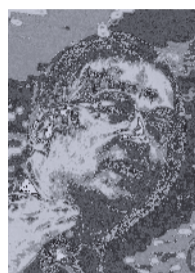




zur debatte

5/2012

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

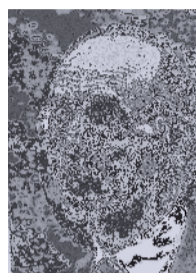


5

Prof. Dr. Lukas Bormann fragt, wie politisch Jesus war

10

Inwieweit auch Frauen an der Jesusbewegung partizipierten, untersucht Prof. Dr. Annette Merz



13

Prof. Dr. Thomas Schmeller nimmt den Jüngerkreis Jesu als Ursprung der Kirche in den Fokus

15

Was über Leiden und Sterben Jesu historisch zu verifizieren ist, legt Prof. Dr. Gerd Theißen dar



25

Prof. Dr. Gerd Althoff untersucht die unterschiedlichen Herrschaftsmodelle Heinrichs I. und Otto I.

39

Die Lechfeldschlacht und ihre Bedeutung für die europäische Geschichte analysiert Prof. Dr. Rudolf Schieffer



44

Dr. Irmgard Siede stellt Meisterwerke der ottonischen Kunst vor und ordnet sie historisch ein

48

Ein Blick auf das Wirken von Kaiser Otto II. wirft Dr. Hubertus Seibert



Biblische Tage

Der historische Jesus



Der Engel aber sagte zu den Frauen: Fürchtet euch nicht! Ich weiß, ihr sucht Jesus, den Gekreuzigten. Er ist nicht

Die diesjährigen Biblischen Tage der Katholischen Akademie vom 2. bis 4. April 2012 hatten das Thema „Der historische Jesus“. Hinter dem Begriff, der erstmals im 18. Jahrhundert auftauchte, steht die Unterscheidung zwischen dem verkündigenden „vorösterlichen“ Jesus der Geschichte und dem

hier; denn er ist auferstanden, wie er gesagt hat. (Mt 28, 5-6)

Christus des „nachösterlichen“ Glaubens. Eine Unterscheidung, inzwischen wieder relativiert, weil die Einheit des Christusgeschehens stärker beachtet wird. Gleichwohl bleiben die Fragen, wie Jesus damals wirkte und auftrat.

Jesus im Judentum seiner Zeit

Jens Schröter

1. Jesus als Jude in der neueren Forschung

Ein zentrales Merkmal der neueren Diskussion über den historischen Jesus ist die intensive Erforschung der kulturellen und politischen Umstände seines Wirkens. Eine besondere Rolle spielt dabei die Einordnung Jesu in das Judentum seiner Zeit als denjenigen Kontext, innerhalb dessen sein Auftreten zu interpretieren ist. In der neuen Phase der Jesusforschung besitzt deshalb die Beschäftigung mit dem Judentum der Zeit Jesu grundlegende Bedeutung. Damit wird zugleich eine Tendenz der früheren Forschung korrigiert, die Jesus dem Judentum gegenübergestellt, ihn gar als „Überwinder des Judentums“ charakterisiert hatte.

Ein Grund für diese Neuorientierung liegt darin, dass die gegenwärtige Jesusforschung vor allem historisch ausgerichtet ist, theologische Fragen nach dem Gegenüber von Judentum und Christentum dagegen zunächst zurückstellt. In der vorangehenden Phase wurde hingegen vor allem das für Jesus Spezifische betont, wogegen diejenigen Aspekte, die ihn mit dem Judentum verbinden, in den Hintergrund traten.

Diese Situation hat sich in der neueren Forschung dahingehend geändert, dass die Wirksamkeit Jesu im Horizont eines Bildes des antiken Judentums interpretiert wird, das sich aus den zur Verfügung stehenden Quellen erstellen lässt. Dies sind jüdische Texte aus dem Zeitraum von etwa 200 v. Chr. bis 100 n. Chr., des Weiteren archäologische Funde, Inschriften und Münzen. Diese



Prof. Dr. Jens Schröter, Professor für Neues Testament an der Humboldt-Universität zu Berlin

breitere Berücksichtigung der Quellen ist ein wichtiges Merkmal neuerer Jesusdarstellungen. Das dabei zutage getretene Bild des Judentums weist ein breites Spektrum auf, in welches das Wirken Jesu einzuzeichnen ist.

2. Grundlegende Überzeugungen des Judentums und Anschauungen einzelner Gruppen

Das grundlegende Merkmal des antiken – wie natürlich auch des modernen –

Editorial

Sie halten unsere Sommerausgabe in der Hand, wie schon in den letzten Jahren als Urlaubslektüre gedacht zu nur zwei, aber ausführlich präsentierten Themen, die mit durchgehend farbigen Illustrationen vertieft werden. Wenn Sie darüber hinaus noch mehr über unsere Akademiarbeit wissen wollen, gehen Sie doch wieder einmal auf unsere Homepage. Die kennen Sie: www.kath-akademie-bayern.de. Dort gibt es seit Ende Juli einen eigenen Button rechts unten zur neu angelegten Mediathek. Diese besteht aus vier Elementen.

1. Unter „Audiodateien“ haben wir für Sie die wichtigsten Vorträge zusammengestellt. Sie können also die Referate, die Sie vielleicht vor Ort nicht verfolgen konnten, zu Hause in Ruhe nachhören.

2. Dann gibt es den Link zu den Filmbeiträgen von BR-Alpha. Ausgewählte Veranstaltungen werden, wie Sie vielleicht wissen, auf dem Sendeplatz „alpha-lógos“ gezeigt. Die jeweils 45-minütigen Beiträge, gesendet jeden zweiten Sonntag ab 19.30 Uhr, bieten Originalauszüge aus Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit Referenten und vertiefende Informationen. Alle schon ausgestrahlten Beiträge stehen Ihnen ein ganzes Jahr lang zur Verfügung. Dazu bieten wir eine Programmorschau, so dass Sie schon einige Wochen im Voraus wissen, was Sie erwartet.

3. Die Akademie dreht auch eigene Videoclips, bisher bereits ein gutes Dutzend, die in fünf bis acht Minuten Veranstaltungen vorstellen. Hier finden Sie übrigens einen weiteren Link zum eigenen Akademie-Kanal auf „YouTube“, auf dem man die Videos ebenfalls sehen kann.

4. Der vierte Bereich ist die Fotogalerie. Dort können Sie Bilder vor allem von festlichen Veranstaltungen und Feiern der Akademie sehen. Bereits eingestellt sind Fotos der Verleihung des Romano Guardini Preises und des Fronleichnamsausklangs.

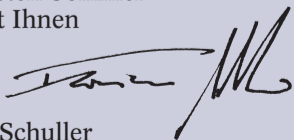
Schließlich möchte ich Sie auf die neue „Presseschau“ aufmerksam machen, in der Sie Ausschnitte aus den vielen Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln über Veranstaltungen der Akademie finden; der entsprechende Button findet sich auch rechts unten auf unserer Homepage.

Sie sehen: Sollte es einmal regnen, oder Sie wären vom vielen Lesen ermüdet – unsere Homepage bietet anregende Entspannung. Man muss ja nicht gleich internetsüchtig werden...

Gesegneten Sommer
wünscht Ihnen

Ihr

Florian Schuller



Judentums ist das Bekenntnis zu dem einen Gott. Im Zentrum des jüdischen Glaubens steht die Verpflichtung auf den einzigen Gott, der Israel erwählt, es aus Ägypten herausgeführt, mit ihm einen Bund geschlossen, ihm seine Gebote gegeben und es in das verheißene Land geführt hat. Die Erinnerung daran wurde in derjenigen Zeit besonders wichtig, in der die meisten Juden in der Diaspora lebten, und der Mittelmeerraum durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen unter den Einfluss griechischer Kultur kam. Das Bekenntnis zu dem einen Gott wurde dabei zu einem wichtigen Merkmal der eigenen Identität inmitten der anderen Völker und deren Göttern. Dies ist zugleich die Situation derjenigen Zeit, in der das Christentum innerhalb des Judentums entsteht.

Sichtbaren Ausdruck fand der Glaube Israels in verschiedenen Riten und Institutionen. Eine besondere Rolle spielten dabei Jerusalem und der Tempel als das religiöse und politische Zentrum des Judentums. Der Tempel war der heiligste Ort des Judentums. Heiden durften nur seinen Vorhof betreten, in das Allerheiligste ging nur einmal im Jahr, am Großen Versöhnungstag, der Hohepriester, um das Opfer zur Reinigung des Volkes darzubringen. Als Ort der Begegnung mit Gott besaß der Tempel eine herausragende Bedeutung für das Judentum. Jeder männliche Jude war deshalb ab dem 20. Lebensjahr verpflichtet, die Tempelsteuer zu entrichten, um Erhalt und Betrieb des Tempels zu unterstützen.

Gemeinsame Grundlage des Judentums waren seine heiligen Schriften. Von besonderer Bedeutung war dabei die Tora als Grundlage für das Gottesverhältnis Israels und Weisung für das Leben des Volkes. Ihr traten die prophetischen Schriften an die Seite, dann auch die Psalmen und weitere Schriften. In neutestamentlicher Zeit ist von einem im Wesentlichen feststehenden Umfang einer jüdischen Schriftensammlung auszugehen, die auch schon ins Griechische übersetzt worden war.

Dem Bekenntnis zu dem einen Gott korrespondiert die Erwartung, dass er einst seine Herrschaft über Israel aufrichten werde, die auch die anderen Völker anerkennen müssen. Die Vorstellung von Gott, der als König über Israel herrscht, entstammt ursprünglich dem Tempelkult in Jerusalem. Hier wurde Gott als der König Israels verehrt, wie etwa mehrere Psalmen bezeugen. Diese Vorstellung wurde zu der Zeit, als Israel sein Land verloren hatte und im Exil lebte, als Erwartung der zukünftigen Aufrichtung der Herrschaft Gottes umformuliert. Nun erwartete das Judentum Gottes heilvolles Eingreifen zugunsten seines Volkes als sein Heilshandeln am Ende der Zeit. Diese Erwartung konnte so formuliert werden, dass Gott selbst seine Herrschaft aufrichten werde, indem er seine Widersacher vernichtet und das Heil für Israel und die ganze Erde herbeiführen wird. Es gibt aber auch die Erwartung, dass Gott sich dazu eines Repräsentanten bedient, der als der Gesalbte aus dem Geschlecht Davids Israel aus der Hand seiner Feinde befreien und es in Gerechtigkeit regieren wird. Schließlich kann auch von einer himmlischen Figur die Rede sein, die „Menschensohn“ genannt wird und der Gott die Vollmacht zur Durchführung seines Gerichts überträgt. Mit diesen Hoheitsbezeichnungen wird dann auch das Auftreten Jesu gedeutet.

Das Judentum der hellenistisch-römischen Zeit war ein sehr vielfältiges Phänomen. Neben den soeben genannten gemeinsamen Merkmalen gab es deshalb auch durchaus unterschiedliche Auffassungen. So steht bei den Vorstellungen über Gottes künftige Herrschaft

diejenige seines künftigen, machtvollen Eingreifens neben derjenigen, dass seine Herrschaft bereits gegenwärtig erfahrbar ist, man an ihr im Kultus teilhaben oder sich an ihr für ein gelingendes Leben orientieren kann. Seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bildeten sich zudem spezielle Gruppen heraus, die eigene Auffassungen vertraten und sich auch in soziologischer Hinsicht voneinander unterschieden. Dazu gehören zunächst die im Neuen Testament häufig genannten Pharisäer, die oft in Disputen mit Jesus über die Auslegung des Gesetzes begegnen. Das ist kein Zufall, sondern hat darin seinen Grund, dass sich die Pharisäer besonders um die Einhaltung des Gesetzes bemühten und dass sie das Volk entsprechend lehrten. Die Pharisäer waren eine Laienbewegung, die aufgrund ihrer konsequenten Orientierung am Willen Gottes hohes Ansehen und großen Einfluss im Volk genoss. Bei den Sadduzäern handelt es sich dagegen um Leute aus dem Geschlecht des Priesters Zadok, die zur Jerusalemer Tempelaristokratie gehörten. Anders als die Pharisäer lehnten sie den Glauben an die Auferstehung ab. Weiter zu nennen wären die Gruppe der Essener, die offenbar in eigenen, abgeschlossenen Gemeinschaften nach eigenen Regeln lebten, und die Gruppe der sogenannten Zeloten, der „Eiferer“, die später als die anderen Gruppen entstanden und die Befreiung des jüdischen Volkes von der römischen Fremdherrschaft durch bewaffneten Widerstand durchsetzen wollten.

Fassen wir diesen Überblick zusammen, so zeigt sich: Das Judentum zur Zeit Jesu gründete auf gemeinsamen Überzeugungen, die sich jedoch in vielfältiger Weise konkretisierten. Um den Ort Jesu innerhalb dieses Spektrums genauer zu bestimmen, soll in einem nächsten Schritt sein konkretes soziales und politisches Umfeld genauer beleuchtet werden.

3. Jesus – ein Jude aus Galiläa

Nach Markus 1,14f. kommt Jesus nach Galiläa, um dort das Evangelium Gottes zu verkünden. Dazu fordert er zunächst Fischer am See Genezareth auf, sich ihm anzuschließen, tritt sodann in der Synagoge von Kafarnaum auf und bewegt sich im weiteren Verlauf vor allem am See Genezareth. In Mk 1,39 wird deshalb „ganz Galiläa“ als Raum des Wirkens Jesu genannt. Später dehnt er seine Wirksamkeit auch auf die angrenzenden Gebiete aus: auf die sogenannte Dekapolis östlich und südlich des Sees Genezareth, sowie auf die syrisch-phönizische Küstenebene im Nordwesten. Jesus ist auch nach Jerusalem und in die umliegenden Orte gekommen. Am Ende seines Wirkens spitzten sich hier die Konflikte mit den jüdischen Autoritäten zu, der Tempel wird zum Ort einer prophetischen Zeichenhandlung, Jerusalem zum Platz seiner Verhaftung und Hinrichtung. Das öffentliche Wirken Jesu hat sich demnach offenbar vor allem in Galiläa und dem angrenzenden Raum zugetragen.

Die neuere Jesusforschung hat sich deshalb mit dem Galiläa der Zeit Jesu eingehend befasst. Einer der entscheidenden Aspekte, der dabei zutage getreten ist, ist die jüdische Prägung der Region. Damit wird ein Bild der älteren Forschung korrigiert, das Galiläa als von verschiedenen kulturellen und religiösen Einflüssen geprägtes Gebiet beschrieben hatte, in dem Jesus von nicht-jüdischen Traditionen beeinflusst worden sei, bis hin zu der These, Jesus sei möglicherweise gar kein Jude gewesen. Die neuere Forschung hat dies als unzutreffend erwiesen und stattdessen herausgestellt, dass es sich um eine Region mit deutlicher jüdischer Prägung und

nur geringem heidnischen Einfluss gehandelt hat.

Historisch ist dabei wichtig, dass Galiläa am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts durch Eroberungen des jüdischen Geschlechts der Makkabäer in das jüdische Herrschaftsgebiet einbezogen wurde. In der Folge ist eine deutliche Zunahme jüdischer Siedlungen zu verzeichnen. Die Zugehörigkeit Galiläas zum jüdischen Kerngebiet wurde auch durch die Römer respektiert, die Syrien und Palästina um 64 v. Chr. eroberten.

Weder unter Herodes dem Großen noch unter seinem Sohn Antipas, der zur Zeit Jesu über Galiläa herrschte, wurden in Galiläa heidnische Tempel gebaut.

Jesus trat demnach in einem Territorium auf, das aufgrund seiner Geschichte deutlich stärker jüdisch geprägt war als die umliegenden Gebiete der Dekapolis, der syro-phönizischen Küstenregion und Samaria. Auch in diesen Gegenden gab es jüdische Bevölkerung, insgesamt war jedoch die religiöse und kulturelle Prägung Galiläas deutlich stärker jüdisch bestimmt als im Umland.

Daraus ist nun freilich nicht auf eine isolierte Stellung Galiläas – etwa im Sinne einer jüdischen Insel im heidnischen Umfeld – zu schließen. Vielmehr war Galiläa in intensiver Weise in Handels- und Wirtschaftsbeziehungen mit

Weder unter Herodes dem Großen noch unter seinem Sohn Antipas, der zur Zeit Jesu über Galiläa herrschte, wurden in Galiläa heidnische Tempel gebaut.

den umliegenden Gebieten einbezogen. Handelsbeziehungen, etwa der Export von Keramik, Öl, Fisch oder Schmuck werden nicht zuletzt durch Funde tyrischer Münzen in Ober- und Untergaliläa sowie durch in Galiläa hergestellte Keramik in Städten wie Akko und Caesarea an der Mittelmeerküste belegt.

Zu den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen der Zeit Jesu gehört der Wiederaufbau des um 4 v. Chr. zerstörten Sepphoris, etwa sechs Kilometer nordwestlich von Nazareth, das der jüdische Historiker Josephus später „Zierde ganz Galiläas“ nennen wird. Gut 20 Jahre später ließ Antipas eine weitere Stadt bauen, diesmal am See Genezareth. Er nannte sie „Tiberias“ – nach dem römischen Kaiser Tiberius – und verlegte seine Residenz dorthin. Beide Orte wurden nach dem Modell hellenistisch-römischer Städte angelegt.

Antipas rief ein Wirtschaftsprogramm ins Leben, das Galiläa einen Aufschwung bescherte, für den der Wiederaufbau von Sepphoris und die Neugründung von Tiberias exemplarisch stehen. Allerdings sind die galiläischen Städte mit den hellenistischen Städten der umliegenden Gebiete nur in Grenzen vergleichbar. Schon die Bevölkerungszahl – die Schätzungen gehen von Zahlen zwischen 6000 und 12000 Einwohnern aus – war nur etwa halb so groß wie diejenige der Städte in der Dekapolis oder an der Küste. Dementsprechend war auch die urbane Prägung geringer.

Damit treten bereits die politischen Verhältnisse in den Blick. Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Galiläa, anders als Judäa, nicht unmittelbar unter römischer Herrschaft stand und auch nicht von römischem Militär besetzt war. Vielmehr hatte Antipas das Land von Rom gepachtet und war dafür tributpflichtig. Die Steuern, die er eintrieb,

Eines der Meisterwerke Giotto di Bondone

Die Fresken in der Capella degli Scrovegni

Darstellungen Jesu in der Kunst gibt es natürlich fast unendlich viele – durch alle Epochen und alle Stilrichtungen. Als Begleitung der acht Texte, mit denen wir unsere diesjährigen Biblischen Tage dokumentieren, und als Augenweide für unsere Leser haben wir künstlerische und kunsthistorische Schmuckstücke ausgesucht: die Fresken Giotto di Bondone, die der berühmteste Maler der Frührenaissance wohl in den Jahren 1305 und 1306 in der Capella degli Scrovegni in Padua geschaffen und dort Jesus dargestellt hat.

Die Familie Scrovegni aus der oberitalienischen Stadt, in deren Hauskapelle die Fresken entstanden, genießt übrigens auch noch aus einem anderen Grund große Bekanntheit. Denn die sehr reichen Kaufleute und Bankiers, die im 13. und 14. Jahrhundert auch dem lokalen Adel zuzurechnen waren, galten in ganz Italien als besonders

schlimme Wucherer. Ein Vertreter der Familie, Rinaldo Scrovegni, hatte die zweifelhafte Ehre, in Dantes „Göttlicher Komödie“ als besonders emblematischer Vertreter der Wucherer verewigt und vom italienischen Dichturfürsten dafür in seinem berühmten Werk in die Hölle verbannt zu werden.

Rinaldos Sohn und Erbe Enrico entschloss sich um das Jahr 1300, einen neuen Familienpalast in seiner Heimatstadt zu bauen und wählte als Baugrund das Gelände der verfallenen römischen Arena. Zusätzlich zum heute nicht mehr existierenden Palast ließ Enrico Scrovegni 1302 mit dem Bau einer rund 30 Meter langen Hauskapelle beginnen, die ob der Lage auf dem ehemaligen Arenagelände manchmal auch „Arenakapelle“ genannt wird.

1305 wurde die Kapelle fertig und geweiht – Enrico scheute dann keine Kosten und holte eine Reihe berühmter

Künstler seiner Zeit, um das Gotteshaus zu schmücken. Insbesondere eben Giotto di Bondone (1266/76 bis 1337), der damals bereits Werke für wichtige, meist kirchliche Auftraggeber geschaffen hatte. Kunsthistoriker sind sich allerdings heute nicht sicher, wie viel Anteil Giotto an den berühmten Fresken in der Franziskus-Basilika von Assisi hatte. Auch die Urheberschaft von Werken in einigen Kirchen Roms, die lange Zeit Giotto zugeschrieben worden war, ist nicht über alle Zweifel erhaben. Ein Ausgangspunkt der Zweifel ist die Unsicherheit, was das Geburtsjahr Giotto angeht. Zwar ist es wahrscheinlich, dass er 1266 in der Nähe von Florenz zur Welt kam, doch gibt es auch Indizien dafür, dass er erst 1276 geboren wurde, so dass er erst 20 Jahre alt gewesen wäre, als die Fresken in Assisi entstanden.

Sein Wirken in Padua ist aber verlässlich dokumentiert. Giotto – ziemlich sicher unterstützt von Gehilfen – malte an den Wänden und am Gewölbe mehrere Freskenzyklen. Die Capella degli Scrovegni zählt deshalb neben seinen Arbeiten in Santa Croce in Florenz zu Giotto's Hauptwerken. Giotto ist neben seiner eigenen Kunstfertigkeit auch deshalb von großer Bedeutung, weil er die späteren Generationen von Renaissancekünstlern stark beeinflusst hat. So finden sich bei seinen Arbeiten – auch und gerade in der Capella degli Scrovegni – schon Ansätze perspektivischer Darstellung, er betonte die Körperlichkeit seiner Figuren und lässt sie individueller agieren, als das bis dahin üblich war.

