde

²⁴ Bauer, *Der Livlandkreuzzug* (wie Anm. 2) 26.

²⁵ Leonid Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Bonn 1951, 74–87. Paul Johansen versucht immerhin, so etwas wie eine Weltanschauung Heinrichs zu skizzieren, vgl. *Die Chronik* (wie Anm. 15) 20f.

²⁶ Wilis Bilkins, *Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronicon Livoniae*, Riga 1928; Leonid Arbusow, *Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs „Chronicon Livoniae“*, in: DA 8 (1950) 100–153; ders., *Liturgie* (wie Anm. 25) 42–88, 102–111.

²⁷ Vgl. Arbusow, *Liturgie* (wie Anm. 25) 47–64.

²⁸ Johansen, *Die Chronik* (wie Anm. 15) 12.

Gottes in alttestamentlicher Zeit berichten, besonders oft zitiert werden²⁹, wird niemand wundern.

Heinrich faßt also die Wirklichkeit symbolisch auf. D.h.: Dinge und Ereignisse werden so gedeutet, daß sie zugleich über sich hinaus weisen auf Ähnliches, das in der Vergangenheit oder Zukunft liegt. Mit einem Wort Ottos von Freising:

„Meistens ist sowohl das wahr, was andeutet [*significantia*, also z. B. ein in der Bibel berichtetes, vergangenes Ereignis], als auch das, was davon angedeutet wird [*eorum significata*, also der symbolische Gehalt].“³⁰

So kommuniziert miteinander, was scheinbar unverbunden ist, so verbindet sich zu einer Heilsgeschichte, was in keinem Kausalzusammenhang steht, und so bekommt scheinbar Zufälliges einen Sinn und wird zum Symbol des Vergangenen und Kommenden³¹. Ein Beispiel aus Heinrichs Chronik mag das verdeutlichen: In Riga wurde im Winter 1205/06 zur Katechisierung der Livon ein Schauspiel mit biblischem Inhalt aufgeführt, das sog. Rigaer Prophetenspiel³². Heinrich begleitete die Aufführung selbst als Dolmetscher. Diejenigen der Livon, die noch ungetauft waren, flohen, als sie in dem Spiel den (biblisch übrigens nicht belegten) Kampf Gideons mit den Philistern sahen, da sie meinten, es sei Ernst, und sie sollten erschlagen werden. Sie mußten erst behutsam überzeugt werden, zurückzukommen. Über diese Aufführung schreibt Heinrich:

²⁹ Vgl. Bilkins, Die Spuren (wie Anm. 26) 71–76; Arbusow, Das entlehnte Sprachgut (wie Anm. 26) 108–112.

³⁰ Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* (MGH.SRG 45 [ed. Adolf Hofmeister], Hannover ²1912) VIII 20.

³¹ „Das Geschichtsbild des Symbolismus ist figural. ... Das Prinzip der Figuration stiftet zwischen den in Zeit und Raum isolierten Gestalten der Geschichte einen prophetischen Zusammenhang. Die scheinbare Diskontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft ist darin aufgehoben; die ‘sacra consona aetatum’ sind für den Gläubigen mystische Gegenwart. ... Der Symboliker sieht die Ereignisse der Heilsgeschichte kraft einer mystischen Kausalität miteinander kommunizieren.“ (Horst Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster ²1979, 13f.; vgl. auch Walter Lammers, Einleitung, in: Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, AQDGMA 16 [ed. Walter Lammers – Adolf Schmidt], Darmstadt 1960, XI–LXX, hier LVI–LXII.) Die symbolisch-figurale Deutung der Geschichte und Gegenwart als Heilsgeschichte knüpft an die typologische Geschichtsauffassung im Urchristentum seit Paulus an (Röm 5,14; 1Kor 10,6–11). Vgl. Leonhard Goppelt, τύπος κτλ in: ThWNT 8 (1969) 246–260, hier 251: „Als τύποι werden demnach nicht alttestamentliche Texte gekennzeichnet, sondern geschichtliche Ereignisse, die in loser Anlehnung an das Alte Testament dargestellt werden (Anm.: Das ist ein grundlegender Unterschied gegenüber der Allegorese, die den Wortsinn metaphorisch deutet und sich von Wortsinn und Geschichtlichkeit meist distanziert, ...). ... [Paulus entdeckt] Vorgänge, die Gott als τύποι für das der Gemeinde der Endzeit Widerfahrende hatte geschehen lassen und in der Schrift aufzeichnen lassen (1 K 10,11). ... Dabei ist die Entsprechung nicht nur in der Äußerlichkeit der Vorgänge, sondern vor allem in der Wesensgleichheit von Gottes Handeln zu suchen.“

³² Vgl. dazu Reinhard Schneider, *Straßentheater in Missionseinsatz*, in: Hellmann, Studien (wie Anm. 3) 107–121.

„Dieses Spiel aber war wie ein Vorspiel und ein Vorzeichen der kommenden Ereignisse. Denn in demselben Spiel gab es Kriege, nämlich die des David, Gideon und Herodes; es gab auch die Lehre des Alten und Neuen Testaments, denn allerdings mußte die Heidschafft durch sehr viele Kriege, die folgen sollten, bekehrt werden und mußte durch die Lehre des Alten und Neuen Testaments unterwiesen werden, wie sie zum wahren Friedensstifter und zum ewigen Leben gelangen sollte.“ (IX 14)