An der westlichen Wand der Kapelle, über dem Eingangsportal, findet sich auf einem Fresko eine Darstellung des Jüngsten Gerichts, bei der auch der Auftraggeber zu sehen ist, wie er ein Modell der Kapelle darbringt. Die anderen Wände des kleinen Gotteshauses sind – in drei Erzählbändern untereinander angeordnet – mit **erstens** Szenen aus dem Leben der hl. Anna und des hl. Joachim, **zweitens** dem der Jungfrau Maria einschließlich der Verkündigung und schließlich **drittens** mit Darstellungen aus dem Leben und der Passion Christi geschmückt, endend mit dem Pfingstereignis. Aus diesem dritten Zyklus präsentieren wir in der Folge eine Auswahl. Weiter unterhalb an den Kapellenwänden finden sich dann noch Fresken, die die vier Kardinaltugenden, die drei theologischen Tugenden und die entsprechenden Laster personifiziert darstellen.

Obwohl die Kapelle immer wieder restauriert wurde und wird, setzen Umwelteinflüsse wie Verkehr, aber auch Salzablagerungen den Fresken stark zu. Zurzeit ist deshalb der Zutritt zur Capella degli Scrovegni und zu ihren Fresken nur eingeschränkt möglich. *Wa*



Als sie dort waren, kam für Maria die Zeit ihrer Niederkunft, und sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen. Sie

wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, weil in der Herberge kein Platz für sie war. (Lk 2, 6-7)

Editorial	2
Biblische Tage Der historische Jesus	
Jesus im Judentum seiner Zeit Jens Schröter	1
Wie politisch war Jesus? Lukas Bormann	5
Historischer und fiktionaler Jesus. Welche Darstellung trifft die Wahrheit besser? Gerd Theißen	7
Genderforschung und die Frage nach dem historischen Jesus Annette Merz	10
Der Jüngerkreis Jesu – Ursprung der Kirche? Thomas Schmeller	13
Das Leiden und Sterben Jesu Gerd Theißen	15
Zur Historizität der Auferstehung Jesu Ingo Broer	18
Macht und Ohnmacht des Gebetes. Die Verkündigung Jesu in seiner Beziehung zu Gott Thomas Söding	21
Historische Woche 2012 Otto der Große Kaiser mit Fernwirkung für die deutsche Geschichte	
Heinrich I. und die Konsolidierung des Reiches Gerd Althoff	25
Die Anfänge Ottos I. und ihre Schwierigkeiten Gerd Althoff	30
König und Adel. Herrschaft im Ostfrankenreich unter Otto I. Matthias Becher	34
Die Reichskirche unter Otto I. Matthias Becher	37
Die Lechfeldschlacht des Jahres 955 und ihre Bedeutung für die deutsche und die ungarische Geschichte Rudolf Schieffer	39
„Lernprozesse“ und „imperiale Konzepte“. Die Kaiserkrönung Ottos I. durch Papst Johannes XII. im Jahr 962 und ihre Fernwirkung Ludger Körntgen	41
Zu den Anfängen der ottonischen Kunst: Meisterwerke der Schatzkunst und Buchmalerei weit vor der Jahr- tausendwende Irmgard Siede	44
Eines großen Vaters Sohn und eines großen Sohnes Vater? – Kaiser Otto II. (955–983) Hubertus Seibert	48
Vom jüngeren Stammesherzogtum der Luitpoldingen zum ottonischen Amtsherzogtum. Die Entwicklung des Herzogtums Bayern im Reich der Ottonen Georg Köglmeier	50
Impressum	4

waren demnach Abgaben, die von der jüdischen Bevölkerung an ihn entrichtet werden mussten, damit er seinen Verpflichtungen Rom gegenüber nachkommen konnte. Es liegt auf der Hand, dass dies Steuereintreiber – die „Zöllner“ der Evangelien – zu einer im Volk nicht gerade beliebten Gruppe machte.

Des Weiteren ist zu beachten, dass für die Zeit des Antipas keine Revolten oder politischen Unruhen belegt sind. Galiläische Aufstände gab es im Zusammenhang der Neuordnung der politischen Machtverhältnisse nach dem

Es liegt auf der Hand, dass dies die Steuereintreiber – die Zöllner der Evangelien – zu einer im Volk nicht gerade beliebten Gruppe machte.

Tod Herodes' des Großen 4 v. Chr., dann wieder im Zusammenhang des jüdisch-römischen Krieges in den Jahren 66 bis 70. Die Regierungszeit des Antipas scheint dagegen eine vergleichsweise ruhige Periode gewesen zu sein. Das ist insofern nicht erstaunlich, als sich Antipas um Loyalität den Juden in seinem Herrschaftsgebiet gegenüber bemühte und Provokationen vermied. Einige Indizien deuten darauf hin, dass aus Galiläa aufgrund der konsequenten Orientierung an jüdischen Traditionen auch radikale Vertreter hervorgehen konnten, die sich an Aufständen gegen die römische Besatzungsmacht in Judäa beteiligten. In Lk 13,1 wird zudem von einem Blutbad berichtet, das Pilatus unter Galiläern anrichten ließ, deren Blut er mit dem von Opfertieren vermischte. Daraus kann aber nicht auf eine aufrührerische Gesinnung der galiläischen Bevölkerung insgesamt geschlossen werden. Für das Galiläa der Zeit Jesu ist vielmehr von einer vergleichsweise ruhigen und stabilen Lage auszugehen, die freilich von sozialen Spannungen nicht frei war. Markant ist jedoch, dass sich diese nicht in sozial oder politisch motivierten Aufständen entluden.

4. Das Wirken Jesu im Horizont der Traditionen Israels

Wie lässt sich nun das Wirken Jesu in den Kontext des Judentums – genauer: des galiläischen Judentums zur Zeit des Antipas – einzeichnen? Einsetzen können wir dazu bei dem oben genannten jüdischen Bekenntnis zu dem einen Gott. Dieses ist auch für Jesus eine selbstverständliche Voraussetzung, wie die Evangelien durchweg zu erkennen geben. So wird die oben genannte Stelle aus 5. Mose 6,4f. über den Gott Israels als den einzigen Gott in Mk 12,29f. von Jesus als Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gebot zitiert. Interessanterweise wird das Gebot, Gott zu lieben, dabei mit einem weiteren verbunden: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst“. Dieses Gebot steht im Alten Testament an einer anderen Stelle, nämlich in 3. Mose 19,18 im Zusammenhang der Aufforderung, an den Angehörigen des eigenen Volkes keine Rache zu üben. Die Zusammenstellung von Gottes- und Nächstenliebegebot ist im Judentum ansonsten nicht anzutreffen. Es handelt sich also um eine spezifisch christliche Sicht auf das jüdische Gesetz: Das Liebesgebot ist den anderen Geboten als Auslegungsprinzip vorgeordnet und damit dasjenige Gebot, von dem her die anderen Gebote ihre Bedeutung erhalten.

Damit ist bereits ein wichtiger Bereich der Einordnung Jesu in das Judentum seiner Zeit angesprochen, nämlich seine Haltung zum Gesetz. War in

älteren Publikationen häufiger zu lesen, dass Jesus mit dem jüdischen Gesetz gebrochen oder es außer Kraft gesetzt habe, so urteilt die neuere Forschung hier deutlich anders, bis hin zu der Auffassung, Jesus habe sich vollständig innerhalb des jüdischen Gesetzes bewegt. Zur Beurteilung dieser Frage ist von der Beobachtung auszugehen, dass es Jesus – anders als Paulus – nicht um eine grundsätzliche Frage nach der Gültigkeit oder Bedeutung der Tora an sich geht. Vielmehr setzt Jesus die Geltung des Gesetzes selbstverständlich voraus und diskutiert über konkrete Fragen seiner Einhaltung. Dabei bewegt er sich in einem innerjüdischen Diskurs.

Die Haltung Jesu zum Gesetz wäre mit der Alternative „Abschaffung oder Einhaltung“ nur unzureichend erfasst. Eher lässt sie sich als „Vergrundsätzlichung“ beschreiben, als grundlegende Frage danach nämlich, wozu Gott seinem Volk das Gesetz gegeben hat und was dies für seine Auslegung bedeutet. Die Haltung Jesu zum Gesetz zielte darauf, den darin enthaltenen Gotteswillen offenzulegen. Das wird in dem Satz „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27) ebenso zum Ausdruck gebracht wie in den sogenannten „Antithesen“ der Bergpredigt. Die Auslegungen, die stets ein alttestamentliches Gebot und dessen Auslegung durch Jesus einander gegenüberstellen – „Es ist gesagt – ich aber sage euch“ –, haben ihre Pointe in der zusammenfassenden Aufforderung, vollkommen zu sein, wie es der himmlische Vater selber ist. Der Verfasser des Matthäusevangeliums hat damit die Haltung Jesu zum Gesetz sicher zutreffend erfasst. Charakteristisch ist demnach vor allem, dass Jesus beanspruchte, die jüdische Tora in seiner eigenen Autorität auszulegen und seine Sicht anderen Auslegungen überordnete. Dieser hohe Anspruch war für seine jüdischen Zeitgenossen überaus provokant und stellte sie vor die Alternative, ihn positiv aufzunehmen oder daran Anstoß zu nehmen.

Im Zentrum des Wirkens Jesu steht die Ansage der in seinem Wirken anbrechenden Gottesherrschaft. Dazu gehört die Gründung eines Kreises von zwölf Jüngern als der Gemeinschaft, die an seinem Wirken unmittelbar beteiligt sein sollte. Es handelt sich um eine Zeichenhandlung, weil diese Zwölf den Kern des zu erneuernden Israels bilden sollten. Wie die Berufungsgeschichten der Evangelien zeigen, handelt es sich bei den in die Nachfolge Berufenen nicht um arme und bedürftige Menschen, sondern etwa um Fischer vom See Genesareth, die dort sogar kleinere Unternehmen haben, wie etwa Zebedäus, der mehrere Boote hat und Tagelöhner beschäftigt. Auch Zolleinnehmer konnten in die Nachfolge berufen werden, wie die Berufung des Levi in Mk 2,14 zeigt. Dahinter könnte sich ein weiterer Zug des Wirkens Jesu zeigen, nämlich die grundsätzliche Offenheit seines Wirkens für Menschen unterschiedlicher gesellschaftlicher und sozialer Schichten.

Der engste Kreis der Nachfolger hatte offenbar buchstäblich „alles verlassen“, wie es Petrus in Mk 10,28 formuliert, um in der Gemeinschaft mit Jesus eine neue Lebensform zu finden. Dafür spricht nicht zuletzt, dass diese Lebensweise noch eine zeitlang fortgesetzt wurde. Dies lässt sich aus Bemerkungen der Paulusbriefe und der Darstellung der Apostelgeschichte entnehmen. Neben diesem engsten Kreis der Begleiter Jesu hat es offenbar weitere Sympathisanten gegeben, die sich der Wanderexistenz Jesu zeitweilig anschlossen und in den galiläischen Dörfern missionierten.

Der zentrale Inhalt der Botschaft Jesu – der Anbruch der Herrschaft Gottes in

seinem Wirken – lässt sich weiter konkretisieren. Jesus greift die Hoffnung auf ein Heilshandeln Gottes am Ende der Zeit, wie sie in den Schriften Israels zum Ausdruck kommen, auf und bezieht sie auf sein eigenes Wirken. Die Nähe Gottes verdichtet sich in der Anrede Gottes als Vater, als der er im Gebet angerufen werden soll. In besonderer Weise werden diejenigen zu Adressaten des heilvollen Wirkens Jesu, die als Arme, Kranke oder Verachtete am Rand der Gesellschaft stehen. Zum Ausdruck kommt das etwa in den Seligspreisungen der Armen und Hungernen, in den Heilungen Kranker und Bessener, in den Gleichnissen vom Verlorenen und in den Mahlgemeinschaften mit Zöllnern und Sündern. Es geht dabei um die Erfahrbarkeit des Heils Gottes, die sich vor allem bei denen zeigt, die ihrer besonders bedürfen. Dass sich damit auch politische und soziale Implikationen verbinden, liegt auf der Hand. Die Motivation des Wirkens Jesu ist dabei nicht der politische Widerspruch gegen die Herrschaft des Antipas und dessen Abhängigkeit von Rom oder gegen die sozialen Verhältnisse in Galiläa, sondern die Verwirklichung des Heilshandelns Gottes, wie es in den Schriften Israels verheißen wird.

Die politischen und sozialen Implikationen des Wirkens Jesu sind indirekter Natur. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass er sich unmittelbar zu politischen Verhältnissen geäußert hätte, etwa durch Kritik an politischen Machthabern und sozialen Zuständen. Auch zu einer direkten Begegnung zwischen Jesus und Antipas scheint es nicht gekommen zu sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Jesus fest in den Schriften und Traditionen Israels steht. Kennzeichnend ist sein Anspruch, dass sein Wirken als Aufrichtung der Herrschaft Gottes zu verstehen sei und in seiner Zuwendung zu den Armen und Kranken das Heil Gottes erfahrbar werde. Israel ist dabei der primäre Adressat seines Wirkens, Hinwendungen zu Nicht-Israeliten sind selten, und auch dann bleibt der Unterschied zwischen Israel und den Heiden gewahrt. Die Adressaten seines Wirkens sind vor allem die Menschen aus den Dörfern Galiläas. Ihnen sagt er das Heil Gottes zu und ruft sie dazu auf, in die von ihm begründete Gemeinschaft einzutreten. Das Wirken Jesu lässt sich deshalb als Erneuerung Israels interpretieren. Wie daraus eine eigene Gemeinschaft werden konnte, zu der auch Heiden gehörten und die sich schließlich vom Judentum löste, soll abschließend kurz reflektiert werden.

5. Das Wirken Jesu und die Entstehung des Glaubens an Jesus Christus

Das Wirken Jesu lässt sich als spezifische, an seine eigene Person und sein eigenes Wirken gebundene Interpretation des jüdischen Glaubens beschreiben. Kennzeichnend dafür ist die vermutlich von ihm selbst verwendete Bezeichnung „Menschensohn“. Mit dieser brachte er zur Sprache, dass er als Mensch in der Autorität Gottes auftritt. Signifikant zum Ausdruck kommt dies in der Episode von der Heilung eines Gelähmten in Mk 2,1-12. Jesus reagiert hier insofern unerwartet, als er den zu ihm gebrachten Gelähmten nicht heilt, sondern ihm die Vergebung der Sünden zuspricht. Die dabei sitzenden Schriftgelehrten fassen dies als Gotteslästerung auf, weil Jesus damit für sich beansprucht, was nur Gott allein zusteht. Das ist aus ihrer Perspektive völlig verständlich, wird von Jesus aber mit dem Satz zurückgewiesen, er habe als Menschensohn die Vollmacht, auf der Erde Sünden zu vergeben. Damit wird

deutlich, dass der Ausdruck „Menschensohn“ das Selbstverständnis Jesu zur Sprache bringt, Gottes Repräsentant auf der Erde zu sein.

Dieser Anspruch hat in entscheidender Weise dazu beigetragen, dass Jesus von seinen Anhängern als derjenige betrachtet wurde, mit dem die Verheißungen des heilvollen Wirkens Gottes am Ende der Zeit in Erfüllung gehen. Deshalb wurden seine Machttaten als Erweise des Heilshandelns Gottes gedeutet, wurde er als der Gesalbte, der Christus, und der Sohn Gottes bezeichnet. Daran wurde auch dann festgehalten, als er am Kreuz grausam hingerichtet wurde. Die jüdische Erwartung eines Gesalbten erhielt dadurch eine neue Bedeutung: Der Gesalbte war nunmehr der, mit dessen Wirken die Gottesherrschaft beginnt, der jedoch durch Leiden und Tod hindurch gehen musste, von Gott auferweckt und erhöht wurde und der am Ende der Zeit wiederkommen wird. Die oben genannten jüdischen Traditionen des Gesalbten und des Menschensohnes wurden so gemeinsam mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ zu Hoheitsbezeichnungen, mit denen Person und Weg gedeutet wurden. Das zeigt sich besonders deutlich an ihrem gemeinsamen Vorkommen im Verhör Jesu vor dem Hohen Rat in Mk 14. Auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus, der Sohn des Hochgelobten, sei, antwortet Jesus: „Ich bin es. Und ihr werdet sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels.“ Der von Jesus selbst vertretene hoheitliche Anspruch wird hier vom Verfasser des Markusevangeliums aufgenommen und zu einer Szene verdichtet, in der die Provokation deutlich wird, die dieser Anspruch für seine jüdischen Zeitgenossen bedeuten konnte.

Von seinen Anhängern wurde dieser Anspruch dagegen so aufgenommen, dass sie das Wirken Jesu als Kommen des Gesalbten Gottes deuteten und zu dem Bekenntnis „Jesus ist der Christus“ verdichteten. Daran hielten sie trotz seines Leidens und Todes fest. Das Wirken des Juden Jesus wurde so zum Beginn des Glaubens an Jesus Christus. □

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger: Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walsler
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion: Katholische Akademie in Bayern, Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08, 80710 München,
Telefon 089/381020, Telefax 089/38102103,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus, Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Wie politisch war Jesus?

Lukas Bormann

1 Die Politisierung Jesu

Jesus stammte aus einer jüdischen Familie, die in dem galiläischen Dorf Nazareth lebte. Welche biographischen Erfahrungen haben seine Haltung zum Politischen geprägt? Familien und Dorfgemeinschaften sind traditionale Herrschaftsformen und bieten in der Regel systemkonforme politische Betätigungen an. Das Dorf als Gemeinschaft von Sippen unter der Führung der Sippenältesten erwartet vor allem Loyalität, etwa in der Form des Gehorsams gegenüber den Familienoberhäuptern und dem Rat der Dorfältesten. Erfüllen männliche Freigeborene diese Loyalitätserwartungen, dann können sie zu gegebener Zeit als „Älteste“ ihrer Sippe in diesen Ältestenrat eintreten.

Diese Form der politischen Sozialisation hat Jesus offensichtlich abgelehnt. Zur Familie als Loyalitätsverband äußert er sich recht drastisch (Lk 14,26 / Mt 10,37): „Wenn jemand nicht Vater und Mutter gering achtet (Luther: „hasst“), dann kann er nicht mein Jünger sein und wenn jemand nicht Sohn und Tochter gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein.“ Der bekannte Bericht vom Auftreten Jesu in seiner Heimatstadt Nazareth gibt Auskunft über seinen Umgang mit dem Loyalitätsverband des Dorfes (Mk 6,4): „Ein Prophet wird an keinem Ort verachtet, außer in seiner Vaterstadt und unter seinen Verwandten und in seinem Haus.“ Die Dorfbewohner kannten Jesus und seine Familie. Gerade deswegen stellten sie die Legitimität seines öffentlichen Auftretens in Frage. Ein Verhalten, wie es Jesus an den Tag legte, war in den traditionellen Strukturen des jüdischen Dorfes nicht vorgesehen.

Nachdem Jesus Nazareth verlassen hatte, wirkte er vor allem in der jüdischen Stadt Kapernaum und in den umliegenden Städten, Dörfern und Anwesen. Er fühlte sich aber auch nicht an die traditionellen politischen Strukturen dieser ersten Orte seines öffentlichen Wirkens gebunden. Das Wehewort über die Städte Chorazin, Betsaida und Kapernaum belegt diese Distanz recht drastisch (Lk 10,13-15 / Mt 11,21-24): „Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Betsaida! Wenn einst in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, man hätte in Sack und Asche Buße getan. Tyrus und Sidon wird es beim Gericht nicht so schlimm ergehen wie euch. Und du, Kapernaum, meinst du etwa, du wirst bis zum Himmel erhoben? Nein, in die Unterwelt wirst du hinabgeworfen.“

Das Neue Testament berichtet nun allerdings ausführlich von der Beziehung Jesu zu Johannes dem Täufer. Nach Meinung des jüdischen Historikers Flavius Josephus wurde der Täufer vom „Volk“ hochgeschätzt, während die Vertreter der Elite, Priester, Sadduzäer, die Klientelfürsten Palästinas und dort vor allem der Tetrarch Herodes Antipas dem Täufer kritisch und feindselig gegenüberstanden. Johannes wurde schließlich durch Herodes Antipas festgenommen und hingerichtet. Jesus aber bekannte sich zu dem Hingerichteten und schilderte im Kontrast dazu die Welt der Elite, der Reichen und Mächtigen (Lk 7,24f. / Mt 11,7f.): „Nachdem die Jünger des Johannes aber weggegangen



Prof. Dr. Lukas Bormann, Professor für Neues Testament an der Universität Erlangen-Nürnberg

waren, begann er zu der Volksmenge über Johannes zu sagen: Was anzuschauen seid ihr in die Wüste hinausgegangen? Ein Schilfrohr, das vom Wind hin- und herbewegt wird? Oder was seid ihr herausgegangen zu sehen? Einen Menschen – fein gekleidet? Siehe, die feine Kleider tragen sind in den königlichen Palästen.“

In einem solchen „königlichen Palast“ spielt der legendarische Bericht über die Geburtstagsfeier des Herodes Antipas und die Hinrichtung des Täufers (Mk 6,21): „Und als ein geeigneter Tag kam, als Herodes an seinem Geburtstag seinen Großen und den Obersten und den Vornehmsten von Galiläa ein Gastmahl gab ...“ Hier ist die Elite, die über Macht und Gewalt verfügt und die „fein“ gekleidet ist, aus der Perspektive der kleinen Leute geschildert. Auch dieser Bericht über den Geburtstag des Herodes Antipas hat eine politische Dimension. Der Täufer zog den Zorn der Herodias, der Frau des Tetrarchen, auf sich, weil er deren Schwagerehe kritisiert hatte. Wie ist dieser Konflikt im Horizont antiken politischen Denkens zu beurteilen?

Josephus erläutert folgende weiteren Umstände: Herodes Antipas, Tetrarch von Galiläa und Peräa (4 v.-39 n.Chr.), hatte zunächst eine Tochter des Nabatäerfürsten Aretas geheiratet. Die Nabatäer waren ein Volk, das die arabische Wüste und die Handelswege zwischen dem Toten Meer und dem Arabischen Meer, dem Golf von Akaba, kontrollierten. Als der bereits verheiratete Herodes Antipas in Rom war, traf er dort seinen Stiefbruder, ebenfalls mit dem Namen Herodes, der mit der besagten Herodias, einer Tochter ihres gemeinsamen Bruders Aristobul, verheiratet war. Herodias war bereit, ihren wenig einflussreichen Ehemann zu verlassen und vereinbarte mit Herodes Antipas, der immerhin ein lokaler Herrscher war, die Eheschließung. Für Elitefrauen war die Ehe das wichtigste Instrument, um zu Macht und Einfluss zu gelangen, man heiratete sich „nach oben“. Herodias wollte auch nach Galiläa kommen, stellte allerdings

Bedingungen. Herodes solle seine Frau, die Tochter des Nabatäerfürsten Aretas, zuvor verstoßen. Ehe Herodes Antipas das ausführen konnte, erfuhr die Nabatäerprinzessin von diesem Plan und floh zu ihrem Vater.

Eheschließungen und Ehescheidungen innerhalb der Elite waren hochpolitische Vorgänge. In diesem Fall stellte die Ehescheidung einen Kriegsgrund dar. Der Nabatäerfürst sandte ein Heer aus, dem es gelang, die Truppen des Herodes zu vernichten. Josephus berichtet nun, dass manche Judäer der Ansicht waren, die Niederlage des Herodes Antipas sei die Strafe für die Hinrichtung des Täufers (Jos. AJ 18, 116-119): „Einigen Judäern schien es, dass die Vernichtung der Armee des Herodes durch Gott bewirkt worden sei, und zwar zu recht wegen der Behandlung des Johannes, genannt der Täufer.“ Da Herodes allerdings den Schutz Roms genoss, hatte die Niederlage keine weiteren Folgen. Im Zuge der militärischen und diplomatischen Neuordnung des Verhältnisses Roms zu den Parthern zog der syrische Statthalter Vitellius gegen den Nabatäerfürsten Aretas und wies ihn in seine Schranken.

Josephus erläutert die Hinrichtung des Täufers mit seinem großen Einfluss auf die politischen Umstände in Galiläa und Peräa, dem Gebiet am Jordan. Der Einfluss des Johannes barg die Gefahr des Aufruhrs in sich. Josephus erwähnt nicht näher, welche Inhalte der Täuferverkündigung brisant gewesen sind. Ihm genügt es, seinen Lesern den Hinweis zu geben, Herodes habe „Aufruhr“ (gr. *stasis*) befürchtet. Aufruhr gilt im antiken politischen Denken als ständige Bedrohung der öffentlichen Ordnung. Es ist die Aufgabe der Politik, Aufruhr zu verhindern. Da es in der Antike kein Gefängniswesen oder ähnliches gab, wurden potentielle Aufrührer, soweit sie nicht aus aristokratischen Familien stammten, in der Regel ohne viel Aufhebens hingerichtet.

Die Evangelien berichten, der Täufer habe gegen die nach jüdischem Gesetz nicht erlaubte Ehe des Herodes Antipas mit Herodias protestiert. Verbindet man die politische Brisanz dieser Ehe, die immerhin einen Krieg ausgelöst hatte, mit der religiösen Dimension einer torabrüchigen Lebensweise, ergibt sich ein hochexplosives Gemisch. Ein religiöser

Die Evangelien berichten, der Täufer habe gegen die nach jüdischem Gesetz nicht erlaubte Ehe des Herodes Antipas protestiert.

Prediger, der gegen diese Ehe im Namen der Tora protestiert, kritisiert gleichzeitig die Außenpolitik eines Fürsten. Die durch die Tora motivierte Kritik des Täufers wurde als politischer Widerstand gegen die Herrschaft des Herodes Antipas wahrgenommen, insofern wurde der Täufer unter politischen Gesichtspunkten „zu Recht“ hingerichtet, da dies die richtige Maßnahme für den Machterhalt war. Der Täufer hatte angesichts tausender in einem unnötigen Krieg gefallener Judäer und Galiläer die Partei des Volks ergriffen, an die gemeinsame Tradition, (nämlich) die Eheregeln der Tora, erinnert und sich gegen die kriegstreiberische Ehe des Herodes Antipas und seiner politisch ambitionierten Schwägerin und Nichte gestellt.

Wie eng war nun die Beziehung Jesu zum Täufer? Wir wissen zwar nicht, ob Jesus sich als Jünger des Täufers verstand, evident ist aber, dass sich Jesus von Nazareth vom Täufer hat taufen lassen. Mit diesem rituellen Akt und mit

seinen durchweg positiven Äußerungen zum Täufer brachte er seine Übereinstimmung mit der religiös-politischen Botschaft des Täufers zum Ausdruck (Lk 7,28): „Denn ich sage euch: Unter den von Frauen Geborenen ist kein größerer Prophet als Johannes der Täufer; aber der Kleinste in dem Reich Gottes ist größer als er.“

2. Jesus von Nazareth und die Königsherrschaft Gottes

Die Verkündigung des Täufers orientierte sich an der Tora als dem althergebrachten Gesetz der Judäer und kritisierte auf dieser Basis die Ehe- und Kriegspolitik des Herodes. Das machte ihn im Volk beliebt und bei der Elite verhasst. Aus deren Perspektive war es wichtig, möglichen Aufruhr durch energisches Eingreifen zu verhindern. Man musste zwischen den Folgen einer Provokation des Volkes durch die Gefangennahme und den möglichen Gefahren, die von einem weiteren Wirken des Täufers ausgehen würden, abwägen. Dabei hatte Herodes einen Grundsatz beachtet, den Cicero für Statthalter und damit für die provincialrömische Elite formuliert hatte (Cic. Verr. II 5,3): „besser grausam im Einschreiten als sorglos im Unterlassen“. Das Schicksal des Täufers, dessen Verkündigung und dessen Konflikte mit der Elite sind die Erfahrungen, die Jesus von Nazareth politisch geprägt haben. Sie gehören zu dem Hintergrundwissen, über das er verfügte, als er selbst begann, öffentlich aufzutreten.

Im Mittelpunkt der Botschaft Jesu stand die Königsherrschaft Gottes. Sie sei bereits angebrochen und werde sich in naher Zukunft vollenden. Nach dem zuvor Gesagten leuchtet unmittelbar ein, dass sich Jesus damit in die öffentliche Auseinandersetzung über die Herrschaftsform begab. Er forderte eine Theokratie, die Königsherrschaft Gottes. Er griff damit ein politisches Programm auf, das auch Flavius Josephus bekannt war. Dieser bezeichnete die Herrschaftsform in Judäa zur Zeit Jesu als eine Theokratie (Jos. Ap. II 164): „Die einen geben den Monarchien, andere aber den Regierungen der Wenigen, wieder andere aber den Völkern die Macht der Staaten. Unser Gesetzgeber aber ... gab dem Staatsgebilde die Theokratie (gr. *theokratia*), um Gott die Herrschaft und die Macht zu übergeben.“

Die Theokratie des Josephus ist allerdings eine Priesterherrschaft, wie er dann im Weiteren ausführt. In der Theokratie, die sich Jesus vorstellte, wurde den Priestern wie auch der übrigen Elite kein besonderer Rang zuerkannt. In der Königsherrschaft Gottes spielen Vermittlungsinstanzen, die durch Eliten kontrolliert werden, keine Rolle. Priester, Dorfälteste, Familienoberhäupter haben keine besondere Funktion mehr, und die Legitimation der religionsrechtlichen Spezialisten, der Schriftgelehrten (*grammateus*), der Gesetzeslehrer (*nomikos, nomodidaskalos*) und der Pharisäer (*Pharisaioi*), stellte Jesus explizit in Frage (Mk 12,38b-40; vgl. Lk 11,52 / Mt 23,13): „Hütet euch vor den Schriftgelehrten, die in Luxusgewändern einhergehen und die (ehrenvolle) Begrüßungen auf den Märkten wollen und die Ehrensitze in den Synagogen und Ehrenplätze bei den Gastmählern; die die Häuser der Witwen verschlingen und zum Schein lange Gebete halten. Sie werden ein umso härteres Gericht empfangen.“ Möglicherweise sollten die Jünger bzw. die Nachfolgemeinschaft Jesu Funktionen als Älteste und damit als neue Elite der Königsherrschaft übernehmen, jedenfalls wird deren Tätigkeit als Richter angedeutet (Lk 22,28.30 / Mt 19,28): „Ihr, die ihr mir gefolgt seid, werdet auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“



Dann kam für sie der Tag der vom Gesetz des Mose vorgeschriebenen Reinigung. Sie brachten das Kind nach Jerusalem hinauf, um es dem Herrn zu

weihen, gemäß dem Gesetz des Herrn, in dem es heißt: Jede männliche Erstgeburt soll dem Herrn geweiht sein. (Lk 2, 22-23)

Wie sah die Theokratie aus, die Jesus ankündigte? Die Sprachschule für die Verkündigung Jesu war der biblische Psalter. Dort findet sich eine recht klare Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes. Nun gilt der Psalter als Dichtung des Königs David und ein Teil seiner Texte wird als relativ alt eingestuft. Es ist aber ebenso deutlich, dass das Buch der Psalmen erst Mitte des 2. Jh. v. Chr. in den abschließenden Redaktionsprozess eintrat. Der Psalter ist zudem der im 1. Jh. n. Chr. am häufigsten kopierte biblische Text, wird für gottesdienstliche Handlungen zu liturgischen Sammlungen umgestaltet und ist als die Sprachschule der Verkündigung Jesu anzusehen. Die moderne Psalmsforschung (z.B. Zenger; Hossfeld) sieht hinter der Redaktion des Psalters eine Armentheologie oder Armenfrömmigkeit, die liturgisch bereits die Gegenwart der Königsherrschaft Gottes feierte und vorwegnahm, indem sie bekannte „Gott ist König“, und politisch die Verwirklichung dieser Gottesherrschaft erwartete. Zu dieser formativen Schicht des Psalters gehört Ps 145. In ihm stehen zwei Aussagereihen nebeneinander. Die eine befasst sich mit der königlichen Majestät Gottes, die andere formuliert Aussagen über die Barmherzigkeit Gottes. Damit sind die Leitlinien für die Verkündigung der Königsherrschaft Gottes gegeben, die auch für Jesus gelten: die Königsherrschaft Gottes ist durch die Majestät und die Barmherzigkeit Gottes bestimmt. Die Verkündigung Jesu setzt allerdings auch neue Akzente. Die Aussagen zur Majestät Gottes, zur Herrlichkeit, Kraft und Hoheit, die wir in Ps 145,11-13 (und 3-6) finden, treten zurück. Ebenso finden sich

keine Aussagen zum Glanz, zur Hoheit, zur Macht und zur Stärke der Gottesherrschaft. An ihre Stelle treten dynamische Zusammenhänge: Im Vaterunser wird das „Kommen“ der Königsherrschaft erbeten und in Lk 17,20f. gefragt, „wann sie komme“. Die Königsherrschaft wird gesucht (Lk 12,31), man drängt in sie hinein (Lk 16,16), nur die Pharisäer „gehen nicht hinein“ und versuchen, die Tür zu ihr zu verschließen (Lk 11,52), aber den Armen ist sie zugesagt (Lk 6,20). In der Königsherrschaft Gottes wird der Kleinste größer als Johannes der Täufer sein (Lk 7,28) und die, die von „Osten und Westen“ kommen, werden dort mit den Erzvätern zum Mahl liegen (Lk 13,28f.). Nur an einer Stelle stehen Aussagen zur Macht in Beziehung zur Königsherrschaft, nämlich in den Aussagen zu ihrer machtvollen Gegenwart. Das, was in Ps 145 als Gewalt und Stärke der Königsherrschaft angekündigt wird, zeigt sich nun in den machtvollen Taten Jesu, seinen Heilungen und Exorzismen, in deren Vollzug die Königsherrschaft „schon da“ ist (Lk 11,20 / Mt 12,28): „Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die Königsherrschaft Gottes schon zu euch gekommen“.

Alle weiteren Kennzeichen der Königsherrschaft Gottes werden in Bildworten und Gleichnissen zur Sprache gebracht und sind dem Urteil der Zuhörer überlassen. Die Bildwelt dieser Worte Jesu ist aus der Erfahrungswelt des agrarischen Alltagslebens entnommen und nicht aus der Welt der Königspaläste. Die Rede von der Herrschaft Gottes in der ältesten Jesusüberlieferung hat drei besondere Eigenschaften:

1. Sie ist alltagsbezogen. Sie interessiert sich für Essen, Trinken und Kleidung. Die Schilderungen der Königsherrschaft Gottes verzichten auf Majestätsaussagen und wählen in ihren Gleichnissen z. B. das Senfkorn oder den Sauerteig und damit das Einfache und Alltägliche als Metaphern spendenden Hintergrund.
2. Die Rede von der Königsherrschaft Gottes ist dynamisch: die Königsherrschaft kommt, man drängt in sie hinein, aber der Zugang wird auch verschlossen. Sie ist von Konflikten, Interessengegensätzen und von Meinungsvielfalt umgeben.
3. Die Königsherrschaft wird bereits in der Gegenwart in ihren Wirkungen erfahren. Sie zeigt sich dort, wo Macht-taten Gottes durch Jesus als Heilungen und Exorzismen vollzogen werden.

Die Verkündigung Jesu nimmt die Majestät Gottes in Anspruch für die Gestaltung und die Transzendierung der gegenwärtigen Lebensbedingungen einfacher Männer und Frauen.

Welche Rolle hat Jesus für sich selbst gesehen? Ich möchte drei Modelle skizzieren: Das aktivistische Modell geht davon aus, dass Jesus selbst die Gottesherrschaft herbeiführen wollte. Er verstand sich demnach als messianischer König, der als privilegierter Beauftragter Gottes diese Königsherrschaft verwirklichen und als „König der Juden“ regieren werde. Pilatus hätte ihn dann zu Recht als „König der Juden“ hingerichtet. Im Neuen Testament wird die Verurteilung als „König der Juden“ einhellig als Hinrichtungsgrund genannt.

Das zweite Modell rechnet mit einem Quietismus, einer passiven Haltung Jesu. Er habe demnach das Kommen der Gottesherrschaft angekündigt, dessen Realisierung hingegen ganz und gar von Gott selbst erwartet und für sich selbst keine politischen Ambitionen gehabt. Das dritte Modell sieht Jesus weder völlig aktiv noch völlig passiv, sondern interpretiert sein Handeln als Synergismus, als Zusammenwirken. Jesus verstand seinen Zug nach Jerusalem zum Passahfest des Jahres 30 n. Chr. im Kreis seiner Nachfolgergemeinschaft, denen er zugesagt hatte, sie würden die zwölf Stämme Israels richten, als symbolische Handlung, mit der er und die Seinen den „Tag Gottes“ vorbereiten und Gott selbst zum Eingreifen provozieren wollten. Es sollte von Seiten Israels durch Jesus alles getan und vorbereitet sein.

Auf der Basis der Quellen lässt sich nicht sicher entscheiden, welches Modell für das politische Verhalten Jesu angemessen ist. Ich selbst neige dem synergistischen Modell zu, da in ihm das Verhältnis von gegenwärtiger Präsenz und zukünftigem Kommen der Königsherrschaft am besten erklärt werden kann und zudem die symbolischen Elemente im Handeln Jesu angemessen gewertet werden (Nachfolgergemeinschaft, Zug nach Jerusalem, Verhältnis zum Tempel).

3. Jesus von Nazareth und die jüdische Gesellschaft

Was wollte Jesus mit seiner öffentlichen Verkündigung der Königsherrschaft Gottes in der jüdischen Gesellschaft politisch erreichen? Wir hatten uns ja bereits damit befasst, dass die Antike sehr wohl Interessengegensätze thematisieren konnte, insbesondere jene im Rahmen eines bipolaren Gesellschaftsmodells zwischen Reichen, Angeesehenen, edel Geborenen auf der einen und Armen, Verachteten und Menschen einfacher Herkunft auf der anderen Seite. Nun vollzieht sich Politik in der Antike wie in der Gegenwart nur selten als Konflikt zwischen Arm und Reich, Elite und Nicht-Elite, sondern sehr viel häufiger als Konkurrenz innerhalb der Elite. Diese so genannte Elitekonkurrenz ist eine der Ursachen für den jüdisch-römischen Krieg der Jahre 66 bis 70 n. Chr. Der Oxford-Historiker Martin Goodman hat in mehreren Arbeiten über die herrschende Klasse in Judäa und über den kulturellen Konflikt zwischen Rom und Judäa die Besonderheiten der jüdischen Elitekonkurrenz und des Elitekonflikts zwischen Rom und Judäa herausgearbeitet. Für unser Thema sind seine Überlegungen zur Elitekonzeption des Judentums bedeutsam. Goodman fragt, warum die Römer nach ihrem Sieg in Judäa nicht wieder eine der konkurrierenden jüdischen Elitegruppen eingesetzt haben. Am Ende des

Bataveraufstands, der sich zur gleichen Zeit ereignete, hatten sie nämlich den aufständischen germanischen Anführer und vormaligen Offizier des römischen Heeres *Julius Civilis* (Tac. Hist. 4,13,1) trotz des Todes tausender römischer Soldaten und trotz des beständigen Verrats der Treue zu Rom wieder in seine führende Stellung eingesetzt und ihn als Führer der Germanenstämme akzeptiert (Tac. Hist. 5,24-26). Im Falle Judäas hätte sich etwa Josephus, der in der flavischen Kaiservilla als privilegierter Freigelassener lebte, geradezu für eine solche Aufgabe aufgedrängt.

Jesus von Nazareth wurde unter politischen Gesichtspunkten ein Opfer der innerjüdischen Elitekonkurrenz.

Nach Goodman hatten die Römer und die Germanen eine ähnliche Elitekonzeption, die zu gemeinsamen Vorstellungen von politischer Herrschaft führte. Mitglieder der Elite hatten sich durch edle Abstammung, durch Landbesitz und durch eine erfolgreiche militärische und öffentliche Ämterlaufbahn zu bewähren. Im Falle des Judentums würden aber für die Zugehörigkeit zur Elite andere Ansprüche gestellt und andere Möglichkeiten eröffnet. Im Judentum Judäas war es aber auch möglich, durch religiöse Kompetenz, d.h. als Schriftgelehrter (2. Makk 6,18: *grammateus*) oder Gesetzesgelehrter (4. Makk 4,4: *nomikos*; Lk 5,17 u. Apg 5,34: *nomodidakalos*), höchstes Ansehen und eine führende Stellung zu erlangen, ohne über Landbesitz zu verfügen, eine edle Abstammung nachweisen zu können oder eine militärische Laufbahn absolviert zu haben. Dieser Konflikt zwischen den Elitekonzeptionen Roms und Judäas sei die Ursache für andauernde Missverständnisse und bleibendes Misstrauen Roms gegenüber der jüdischen Elite. Vor diesem Hintergrund wird man sagen können, dass Jesus von Nazareth durch seine Verkündigung der Königsherrschaft Gottes den Eindruck erweckte, dass er im Rahmen der Elitekonzeption Judäas als ein bedeutender religiös-politischer Lehrer der Königsherrschaft Gottes eine Führungsrolle im jüdischen Judentum anstrebte. Die etablierten Eliten verweigerten ihm aber einen angemessenen Platz in ihren Reihen. Jesus von Nazareth wurde unter politischen Gesichtspunkten ein Opfer der innerjüdischen Elitekonkurrenz.

4. Fazit

Die Frage, „wie politisch war Jesus?“, ist nur angemessen zu beantworten, wenn man sich klar macht, dass Religion und Politik in antiken Gesellschaften nicht getrennt waren. Aussagen, die uns heute als religiös motiviert erscheinen, z. B. Reich Gottes (Königsherrschaft Gottes) oder Gesetz Gottes

(Tora), wurden auch als politische Aussagen wahrgenommen und interpretiert. Beschreibt man Jesus als Politiker im Sinne Max Webers, und stellt die Ziele Machterwerb, Machtausübung und Machterhalt in den Mittelpunkt, dann lässt sich Jesus am ehesten über die Konzeptionen von Elitekonkurrenz als Politiker darstellen. Er hat die Sprache der Religion gewählt, um in die Elite seines Volkes vorzudringen und politisch wirksam zu werden.

Legt man einen erweiterten Politikbegriff zugrunde, nach dem auch öffentliche Auseinandersetzungen über das gemeinsame Handeln als politisch verstanden werden (Ernst Vollrath), dann wird man Jesu Verkündigung der Königsherrschaft Gottes in den Mittelpunkt stellen. Jesus war daran gelegen, das Leben einfacher Männer und Frauen, der Nicht-Elite, ins Zentrum der Königsherrschaft Gottes zu stellen, in Jerusalem durch einen symbolischen Akt das Eingreifen Gottes selbst vorzubereiten und dann eine Gottesherrschaft zu erleben, die ohne die etablierten Eliten als Vermittlungsinstanz auskommen sollte. Das Handeln und die

Er hat die Sprache der Religion gewählt, um in die Elite seines Volkes vorzudringen und politisch wirksam zu werden.

Verkündigung Jesu hatte in dieser Sichtweise eine politische Qualität, die nicht im „Streben nach Macht“ (Weber), sondern in der Aufwertung der Nicht-Elite und in der Delegitimierung der herrschenden Eliten bestand.