Zweck dieses Schauspiels war natürlich nicht die Belehrung der Liven über Ereignisse, die sich viele Jahrhunderte früher in Palästina zugetragen hatten; vielmehr sollten die Geschichten aus der Bibel symbolisch die Bekehrung zum Christentum und das christliche Leben darstellen, dergestalt, daß das gegenwärtige Leben einerseits die biblische Geschichte widerspiegelt und dadurch seine Bedeutung gewinnt und daß andererseits die biblische Geschichte von Anfang an dazu bestimmt ist, sich zu wiederholen. So legen sich biblische Geschichte und Gegenwart gegenseitig aus. Doch damit erschöpft sich die symbolische Bedeutung nicht; sie reicht weiter in die Zukunft. Denn das Spiel stellte zugleich die Kriege dar, die von nun an den Charakter der Mission prägen sollten. So sind die Missionskriege zugleich Bild und Symbol der biblischen Geschichte wie des christlichen Lebens und sind von ihnen her zu deuten, wie sich denn auch die biblische Geschichte sowohl in der *militia Christiana* des Einzelnen als auch in der Mission wiederholt und fortsetzt und wie schließlich das christliche Leben als Kampf sein Vorbild in den Kämpfen der Bibel und den Missionskämpfen der Gegenwart und Zukunft hat³³. Ein Bewußtsein vom Fortschreiten der Heilsgeschichte, z. B. vom Alten zum Neuen Testament, scheint Heinrich aber nicht zu haben. Die Kämpfe des alten Israel und der Makkabäer sind nicht weniger Symbol und Vorbild der christlichen Mission als die Taten der Apostel.

Bilder und Metaphern für das Missionswerk gibt es einige, die Heinrich mit seinen Zeitgenossen gemeinsam hat; genannt seien die Metapher der Saat und Pflanzung für die junge Missionskirche³⁴ und die der Erleuchtung und Ausbreitung des göttlichen Lichts in der Finsternis³⁵. Das Leitmotiv aber, das Heinrichs Chronik bestimmt, ist – bei einem Bericht über das vielleicht blutigste Kapitel der mittelalterlichen Missionsgeschichte erstaunlich – der Friede!

Im hinteren Teil seines Werks stellt Heinrich zu Beginn eines Jahresberichts oft fest, gleichsam als Überschrift und Summarium für das Jahr, ob die Kirche

³³ Schneider, Straßentheater (wie Anm. 32) 119–121, meint, das Rigaer Prophetenspiel sei für Heinrich ein Schlüsselerebnis gewesen, indem es ihn, der zunächst Skrupel gehabt habe, von der Notwendigkeit kriegerischer Mission überzeugt habe. Mit dem modernen Bibliodrama ist das Prophetenspiel wohl nicht zu vergleichen (so Staats, Die Bibel [wie Anm. 2] 15).

³⁴ VI 5; X 14; XXIV 4f.; XXIX 2 u. ö.. Vgl. Helmold, Chronica (wie Anm. 7) praef.; I 12; Versus de vita Vicelini (MGH.SRG 32 [wie Anm. 2] 224–235) 146 157 206; Sido, Epistola ad Gozwinum (wie Anm. 2) S. 237,28f. u. ö.; Arnold, Chronica (wie Anm. 2) III 3 5; VII 3. Biblischer Hintergrund sind Texte wie Ps 80,9–12; Jes 5,1–7; Mt 13,1–30; 20,1–16; 1Kor 4,5–9.

³⁵ Prol. 3f. 12f.; IX 13. Vgl. Helmold, Chronica (wie Anm. 7) I 47. Biblischer Hintergrund sind Texte wie Jes 9,1; Mt 5,14–16; Luk 2,32; Joh 1,9; Apg 26,18; 2Kor 4,4; Eph 3,8f.; 1Joh 2,8.

von Riga in diesem Jahr Frieden hatte oder nicht. Da heißt es dann entweder, die Kirche und das Land hätten sich der Ruhe und des Friedens erfreut und von den Kämpfen geruht³⁶, oder aber, die Kirche und das Land hätten noch keinen Frieden gehabt³⁷. Ob Friede herrscht, in der Mutterkirche Riga und in dem ihr übergebenen Land der heiligen Jungfrau und Mutter Gottes, erscheint also als die entscheidende Frage. Der Friede ist das Endziel allen Wirkens, des menschlichen, selbst dann, wenn Krieg geführt wird, aber auch des göttlichen, das im menschlichen Handeln zu seinem Ziel kommt. Als mit der Eroberung der Burg Dorpat (estn. Tartu) 1224 der Widerstand der Heiden gebrochen und die Mission abgeschlossen zu sein scheint, begrüßt Heinrich den Frieden als den nunmehr erreichten Endzustand:

„Und es gingen die Esten aus ihren Lagern heraus und bauten ihre verbrannten Höfe und ihre Kirchen wieder auf, desgleichen kamen auch die Liven und die Letten aus den Schlupfwinkeln in den Wäldern, in denen sie sich schon mehrere Jahre in der Kriegszeit versteckt hatten, und es ging ein jeglicher zu seinem Hof und zu seinen Feldern zurück, und sie pflügten und säten in großer Sicherheit, die sie an vierzig Jahre lang nicht gehabt hatten, weil die Litauer und die anderen Völker ihnen weder bevor Gottes Wort in Livland gepredigt worden war noch nach ihrer Taufe je Ruhe und Sicherheit gegeben hatten. Nun also ruhten sie und erfreuten sich auf ihren Feldern und bei ihren Arbeiten, und es war niemand, der sie erschreckte, und sie nahmen an Weisheit im christlichen Glauben zu und bekannten Jesus Christus, Gottes Sohn, der sich nach traurigen Kriegen und nach der Tötung vieler und nach Pestilenzen und vielen Übeln endlich seines übriggebliebenen Volkes erbarmt hatte und ihnen Frieden und Sicherheit verlieh. Und das ganze Volk ruhte vor dem Herrn und lobte den, der da gelobt ist in Ewigkeit.“ (XXIX 1)