Unabhängig von den Akzenten, die man aus heutiger Perspektive bei der Deutung des Politischen bei Jesus setzt, wird man festhalten können, dass die Eliten seiner Zeit Jesu Handeln als politisch relevant wahrgenommen haben. In römischer Perspektive erscheint das Programm Jesu als aufrührerisch, deswegen wird er Vorwurf „König der Juden“ erhoben. Aus der Sicht der jüdischen Elite wird Jesus von Nazareth zu einer möglichen Konkurrenz. In ihren Augen stellt er durch seine Auslegung des Willens Gottes den Anspruch, Zugang zur jüdischen Elite zu erhalten, sie zu dominieren oder sie sogar durch seine Nachfolgemeinschaft zu ersetzen. Pilatus und die jüdische Elite verständigen sich aus Gründen des Machterhalts darauf, grausam einzuschreiten, wie es Herodes Antipas bereits angesichts der Herausforderung durch den Täufer vorgeführt hatte. □

Literatur:

L. Bormann, *Jüdische oder römische Perspektive? Neue Studien zum römisch dominierten Judäa – Ein kritischer Literaturbericht*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 61 (2009), S. 105-123.

M. Goodman, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, London 2007.

E. Vollrath, *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*, Würzburg 2003.

Historischer und fiktionaler Jesus. Welche Darstellung trifft die Wahrheit besser?

Gerd Theißen

1. Historische Jesusdarstellungen

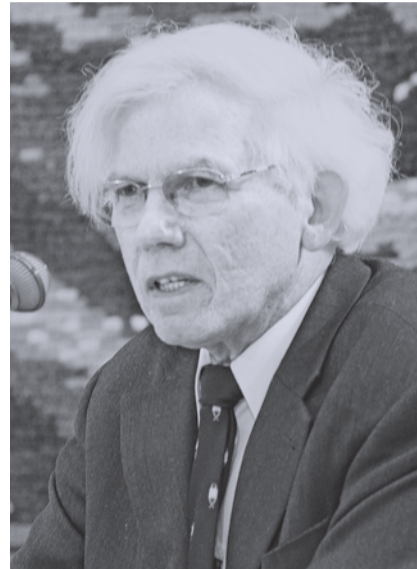
Historische Darstellungen führen uns in die Vergangenheit, poetische Texte bringen uns in die Gegenwart zurück. Didaktische Poesie verbindet beides. Aber das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart in der Geschichtswissenschaft ist komplizierter. Alles, was wir über die Geschichte wissen, basiert auf gegenwärtigen Quellen und Relikten. Wir beginnen in der Geschichtswissenschaft mit dem, was in der Gegenwart von der Vergangenheit noch unmittelbar zugänglich ist. Daraus schließen wir auf eine Vergangenheit, die endgültig vergangen ist. Keine Zeitmaschine kann uns in sie zurückversetzen. Die Rückschlüsse aus den Quellen und Relikten sind eine Konstruktion des Historikers. Die Vergangenheit existiert im Grunde nur im Kopf der Historiker. Die Konstruktion der Vergangenheit im Kopf der Historiker aber enthält Elemente, die sie in die Geschichte eintragen.

Das beginnt damit, dass ein Historiker irgendwo beginnen und irgendwo aufhören muss. Soll er etwa eine Geschichte Jesu mit dessen Geburt beginnen lassen oder mit dem Auftreten innerjüdischer Erneuerungsbewegungen seit ca. 200 Jahren v. Chr.? Soll er seine Geschichte mit seinem Tod beenden oder erst damit, dass seine Jünger aufgrund von Visionen an seine Auferstehung aus dem Tod glaubten? Solche Entscheidungen ergeben jeweils ein sehr verschiedenes Bild von Jesus. In Auswahl, Anordnung und Deutung der historischen Daten wird jeder Historiker zu einem „Dichter“, zu einem „Konstrukteur“.

Wenn aber die Vergangenheit nur in der Konstruktion des Historikers existiert, dann kann man das Wort „Konstruktion“ versuchsweise auch durch das Wort „Dichtung“ ersetzen. In jeder Konstruktion *erfinden* wir kreativ etwas Neues, auch wenn wir in jeder etwas *vorfinden*. In allem, was wir in der Geschichte *entdecken*, *verdecken* wir gleichzeitig anderes. Das aber heißt: In historischen Darstellungen steckt Poesie, in den Fakten Fiktion, in jedem historischen Bild imaginative Kreativität. Diese Mischung von Wahrheit und Dichtung gibt es in der Geschichte und Geschichtswissenschaft auf drei Ebenen: erstens in den Quellen, zweitens in der Geschichte und drittens in den Darstellungen der Historiker.

1.1 Fiktionales und Fiktives in den Quellen

Die *Quellen* enthalten nicht die reine Wahrheit. Das ist für Jesus anerkannt. Über ihn werden Geschichten erzählt, die weit über das Faktische hinausgehen: Wunder wie das Wandeln über dem Wasser, das in der Antike als Zeichen dafür galt, dass eine göttliche Gestalt handelt. Nur Götter können über das Meer gehen. Und das ist auch die Botschaft, die in dieser Geschichte enthalten ist. Natürlich lassen sich darüber hinaus in den Quellen Fakten identi-



Prof. Dr. Gerd Theißen, Professor für Neues Testament an der Universität Heidelberg

zieren, z.B. der Weg Jesu von Galiläa bis Jerusalem, der Ruf in die Nachfolge, die Existenz von Jüngern, Jesu Predigt des Reiches Gottes, die Verkündigung einer Ethik der Nächstenliebe, die Passion Jesu. Es ist kein Zweifel: Schon die Quellen enthalten eine Mischung von „Dichtung und Wahrheit“. Diese Mischung ist in jeder Quelle freilich verschieden:

Der *Markusevangelist* erzählt, wie sich ein geheimnisvolles göttliches Wesen sukzessive offenbart – und wie diese Offenbarung in Kreuz und Auferstehung einen paradoxen Höhepunkt findet. Selbst seine Anhänger verstehen das nur sehr unvollkommen.

Der *Matthäusevangelist* erzählt die Geschichte eines Königs Israels, der nicht durch militärische Macht, sondern durch seine Worte die Welt beherrschen wird. Seine Anhänger sollen Salz der Erde und Licht der Welt sein, indem sie seine Worte verbreiten und nach ihnen leben.

Der *Lukasevangelist* erzählt die Geschichte eines von göttlichem Geist erfüllten Menschen, der Gottes Suche nach dem Verlorenen verkörpert – damit alle Menschen von göttlichem Geist erfüllt werden und dadurch einen unendlichen Wert erhalten.

Das *Johannesevangelium* erzählt die Geschichte von einem über die Erde wandelnden Gott. Das zentrale Thema seiner Botschaft ist er selbst und seine Selbstoffenbarung. Zunächst scheint er fern von allen Menschen zu sein. Aber seine Botschaft zielt darauf, dass alle Menschen eins mit ihm und dem Vater werden. Christumystik soll sie alle vereinen.

Jedes Evangelium ist eine verschiedene Mischung von Wahrheit und Dichtung, von Vergangenheitserinnerung und Gegenwart, von Fakten und Fiktion, von Zweck und Autonomie.

1.2 Fiktionales und Fiktives in der Geschichte Jesu

Hinter diesen Evangelien (und anderen Quellen) wird die *Geschichte Jesu* sichtbar. Der Historiker ist verpflichtet, die poetischen Übermalungen zu durchschauen und zur historischen Wirklichkeit durchzustoßen. Aber auch das ist viel zu einfach gedacht. Denn die Wirklichkeit, zu der er vordringt, enthält in sich schon mythische und poetische Elemente.

Ich beginne mit der schlichten Tatsache, dass Jesus selbst ein Dichter war, der wunderbare *fiktionale Texte*, nämlich die Gleichnisse und Parabeln, schuf, Dichtungen, mit denen er nicht etwas in der Wirklichkeit wiedergeben wollte, sondern eine neue Einstellung zur Wirklichkeit schaffen wollte. Jede historische Darstellung seiner Verkündigung muss diese Dichtungen in den Mittelpunkt stellen.

Dazu kommt, dass er nicht nur in Gleichnissen sprach, sondern in Gleichnissen handelte. Jesus war sehr kreativ in so genannten *symbolischen Handlungen* – inszenierte „Bilder“ einer Art „Straßentheater“. Mit den Mahlgemeinschaften mit Zöllnern und Sündern demonstrierte er, dass sich Gott marginalisierten Menschen zuwendet. Mit der Erwählung der zwölf Jünger demonstrierte er, dass einfache Menschen über Israel herrschen werden, nicht Könige oder Priester oder Schriftgelehrte, sondern Bauern und Fischer aus dem Volk. Eine symbolische Handlung ist ferner der Einzug in Jerusalem, die Reinigung des Tempels, sein letztes Mahl.

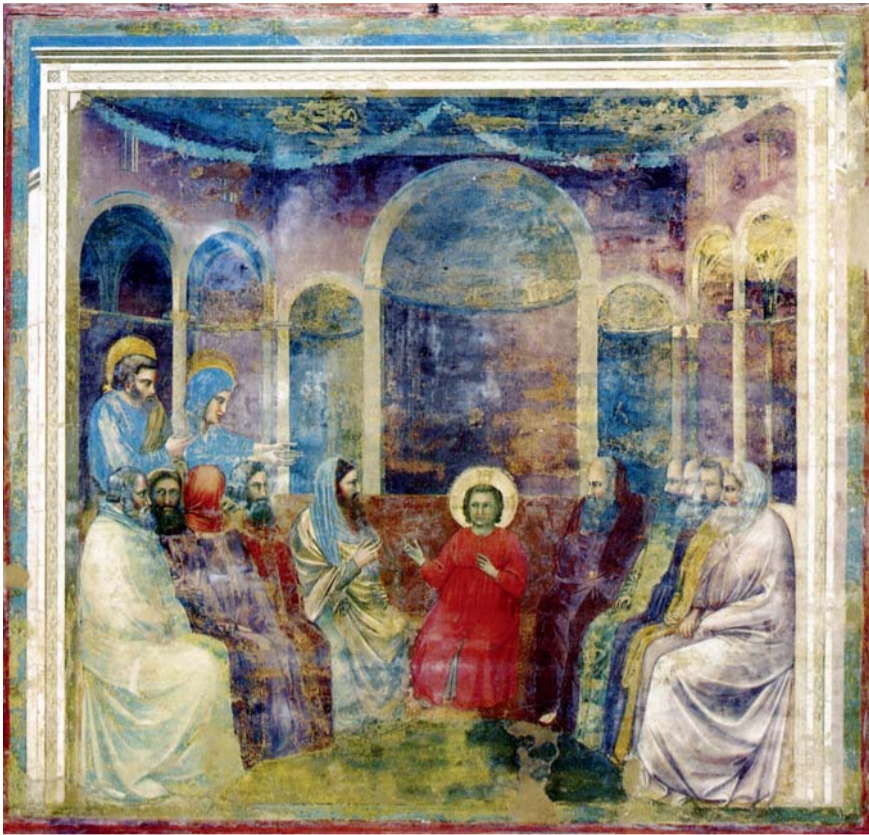
Schließlich muss man sagen: Er sprach nicht nur in Bildern, er handelte nicht nur in Symbolen, er lebte auch in einer Dichtung, präziser gesagt: in einem *Mythos*, d.h. in einer Geschichte zwischen Gott und Mensch. Jesus wurde nicht nur nachträglich von seinen Jüngern als der wahrgenommen, mit dem das Reich Gottes beginnt – er war überzeugt, dass das Reich Gottes mit ihm gekommen war. Er war überzeugt, dass er die entscheidende Rolle zwischen Mensch und Gott spielt. Wenn Poesie das ist, was über die Wirklichkeit hinausgreift, dann war das Leben Jesu selbst Poesie. Man muss daher sagen: Schon die historische Wirklichkeit hinter den Texten ist eine Mischung von „Dichtung und Wahrheit“.

Trotz allem sind natürlich handfeste Realitäten erkennbar: die *Geschichte Palästinas zur Zeit Jesu* mit all ihren ökonomischen, politischen und kulturellen Konflikten. Im Leben Jesu sind diese Konflikte zu spüren. Ohne den Konflikt zwischen römischem Imperium und jüdischem Volk kann man nicht verständlich machen, warum Jesus gekreuzigt wurde. Dazu kommen innerjüdische Konflikte um den richtigen Weg zum wahren Leben: Pharisäer und die Sadduzäer vertraten hier verschiedene Meinungen – erst recht die Essener. Weisen solche harten Tatsachen nicht über jede Dichtung hinaus? Aber vergessen wir nicht: Solche Konflikte sind der Stoff, der in Erzählungen oder in Dramen als Spannung erregende Motive verarbeitet werden kann.

Die historische Wirklichkeit ist also in sich eine Mischung von Dichtung und Wahrheit: Jesus selbst war ein Dichter, er sprach in Gleichnissen, handelte in Symbolen, lebte in einem Mythos. Aber selbst die harten „Tatsachen“ seines Lebens sind der Stoff, aus dem Tragödien und Dramen entstehen.

1.3 Fiktionales und Fiktives in der Geschichtswissenschaft

Wenden wir uns nun (an dritter Stelle) den *wissenschaftlichen Darstellungen* dieser Geschichte zu. Ein Historiker



Nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel; er saß mitten unter den Lehrern, hörte ihnen zu und stellte Fragen. (Lk 2, 46)

muss die Überzeugungen der historischen Akteure darstellen. Sie gehören zur Geschichte. Das gilt auch für die mythischen und poetischen Selbstdeutungen, die ihr historisches Handeln motivieren. Aber der Historiker rezipiert nicht nur die Dichtung, die er bei Jesus in Wort und Tat schon vorfindet; er verleiht seiner Geschichtsdarstellung selbst dichterische Züge. Er muss seine Daten in übergreifende Zusammenhänge einordnen. Ordnet er Jesus in die Geschichte des Judentums als letzten jüdischen Propheten vor dem Weltende ein, so erscheint er als Erfüllung der jüdischen Geschichte. Stellt er ihn als einen Exodus aus dem Judentum dar oder als Befreiung vom Judentum, so wird er als Überwinder der jüdischen Geschichte dargestellt – so wie Jesus im Lichte eines „Erlösungsantisemitismus“ in nationalsozialistischer Zeit gedeutet wurde. All das macht einen großen Unterschied. Ferner muss der Historiker eine lesbare Geschichte erzählen und Erwartungen an Erzählungen entsprechen. Er folgt erzählerischen Mustern. Vor allem aber ist jede *historische Darstellung von Jesus* durch die Interessen und Werte der Gegenwart bestimmt. Das gilt für alle historische Forschung. Jesus aber hat in besonderer Weise Menschen dazu inspiriert, in ihm ihre eigenen Werte wieder zu finden:

- den humanen Jesus, der sich den Außenseitern zuwendet, Frauen, Kinder und Heiden den anderen vorzieht,
- den sozialen (oder sozialistischen) Jesus, der gegen die Reichen und Hochstehenden protestiert: die Reichen

haben bei ihm keine Chance, eher kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich,

- den pietistischen Jesus, der bis in den Tod hinein an Gott festhält,
- den jüdischen Jesus, der die Thora zur Geltung bringen soll.

Auch in der Geschichtsdarstellung der Historiker finden wir eine Mischung von „Dichtung und Wahrheit.“ Man kann dieses fiktionale Element auch nicht einfach subtrahieren, um zu dem zu gelangen, „was wirklich passiert ist“. Was wirklich passiert ist, hat mehr oder weniger zufällig Texte und Relikte hinterlassen. Ohne unsere fiktionale erzählerische Kompetenz könnten wir ihnen keinen Sinn abgewinnen. Der Historiker braucht die Imaginationskraft des Dichters, aber er muss sie durch die Quellen begrenzen, korrigieren, notfalls auch scheitern lassen.

Unser erstes Ergebnis ist daher: Die Geschichte selbst, die von ihr zeigenden Quellen und die historischen Darstellungen sind eine Mischung von „Dichtung und Wahrheit“. Jesus wird nicht sekundär in Dichtung eingehüllt, er war selbst ein Dichter. Jesus wird nicht sekundär dramatisiert, er hat selbst kleine Straßentheater inszeniert. Selbst dort, wo harte Fakten sichtbar werden, sind sie dramatisierbar, poetisierbar, mythisierbar.

Wenn auf allen Ebenen der Geschichtswissenschaft: in der Geschichte selbst, in den Quellen und in den wissenschaftlichen Darstellungen fiktionale Elemente stecken, dann scheinen die poetischen Darstellungen Jesu im

Grunde nur fortzuführen, was in Geschichte, Quellen und historischen Darstellungen angelegt ist. Dann gäbe es nur graduelle Unterschiede, aber keine grundsätzlichen Differenzen zwischen Geschichte und Poesie. Könnte es also nicht sein, dass die Poesie besser den in der Geschichte enthaltenen Mehrwert über historische Fakten hinaus erfasst als ein Historiker? Wären das nicht eine Chance und eine Rechtfertigung für didaktische historische Erzählungen?

2. Didaktische Jesusdarstellungen

Die Sache wird noch komplizierter: Es gibt nicht nur eine Art poetischer Darstellung, sondern verschiedene *Gattungen*: Didaktik, Lyrik, Epik und Dramatik. Alle Gattungen haben ihre eigenen „Gesetze“, d.h. feste Erwartungen an Texte, die deren Produktion und Rezeption bestimmen.

Ich habe soeben die Dreiteilung, Lyrik, Epik und Dramatik um eine vierte Gattung, die „Didaktik“ erweitert. Der Grund dafür ist meine Erzählung „Der Schatten des Galiläers“. Sie ist ein didaktischer Versuch in Form einer semi-fiktionalen Darstellung, teilweise eine Dichtung, teilweise eine historische Erzählung. Der kleine Roman beansprucht, nichts über Jesus zu sagen, was nicht auch wissenschaftlich über ihn hätte gesagt werden können. Aber all das, was ein Wissenschaftler sagen könnte, lässt dieser Roman fiktionale (d.h. erfundene) Zeitgenossen Jesus sagen. In der Poesie aber ist nun nicht nur entscheidend, was man sagt, sondern wie man es tut. Form und Inhalt müssen übereinstimmen. Meine Erzählung besteht aus lauter Erzählungen über Jesus. Sie ist ihrer Form nach eine Meta-Erzählung: eine Erzählung über andere Erzählungen. Auch diese poetische Struktur einer Erzählung über Menschen, die wiederum von Jesus erzählen, hat primär ein didaktisches Ziel. Mit ihr will ich anschaulich machen, wie die historische Wissenschaft arbeitet.

Ich betone das auch deshalb, weil ich manchmal gefragt werde, ob meine narrative Darstellung Jesu nicht typisch für eine postmoderne Romantik sei, die der historisch-kritischen Wissenschaft nichts mehr zutraut. Das ist nicht der Fall. Ich wollte durch meine Erzählung Menschen für die Wissenschaft gewinnen. Ich wollte wie die Aufklärung historisch-kritische Erkenntnisse möglichst weit verbreiten – mit zwei besonderen Anliegen: durch eine Jesusdarstellung Sympathie für das Judentum zu schaffen und durch Sichtbarmachung sozialgeschichtlicher Konflikte religiöse Traditionen auf der Erde verankern. Postmoderne oder gar antimoderne Romantik liegt mir fern. Ich wollte die Wissenschaft in ihrer Arbeitsweise transparent machen. Vier Merkmale wissenschaftlicher Arbeit sind mir dabei wichtig und bestimmen meine Erzählung.

2.1 Die Quellenabhängigkeit historischer Forschung

Alle historische Forschung basiert auf *Quellen*. Die wichtigste Gestalt begegnet Jesus nie, sondern immer nur seinen Spuren. Er begegnet nur Erzählungen von ihm. Dem Leser wird nicht vorgespielt, er könne unmittelbaren Zugang zu Jesus haben. Dass wir nur aufgrund von Quellen und Zeugnissen Zugang zu Jesus haben, wird in der Erzählung selbst abgebildet. Die Ungewissheit, ob das in den Evangelien so geschehen ist oder nicht, wird zur Unsicherheit der Hauptfigur, die den Auftrag hat, für Pilatus über Jesus Informationen zu sammeln. Das Besondere dieser didaktischen Erzählung ist, dass sie dabei nicht nur Ergebnisse der historischen Wissenschaft leichter zugänglich macht. Sie

will auch den Weg zu diesen Ergebnissen darstellen. Sie möchte die Methodik des Wissenserwerbs abbilden, indem sie einen Menschen darstellt, der Wissen über Jesus sammelt und erwirbt. Der Hauptheld der Erzählung begegnet daher Jesus nie, sondern immer nur seinem Schatten. Aus ihm muss er auf Jesus schließen. Die historische Wissenschaft sagt nie: So und so war es, sondern: Aufgrund unserer Quellen kann es so und so gewesen sein. Daher habe ich meinem Roman Fußnoten hinzugefügt. Der Leser soll durchschauen können, wo die Erzählung auf Quellen basiert und wo nicht.

2.2 Die Unabgeschlossenheit der Wissenschaft

Die Wissenschaft ist prinzipiell unabgeschlossen. Niemand hat das letzte Wort in ihr. Alle wissenschaftlichen Ergebnisse gelten nur so lange, bis sie jemand korrigiert oder widerlegt. Auch in meinem Roman diskutieren die fiktionalen Gestalten der Erzählungen über das, was sie von Jesus wissen. Es bleibt offen, wer Recht hat. Auch die historische Wissenschaft sagt nicht: So und so war es, sondern bescheidener: Nach unserem jetzigen Stand des Wissens und

Alle wissenschaftlichen Erkenntnisse gelten nur so lange, bis sie jemand korrigiert oder widerlegt.

Irrens verhält es sich so und nicht anders. Wir diskutieren weiter. Der Leser teilt durch die Ich-Perspektive die Sicht des Haupthelden Andreas. Der entwickelt sich aus einem Informanten und Spion Jesu zu dessen Sympathisanten und Anhänger. Daneben begegnen noch andere Perspektiven. Wer für die politische Ordnung verantwortlich ist, für den ist Jesus ein Problem, weil er Erwartungen auf Gerechtigkeit und Humanität weckt, die politisch stören. Wer die Familienordnung bewahren will, für den ist Jesus ein Problem, weil junge Leute ihre Familien verlassen, um ihm nachzufolgen. Wer die religiöse Ordnung bewahren will, für den ist Jesus ein Problem, weil Jesus seine eigene Einsicht höher stellte als die Tradition. Jesus erscheint in vielen Perspektiven als Problem.