Des weiteren ist für die Annahme des Christentums durch die Heiden der Friede in der Regel das entscheidende Motiv. So befällt die aufständischen Liven nach dem Abzug der mit ihnen verbündeten Russen die Furcht Gottes, sie schicken nach Riga und bitten um Frieden. Dieser wird ihnen zunächst verweigert, da sie bisher jeden Frieden gebrochen hätten und es nicht verstünden, Kinder des Friedens zu sein; doch dann kommt es doch noch zum Friedensschluß und zur Taufe der Liven, soweit sie noch ungetauft sind (X 13f.). Daß das Christentum angenommen wurde, um Frieden mit den Eroberern zu erlangen³⁸, ist freilich kaum eine Fiktion des Chronisten, sondern entspricht den Ereignissen. Vor die Niederlage die Bekehrung zum Christentum die einzige Möglichkeit, der Vernichtung zu entgehen; andererseits sahen die Unterlegenen im Sieg der Christen auch den Beweis, daß deren Gott stärker sei als die eigenen Götter. So sagte die Besatzung der Burg Fellin bei ihrer Kapitulation:

³⁶ So zu Beginn der Bücher XI, XIV, XVIII, XXIV, XXV, XXIX und XXX und am Ende des Buches XIX.

³⁷ So zu Beginn der Bücher XV, XXI–XXIII und XXVI–XXVIII. Zum Ursprung der Redewendung *tranquillitas pacis* aus Meßformularen vgl. Arbusow, Das entlehnte Sprachgut (wie Anm. 26) 127f.

³⁸ Vgl. auch XVI 4; XIX 4; XXIX 1; XXX 5 u. ö. Bei einer russischen Kampagne gegen Odenpäh (estn. Otepää) kommt es nach dem Friedensschluß zur Taufe einiger Esten; die scheint jedoch freiwillig gewesen zu sein (XIV 2).

„Wir erkennen, daß euer Gott größer ist als unsere Götter; er hat, indem er uns besiegt hat, unser Herz geneigt gemacht zu seiner Verehrung. Daher bitten wir, daß ihr uns schonet und das Joch des Christentums wie den Liven und Letten, so auch uns barmherzig auflegt.' Daher legen die Deutschen, nachdem die Ältesten aus der Burg herausgerufen worden sind, ihnen alle Rechte des Christentums vor und versprechen ihnen Frieden und brüderliche Liebe.“ (XIV 11)

Heinrich gestaltet diese Szenen nun oft so, daß den um Frieden Bittenden und zur Taufe und Annahme des Christentum Bereiten kurz die christliche Missionsbotschaft verkündet wird. Und in diesen kurzen Predigten steht ebenfalls meistens das Motiv des Friedens im Mittelpunkt. Als die verbündeten Deutschen, Liven, Letten und Esten aus Sakkala³⁹ und Ugaunien⁴⁰ fünf Tage lang Wierland⁴¹ verwüstet und Tausende getötet haben, bitten die überlebenden Ältesten Wierlands um Frieden. Rudolf, Meister des Schwertbrüderordens, antwortet ihnen:

„Verlangt ihr denn noch nach Frieden, die ihr unseren Frieden mit euren Kriegen oft gestört habt? Aber es soll euch kein Frieden gegeben werden als nur der Friede jenes wahren Friedensstifters [*verus pacificus*], der ausbeidem eines gemacht hat [Eph 2, 14] und das Irdische mit dem Himmlischen verbunden und befriedet hat. Der stieg vom Himmel herab, der ersehnte König für die Völker, ihre Hoffnung und ihr Heiland. Der gebot seinen Jüngern und sprach: Gehthin, lehrt alle Völker, tauft sie [Mt 28, 19]. Wenn ihr also getauft werden und denselben einen Gott der Christen mit uns verehren wollt, dann werden wir euch jenen Frieden geben, den er uns gab, den er scheidend denen, die ihn verehrten, zurückließ [Joh 14, 27], und euch in die Gemeinschaft [*consorcium*] unserer ewigen Bruderschaft aufnehmen.' Und es gefiel ihnen das Wort, und sogleich versprachen sie, alle Rechte des Christentums mit der Taufe derer aus Riga gläubig anzunehmen.“ (XXIII 7)

Friede bedeutet also nicht einfach die Zeit nach der Beendigung eines Feldzuges oder den Zustand zwischen zwei Kriegen. Friede ist nicht oder nur scheinbar etwas Politisches, etwas, was zwischen Völkern und Staaten geschlossen würde. Der Friede ist vielmehr *unser* Friede, also der Friede der Kirche, der gestört wird, wo ein Volk sich gegen die Ordnung des Bistums Riga auflehnt. Der Friede der Kirche ist aber auch nicht Eigentum der Kirche und liegt nicht in ihrer eigenen Macht. Die Kirche handelt vielmehr im Auftrag Christi; um *seinen* Frieden weiterzugeben, ist sie da. Christi Frieden ist der Frieden schlechthin, er ist die Versöhnung von Himmlischem und Irdischem. Offenbar denkt Heinrich hier an die Inkarnation, die Menschwerdung des wahren Gottessohns. Als sein Testament gebot Christus seinen Jüngern, den Frieden, den er ihnen gelassen hatte, ihrerseits weiterzugeben und alle Völker durch Lehre und Taufe mit einzubeziehen in seine große, Himmel und Erde umfassende Gemeinschaft des Friedens und der Liebe⁴².

³⁹ Landschaft westlich des Wirz-See (estn. Võrtsjärv), zwischen Oberpahlen (estn. Põltsamaa) und der Sedde (lett. Seda).

⁴⁰ Östliche Nachbarlandschaft Sakkalas zwischen Wirz-See und Peipussee, entspricht etwa dem Gebiet der heutigen estnischen Landkreise Jõgevamaa, Tartumaa, Põlvamaa, Valgamaa und Võrumaa.

⁴¹ Vgl. Anm. 6.