2.3 Deutung durch Zusammenhänge

Ein drittes Merkmal historischer Wissenschaft ist, dass sie Ergebnisse in umfassende Zusammenhänge einreicht, die den Zeitgenossen oft nicht bewusst waren und daher in den Quellen gar nicht begegnen. Hier hat der Historiker einen Erkenntnisvorteil. Aus der Distanz heraus enthüllen sich ihm Zusammenhänge, welche die unmittelbaren Zeitgenossen nicht sehen konnten. Die römischen Soldaten konnten nicht ahnen, dass sie jemanden hinrichteten, zu dem sich drei Jahrhunderte später das Römische Reich bekehren wird. In der Erzählung ging es mir vor allem darum, Jesus einerseits in die sozialen Konflikte seiner Zeit einzuzuzeichnen, andererseits in das Judentum. Denn diese Zusammenhänge stehen zwar im Hintergrund der Quellen, erscheinen aber oft nur indirekt in ihnen oder verzerrt. Erst wenn man weitere Quellen, vor allem den jüdischen Historiker Josephus studiert, kann man angemessen die Konflikte der Zeit Jesu erkennen. Die Einordnung ins Judentum wird in den Quellen (also in den Evangelien) schon deshalb undeutlicher, weil sie für

Gemeinden geschrieben worden sind, die sich vom Judentum getrennt haben. So wird der Jesus im „Schatten des Galiläers“ zweifellos sehr viel politischer, sozialkritischer und jüdischer, als es aufgrund der Evangelien scheinen könnte.

2.4 Die kritische Selbstreflexion der Wissenschaft

Wissenschaft legt sich Rechenschaft von ihrem Tun ab. Sie macht ihre Methoden und Voraussetzungen transparent, damit jeder nachvollziehen kann, wie sie zu ihren Ergebnissen kommt. Wissenschaft ist daher auch eine ständige Reflexion der eigenen Möglichkeiten und Grenzen. Um diese Reflexion in den Roman einzubauen, hat dieser neben einer ersten Rahmenerzählung in Palästina eine zweite Rahmenerzählung in der Gegenwart: Ein Briefwechsel zwischen dem Autor und einem Kollegen namens Kratzinger. Kratzinger steht dem Unternehmen eines *didaktischen* Jesusromans skeptisch gegenüber, zumal er weiß, dass selbst die Möglichkeit

Es war vor allem die These vom urchristlichen Wanderradikalismus, die den Argwohn Roms hervorrief.

einer *historischen* Jesusdarstellung unstritten ist. Im Briefwechsel mit ihm rechtfertigt der Autor sein Vorgehen, legt die Kriterien der Jesusforschung dar und widerspricht einer übertriebenen historischen Skepsis. Hinter dem Namen „Kratzinger“ verbirgt sich der ehemalige Kardinal „Ratzinger“, bevor er als Benedikt Papst wurde und selbst ein Jesusbuch schrieb. Er war in der Entstehungszeit des Buches Leiter der Glaubenskongregation in Rom. Diese Glaubenskongregation hat einmal Thesen von mir beanstandet, als ein katholischer Neutestamentler sie in einem populären Buch aufgegriffen hatte. Es war vor allem die These vom urchristlichen Wanderradikalismus, die den Argwohn Roms hervorrief. Auch in meinem Jesusroman erscheint Jesus als Wanderradikaler.

Meine Erzählung ist eine didaktische Erzählung. Aber damit ist nicht gesagt, dass sie nur didaktischen Zweck hat. Hier kommen wir nun zu der Frage: Was unterscheidet poetische Darstellungen im engeren Sinn von didaktischen Versuchen wie dem „Schatten des Galiläers“?

Um diese Frage zu beantworten, muss man einen wichtigen Unterschied machen: Nicht nur verschiedene Gattungen prägen die Erwartungen, sondern auch ihre ästhetische Wertung, die *Poetik* dieser Gattungen. Noch einmal sei daran erinnert: In der Geschichte der Poetik hat es Ende des 18./ Anfang des 19. Jahrhunderts einen Umschwung gegeben. Bis zur Aufklärung war es Konsens, dass Poesie einen didaktischen Zweck hat. Dichtung hatte das zweifache Ziel des *docere et delectare*. Sie sollte belehren und erfreuen. Die Belehrung über Welt und Leben sollte unterhaltsam, spannend und genussvoll sein. Lehre in poetischer Form, didaktische Poesie, war deshalb keine weniger wertvolle Form der Dichtung. Sie war Dichtung schlechthin. Eben dieses pragmatische Kunstverständnis, das bis in die Aufklärung vorherrschte, wurde durch das moderne Leitbild der autonomen Kunst abgelöst. Es setzte sich ein Kunstverständnis durch, nach dem Kunst und Dichtung keinem außer ihnen liegenden Zwecken dienen dürfen, sondern sich selbst Zweck sind.

Ist eine didaktische Jesuserzählung also poetisch weniger wertvoll? In diesem Punkt kann man verschieden denken. Ich wiederhole noch einmal meine Meinung: Die Autonomie der Kunst ist kein Selbstzweck. Autonome Kunst kann am besten das darstellen, was auch in der Realität ein Selbstzweck in sich ist. Es gibt nach meiner Überzeugung nur eine Realität, die ein Zweck in sich ist: das ist Gott selbst – und sein Ebenbild, der Mensch und die Schöpfung, sofern sie Gottes Herrlichkeit widerspiegelt. Welche Gegenstände autonome Kunst auch immer betrachtet: Sie lässt sie als Selbstzweck sehen, entreißt sie ihrer instrumentellen Zweckhaftigkeit. Sie lehrt uns im Stilleben, einen Apfel auf einem Tisch als Selbstzweck wahrzunehmen – und nicht nur als Speise. Sie lehrt uns, die Natur als Selbstzweck wahrzunehmen – und nicht nur als Hintergrund menschlichen Lebens. Sie lehrt uns vor allem, jeden Menschen, so arm so verworren, so unbedeutend sein Leben scheinen mag, als Selbstzweck wahrzunehmen. Kunst gibt ihnen die Würde zurück, die in ihrem Leben oft in Frage gestellt wurde.

Eine didaktische Jesuserzählung sollte ästhetischen Anforderungen entsprechen: Sie handelt von Menschen. Sie handelt von ihnen als einem Selbstzweck. Was für didaktische Dichtung gilt, gilt erst recht für religiöse Kunst. Denn das Ästhetische ist eine besondere Chance, die religiöse Dimension des Lebens zu erschließen. Damit kommen wir zu rein poetischen Jesusdarstellungen.

3. Poetische Jesusdarstellungen

Ein Kirchenspiel von Ann Sofie Oxenfad – nach meinem Text – ist religiöse Dichtung. Nach unseren Kriterien heißt das: Sie will nicht historisch in eine vergangene Welt hineinführen. Sie macht uns mit dieser vergangenen Welt gleichzeitig. Sie stellt nicht dar, was einmal war, sondern was immer wieder geschehen kann. Die Gestaltung des Dramas unterliegt allein künstlerischen Ansprüchen. Die Dichtung ist autonom. Denn nur dadurch kann sie zum Ausdruck bringen, dass sie Menschen darstellt, die in sich ein Selbstzweck sind – und die sich gegen ihre Instrumentalisierung als Spione, Kaufleute und Diener auflehnen. Vor allem kann sie nur dadurch ästhetisch gestalten, dass in ihrem Leben Gottes Spur sichtbar wird: eine Wirklichkeit, die in sich absoluter Selbstzweck ist.

Ich wähle hier nur ein Beispiel aus dem Kirchenspiel, um die verschiedenen Zielsetzungen einer didaktischen und einer religiösen Dichtung klar zu machen. Es ist die Verwendung des „Schattenmotivs“ in diesem Drama.

In meiner Erzählung begegnet der „Schatten Jesu“ als optisch sichtbarer Schatten nur einmal: Andreas schaut von fern der Kreuzigung zu. Durch die untergehende Sonne wirft das Kreuz einen langen Schatten auf ihn. Dass Andreas Jesus erst in diesem Augenblick sieht, als er schon gestorben ist, hat einen symbolischen Wert: Andreas bildet den später geborenen Menschen ab, für den die Vergangenheit „tot“ und gestorben ist. Gerade die Kreuzigung Jesu gehört zu den Punkten, an denen niemand zweifelt. Gerade hier scheint eine direkte Begegnung mit der Geschichte möglich. Aber der Gekreuzigte ist tot. Dennoch lebt er weiter. Seine Auferstehung ist nichts anderes als Ausdruck der Schöpfermacht Gottes, die alle Dinge in einer *creatio ex nihilo* schafft. Die Sonne erscheint noch einmal im letzten Kapitel. Nach einem Offenbarungstraum, in dem die Vision aus Daniel 7 von den vier Reichen verarbeitet wird, in denen die tierischen Weltreiche durch ein hu-

manes Reich des Menschensohns abgelöst werden, erwacht Andreas. Der Schatten des Kreuzes, der über ihm gelegen hat, verschwindet. Ich zitiere:

„Vom Land her verstärkte sich das Licht. Wo Himmel und Meer ineinandergeglitten waren, deutete sich der Horizont als blasser Streifen an, farbige Schatten schwebten der unsichtbaren Sonne im Osten entgegen. Strahlen brachen aus der Tiefe des Landes hervor. Und da erschien die Sonne über den Hügeln und übersprühte das Meer mit funkelndem Licht. Die Stadt reflektierte schein die erste Helligkeit. Immer klarer hoben sich die Gebäude aus dem Dämmer der Gassen: Tempel und Synagoge, die Häuser der Juden und Heiden – alles wurde in das erwachende Licht getaucht. Die Sonne ging auf über Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten. In mir wurde es hell und warm. / Überwunden waren die chaotischen Ungeheuer der Nacht. Vergangen war die Angst vor der Härte des Lebens. In mir hatte die Herrschaft der Tiere ein Ende gefunden.“ (*Der Schatten des Galiläers*, S. 255)

Unlöslich verbunden mit dieser religiösen Symbolik ist aber in meinem Roman eine didaktische Auswertung des Schattenmotivs. Andreas hat wie wir keinen direkten Zugang zu Jesus, sondern immer nur zu seinem „Schatten“, d.h. zu seinen Auswirkungen in Erzählungen, Befürchtungen und Hoffnungen der Menschen. Er muss sich aus ihnen sein Bild von Jesus „konstruieren“. Aber trotz dieser Angewiesenheit auf den

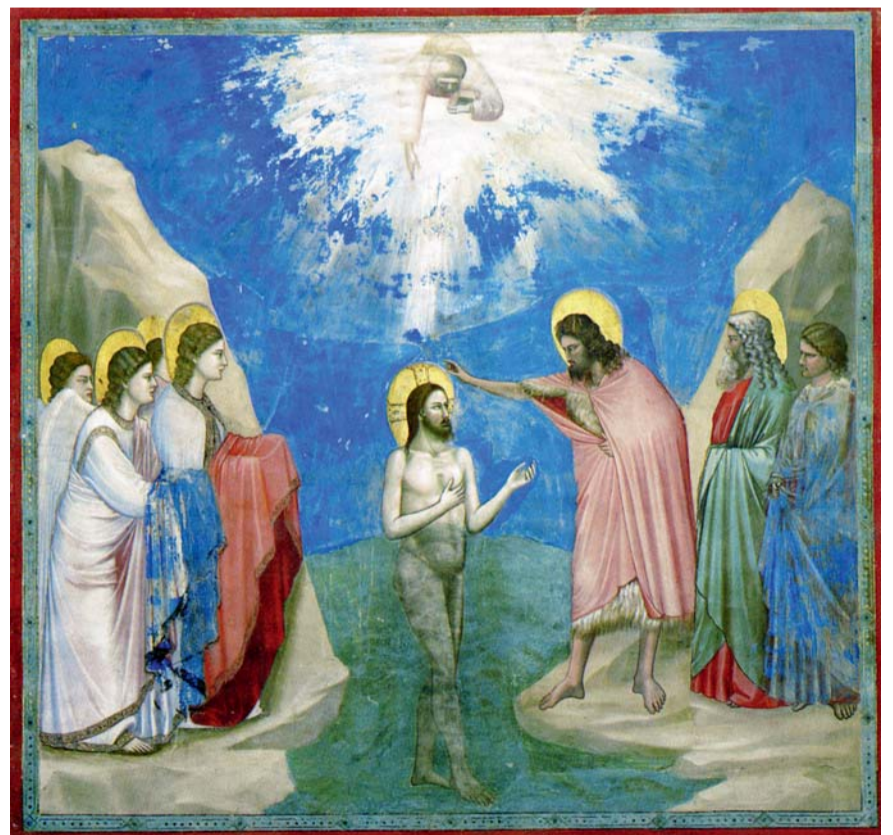
„Schatten“ Jesus, kann es zu einer lebendigen Auseinandersetzung mit Jesus kommen.

Im Drama von Ann Sofie Oxenfad hat der Schatten dagegen nur eine poetisch-religiöse Bedeutung. Er liegt über dem Leben des Andreas. Der fühlt sich besessen wie von einem Dämon. Solange er von Pilatus erpresst wird, lebt er entfremdet von sich. Aber durch die Begegnung mit Jesus wird dieser Schatten aufgelöst. Er verwandelt sich in Licht, das von oben einfällt. Das Stück endet mit diesem Licht von oben. Im Skript liest man die Regieanweisung:

„Das Licht wird in der Kirche abgedämpft und konzentriert sich auf Andreas, wie er sitzt und schreibt ... Plötzlich kommt ein Lichtstrahl von oben und trifft ihn, so dass ihn ein warmes Licht umgibt. Der Schatten ist verschwunden. Andreas sieht nach oben und lächelt ...“.

Ich habe das so verstanden: Durch Jesus wird eine Beziehung zur Quelle allen Lichtes hergestellt. Wer in diesem Licht lebt, von dem wird der Schatten von seinem Leben genommen: ein Leben fern von sich selbst, in Entfremdung von sich. Das Symbol von Schatten und Licht durchzieht kunstvoll das Drama, es ist Teil einer autonomen Welt. Aber diese autonome Gestaltung wird transparent für Gott und den Menschen – der gegenüber den Erpressungen und Zwängen der Welt frei geworden ist. Es ist jetzt nur noch ein religiöses und existenzielles Symbol.

Wodurch ist eine poetische wertvoller als eine historische Jesusdarstellung? Bringt sie etwas zum Vorschein, was



In jenen Tagen kam Jesus aus Nazaret in Galiläa und ließ sich von Johannes im Jordan taufen. (Mk 1, 9)

keine wissenschaftliche Darstellung zeigen kann?

Ich meine, die Frage so beantworten zu können: Weil die geschichtliche Wirklichkeit selbst voll Poesie und Mythos ist, kann die Dichtung etwas in ihr beleben, was keine Geschichtsdarstellung beleben kann. In dreifacher Hinsicht treffen fiktionale und poetische Texte besser die Wahrheit – sowohl die historische wie die theologische:

1) Erstens: Sie holt die Vergangenheit in die Gegenwart, indem sie Menschen für die Vergangenheit erschließt. Dichtung hat die Fähigkeit, Wahrnehmungsmuster und Einstellungen von Menschen zu verändern. Schon Menschen können wir nicht würdigen, ohne uns verändert zu haben. Erst recht ist der Zugang zu Gott abhängig von einer inneren Veränderung unserer Einstellungen.

Dichtung schafft durch fiktionale Erzählungen sinnvolle Zusammenhänge.

2) Zweitens: Dichtung schafft durch fiktionale Erzählungen sinnvolle Zusammenhänge. Diese dichterische Phantasie brauchen wir auch in der Geschichtswissenschaft, um Sinn zu entdecken – aber sie bleibt hier unter Kontrolle historischer Daten. Der Dichter darf dagegen Neues schaffen, das über die historischen Daten hinausgeht. Wenn wir die Geschichte Jesu auf Gott beziehen, gehen wir erst recht über das Faktische hinaus. Dafür kann Dichtung besser die Augen öffnen als eine historische Darstellung.

3) Drittens: Religiöse Dichtung kann uns heute am besten das vermitteln, was Jesus selbst wollte, Menschen für Gott zu öffnen, für den Gott, der sich allen menschlichen Zwecksetzungen entzieht. Gott ist absoluter Selbstwert. Ästhetische Darstellungsformen entsprechen ihm. Denn sie sind Zweck in sich selbst. Aber nicht nur der Zugang zur theologischen Wahrheit wird von ihr erleichtert, dasselbe gilt von der historischen Wahrheit. Sie beschäftigt sich mit Menschen. Jeder Mensch ist ein Zweck in sich selbst – und darin ein Ebenbild Gottes. □

Literatur:

G. Theißen / A. Merz: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck 1996, 42011

G. Theißen, *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, Gütersloh: Kaiser 202007

G. Theißen „Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus“, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012 (erscheint im Herbst).

Ann Sofie Oxenvad, *Galilærens skygge*, in: Hanne Davidsen (ed.), *Kirkespil omkring „Galilærens skygge“*, Teologisk Pædagogisk Center Løgumkloster, *Værkstedshæfte nr. 52*, 2010

Genderforschung und die Frage nach dem historischen Jesus

Annette Merz

Das Wirken Jesu: die Partizipation von Männern und Frauen an der Jesusbewegung

Es hat sich seit etwa den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts eingebürgert, die Bewegung rund um den Propheten aus Nazareth *Jesusbewegung* zu nennen. Jesus war nämlich mit einer Gruppe von Anhängerinnen und Anhängern unterwegs, um die Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes zu verkündigen, und Mitglieder dieses Kreises traten auch selbstständig als Verkündiger auf. Wie Jesus selbst, hatten manche seiner Begleiter zuvor zum Anhängerkreis Johannes des Täufers gehört und setzten dessen Verkündigung mit neuen Akzentsetzungen fort. Man hat gefragt, ob wir diesem Team eigentlich Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn wir es als *Jesusbewegung* kennzeichnen oder ob sich hierin nicht ein Jesuszentrismus der Quellen niederschlägt, der historisch suspekt ist und eine nachösterliche Perspektive spiegelt. Aus feministischer Sicht hat Mary Rose D'Angelo in einem Beitrag zu Maria Magdalena das Folgende zu bedenken gegeben:

„[D]ie ältere Einsicht, dass Jesus nicht sich selbst, sondern Gottes Reich verkündigte, sollte dazu führen, dass die Bezeichnung *Jesusbewegung* durch *Reich Gottes Bewegung* ersetzt wird. In dieser Bewegung hatte Maria ihren Platz als vollwertiges Mitglied und nicht allein als Nachfolgerin. Die Traditionen und die Evangelien haben die Anhänger der Bewegung zu Nachfolgern Jesu gemacht, aber zumindest vor seinem Martyrium könnte Maria sich selbst so sehr als Lehrerin Jesu gesehen haben wie als seine Nachfolgerin. Sie war ihm vielleicht an Alter überlegen und ging ihm möglicherweise als Verkündigerin des Reiches Gottes voran.“ (*Women and Christian Origins*, Oxford 1999, S. 123, Übers. AM)

Ich kann D'Angelo hier nur bis zu einem gewissen Grad folgen. Es ist m. E. richtig, davon auszugehen, dass die Mitglieder der Reich-Gottes-Bewegung nicht mit dem Ziel rekrutiert wurden, sich einer Person, Jesus, anzuschließen, als vielmehr angezogen wurden von der Botschaft, die Jesus verkündigte: „Gottes Herrschaft ist nahe, kehrt um.“ Es ist eine unberechtigte Engführung, wenn die Partizipation von Frauen an der Jesusbewegung manchmal ausschließlich unter der Perspektive wahrgenommen wird, was an Jesus und seiner Botschaft für Frauen als Frauen anziehend, befreiend, heilend, erlösend gewesen ist. Eine solche Fragestellung läuft große Gefahr, dem antijüdischen Klischee zu verfallen, dass die Botschaft Jesu von der Frauenfeindlichkeit des Judentums befreit. Man sollte vielmehr zunächst fragen, welche Aspekte der Reich Gottes Botschaft für Juden beiderlei Geschlechts anziehend waren. Ihre Vision von einer gerechten Gesellschaft etwa, in der Armut und Ausbeutung überwunden sind, in der Gott herrscht anstelle korrupter Eliten und Gottes Wort in seiner wahren Intention wieder zur Geltung kommt. Wenn sich dann zeigen lässt, dass Aspekte dieser Botschaft verschiedene Auswirkungen auf die beiden Geschlechter haben, ist noch stets zu fragen, ob es ein spezifisch jüdisches Männer- bzw. Frauenbild ist, das hier zur Debatte steht.



Prof. Dr. Annette Merz, Professorin für Frühchristliche Kultur und Literatur an der Universität Utrecht

Es ist zweitens richtig, in der Akzentuierung Jesu als Mittelpunkt der Reich-Gottes-Bewegung in den Evangelien mit einer nachösterlichen Komponente zu rechnen. Insbesondere über die Formierungsphase der Bewegung, den Übergang von der Partizipation an der Bewegung des Johannes hin zur Formierung einer eigenständigen Bewegung, ist unseren Quellen kaum etwas zu entnehmen. Bereits bei seinem allerersten Auftreten ist Jesus ein Massenmagnet und beruft Jünger, die seinem vollmächtigen Ruf in die Nachfolge direkt Folge leisten und sich fortan in allem an Jesus ausrichten. Dies ist deutlich ein Erinnerungsbild, das die historische Realität stark vereinfacht und zudem einen langen Prozess quasi in Zeitraffer wiedergibt. Auch Jesus wird eine Entwicklung durchgemacht haben. Er hat viel von Johannes gelernt, wie die zahlreichen Übereinstimmungen von Inhalten und Formen zwischen Täuferpredigt und Jesu Predigt zeigen. Diskussionen unter den Johannesjüngern werden seinem Hervortreten als selbständiger Prediger vorausgegangen sein. Und auch später werden die Gespräche mit den Jüngerinnen und Jüngern keine kommunikativen Einbahnstraßen gewesen sein, wo nur einer, Jesus, lehrte, und alle anderen lernten. Wo die Quellen ein solches Bild zeichnen, müssen wir mit nachösterlicher christologischer Überformung und dem Einfluss narrativer Schemata rechnen. Es sind eben Anekdoten über Jesus und die Regeln guten Erzählens verlangen, dass in einer solchen Erzählung der Protagonist das letzte Wort hat. In welchem Umfang allerdings die Jüngerinnen und Jünger Einfluss ausübten auf Jesus, ist aufgrund der Quellenlage unmöglich zu beurteilen. Das Selbstverständnis einer Maria Magdalena wird uns für immer unzugänglich bleiben, ob sie sich als mütterliche Mentorin, als Gleichgestellte oder als Anhängerin Jesu sah, muss offen bleiben. Wenn man aufgrund von Lk 8,2 voraussetzen darf, dass Jesus sie von einer schweren Besessenheit geheilt hat, spräche das eher für ein zunächst asymmetrisches Verhältnis.