⁴² Als die neugetauften Liven Kyrian und Layan in Üxküll die Pläne der abgefallenen Liven auskundschaften wollen, aber ergriffen werden und man sie drängt, den Glauben an Christus zu verwerfen und sich von den Deutschen loszusagen, da „bekennen sie, sie

Schon der Name Riga verrät, daß das Benetzen [*rigare*], also Taufen der Heiden die Aufgabe der Kirche von Riga ist (IV 5; XIX 7; XXX 6 u. ö.). Der durch das Taufen ausgebreitete Friede Christi muß unter Umständen auch mit Waffengewalt durchgesetzt werden, indem seine Feinde entweder unterworfen oder vernichtet werden. Unterwirft sich aber ein Feind und nimmt den Frieden an, so ist er von Stund an kein Feind mehr, sondern Glied der Liebesgemeinschaft und Bruderschaft in dieser und der kommenden Welt und natürlich auch ein potentieller Verbündeter im weiteren Streit gegen die Störenfriede⁴³.

Den Titel *wahrer Friedensstifter* – *verus pacificus* legt Heinrich Christus noch öfter bei. Als die Ältesten der Wiek⁴⁴ die deutschen, livischen und lettischen Truppen des Bischofs von Riga, die ihr Land nach gewohnter Weise verheert haben, um Frieden und Abzug bitten, bekommen sie zur Antwort: „Wenn ihr mit der heiligen Quelle genetzt werden [*rigari*, vgl. oben zu dem Wortspiel] und mit uns Kinder des wahren Friedensstifters, der Christus ist, werden wollt, dann werden wir den wahren Frieden mit euch bekräftigen und euch in unsere Bruderschaft aufnehmen.“⁴⁵ Der Titel *pacificus* für Christus ist nicht biblisch⁴⁶; in Col 1,20 heißt Christus allerdings *pacificans*. Augustin übersetzt den Namen Salomo mit *pacificus* und schreibt, Salomo als Friedenskönig kündige zugleich schattenhaft Christus, den wahren *rex pacificus*, an⁴⁷. Otto von Freising nennt in seiner Chronik einmal Christus den *vere pacificus*⁴⁸. Wenn Arbusows Vermutung stimmt, haben Otto und Heinrich den Titel den ersten beiden Antiphonen der ersten Weihnachtsvesper entnommen⁴⁹.

hätten den empfangenen Glauben mit aller Neigung der Liebe liebgewonnen, und bezeugen, von der Liebe und Gemeinschaft der Christen könnten sie alle Arten der Martern nicht scheiden.“ (X 5)

⁴³ Zur Kapitulation der Bewohner von Wolde (estn. Valjala) auf Ösel vor den christlichen Deutschen, Liven, Letten und Esten schreibt Heinrich: „Es werden die Öseler in Wolde gehorsame Kinder [1Petr 2,14], die einst hochmütige Kinder waren [1Mcc 2,47]. Der einst ein Wolf war, wird ein Lamm. Der einst Verfolger der Christen war, wird ein Mitbruder, empfängt den Frieden, weist es nicht von sich, Geiseln zu geben, bittet gläubig um die Gnade der Taufe und scheut sich nicht, immerwährenden Tribut zu entrichten.“ (XXX 5)

⁴⁴ Landschaft an der estnischen Westküste, entspricht etwa den heutigen estnischen Landkreisen Läänemaa und Pärnumaa.

⁴⁵ XXI 5; ähnlich XVIII 7; XX 6. Weitere Belege des *pacificus*-Titels für Christus: IX 14; XI 6; XXVIII 3.

⁴⁶ Im Neuen Testament ist das Wort nur zweimal belegt: Mt 5,9 und Jac 3,17. Bei den meisten der rund 120 Belege in der Vulgata handelt es sich um *pacificus* als kultischen Fachterminus (hebr. *šēlāmīm*, in der Lutherbibel meist „Dankopfer“) in Verbindung mit *hostia*, *victima*, *holocausta*, *sacrificium* usw. (Ex 20,24; Lev 3,1–9; Num 7,17–88; Ez 46,2–12 u. ö.) oder um die Wendung *verba pacifica* (Ex 18,7; 1Mcc 7,15,24 u. ö.).

⁴⁷ Contra Faustum (CSEL 25,1 [ed. Joseph Zycha], Wien 1891, 249–797) XIII 7; Sermo (1–50: CChr.SL 41 [ed. Cyrille Lambot OSB], Thorhout 1961) 10,4 7; Enarrationes in Psalmos (CChr.SL 38–40 [ed. Eligius Dekkers OSB – Johannes Fraipont], Thorhout 1956) 71,1 17; 126,2; De civitate Dei (CChr.SL 47; 48 [ed. Bernhard Dombart – Alfons Kalb], Thorhout 1955) XVII 8. Vgl. Stanislaw Budzik, *Doctor pacis*. Theologie des Friedens bei Augustinus, Innsbruck 1988, 120f.

⁴⁸ Chronica (wie Anm. 30) II 51.

⁴⁹ Liturgie (wie Anm. 25) 86.

Jedenfalls war dieser Titel nicht gerade gängig; Heinrichs Vorliebe für ihn ist theologisches Programm.

Auch wo der Begriff *pacificus* fehlt, steht Christus als der wahre Friede (vgl. Eph 2,14) und die Gemeinschaft des Friedens und der Liebe im Mittelpunkt des Missionskerygmas⁵⁰. Die Form, die dieser Friede hat, ist aber die der Rechtsordnung, die nicht nur die Taufe und die anderen Sakramente umfaßt, sondern z. B. auch den kirchlichen Zehnten und die Versorgung der christlichen Priester. So ist häufig von der Annahme der Rechte des Christentums (*jura christianitatis*)⁵¹ und vom Auflegen des Jochs (*jugum*)⁵² die Rede.