Dass sie später und spätestens aufgrund der Osterereignisse in eine Führungsrolle innerhalb der Gruppe hineingewachsen ist, muss dem nicht widersprechen.

Mary D'Angelos Gesamtvision rechnet mit einer egalitären Grundstruktur innerhalb der Reich Gottes Bewegung und bezieht Jesus voll und ganz in diese egalitäre Grundstruktur mit ein. Viele Jesustraditionen stützen diesen egalitären Grundzug. Aber man sollte dabei einen zweiten wichtigen Grundpfeiler des Erfolges der Gruppe nicht übersehen. Es ist der rational nicht erklärbare Erfolg eines Charismatikers, der es versteht, Menschen anzuziehen, zu faszinieren, zu überzeugen, einzig aufgrund seiner Persönlichkeit und seiner besonderen Talente. Jesus war offensichtlich schon zu seinen Lebzeiten der unbestrittene Mittelpunkt, um den herum die Bewegung sich formierte. Es war sein Heilscharisma, das die Massen mobilisierte, er verschaffte den Gleichnissen und Lehren, wem auch immer sie der Substanz nach zu verdanken sind, Gehör bei den Massen, er zog den Widerspruch anderer jüdischer Lehrer auf sich und er allein war es, den die Römer in Zusammenarbeit mit der Jerusalemer Elite aus dem Verkehr zogen, in der Erwartung, damit die Bewegung zum Verschwinden zu bringen. Nachösterliche christologische Überhöhungen hat es sicher gegeben, aber sie haben einen Anhalt beim historischen Jesus, der nicht aufgrund einer ihm formal zugesprochenen Autoritätsrolle, sondern aufgrund seines Charismas im Mittelpunkt der Reich-Gottes-Bewegung stand, die, was mich betrifft, den Namen Jesusbewegung daher doch zurecht führt.

Wenden wir uns nun den Adressaten der Reich Gottes Botschaft zu. Immer wieder zeichnen die Evangelien das Bild, dass Jesus vor großen Volksmassen predigt und Kranke und Besessene heilt. Unter den Zuhörenden und unter den Geheilten sind Männer, Frauen und Kinder beiderlei Geschlechts. Das erste was auffällt, ist die Anwesenheit von Frauen in derlei öffentlichen Situationen, sei es unter freiem Himmel auf

Immer wieder zeichnen die Evangelien das Bild, dass Jesus vor großen Volksmassen predigt und Kranke und Besessene heilt.

dem unbewohnten Land, wo die Speisungsgeschichten lokalisiert sind, oder im Dorf, wo die an Blutfluss leidende Frau Jesus aus der Menge heraus berührt, sei es in der Synagoge, wo eine seit Jahren gelähmte Frau mitten unter den Zuhörern vorgestellt ist, sei es in Häusern bei Lehrgesprächen und Gastmählern. Frauen partizipierten nach dem übereinstimmenden Zeugnis unserer Quellen am öffentlichen Leben, von einer strikten Geschlechtersegregation und einem kompletten Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Leben, die man aufgrund antiker Quellen postuliert hat, ist nichts zu erkennen.

Zwei einander ergänzende Erklärungen lassen sich hierfür anführen. Zum einen sind Geschlechterkonstruktionen auch schichtabhängig. In den Dörfern Palästinas, in denen Jesus predigte, wurden zur Erntezeit alle Hände auf dem Feld gebraucht, Ehefrauen und Töchter in eigens für Frauen vorgesehenen Gemächern im Haus abzuschließen, wie manche aus Elitegruppen stammenden Texte fordern, war schon aus ökonomischen Gründen unmöglich. Aber auch für Angehörige der Oberschicht kann man voraussetzen, dass der Spielraum

für Frauen sich im öffentlichen Raum zu bewegen und eigenständig an kulturellen oder religiösen Aktivitäten teilzunehmen im Zuge der Hellenisierung des Orients und unter dem Einfluss römischer Sitten größer geworden war.

Des Weiteren ist die relativ große Zahl von Wunderberichten, in denen Frauen oder Mädchen geheilt werden, auffällig, gerade wenn man den üblichen Androzentrismus der Quellen in Rechnung stellt. Dem Kriterium der historischen Wirkungsplausibilität zufolge darf man daraus schließen, dass Jesus in der Tat regelmäßig Frauen geheilt hat. Aber kann man die relative Häufigkeit von Frauen in Wundergeschichten noch weiter erhellen? Man hat verschiedene Erklärungen vorgeschlagen: Hat Jesus vielleicht tatsächlich besonders viele Frauen geheilt, weil deren Not aufgrund ihrer gesellschaftlich schlechteren Stellung größer war? Insofern Krankheiten damals zu einem erheblichen Teil eine Folge von Mangelernährung, schlechten Lebensumständen oder Traumatisierungserfahrungen waren, kann man aufgrund von zeit- und kulturübergreifender Studien postulieren, dass Mädchen und Frauen davon überproportional betroffen waren. Es ist auch denkbar, dass sich gerade in den Erzählungen, in denen Frauen Protagonisten sind, das Faktum niederschlägt, dass solche Erzählungen auch von Frauen tradiert wurden. Dann hätte das genderspezifische Interesse der Überlieferungsträger in diesem Fall die allgemeine Tendenz zur Marginalisierung von Frauengeschichte teilweise aufgehoben.

Die Mitglieder des jesuanischen Reich-Gottes Teams und besonders diejenigen, die ihre Familien verlassen hatten, wurden mit negativen Labels versehen.

Wenden wir uns nun der Gruppe der Gastgeber zu, die eine wichtige Funktion für das tägliche Überleben des Verkündigungsteams hatten, weil sie Mahlzeiten und Obdach boten. Auch hier begegnen Männer und Frauen nebeneinander. Die von Jesus geheilte Schwiegermutter des Petrus in Kapernaum scheint der Gruppe ihr Haus als Operationsbasis zur Verfügung gestellt zu haben (Mk 1,29-34; 9,33). Wir kennen das Schwesterpaar Maria und Martha, das die Jesusgruppe aufnahm (Lk 10,38-42). Als männliche Gastgeber werden u. a. der Zöllner Levi (Mk 2,15-17), der Oberzöllner Zachäus (19,6), Simon, der Aussätzige in Bethanien (Mk 14,3), weitere Pharisäer (7,36; 14,1). Man sollte in diesen Fällen allerdings einmal mehr mit dem androzentrischen Charakter der Quellen rechnen, die Ehefrauen der Gastgeber werden in vielen Fällen auch engagiert beteiligt gewesen sein. Die quasi familiäre symbiotische Beziehung von wandernden Reich Gottes Verkündigern und ortsfesten Unterstützern beiderlei Geschlechts thematisiert Mk 10,29-30:

„Es ist niemand, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker verlässt, um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht hundertfach empfangen: jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker mitten unter Verfolgungen – und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.“

Kommen wir nun zum inneren Kreis der mit Jesus herumziehenden Apostel. Dass auch Frauen dabei waren, und zwar auch Frauen, die nicht als Verwandte eines der männlichen Jünger

gelten konnten, ist angesichts von Mk 15,40-41 und Lk 8,1-3 nicht zu bestreiten. Das ist an sich schon bemerkenswert und ist von den Zeitgenossen auch vermerkt worden. Man hat vermutet, dass der in den Quellen begegnende Vorwurf, Jesus gebe sich mit „Zöllnern und Sündern“ (lies: Sündern beiderlei Geschlechts) ab (Lk 7,34) und die als Replik darauf zu verstehende Aussage Jesu, „Zöllner und Prostituierte“ kämen eher ins Reich Gottes als die Mitglieder der religiösen Elite (Mt 21,31), einen Reflex bieten von der nicht immer freundlichen Reaktion der dem traditionellen sesshaften Familienleben verpflichteten Zeitgenossen. Die Mitglieder des jesuanischen Reich-Gottes Teams und besonders diejenigen, die ihre Familien verlassen hatten, wurden mit negativen Labels versehen: Die Frauen wurden als Huren, die Männer als Eunuchen beschimpft.

Es war also eine gemischtgeschlechtliche Gruppe, mit der Jesus unterwegs war. Aber war es auch eine „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ wie Elisabeth Schüssler-Fiorenza es formuliert hat, in der die Geschlechtszugehörigkeit keinen wesentlichen Faktor darstellte? Die Frage, ob es geschlechtsspezifische Unterschiede in der Aufgabenverteilung innerhalb dieser Gruppe gab, ist schwer zu entscheiden. Es gibt durchaus Hinweise in diese Richtung. Lukas etwa vermerkt in seiner Liste der Jesus begleitenden Frauen, dass „sie ihnen dienten mit ihrer Habe“ (Lk 8,3). Hier wird eine Aufgabenteilung beschrieben, wonach Jesus und die Zwölf sich der Evangeliumsverkündigung widmeten, und die Frauen sie dabei finanziell unterstützten. Nun ist diese Notiz stark verdächtig, eine lukanisch redaktionelle Korrektur zu sein, die im Dienst der Abmilderung der für die hellenistisch-römische Leserschaft des Lukas anstößigen Überschreitung von Geschlechternormen steht, die in der Jesusgruppe gelebt wurden. Lukas lässt auch sonst bei seiner Charakterisierung von Frauen die Tendenz erkennen, sie in für Frauen akzeptablen Rollen zu porträtieren.

Aber man kann an dem Fakt nicht vorbeigehen, dass Jesus offenbar eine Gruppe von 12 männlichen Jüngern ausgewählt hat, um deutlich zu machen, dass die kommende Gottesherrschaft die Wiederherstellung Israels als Zwölfstämmevolk beabsichtigte. Blieb die eigentliche Verkündigungstätigkeit also doch ausschließlich in männlicher Hand? Ich denke nicht, dass man die Wahl der 12 Apostel so interpretieren darf. Jesus ist bei dieser Symbolhandlung natürlich gebunden an eine im wahrsten Sinne des Wortes patriarchale heilsgeschichtliche Symbolik – die 12 Stämme Israels gehen zurück auf die 12 Söhne des Patriarchen Jakob. Lukas macht an anderer Stelle deutlich, dass die Gruppe der von Jesus zur Predigt Ausgesandten größer ist als der Kreis der Zwölf, nach Lk 10,1 wurden zusätzlich 72 Jünger paarweise ausgesandt. Die paarweise Mission hat das frühe Christentum auch nach Jesu Tod weiter praktiziert. In den paulinischen Briefen wird deutlich, dass es neben Partnerschaften von zwei Männern, etwa Paulus und Barnabas, öfter Apostel-Ehepaare waren, die zusammen missionierten, Petrus und seine Frau (1Kor 9,5), Andronikos und Junia (Röm 16,7), Prisca und Aquila (Röm 16,3) sind eindeutig bezeugt, und manche in den Briefen genannten Paare von Frauen (Tryphäna und Tryphosa, Röm 16,12; Euodia und Syntyche Phil 4,2) werden weibliche Missionspartner gewesen sein. Diese spätere Praxis erklärt sich am besten, wenn sie ihren Ursprung in der frühesten Phase der Bewegung hat.

Es gibt eine Phase im Leben Jesu, in der Frauen eine besondere Rolle ge-



So tat Jesus sein erstes Zeichen, in Kana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn. (Joh 2, 11)

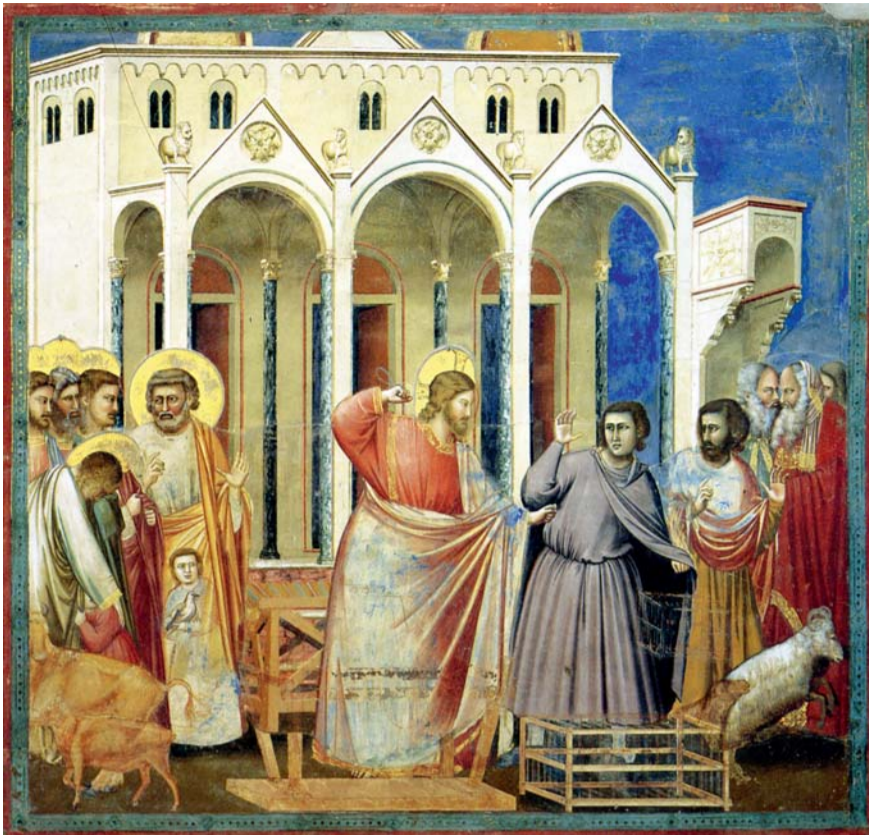
spielt zu haben scheinen. In den Traditionen um Kreuzigung und Auferstehung werden sie besonders oft genannt. Möglicherweise liefen Frauen weniger Gefahr, von den Römern als Mitverschwörer betrachtet zu werden und konnten es deshalb riskieren, sich der Hinrichtungsstätte zu nähern. In der Osterüberlieferung sind die Traditionen rund um das Grab und die Auferstehungstraditionen zu unterscheiden. Frauen sind in antiken Kulturen die Träger von Trauerritten, wie die Salbung von Toten und das Singen von Klagegesängen. Es ist daher historisch gut vorstellbar, wenn auch nicht beweisbar, dass Frauen die Träger der Überlieferung vom leeren Grab waren. Die Marburger Neutestamentlerin Angela Standhartinger hat sogar versucht, die Entstehung der Abendmahls Worte im Kontext von weiblichen Trauer Ritualen verständlich zu machen. Dass schließlich Frauen Empfängerinnen von Erscheinungen des Auferstandenen waren, ist historisch gut bezeugt, umstritten ist allein ob Petrus oder Maria Magdalena der bzw. die erste waren, die eine Ostererscheinung erfuhren.

Die frühe Jesusbewegung war also eine Bewegung, in der Männer und Frauen von der Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft angesprochen wurden und auf verschiedene Weise als Unterstützer und Multiplikatoren mitarbeiteten. Geschlechtsspezifische Differenzierungen in der Ausübung der verschiedenen Rollen können dabei nicht ausgeschlossen werden, sie treten aber nur in Ausnahmefällen in den Quellen eindeutig hervor.

Die Lehre Jesu: genderspezifische Botschaften in Jesustraditionen?

Enthält die Reich-Gottes Botschaft eine Vision von mehr Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern? Während etwa Elisabeth Schüssler-Fiorenza von der Jesusbewegung als einer Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten spricht und in Jesu Lehre einen kritischen Impuls hin zu mehr Geschlechtergerechtigkeit sah, und John Dominic Crossan Jesus einen subversiven radikalen Egalitarismus zuschreibt, der Frauen einschließt, hat Kathleen E. Corley solche Überzeugungen als *feministischen Ursprungsmythos* bezeichnet. Sie stellt in ihrem Buch *Women & the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins* (2002) fest:

„Auch wenn es unbestreitbar ist, dass Frauen zu den Nachfolgern oder Jüngern Jesu gehörten und darum als ‚Huren‘ beschimpft wurden, lässt eine gründliche Analyse der Jesusworte vermuten, dass er kein Interesse in Frauen als Frauen oder an der Ungleichheit der Geschlechter hatte. Zwar beinhaltet Jesu Lehre eine Kritik der Klassenunterschiede und der Sklaverei in seiner Kultur, doch er bezog sie nicht auf die Unterschiede der Geschlechter und auf Geschlechterdiskriminierung. ... Nur eine kleine Zahl von Frauen waren Mitglieder dieser von Männern dominierten Gruppe. Ihre begrenzte Partizipation weist nicht auf ein starkes Interesse an Gleichheit oder angemessener Repräsentanz der Geschlechter, sondern vielmehr auf ein allgemeines Phänomen, die zunehmende Partizipation von



Dann kamen sie nach Jerusalem. Jesus ging in den Tempel und begann, die Händler und Käufer aus dem Tempel hinauszutreiben. (Mk 11, 15)

Frauen in männlich dominierten Gruppen überall in der Griechisch-Römischen Welt. ... Jesu Egalitarismus konzentrierte sich auf Klassenunterschiede und Armut ... Die Einbeziehung der Dimension der Geschlechtergleichheit hat offenbar später stattgefunden, denn die Christen wurden getauft mit der Formel „in Christus ist nicht Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau (Gal 3,28). Doch es war nicht Jesus, der dies letzte Prinzip einführte. Dass Frauen bei Jesus waren, gehörte einfach dazu und hatte nichts mit einer Vision von einem geschlechtergerechten Reich Gottes zu tun“ (S. 142.143.144, Übers. AM).

Corley ist zwar darin Recht zu geben, dass es keine mit Sicherheit auf Jesus zurückführbaren Traditionen gibt, die das Thema der Geschlechtergerechtigkeit explizit thematisieren. Das bedeutet aber noch nicht, dass das Thema der Geschlechterdefinition und Geschlechtergerechtigkeit nicht doch in seiner Botschaft vorhanden ist, sei es auch implizit und durch Widersprüchlichkeiten gebrochen, was angesichts des dominanten Patriarchalismus der antiken Kultur gar nicht anders zu erwarten ist. Man kann m. E. nicht überzeugend bestreiten, dass die Jesusüberlieferung eine Kritik an dominanten gemeinantiken Männlichkeits- und Weiblichkeitskonzepten erkennen lässt. Die wichtigsten Argumente will ich im Folgenden in aller Kürze besprechen, sie betreffen vier Themenbereiche: Gendersymmetrie in vielen Jesusworten, gegenkulturelle Werte in der vorausgesetzten Familien- und Geschlechterordnung, Herrschafts- und Imperialismuskritik als implizite

Patriarchatskritik und die spezifische Form der für Männer und Frauen formulierten Sexualmoral.

Es ist ein auffälliges Kennzeichen der Jesustradition, dass viele Themen geschlechtersymmetrisch präsentiert werden, durch geschlechtssymmetrische Paarbildungen, in denen männliche und weibliche Protagonisten und ihr jeweiliger Lebens- und Arbeitsbereich nebeneinander gestellt werden. Neben den Hirten, der das verirrte Schaf sucht, tritt die Frau auf der Suche nach der verlorenen Drachme, Senfkorn und Sauerteig, bittender Freund und bittende Witwe sind geschlechtsparallele Bildungen. Auch Beispiele aus der Geschichte werden geschlechtssymmetrisch einander zugeordnet: Jona und die Nineviten treten neben Salomo und die Königin des Südens, Elia und die Witwe von Sarepta neben Elisa und den Aussätzigen Naeman. Dieser auffällige Zug kann am überzeugendsten von der Adressatenschaft her erklärt werden. Jesus macht metaphorisch Gebrauch von der geschlechtsspezifisch differenzierten Lebenswelt seiner Hörerschaft. Wenn er seine Jünger in ihrer ungesicherten heimatlosen Existenz zum Vertrauen auf Gott auffordert, vergleicht er sie mit Vögeln, die essen, obwohl sie nicht säen, ernten und Vorräte anlegen, was auf die männliche Arbeitswelt weist und mit Lilien, die herrlich gekleidet sind, obwohl sie nicht spinnen, was auf den Arbeitsbereich von Frauen verweist (Mt 6,26.28).

Solche Bilderverwendung ist ein impliziter Protest gegen die der Sprache und patriarchalen Denken inne-

wohnende Gleichsetzung von Mensch und Mann. Insofern es wie in den Gleichnissen Gottesbilder betrifft, ist es ein impliziter Protest gegen die in der Religion vorherrschende Symbolisierung von Gott in männlichen Kategorien. Meiner Überzeugung nach ist dieser literarische Zug der Jesusüberlieferung, der sich gegen alle androzentrischen Überlieferungstendenzen erhalten hat, ein wichtiges Gegenargument gegen die von Corley behauptete Marginalität von Frauen in der Jesusgruppe und gegen Jesu angebliche Ignoranz gegenüber den spezifischen kulturellen Formungen der Frauenrolle.