Entsprechend seinem symbolischen Verständnis der Wirklichkeit ist ein rein profaner Friede, also ein politisches Abkommen, das nicht zugleich über sich hinausweist auf den göttlichen Frieden, für Heinrich ein Ding der Unmöglichkeit⁵³. Kategorisch sagen die getauften Letten den in der Burg Beverin (vielleicht Wolmar) belagerten Esten: „Zwischen Christen und Heiden wird es nie ein Herz und eine Seele noch auch eine dauerhafte Form des Friedens geben.“ (XII 6) Freilich weiß Heinrich, daß es gelegentlich doch Friedensschlüsse auch mit heidnischen Völkern gibt (V 2f.; XV 11; XVI 8). Mit dem heidnischen Stamm der Sengallen ging das Bistum Riga sogar ein regelrechtes Bündnis ein und unternahm zusammen Feldzüge gegen Litauer und Treidener (VI 5; IX 2–4; X 10). Eine gemeinsame Heerfahrt nach Litauen im Jahr 1208 führte aber zu einer katastrophalen Niederlage der Deutschen (XII 2). Sie war denn auch das letzte Unternehmen dieser Art. Heinrich schrieb, die ganze Stadt Riga habe getrauert, und ihre Ältesten hätten zu Gott gebetet und beschlossen, sich von nun nicht mehr auf die Menge der Heiden zu verlassen noch mit den Heiden gegen andere Heiden zu kämpfen, sondern auf Gott zu vertrauen und mit den schon getauften Liven und Letten mutig zu allen Heiden fortzugehen. Dies sei dann auch geschehen, denn noch im selben Jahr hätten die Deutschen, Liven und Letten angefangen, das Banner der seligen Jungfrau nach Ugaunien und dann zu allen Esten zu tragen (XII 3). Insofern hatte diese Niederlage also für Heinrich etwas Gutes, als sie die Rigenser von faulen Friedensschlüssen und politischen Abwegen abbrachte

⁵⁰ XII 6; XIII 4; XIX 8; XXI 5 u. ö. Die Missionspredigt kennt aber noch andere Motive, so namentlich die Aufforderung, von den falschen Göttern zu lassen und den einen, wahren Gott zu verehren (X 14; XIV 11; XVI 3f. u. ö.; vgl. Helmold, *Chronica* [wie Anm. 7] I 69 84).

⁵¹ XIV 11; XV 5; XVI 3f.; XXI 5 u. ö.

⁵² IX 13: *jugum Domini*. X 1: *jugum fidei*. XII 6; XXIII 6; XXVII 6 u. ö.: *jugum christianitatis*. XXV 2: das Joch der heiligen Jungfrau. Das Wort *jugum* steht ebenso für das Joch Christi (vgl. Mt 11,29f.; so auch Sido, *Epistola ad Gozwinum* [wie Anm. 2] S. 236,13–15; 238,21f.) wie für Unterwerfung und Knechtschaft, vgl. Helmold, *Chronica* (wie Anm. 7) I 7 9 25 36; Sido, *Epistola ad Gozwinum* S. 241,19–23; Arnold, *Chronica* (wie Anm. 2) VII 3.

⁵³ Für die Pilger ist es ebensowenig zu dulden, wenn estnische Piraten, Heiden und Feinde des Christennamens, mit Frieden, also unbehelligt am Hafen von Wisby (schwed. Visby) vorbeisegeln können, wie wenn die Wisbyer Bürger und Kaufleute sich lieber der Sicherheit des Friedens erfreuen wollen, als mit den heidnischen Räubern eine Seeschlacht zu wagen (VII 2).

und auf den rechten Weg ihrer Berufung zurückführte, den Weg, auf dem sie, wie er am Ende seines Werks rückblickend feststellt, dann auch mit Gottes und der heiligen Jungfrau Hilfe Sieg um Sieg erringen sollten (XXIX 9; XXX 6)⁵⁴. Dabei gehört das Motiv des Friedensstifters Christus und des auszubreitenden göttlichen Friedens bei Heinrich jedoch durchaus in den Zusammenhang der Missionspredigt. Der Kreuzzug ist Streit für den Namen Christi (VII 2), Gottesdienst unter dem eigenen Kreuz (VII 3), seine Kämpfe sind Gottes Kämpfe (XIII 2); er dient dem Schutz und der Befreiung der Schafherde Gottes (XI 5; XIII 4) und der Ausbreitung des Namens Christi (XVIII 7). In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Frieden bringt Heinrich ihn aber nicht; der Friede bleibt auf die dem Kampf folgende Bekehrung und Taufe bezogen⁵⁵.

Woher hat nun Heinrich seine Deutung der Missionsgeschichte als einer Geschichte der Ausbreitung des Friedens Christi und der Kirche? Das Buch, das den Frieden in den Mittelpunkt des theologischen Denkens stellt, ist das XIX. Buch von Augustins *Gottesstadt*. Als meistgelesenes Werk des Ordensheiligen stand *De civitate Dei* sicher auf dem Lehrplan für die am Chorherrenstift Segeberg auszubildenden Geistlichen, sei es im Original oder in einer Bearbeitung für den Lehrbetrieb⁵⁶. Ein Indiz dafür, daß *De civitate Dei* XIX in der jungen Kirche Ostholsteins bekannt war, gibt der *Godeschalculus*, der Bericht eines Neumünsteraner Chorherrn über die dreitägige visionäre Jenseitsreise Gottschalks, eines Bauern aus Horchen (heute Großharrie oder Kleinharrie), 1190 aufgezeichnet, gut zehn Jahre also, bevor Heinrich Schüler des Neumünsteraner Tochterstiftes Segeberg wurde: Als Gottschalk am dritten Tag seiner Wanderung durch die jenseitigen Gefilde eine Art Stadt (*civitas*) erreicht, licht und luftig und ohne Verteidigungsanlagen, da zitiert der Aufzeichner Ps 147,14: „der zu ihren Grenzen [oder: ihrem Ziel] den Frieden gesetzt hat [*qui fines eius pacem posuit*]“. Es ist kaum zufällig eben der Vers, den Augustin an den Anfang seiner Ausführungen über den Frieden der Gottesstadt gestellt hat⁵⁷. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß Heinrich die Grundgedanken von *De civitate Dei* XIX von seiner Studienzeit in Segeberg her kannte.

Nach Augustin also ist das höchste Gut, das Gut, das nicht Mittel zu anderen Zwecken, sondern selbst letzter Zweck und unbedingt anzustreben ist, das

⁵⁴ Vgl. auch Johansen, *Die Chronik* (wie Anm. 15) 8f. zu Heinrichs Abneigung gegen alle politischen Winkelzüge.

⁵⁵ Vgl. X 13. Bei Helmold, *Chronica* (wie Anm. 7) I 60 kann der Kreuzzug hingegen der Ausbreitung des Friedens dienen. Er denkt dabei aber an die Kreuzzüge ins Heilige Land, deren Zweck der Schutz der heiligen Stätten und die Schwächung der islamischen Mächte waren.

⁵⁶ Im Original hat Heinrich als in seiner Zeit als Pfarrer und Dolmetscher kein Werk der Kirchenväter mehr vor sich gehabt; die wenigen direkten Zitate aus Gregor dem Großen und Sulpicius Severus stammen aus dem Brevier, vgl. Arbusow, *Das entlehnte Sprachgut* (wie Anm. 26) 129–131.

⁵⁷ *Godeschalculus* (QFGSH 74 [ed. Erwin Assmann], Neumünster 1979, 46–159) 50,1; Augustin, *De civitate Dei* (wie Anm. 47) XIX 11. Zu Gottschalks Vision vgl. Assmanns Einleitung (a.a.O. 9–44); Enno Bünz, 'Visio Godeschalci' / 'Godeschalculus', in: *VerLex*² 10 (1999) 404–408.

ewige Leben oder der ewige Friede. Zum Frieden, dem geordneten, harmonischen Zustand von Über- und Unterordnung, strebe alles, das sei ein Naturgesetz; auch die Störenfriede und Räuber strebten als Ziel nicht etwa den Streit an, sondern einen Frieden, wenn auch einen zu anderen Bedingungen, weshalb sie erst den bestehenden Frieden brechen wollten. Ohne irgendeinen Rest von Frieden aber könne nichts bestehen; ebenso, wie es kein Übel ohne ein Gut gebe, an dem das Übel hafte, da das Übel selbst keine Substanz habe, so könne es auch keinen Krieg oder Streit geben, der nicht an einem Frieden hafte. Der Friede stelle sich auf den verschiedenen Ebenen des Seins verschieden dar: als Friede lebloser Dinge und Körper, Friede der vernunftlosen Seele, Friede der vernünftigen Seele, Friede zwischen Leib und Seele, Friede zwischen Mensch und Gott während des irdischen Lebens, Friede des Hauswesens, Friede des Staates und Friede der Gottesstadt (*civitas Dei*). Der letztere sei identisch mit dem ewigen Leben und der ewigen Seligkeit und bestehe in der wohlgeordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Genusses Gottes und des wechselseitigen Genusses in Gott, dergestalt, daß alles seinen besten Zustand erreicht habe, sich des Friedens erfreue und ruhe⁵⁸.

Auch bei Heinrich ist der Friede der Endzweck allen Handelns. Die Mission, auch wenn sie zu kriegerischen Mitteln greift, ist ja nichts anderes als die Ausbreitung des Friedens, jenes Friedens, den der wahre Friedensstifter Christus in die Welt gebracht hat. Das Ziel ist dort erreicht, wo alle sich durch die Taufe in die Friedensgemeinschaft haben aufnehmen lassen (oder vernichtet sind) und der Friede nicht mehr gestört wird. Die *civitas Dei*, deren Friede das von Gott geordnete höchste Gut und letzte Ziel ist, weshalb zu Beginn vieler Jahresberichte kurz gesagt wird, ob sie Frieden und Ruhe hatte oder nicht, ist dann aber nichts anderes als Stadt und Kirche von Riga! Riga kann einfach die *civitas* genannt werden, und zwar gerade dann, wenn es bedroht ist (IX 1; XII 3; XIV 5). In solchem Zusammenhang heißt Riga einmal auch tatsächlich die *civitas Dei*:

„Einer aber aus der Familie des Bischofs, Theoderich Schilling, findet [in der Schlacht] Suellegate [einen Litauer], der gesagt hatte, er werde die *civitas Dei* vernichten. Als er ihm in Wagen sitzen sieht, durchbohrt er seine Seiten mit dem Speer.“ (IX 4)

Freilich sind die wesentlichen Unterschiede zwischen der Konzeption Augustins und der Heinrichs nicht zu übersehen. Zunächst: für Augustin ist die *pax* der *civitas Dei* eine jenseitige Größe⁵⁹. Sie wird genau unterschieden vom Frieden der Frommen mit Gott in diesem Leben und vom Frieden der

⁵⁸ Augustin, *De civitate Dei* (wie Anm. 47) XIX 11–14. Vgl. dazu Erich Dinkler, *Friede* A.–C., in: RAC 8 (1972) 434–494, hier 477–480; Joachim Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus*, Wiesbaden 1973; Budzik, *Doctor pacis* (wie Anm. 47); Wilhelm Geerlings, *De civitate dei* XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre, in: Christoph Horn (Hrg.), *Augustinus, De civitate dei*, Berlin 1997, 211–233. Laufs weist Fuchs' These zurück, Augustin sei wesentlich von einer verlorengegangenen Schrift Marcus Terentius Varros über den Frieden abhängig, seine Ausführungen zur *pax* fügten sich daher nicht in die Konzeption von *De civitate Dei* (Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin 1926).