Kritik an kulturell dominanten Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstrukten tritt in der Jesusüberlieferung deutlich hervor, was wahrscheinlich zusammenhängt mit der wandercharismatischen Lebensform der Hauptakteure. Die natürliche Familie, ideologischer Hauptbezugsrahmen für die Ausbildung antiker Geschlechtsidentität als Mann oder Frau, wird radikal entwertet zugunsten der endzeitlichen Familie Gottes. Die den Willen Gottes tun, sind einander Mütter, Brüder und Schwestern (Mk 3,31-35), Väter werden nicht erwähnt und sind offenkundig nicht vorgesehen. Nicht die Frau ist in ihren Brüsten selig zu preisen, die einen großen Propheten wie Jesus genährt hat, sondern selig sind, die die Worte Gottes hören und bewahren (Lk 17,21-22). Für einen Mann ist es, Jesu zufolge, besser als zu heiraten und Erfüllung in der Rolle als Ehemann und Vater von Kindern zu finden ist die Entscheidung, sich in selbst gewählter Askese zu einem Eunuchen für das Himmelreich zu machen (Mt 19,10-12). Schärfer kann man die gesellschaftlich dominanten Geschlechtsrollenentwürfe nicht als irrelevant zurückweisen.

Wie erwähnt, lassen die Jesustraditionen auch eine deutliche Zurückhaltung gegenüber der Vaterrolle erkennen, in der die höchste Autorität in der Familie und auch im Staat symbolisch zusammengefasst wurde. Keinen Menschen sollen die ersten Christen nach Mt 23,9 „Vater“ nennen, allein dem einen Vater im Himmel soll ihre Verehrung gelten. Hier gehen implizite Kritik am Kaiser, dem „Vater des Vaterlandes“ und an Herrschaftsstrukturen in Familie und Gesellschaft Hand in Hand. Ergänzt werden diese Traditionen durch die mehrfach begegnenden Aufforderungen, Leitungsfunktionen innerhalb der eigenen Gruppe nicht als Machtfunktionen zu verstehen, sondern gerade als erster bzw. größter, der letzte und Diener aller zu werden (Mk 9,33-35; 10,41-45). Solche herrschaftskritischen Traditionen werden von Jesus selbst nicht auf ihre geschlechtsspezifischen Implikationen hin reflektiert. Es ist jedoch deutlich, dass hier für antikes Verständnis zentrale Kennzeichen von Männlichkeit in Frage gestellt werden, mit notwendigen Konsequenzen auch für das (Selbst-)verständnis derer, die sich herkömmlicherweise als Nicht-Herrschende definieren. Es ist meiner Überzeugung nach argumentativ nicht konsistent, wenn Corley akzeptiert, dass die Jesusüberlieferung deutlich herrschaftskritische Züge hat, aber verneint, dass darin ein Impuls liegt, der konsequenterweise zu dem „nicht männlich noch weiblich“ von Gal 3,28 führt.

Als letzten Punkt möchte ich die auffälligen geschlechtsspezifischen Unterschiede in Traditionen mit sexualethischen Implikationen nennen. Hier könnte Jesus bewusst Unterschiede zwischen Männern und Frauen gemacht haben. Man hat z.B. das Wort in Mt 5,28, das bereits den begehrenden Blick auf eine Frau als Ehebruch im Herzen bezeichnet, als typisches Beispiel für eine androzentrische Perspekti-

ve, sei es des Evangelisten Matthäus oder Jesu, bezeichnet. Es ist aber auch gerade angesichts der erwähnten geschlechtssymmetrischen Logiken auch möglich, hierin eine bewusste Entscheidung Jesu zu sehen. In Abweisung eines kulturell weitverbreiteten Musters sieht er nicht in der Frau die Verführerin, sondern sieht den Mann in seiner Verantwortung für seine sexuellen Impulse. In komplementärer aber anders akzentuierter Ergänzung dazu zeigt die Erzählüberlieferung mehrfach, dass Jesus sich gegenüber Frauen, die mit der Anklage des Ehebruchs, bzw. sündigen Lebensstils konfrontiert sind, akzeptierend verhält (Joh 7,53-8,11; Lk 7,36-50). Das scheint mir doch mehr Einsicht in die verbreitete gesellschaftliche Doppelmoral bezüglich der Geschlechter und die daraus resultierenden Benachteiligungen von Frauen vorzusetzen, als manche Jesus zuzutrauen bereit sind. □

Presse

Biblische Tage

Salzburger Nachrichten

6. April 2012 – „Das Handeln und die Verkündigung Jesu hatten eine politische Qualität, die nicht im Streben nach Macht, sondern in der Aufwertung der Nichtelite und in der Delegitimierung der herrschenden Elite bestand.“ Auf diesen Punkt brachte Lukas Bormann, Bibelwissenschaftler an der Universität Erlangen-Nürnberg, die umstrittene Frage nach den treibenden Kräften hinter dem Prozess Jesu.

Bei einer dreitägigen Studientagung der Katholischen Akademie in Bayern herrschte unter den Experten weitgehende Einigkeit über das revolutionäre und daher für die religiösen und politischen Eliten gefährliche Auftreten Jesu. (...) „Aus Sicht der jüdischen Elite wird Jesus von Nazareth zu einer möglichen Konkurrenz“, sagte Bormann in München. Aus römischer Perspektive sei sein Programm schlichtweg aufrührerisch gewesen: Es kann neben dem römischen Kaiser keinen „König der Juden“ geben. *Josef Bruckmoser*

Publik-Forum

Nr. 9/2012 – Sie wundern sich, die Bibelforscher. „Dass sehr bald schon nach dem Tod Jesu die Mythenbildung über ihn einsetzte, irritiert uns Exegeten“, stellt Gerd Theißen fest, emeritierter Professor für Neues Testament an der Universität Heidelberg. (...) Was ist da passiert, fragen sich die Exegeten – und nicht nur sie. Auf einer dreitägigen Tagung, veranstaltet von der Katholischen Akademie in Bayern in München, bilanzierten kürzlich renommierte evangelische und katholische Neutestamentler den Stand der wissenschaftlichen Erkenntnisse über den „historischen Jesus“. (...)

So ist es mit der historischen Wissenschaft: Mit der Rückfrage, wie es denn damals wirklich gewesen sei, gewinnt man kein absolut gesichertes Fundament. (...)

Gerd Theißen plädiert angesichts dieser Sachlage dafür, eine Vielfalt an Jesus-Bildern innerhalb des Christentums zuzulassen und als Bereicherung anzuerkennen, so wie das bereits in und mit den vier Evangelien geschehe. (...) In dieser Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten liegt die Inspiration dieses außergewöhnlichen Lebens – auch für heute.

Hartmut Meesmann

Der Jüngerkreis Jesu – Ursprung der Kirche?

Thomas Schmeller

Einführung

Lassen Sie mich mit einem Konsens in der heutigen Bibelwissenschaft beginnen: Im Zentrum der Verkündigung Jesu stand die *basileia tou theou*, die Königsherrschaft oder das Königreich Gottes. Was Jesus bei Mk am Beginn seines öffentlichen Wirkens sagt, ist wohl nachösterlich formuliert, aber trifft das Anliegen Jesu gut: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ Dieses Reich oder diese Herrschaft Gottes hat Jesus nicht nur durch Worte, sondern auch durch symbolische Handlungen verkündet. Seine Dämonenaustreibungen zeigten, dass der Satan, der Herr der Dämonen, schon entmachtet war. Seine Heilungswunder vermittelten etwas von dem Heil der Gottesherrschaft, das für Jesus nicht nur eine seelische, sondern auch eine leibliche Realität war. Seine Mähler mit Zöllnern und Sündern machten die Zuwendung Gottes erfahrbar, die Barrieren übersteigt und neue Gemeinschaft herbeiführt. Neben solchen symbolischen Handlungen waren es vor allem Gleichnisse, mit denen Jesus deutlich machte, was es für ihn bedeutete, wenn Gottes endzeitliche Herrschaft anbricht.

Das Ziel Jesu – so kann man plakativ zusammenfassen – war die Sammlung des Volkes der Gottesherrschaft, also des Volkes, über dem Gott seine Herrschaft aufrichten wollte. In diesem Sinn bot er ganz Israel das Heil an. Er rief dazu auf, sich von der Gottesherrschaft beschenken zu lassen, umzukehren, anders zu leben, sich auf sie einzustellen, sie zum Lebensmittelpunkt zu machen. Wenn es Jesus um die Sammlung Israels ging, ist von vorneherein klar, dass er nicht allein bleiben konnte. Einen Aufruf an ganz Israel zu richten war für einen Einzelnen nicht möglich. Schon aus praktischen Gründen war ein Kreis von Jüngern als Multiplikatoren notwendig, für den es aber, wie wir sehen werden, auch noch andere Gründe gab.

Wir beschäftigen uns mit diesem Jüngerkreis in drei Schritten: Wir fragen zunächst nach der Nachfolge im Allgemeinen, dann nach dem Zwölferkreis Jesu, schließlich nach dem Bezug Jesu zur Kirche, nach dem, was wir seine „implizite Ekklesiologie“ nennen.

1. Nachfolge

In Lk 9,57-62 sind drei Beispiele für Berufungen zusammengestellt. Es heißt dort: „⁵⁷ Als sie auf ihrem Weg weiterzogen, redete ein Mann Jesus an und sagte: Ich will dir folgen, wohin du auch gehst. ⁵⁸ Jesus antwortete ihm: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann. ⁵⁹ Zu einem anderen sagte er: Folge mir nach! Der erwiderte: Lass mich zuerst heimgehen und meinen Vater begraben. ⁶⁰ Jesus sagte zu ihm: Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes! ⁶¹ Wieder ein anderer sagte: Ich will dir nachfolgen, Herr. Zuvor aber lass mich von meiner Familie Abschied nehmen. ⁶² Jesus erwiderte ihm: Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes.“



Prof. Dr. Thomas Schmeller, Professor für Neues Testament an der Universität Frankfurt am Main

In zwei Fällen wendet sich ein Nachfolgewilliger an Jesus, in einem Fall geht die Initiative von Jesus aus. Gemeinsam ist allen dreien, dass die Radikalität der Nachfolge herausgestellt wird: Wer hinter Jesus hergeht, hat wie sein Meister keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann; er muss bereit sein, das alltägliche, ortsfeste Leben aufzugeben und es mit einem unsicheren Wanderleben zu vertauschen. Wer hinter Jesus hergeht, muss die Nachfolge allem anderen überordnen; er muss sogar die fromme Pflicht, den eigenen Vater zu begraben, hintanstellen. Wer hinter Jesus hergeht, darf keinen Moment zögern, darf sich nicht umschauen, sondern muss entschieden alles hinter sich lassen.

Was Jesus von den Berufenen verlangte, ist damit z.T. schon deutlich geworden: Es war radikale Nachfolge. So wie er selbst Familie, Heimat, Besitz und Beruf verlassen hatte, so erwartete er das auch von seinen Jüngern. Auch sie wurden um der Gottesherrschaft willen zu Außenseitern, man kann auch sagen: zu Aussteigern, die mit Jesus auf Wanderschaft waren und dabei von der Hand in den Mund lebten. Ihre Familien werden darüber oft nicht glücklich gewesen sein. Stellen Sie sich vor, Ihr Sohn teilt Ihnen mit, er könne an der Beerdigung seines gerade verstorbenen Vaters oder seiner Mutter nicht teilnehmen, sondern müsse das den übrigen Toten überlassen, dem Rest seiner Familie. Was würden Sie zu ihm sagen?

2. Der Zwölferkreis Jesu

In Mk 3,14 lesen wir von der Einsetzung der Zwölf: „Und er setzte zwölf ein, die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte, damit sie predigten“. Wörtlich übersetzt heißt diese Stelle: „Und er machte (oder: er schuf) zwölf, damit sie bei ihm seien und damit er sie aussende zum Verkündigen“. Dass der Zwölferkreis auf den historischen Jesus zurückgeht, wird zwar immer wieder bezweifelt, ist aber m. E. doch sehr wahrscheinlich. Es ist sonst nämlich schwer zu erklären, wieso in

allen Zwölferlisten, die untereinander sonst ja teilweise divergieren, Judas Iskariot genannt wird, immer mit einem Zusatz, dass er es war, der Jesus an seine Verfolger auslieferte. Warum sollte bei der nachösterlichen Rückprojektion eines solchen Kreises in die Zeit Jesu immer die Gestalt des Judas auftauchen? Diese Überlegung ist sicher nicht zwingend, spricht aber für einen vorösterlichen Ursprung der Zwölf.

Zwei Aufgaben dieses Kreises werden hier genannt, eine Ausrichtung nach innen und eine nach außen.

Zunächst sollen die Zwölf Gemeinschaft mit Jesus haben. Damit ist ihre Stellung zutreffend beschrieben. Sie sind Teil einer charismatischen Bewegung, in der der charismatische Führer eine zentrale Stellung hat. Die Angehörigen einer solchen Bewegung können nicht im eigenen Namen wirken, sondern nur im Auftrag und in Gemeinschaft mit ihrem Meister. Diese Gemeinschaft hat verschiedene Aspekte. Zum einen werden die Jünger von Jesus an der Verkündigung und der Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft beteiligt. Das bedeutet: Die Gottesherrschaft ist etwas Größeres, etwas, das Jesus und die Jünger in Dienst nimmt und zusammenschließt, etwas, auf das sich sowohl Jesus als auch die Jünger ausrichten, etwas, das in dieser Gemeinschaft bereits sichtbar wird. Zum anderen gibt es aber neben dieser Zusammenordnung doch einen unaufholbaren Vorsprung Jesu: Die Beteiligung am Dienst für die Gottesherrschaft geht eben allein von Jesus aus; es gibt dafür keine Regeln, an die man sich halten kann, keine allgemeingültigen Berufungsvoraussetzungen, keinen Regelaufstieg. Dienst an der Gottesherrschaft vollzieht sich als persönliche Nachfolge Jesu. Die Gottesherrschaft ist also nicht in gleicher Weise an Jesus und seine Jünger gebunden, sondern sie ist in besonderer Weise in Jesus präsent, nur abgeleitet im Wirken der Jünger. Es ist deshalb nicht ganz zutreffend, wenn in Kinder- und Jugendbibeln die Einsetzung der Zwölf gern mit der Überschrift versehen wird: „Jesus findet Freunde“. Freunde stehen auf derselben Stufe, zwischen Meister und Nachfolgern dagegen gibt es ein deutliches Gefälle.

Die zweite Aufgabe der Zwölf ist nach Mk 3,14 nach außen gerichtet. Sie werden ausgesandt. Eine Aussendungsrede, die viel altes Gut enthält, finden wir in Lk 10,2-9: „² Er sagte zu ihnen: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenige Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden. ³ Geht! Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. ⁴ Nehmt keinen Geldbeutel mit, keine Vorrats-tasche und keine Sandalen! Grüßt niemand unterwegs! ⁵ Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt als erstes: Friede diesem Haus! ⁶ Und wenn dort ein Mann des Friedens wohnt, wird der Friede, den ihr ihm wünscht, auf ihm ruhen; andernfalls wird er zu euch zurückkehren. ⁷ Bleibt in diesem Haus, esst und trinkt, was man euch anbietet; denn wer arbeitet, hat ein Recht auf seinen Lohn. Zieht nicht von einem Haus in ein anderes! ⁸ Wenn ihr in eine Stadt kommt und man euch aufnimmt, so esst, was man euch vorsetzt. ⁹ Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist euch nahe.“

Es wird hier klar beschrieben, was die ausgesendeten Jünger tun sollen: Sie sollen Kranke heilen und das Reich Gottes verkünden. Mit anderen Worten: Sie sollen genau das tun, was Jesus tut. Sie nehmen an seinem Wirken und an seinem Charisma teil. Sie sollen die Einladung zur Gottesherrschaft an möglichst Viele überbringen, sind also wirklich Multiplikatoren. Aber sie sind zu

wenige und müssen Gott darum bitten, weitere Arbeiter als Erntehelfer zu schicken.

Auffällig sind die Anweisungen zum Verzicht auf Ranzen, Geld und Sandalen. Diese Ausrüstungsregeln in V. 4 sind wörtlich zu verstehen (man kann nicht im übertragenen Sinn auf seine Sandalen verzichten), werden aber in den Evangelien abgeschwächt. In Mk 6,8f sind Sandalen schon wieder erlaubt: „⁸ ... und er gebot ihnen, außer einem Wanderstab nichts auf den Weg mitzunehmen, kein Brot, keine Vorrats-tasche, kein Geld im Gürtel, ⁹ kein zweites Hemd und an den Füßen nur Sandalen“. Genau diese Ausnahme zeigt, dass der Evangelist das Verbot wörtlich genommen hat. Nur deshalb muss er es aufheben, wohl weil es in seiner Situation nicht mehr als lebbar oder als sinnvoll erschien. Die extreme Reduktion der Ausrüstung war kein Zeichen von Bedürfnislosigkeit und von Autarkie wie bei den kynischen Wanderphilosophen. Nicht die völlige Unabhängigkeit von allen äußeren Dingen sollte demonstriert werden, sondern das völlige Vertrauen auf die Fürsorge des Vaters. Wegen dieser Fürsorge war es nicht nötig, selbst Vorsorge zu treffen. Man konnte z.B. auf einen Stab verzichten, der sonst als unverzichtbar galt, weil er auch als einfache Waffe gegen wilde Tiere und Räuber diente. Die Ausrüstung, oder besser: der Ausrüstungsverzicht dieser Jünger war also selbst schon eine Botschaft: In dieser Stunde der anbrechenden Gottesherrschaft ist es möglich, Gott alle Sorge zu überlassen.

Wir haben bisher gesehen, dass der Zwölferkreis durch eine Ausrichtung nach innen und nach außen gekennzeichnet war. Das ist aber noch nicht alles, was sich zu ihm sagen lässt. Diese Funktionen waren ja mehr oder weniger für alle Jünger und Jüngerinnen Jesu

Die Zwölfzahl wurde hier zum Gegenstand eschatologischer Erwartung.

gültig, von denen es sicher mehr gab als nur die Zwölf. Was macht diesen Kreis so besonders? Es ist nichts anderes als die Zahl seiner Mitglieder. Sie ist kein Zufall – es hätten nicht genauso gut zehn oder fünfzehn Jünger sein können. Die Zwölfzahl ist ein Symbol. Natürlich wissen Sie, dass Jakob zwölf Söhne hatte und dass diese zu den Stammvätern der zwölf Stämme Israels wurden. In der biblischen Darstellung war also Israel zur Zeit der Patriarchen eine Einheit aus zwölf Stämmen; die Zwölfzahl bezeichnete das ganze Israel. Im Lauf seiner Geschichte änderte sich das. 722 v. Chr. ging das sogen. Nordreich unter und mit ihm die meisten der zwölf Stämme. Zur Zeit Jesu waren also von den ursprünglich zwölf nur noch zwei Stämme tatsächlich vorhanden. Die Erinnerung, dass ein großer Teil fehlte, blieb aber erhalten. In frühjüdischen Quellen wurde die Zwölfzahl teilweise fingiert, man tat also so, als sei Israel noch in der alten Größe vorhanden. Diese Sicht teilte Jesus offenbar nicht. Er teilte aber die andere Tendenz, die in den frühjüdischen Quellen noch erkennbar ist: Die Zwölfzahl wurde hier zum Gegenstand eschatologischer Erwartung. Gott würde, so glaubte man, am Ende die verschollenen Kinder Israels zurückführen und mit den übriggebliebenen vereinen, so dass Israel wieder in seiner Vollzahl das Volk Gottes bilden würde.

Von daher erschließt sich der Sinn dieser Zahl bei Jesus. Er sammelte



Sie brachten die Eselin und das Fohlen, legten ihre Kleider auf sie, und er setzte sich darauf. Viele Menschen breiteten ihre Kleider auf der Straße aus, andere schnitten Zweige von den Bäumen und

streuten sie auf den Weg. Die Leute aber, die vor ihm hergingen und die ihm folgten, riefen: Hosanna dem Sohn Davids! Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn. (Mt 21, 7-9)

keinen heiligen Rest, wie es die fromme Gemeinschaft tat, deren Texte in den Qumranhöhlen erhalten sind. Er beanspruchte als Ziel seiner Sammelbewegung auch nicht nur die Juden in Palästina, sondern ebenfalls die in der Diaspora. Das ganze Volk Israel sollte wieder erstehen und erneut zu dem Volk werden, über dem Gott seine Herrschaft aufrichtete. Die zwölf Jünger waren also selbst eine wichtige Botschaft: Die Endzeit war angebrochen, das Reich Gottes war nahe. Sie symbolisierten das endzeitliche Gottesvolk. Zugleich waren sie damit beschäftigt, dieses Volk zu sammeln. Sie arbeiteten also daran, das wahr werden zu lassen, was ihre Existenz versprach.

3. Implizite Ekklesiologie

Wir kommen nach diesen notwendigen Vorarbeiten auf die Frage zurück, von der wir ausgegangen sind: Kann der Jüngerkreis, den wir von ein paar verschiedenen Seiten in den Blick genommen haben, als der Ursprung der Kirche verstanden werden? Was bedeuten unsere bisherigen Beobachtungen für diese Frage?

Die Unterschiede zwischen dem Jüngerkreis und der Kirche springen ja ohne weiteres ins Auge: Die Jünger wurden unmittelbar durch Jesus berufen und folgten ihm wortwörtlich nach, d.h. sie begleiteten ihn auf seiner Wanderschaft, während Nachfolge nach Ostern zu einem Bild für den Glauben wurde und immer noch ist. Die Kirche folgt nach, indem sie glaubt.

Bei der Jüngerberufung beschränkte Jesus sich auf Israel – es gab anfangs keinen einzigen nichtjüdischen Jünger, während die Kirche heute praktisch nur noch aus Heidenchristen besteht. Es ist etwas unklar, seit wann das so ist, aber ab dem 2. oder spätestens 3. Jahrhundert war die Kirche weitgehend heidenchristlich.