⁵⁹ Vgl. besonders *De civitate Dei* (wie Anm. 47) XIX 20.

civitas terrena, dessen sich, obwohl er eine Notordnung unter den Bedingungen der Sünde ist und obwohl die *civitas terrena* nicht von der Liebe zu Gott, sondern der Eigenliebe geleitet wird, auch die *civitas Dei* bedient⁶⁰. Für Heinrich fällt beides zusammen. Er ist ein politischer Theologe; für ihn ist der Friede, der das Ziel allen Handelns ist, zugleich eine politische Ordnung im Diesseits⁶¹. Überhaupt teilt Heinrich den Dualismus Augustins nicht. Einen profanen Frieden kennt Heinrich ebenso wenig wie eine *civitas terrena*, die bei Augustin der *civitas Dei* gegenübersteht als die von Eigenliebe und Ehrgeiz getriebene Feindin und Verfolgerin der *civitas Dei*, die aber andererseits Ordnung und Frieden unter irdischen Bedingungen gewährleistet⁶². Auch irdischen Frieden stiftet ja für Heinrich die *civitas Dei*, und von einer dem Missionsbistum Riga entgegengesetzten, einheitlichen *civitas* weiß Heinrich nichts. Die von Augustins *Gottesstadt* maßgeblich geprägte Chronik Ottos von Freising läßt seit der Christianisierung des Römischen Reichs durch die Kaiser Konstantin und Theodosius die *civitas mundi* betäubt und fast beseitigt sein, aber Ottos Welt war ein christliches Imperium, dessen Einheit er freilich seit dem Investiturstreit zerbrechen sah⁶³. Heinrich dagegen lebte auf einer vom Heidentum umgebenen und bedrohten christlichen Insel, die sich ihr Dasein erst erkämpfen mußte. Märtyrer waren für ihn nicht nur Heilige aus der Frühzeit der Kirche, sondern auch Zeitgenossen⁶⁴. So hätte es eigentlich nahe gelegen, die Missionsgeschichte in Anlehnung an Augustin als Streit zwischen der *civitas Dei* und der *civitas diaboli* zu deuten.

Bei Heinrich, für den die göttliche Friedensordnung bereits eine Sache des Diesseits ist, spielt das Jenseitige überhaupt eine geringe Rolle. Von dem wundergläubigen Arnold von Lübeck z.B. hebt sich Heinrich wohlthuend durch seine Nüchternheit ab⁶⁵. Auch über das Leben nach dem Tod redet

⁶⁰ De civitate Dei (wie Anm. 47) XIX 13–17. Vgl. Budzik, Doctor pacis (wie Anm. 47) 255–281 346–357.

⁶¹ Insofern stimmte Heinrich auch mit dem Streben des Papsttums seiner Zeit nach der Weltherrschaft überein. Nach 1250 unterstützte er die papsttreue Partei, die Estland und Livland zu einem nordischen Kirchenstaat machen wollten, vgl. Johansen, Die Chronik (wie Anm. 15) 18.

⁶² De civitate Dei (wie Anm. 47) XIV 28; XV 1; XIX 17.

⁶³ Vgl. Chronica (wie Anm. 30) IV 4; V prol.; VII 21 34. Otto unterscheidet sich hier von Augustin, für den sich das Neben- und Gegeneinander beider *civitates* erst durch ihren Ausgang löst und für den in dieser Hinsicht weder Christi Ankunft noch die Christianisierung des Staats durch Konstantin und Theodosius einen Fortschritt bedeutet, vgl. De civitate Dei (wie Anm. 47) XVIII 46–54.

⁶⁴ Vgl. Arbusow, Liturgie (wie Anm. 25) 70.

⁶⁵ Vgl. z.B. Arnold, Chronica (wie Anm. 2) I 14; II 7; III 3; V 14f. 23. Heinrich berichtet von einem wunderbar verlängerten Brett (VII 6). Er kolportiert auch eine Wanderlegende von Toren, die einen fest gemauerten Turm mit Stricken fortziehen wollen (I 6; vgl. Johansen, Die Chronik [wie Anm. 15] 17), und eine Legende von einer auf sieben Meilen Entfernung bei ihrer Auffahrt in den Himmel gesichteten Seele (I 10; vgl. Arbusow, Liturgie [wie Anm. 25] 55f. 78). Daß jedoch Bernhard zur Lippe, später Abt von Dünamünde und Bischof von Selonien, nach seinem Eintritt in den Zisterzienserorden und seiner Annahme des Kreuzes für die Verteidigung Livlands von einer Lähmung der Füße geheilt wurde – die Lähmung war eine göttliche Strafe für in seiner westfälischen Heimat begangene Kriegszüge – (XV 5), ist auch sonst belegt, vgl. zu

Heinrich auffällig wenig. Natürlich glaubt er daran. Die völkerumfassende Gemeinschaft der Christen ist eine Bruderschaft, die sich auch auf das kommende Leben erstreckt (XVIII 7); die Heiden dagegen erwartet nach dem Tode die Hölle (XVI 4; XVIII 5). In die Missionspredigt gehört selbstverständlich auch die Ankündigung der Freuden des ewigen Lebens (XIX 7). Ebenso wird bei im Kreuzzug gefallenem oder von Heiden gemarterten Christen – von Fall zu Fall auch mit dem Vorbehalt *ut speramus* – gesagt, sie seien in das *consortium martyrum* hinübergegangen⁶⁶. Tiefer eingegangen wird auf all das aber nicht, es bleibt formelhaft⁶⁷. Das Fegfeuer erwähnt Heinrich übrigens gar nicht. Spielen also Raum und Welt jenseits der irdischen Welt bei Heinrich nur eine geringe Rolle, so das Jenseits als Ende der irdischen Zeit gar keine. Von der um 1200 durchaus belegten Erwartung des baldigen Weltendes⁶⁸ finden wir bei Heinrich nichts. Die Figur des Antichrists, die deutsche Theologen des 12. Jahrhunderts von Rupert von Deutz über Otto von Freising und Gerhoch von Reichersberg bis zu Hildegard von Bingen viel beschäftigte, als Chiffre der symbolischen Geschichtsdeutung und der Zeitkritik, bei Otto und Gerhoch aber auch der eschatologischen Naherwartung⁶⁹, wird von Heinrich nie erwähnt. Auch deren historischen Pessimismus – schon im Alten Testament die andere Seite der Apokalyptik und eschatologischen Naherwartung – teilt Heinrich nicht; statt von endzeitlicher Verderbnis redet schon der Prolog der Livländischen Chronik hoffnungsfroh von *nova gaudia* und *nova lumina* sowie von der Austreibung von Schmutz, Krankheit und Übeltaten⁷⁰.

Ist Heinrich also ein Geschichtsschreiber, der ganz im irdischen, diesseitigen Geschehen aufgeht und darüber hinaus kein Interesse hat? Keineswegs. Die Geschichte der Mission als der Stiftung und Ausbreitung des göttlichen Friedens ist ja für ihn (in, mit und unter den irdisch-geschichtlichen Begebenheiten) ein Ereignis der Heilsgeschichte, das sich in Bibel und Liturgie symbolisch widerspiegelt. Sie ist nichts anderes als das Endziel der Geschichte und insofern allerdings das endzeitliche Ereignis schlechthin. Mit dem Sieg der Mission und der Aufrichtung einer kirchlichen Rechtsordnung im Jahr 1227 endet die Chronik dann auch, obwohl Heinrich auch über die folgenden drei Jahrzehnte, die er noch erlebte, manches zu berichten gehabt hätte.

Bernhard: ADB 2 (1875) 422–424; Paul Becker, 255. Bernard de Lippe, in: DHGE 8 (1935) 743–745. Auch die wunderbare Drehung eines ungünstigen Windes, die Heinrich selbst miterlebt haben will (XIX 6), wird tatsächlich geschehen sein.

⁶⁶ XIV 8; XXII 8; XXIII 11; XXIV 3 u. ö. Vgl. Arbusow, Liturgie (wie Anm. 25) 70–73.

⁶⁷ Vgl. demgegenüber z. B., was Helmold über Vicelins jenseitiges Schicksal zu berichten weiß (Chronica [wie Anm. 7] I 78f.).

⁶⁸ Nach den *Annales Marbacenses* (MGH.SRG 9 [ed. Hermann Bloch], Hannover 1907, 1–103) sagte der Astronom Johannes aus Toledo für 1185 den Weltuntergang und das Kommen des Antichrists voraus und fand viel Glauben (S. 56, 16–31). Ein Geistlicher aus Ratzeburg sagte aufgrund einer Vision: „Im Jahr 1208 wird das Ende kommen.“ Arnold deutete das auf die Ermordung König Philipps (Chronica [wie Anm. 2] VII 12).

⁶⁹ Vgl. Rauh, Das Bild (wie Anm. 31) 532–540 und passim.

⁷⁰ Ob Heinrich aus den Florilegien seiner Schulzeit die 4. Ekloge der Vergilschen *Bucolica* (P. Vergili Maronis opera [ed. Otto Ribbek] 1, Leipzig ²1894, 1–58) mit ihrer Prophezeiung eines goldenen Friedenszeitalters kannte? Vgl. Arbusow, Das entlehnte Sprachgut (wie Anm. 26) 102–107.

Der Ausbreitung des Christentums und seiner Friedensordnung entsprechen auf der anderen Seite Freude und Dank. Schon der Prolog der Chronik enthält dreimal das Stichwort *Freuden (gaudia)*⁷¹. Berichte über Kämpfe und Feldzüge enden häufig mit der Freude über den Sieg und mit Lob und Dank an Gott⁷². Dies ist sozusagen der angemessene Abschluß eines Unternehmens, das im göttlichen Auftrag und mit göttlichem Beistand glücklich ausgeführt wurde; es erinnert nicht zufällig an die Akklamation der Gottheit, mit der viele Wundergeschichten schließen⁷³. Auch dann, wenn eine Episode mit einem Missionserfolg endet, mit Heidenbekehrung und Taufe oder mit der Rückkehr Abgefallener zum Glauben, stehen Freude, Dank und Gotteslob am Schluß⁷⁴, ebenso dann, wenn die Gläubigen aus einer großen Gefahr gerettet wurden⁷⁵. Lob, Dank und Freude aber sind nicht einfach Ausdrücke menschlicher Empfindungen. Sie sind die Antwort der Schöpfung auf Gottes Handeln, das den Frieden durchsetzt, und sie verbinden sich mit der Liturgie an den kirchlichen Feiertagen zum großen Jubel über die göttlichen Heilstaten in Vergangenheit und Gegenwart, Zeit und Ewigkeit.

⁷¹ Verse 2 12 24. Heinrich liebt auch die Wendung, Menschen (meist kirchliche Würdenträger) seien mit Freuden empfangen worden: IV 2; XI 1; XVI 1; XXIX 2 u. ö.

⁷² VII 2; X 8–13; XII 6; XXVIII 6 u. ö. Der liturgische Hintergrund dieser Dankfeiern ist nicht ganz klar, vgl. Arbusow, Liturgie (wie Anm. 25) 50–52 104. Deutlicher erkennbar sind die zu Beginn eines Feldzuges gehaltenen Feiern (ebd. 48f.).

⁷³ Z. B. Mk 7,37; Luk 5,26; 18,43; Apg 3,9f. Vgl. Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ²1931, 241. Auch die Bibel erzählt von Dankfeiern nach Siegen: Ex 15,1–21; 2Chr 20,26–28; Jdt 16,1–24; 1Mkk 4,23–25.

⁷⁴ XI 6; XIX 8; XX 6; XXX 5f. u. ö.

⁷⁵ XI 5; XIV 5; XIX 5f.; XXII 3 u. ö.

Alle Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin ²1994 = Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Randgebiete, Berlin ²1992.