Die ursprünglichen Nachfolger hatten, wie wir gesehen haben, einen radikalen Lebensstil. Um mit Jesus zu sein, verließen sie Heimat, Beruf, Besitz und Familie und lebten im Dienst am Reich Gottes von der Hand in den Mund. Sehr bald nach Ostern wurde diese Radikalität eingeschränkt. Wir haben das am Beispiel der Sandalen gesehen, auf die die Ausgesandten ursprünglich verzichteten mussten, die aber bereits von Mk wieder zugelassen wurden. Auch in anderer Hinsicht wurden besondere Anforderungen immer mehr auf kleine kirchliche Minderheiten beschränkt – speziell dann auf Ordensleute –, während der Durchschnittschrist sich im Lebensstil von Nichtchristen immer weniger unterschied.

Ein letztes Bedenken gegenüber einem uneingeschränkten Ja zur Ausgangsfrage: Wer meint, die Kirche unmittelbar auf den historischen Jesus zurückführen zu können, muss sich fragen lassen, welche Bedeutung dann den Erscheinungen des Auferstandenen und der Erfahrung des Geistes an Pfingsten noch zu kommen. Bei Johannes z. B. ist es der Auferstandene, nicht der vor-österliche Jesus, der Petrus als den Hirten seiner Herde einsetzt. Pfingsten

wird oft als der Geburtstag der Kirche bezeichnet. Auch wenn das etwas einseitig ist – die Geisterfahrung nach der Auferstehung ist als Voraussetzung für die Entstehung der Kirche gar nicht zu überschätzen.

Trotz all dieser Bedenken meine ich doch, die Ausgangsfrage mit einem qualifizierten Ja beantworten zu können. Es gibt neben den genannten Unterschieden zwischen vor- und nachösterlicher Situation auch deutliche Linien der Kontinuität. Der Zwölferkreis ist hier besonders wichtig. Er war vor Ostern der Kern der Jüngerschaft, nach Ostern für eine gewisse Zeit der Kern der Kirche. Aufschlussreich ist, dass nach der Apg der Kreis anfangs wieder auf die ursprüngliche Zahl zwölf ergänzt wurde, nachdem Judas ausgeschieden war. In einem Losverfahren wird Matthias als neues Mitglied ermittelt. Später aber, als etwa der Zebedaide Jakobus hingerrichtet wird, ist von einem Ersatz nicht mehr die Rede. Hier schlägt sich nieder, dass dieser Kreis eben nur für den Anfang der Kirche, für den Übergang von der Zeit mit Jesus zu der Zeit ohne Jesus, eine wichtige Funktion hatte.

Neben dem Zwölferkreis könnte man auch eine Kontinuität im Lebensstil anführen. Es ist zwar richtig, dass der radikale Lebensstil der Jünger nach Ostern in der Regel einem alltäglichen Lebensstil Platz machte, aber er verschwand nicht einfach. Alles aufzugeben um des Himmelreiches willen blieb in der Kirche eine Option. Wie sie schon vor Ostern nicht die einzige Option war, so war sie es auch nach Ostern nicht. Kleine monastische Gruppen lebten die ursprüngliche Radikalität weiter, auch stellvertretend für den Rest der Kirche.

Und schließlich wäre auch das Ziel der Jesusbewegung zu nennen. Sie war vor Ostern kein Selbstzweck, sondern sie war hingeordnet auf das Reich Gottes. Dieses Reich kündigte sie an und machte sie schon präsent, in diesem Reich wollte sie nach seiner Vollendung aufgehen. Dasselbe gilt für die Kirche. Auch sie ist kein Selbstzweck, auch ihre Daseinsberechtigung ist die Hinordnung auf das Reich Gottes, in dem Gott alles in allem sein wird. Verändert hat sich die Naherwartung, nicht aber die grundsätzliche Ausrichtung.

Wie gehen wir mit diesem Befund um? Auf der einen Seite ein großer Abstand, der es zu verbieten scheint, den Ursprung der Kirche in der Jüngerschaft zu suchen. Auf der anderen Seite eine große Nähe, die es zu verbieten scheint, in der Kirche etwas rein Nachösterliches zu sehen, das mit dem historischen Jesus nichts zu tun hat.

Der Ausweg aus diesem Dilemma, der heute meist gewählt wird, ist das Konzept einer impliziten Ekklesiologie. Damit ist gemeint, dass sich die christliche Kirche zu Recht auf den historischen Jesus berufen und zurückführen kann, auch wenn sich nicht nachweisen lässt, dass er explizit eine ekklesiologische Vorstellung entwickelt und die Kirche gegründet hat. Auch wenn wir keine historisch verlässlichen Zeugnisse für eine direkte Einsetzung und für eine direkte Gestaltung der Kirche durch Jesus finden, sind von ihm doch Worte und Verhaltensweisen überliefert, die die Entstehung der Kirche nahelegen. Dabei spielt natürlich der Jüngerkreis eine besondere Rolle. Man kann in ihm tatsächlich in gewisser Weise den Ursprung der Kirche sehen. Dabei gibt es zwei mögliche Deutungsrichtungen:

Die eine Richtung betont die vor-österliche Autorität Jesu, die eine Bewegung ins Dasein rief, die nach Ostern weiterging. Hier wird die Exklusivität der Rolle Jesu hervorgehoben. Wir erinnern uns an die Beobachtungen, die für eine solche Sichtweise sprechen:

Jesus gründete einen Zwölferkreis, dem er selbst nicht angehörte, sondern zu dem er sich in einem bleibenden Gegenüber befand. Er war seinen Jüngern uneinholbar überlegen: Sie konnten nicht nachrücken. Seine Stellung war schon vor Ostern durch eine Autorität gekennzeichnet, die den Jüngern nicht zugänglich war, und sein Tod verstärkte diesen Abstand sogar noch. So gesehen ist also die besondere, exklusive Stellung Jesu die Voraussetzung und Begründung der Kirche.

Der Messias ist hier keine einzelne Gestalt, sondern eben eine Gruppe.

Man kann aber auch Beobachtungen anführen, die für eine andere Sichtweise sprechen. Hier wird eine Gruppenbildung vor Ostern und mit Jesus betont, die nach Ostern in der Kirche weiterging. Nicht die Exklusivität, sondern die Inklusivität der Rolle Jesu ist in dieser Sicht wichtig. Es sind nicht die Autorität Jesu und sein bleibendes Gegenüber zum Jüngerkreis, was als Ursprung der Kirche angesehen wird, sondern die Gemeinschaft und Teilhabe zwischen Jesus und seinen Jüngern. Hier ist es also gerade die Gruppe, in die sich Jesus mit einschließt, die als Keim der späteren Kirche gedeutet wird. Auch hierfür lassen sich Texte finden. Offenbar hat Jesus manche Erwartungen, die in seiner Umwelt an den Messias gerichtet wurden, auf die von ihm gegründete Bewegung übertragen. Man spricht von einem „Gruppenmessianismus“. Der Messias ist hier keine einzelne Gestalt, sondern eben eine Gruppe. Einschlägig ist z.B. Lk 17,20f: „²⁰ Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, wann das Reich Gottes komme, antwortete er: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. ²¹ Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch“.

Vielleicht ist es gerade deshalb unmöglich, Ort und Zeitpunkt für das Kommen des Reichs anzugeben, weil es eben nicht um die einzelne Gestalt des Messias geht, sondern um eine kollektive Bewegung. Man könnte übersetzen: Die Gottesherrschaft ist „in eurer Verfügung“. Das Wort macht dann nicht darauf aufmerksam, dass das Reich in Gestalt der Person Jesu unter den Jüngern ist und auch nicht darauf, dass jeder einzelne es in seinem Inneren habe – etwa im Sinne des Glaubens an Jesus –, sondern dass die Jüngergruppe als solche mit dem Reich Gottes zu tun hat und es in ihren Besitz bringen kann. Anführen lässt sich auch Lk 12,32: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben“. Die angesprochene kleine Herde, die das Reich bekommt, ist doch wohl der Jüngerkreis Jesu. Noch deutlicher ist Mt 19,28: „Jesus erwiderte ihnen: Amen, ich sage euch: Wenn die Welt neu geschaffen wird und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“. Beim Endgericht sitzt der Menschensohn nicht allein auf seinem Richterthron, sondern es wird zusätzlich zwölf Throne geben, auf denen die Zwölf sitzen. Das Gericht ist hier als ein kollektiver Akt geschildert.

Die beiden Sichtweisen, die die Exklusivität und die Inklusivität betonen, schließen einander nicht aus, sondern gehören zusammen. In beiderlei Hinsicht kann man davon sprechen, dass

Das Leiden und Sterben Jesu

Gerd Theißen



Nachdem er dies gesagt hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus! Da kam der Verstorbene heraus; seine Füße und Hände waren mit Bin-

den umwickelt, und sein Gesicht war mit einem Schweißstuch verhüllt. Jesus sagte zu ihnen: Löst ihm die Binden, und lasst ihn weggehen! (Joh 11, 43-44)

der Jüngerkreis Jesu der Ursprung der Kirche ist. Er ist es, weil in ihm, durch die Autorität Jesu und in Gemeinschaft mit ihm, eine Gruppe entstanden ist, die auf das Reich Gottes hingordnet war und hingordnet blieb, auch nach dem Tod ihres Gründers.

Die beiden Sichtweisen schließen sich also nicht aus, aber es hat Konsequenzen für die Auffassung von Kirche, welche der beiden man in den Mittelpunkt stellt.

Was bedeutet es für unser Kirchenbild, wenn wir zunächst die Inklusivität in den Mittelpunkt stellen, wenn wir also die Nähe zwischen Jesus und der Kirche betonen? Die Kirche wird dann eine Gruppe, die durch Egalität gekennzeichnet ist. Jesus verbindet sich mit seinen Jüngern im Dienst am Reich Gottes, er steht wie sie dem Vater gegenüber, er betet wie sie zu ihm, er hat mit ihnen Gemeinschaft. Etwas salopp formuliert ist die Kirche hier ein gemeinsames Projekt, das Jesus und die Jünger verbindet. Dadurch steigt einerseits der Grad der Verpflichtung und der Verantwortung – jeder und jede ist für das Gelingen dieses Projekts verantwortlich, aber auch für seinen eventuellen Niedergang. Andererseits steigt dadurch auch die Flexibilität: Die Kirche hat eine Aufgabe, die sie entsprechend den Umständen erfüllt. Es gibt eine gewisse Gestaltungsfreiheit bei der Umsetzung ihres Auftrags.

Wenn demgegenüber die Exklusivität betont wird, treten andere Züge an der Kirche hervor. Jetzt nehmen wir an ihr eine hierarchische Struktur wahr, die

daher kommt, dass ihr Gründer sie als Gegenüber geschaffen hat, in diesem Gegenüber in einer unerreichbaren Autorität verbleibt, aber an seiner Autorität Anteil geben kann. Daraus resultieren eine große Würde und eine Unabhängigkeit vom Erfolg, denn die Kirche wird nicht dadurch legitimiert, dass sie eine bestimmte Aufgabe erfüllt und ein bestimmtes Ziel erreicht, sondern durch eben diesen Stifterwillen. Sie bleibt sozusagen ein Haus voll Glorie, ob sie nun Erfolg hat oder nicht. Gleichzeitig gehört zu dieser Sichtweise, dass die Kirche eine unwandelbare Größe ist, denn sie ist von den Zeitläufen und ihren wandelnden Herausforderungen letztlich nicht abhängig, sondern lebt aus der Beziehung zu ihrem Gründer.

Keine dieser beiden Seiten ist zu verabsolutieren, beide Tendenzen sind, für sich genommen, einseitig. Die Frage nach dem Ursprung der Kirche sichert beiden Aspekten ihr Recht, macht aber vor allem deutlich, dass sie aufeinander verwiesen sind. Wenn sie gegeneinander ausgespielt werden, verliert die Kirche etwas Wesentliches. Nur wenn beide Aspekte mit einander verbunden bleiben, bleibt die Kirche ihrem Ursprung im Jüngerkreis Jesu treu. □

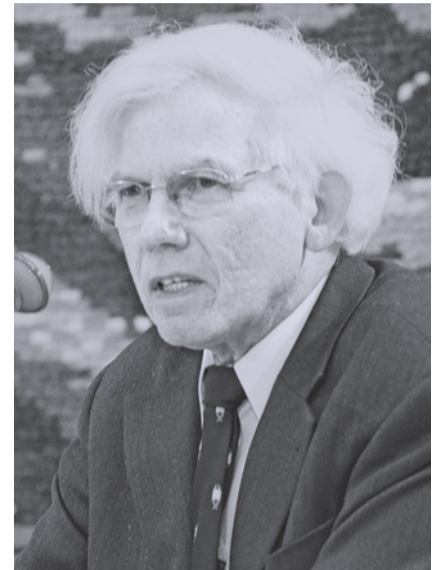
Trotz aller historischen Skepsis in der Jesusforschung gibt es ein gesichertes Eckdatum: die Kreuzigung Jesu. Sie war eine Todesstrafe für Sklaven und Aufrehrer. Sie sollte abschrecken, so dass sie immer in aller Öffentlichkeit vollzogen wurde. In Jerusalem wussten alle von ihr. Die ersten Christen hätten nie von ihr erzählt, wenn sie nicht wirklich geschehen wäre. Paulus nennt sie ein Ärgernis für Juden, d.h. eine Anfechtung für ihren Glauben, und eine Torheit für Griechen, d.h. eine Beleidigung von Weisheit, Bildung und Geschmack. Der Satiriker Lukian spottete in der Mitte des 2. Jh. über die christliche Verehrung eines „gekreuzigten Sophisten“ (peregr. 11.13). Der Philosoph Kelsus hielt (ca. 180 n. Chr.) den Glauben an Jesus für eine Zumutung, weil „er auf ehrlose Weise gefangen und in allerschändlichster Form hingerichtet wurde“ (Or c. Cels. 6,10). Aber nicht nur die literarisch gebildete Oberschicht schüttelte den Kopf. Um 200 verspottete in Rom ein anonymes Mensch aus der Unterschicht einen Christen durch ein Graffito, das einen Gekreuzigten mit Eselskopf zeigt. Darunter steht die Inschrift: „Alexamenos betet Gott an“.

Gerade, weil das Kreuz abschreckend war und die Verehrung eines Gekreuzigten lächerlich schien, zog sie Aufmerksamkeit auf sich und weckte Neugier. Sie konfrontierte aber auch mit einem großen Anspruch: Wenn ein tieferer Sinn in diesem Geschehen war, dann musste man grundlegend anders über vieles, ja über alles denken. Es ist kein Zufall, dass der größte Missionar des Urchristentums, Paulus, das Kreuz ins Zentrum seiner Botschaft stellt. Das Kreuz symbolisiert für ihn die große Spannung zwischen der bestehenden Gesellschaft (der „Welt“) und seiner Botschaft. Wenn der Gekreuzigte, den die Welt verworfen hatte, Wahrheit verkörpert, dann musste man die Welt verwerfen, die diese Wahrheit verworfen hat. Paulus fasst das pointiert in Gal 6,14 zusammen: Er will sich nur des Kreuzes Christi rühmen, „durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt.“ Er sagt damit indirekt auch: Eigentlich müsste die Welt gekreuzigt werden, nicht Christus. Nicht wir sind die Verbrecher, sondern die Welt ist kriminell. Sie muss gekreuzigt werden. Das Kreuz war für Paulus das Symbol einer provokativen Selbststigmatisierung, mit der er einen ungeheuren Anspruch erhob und Aufmerksamkeit auf sich zog.

1) Die Quellenlage bei der Passion Jesu

Die Pluralität der Quellen: Die Quellenlage ist günstiger als sonst in der Jesusüberlieferung. Erhalten oder bezeugt sind relativ unabhängig voneinander zwei (bis drei) Varianten einer Passionsgeschichte, dazu zwei nicht-christliche Erwähnungen von der Hinrichtung Jesu bei Josephus und Tacitus.

Die *markinische Passionsgeschichte* ist der älteste Bericht. Er enthält Vertrauheitsindizien, d.h. Indizien, die uns verraten, dass er für Menschen geschrieben wurde, die den Ereignissen so nahe stehen, dass ihnen viele Dinge nicht mehr erläutert werden müssen; sie werden als vertraut vorausgesetzt. Die Hörer und Leser kennen z.B. den Namen



Prof. Dr. Gerd Theißen, Professor für Neues Testament an der Universität Heidelberg

des anonymen Hohenpriesters, den wir sonst nur aus anderen Evangelien kennen: Er hieß Kaiphas, bleibt aber im MkEv anonym. Sie wissen, dass Pilatus ein römischer Präfekt war. Er begegnet bei Mk nur mit seinem Eigennamen, ohne Amtsbezeichnung. Die Hörer und Leser kennen Alexander und Rufus, die Söhne des Simon von Kyrene, der Jesu Kreuz trägt; denn es ist ganz ungewöhnlich, einen Vater nach seinen Söhnen zu identifizieren (Mk 15,21). Die Leser wussten sicher auch mehr über die beiden anonymen Anhänger, die sich bei Jesu Festnahme wehrten: über den Jünger, der zum Schwert griff (Mk 14,47) und der nach Joh 18,10f Petrus war, sowie über einen anderen, der nach einem Handgemenge nackt floh (Mk 14,52). Wenn die Namen der beiden verschwiegen werden, so ist das Schutzanonymität: Man verrät die Namen von Menschen nicht, die mit der Polizei in Konflikt gekommen sind, solange das für sie gefährlich sein könnte. Die Leser und Hörer können ferner den Aufstand, bei dem Barabbas gefangen genommen wurde, einordnen. Denn der Passionsbericht spricht von „dem“ Aufstand, als sei selbstverständlich, worum es sich handelt (Mk 15,7). Man kann sagen: Der Mk Passionsbericht ist sicher älter als 70 n. Chr. Er muss m. E. noch zu Lebzeiten von Augenzeugen und Zeitgenossen geformt sein – etwa in den 40er und 50er Jahren.

Die Existenz einer vormarkinischen Passionsgeschichte mit solch früher Datierung stützt sich u. a. darauf, dass schon Paulus in den 50er Jahren *Passionsüberlieferungen* als Tradition voraussetzt. Er zitiert aus ihr in 1Kor 11, 23-26 die Einsetzungsworte zum Abendmahl. Die Datierung in der Einleitung: „In der Nacht, als er verraten ward ...“ setzt eine Erzählung von mehreren Nächten voraus, aus der nur eine einzige Episode zitiert wird. Vom Verrat des Judas oder von seiner Auslieferung an die Römer muss Paulus gewusst haben, je nachdem ob er *paredideto* als „verraten“ oder „ausliefern“ verstanden hat. In beiden Fällen wird Paulus von der nächtlichen Inhaftierung Jesu gewusst



Dann goss er Wasser in eine Schüssel und begann, den Jüngern die Füße zu waschen und mit dem Leinentuch abzutrocknen, mit dem er umgürtet war. (Joh 13, 5)

haben. Er weiß zudem, dass Jesus einerseits durch die „Herrscher der Welt“, also die Römer, andererseits durch Juden getötet wurde (1Kor 2,8; 1Thess 2,15). Er macht die Aussagen dazu in verschiedenen Briefen und bringt sie nicht in einen Ausgleich zueinander. Da er oft den Titel Christos mit Aussagen über seinen Tod verbindet (Röm 5,8 u. ö.) und Jesus königliche Abstammung zuschreibt (Röm 1,3), bezeugt er indirekt, dass die Königs- und Messiaswürde Jesu bei seinem Tod eine Rolle gespielt haben könnte. Paulus bestätigt also auch in diesem Punkt indirekt die Passionsgeschichte. Sicher weiß er ferner, dass Jesus misshandelt wurde; denn er spricht von „Schmähungen“, die Jesus getroffen haben, indem er einen in der Passionsgeschichte oft zitierten Leidenspsalm anführt (Ps 69,9 = Röm 15,3). Er betont schließlich mehrfach den Tod Jesu durch Kreuzigung (1Kor 1,18ff u. ö.) und weiß, dass Jesus nicht wie ein Verbrecher verscharrt, sondern richtig begraben worden ist (1Kor 15,4).

Die Existenz einer Passionsgeschichte in den frühen 50er Jahren (und wahrscheinlich schon in den 40er Jahren) wird also durch den Befund bei Mk und Paulus gesichert. Sie ist aber auch deshalb wahrscheinlich, weil wir zusätzlich zu diesen beiden voneinander unabhängigen Zeugen im LkEv und JohEv auf Spuren eines vom MkEv möglicherweise unabhängigen Passionsberichts stoßen – auch wenn diese Unabhängigkeit nie sicher beweisbar ist.

Das LkEv folgt dem MkEv, schildert aber keinen Prozess vor dem Synhedrium, sondern nur ein Verhör und steht darin dem JohEv nahe. Die Anklage gegen Jesus vor Pilatus ist erstaunlich

politisch im LkEv: Er verführe das Volk, verhindere die Steuerzahlung und behaupte, er sei ein Messias und König (Lk 23,2). Hat Lk das selbständig aus seinem allgemeinen Wissen um Prozesse im römischen Reich rekonstruiert, weil er aus Erfahrung weiß, dass vor römischen Beamten nur politischen Anklagepunkte Gewicht haben? Oder folgt er einer uns unbekanntem Varianten des Passionsberichts?

Deutlicher noch basiert das JohEv auf einer von den Synoptikern unabhängigen Passionsgeschichte, auch wenn er wahrscheinlich das MkEv kennt. Aber er benutzt es nicht als Quelle. Sein Passionsbericht ist in manchen Zügen eindeutig sekundär stilisiert: Jesus geht souverän in seinen Tod. Seine Hinrichtung wird umgedeutet zu „Erhöhung“ und „Verherrlichung“. Seine Verurteilung wird räumlich als Wechsel zwischen Prätorium und Öffentlichkeit inszeniert. Trotzdem enthält das JohEv historische Relikte, z.B. dass Jesus vor den Hohepriestern verhört, nicht aber verurteilt wurde (Joh 18,19–24), dass die Juden kein Recht zur Todesstrafe hatten (Joh 18,31). Möglicherweise ist auch historisch, dass die Hinrichtung, wie es das JohEv voraussetzt, vor dem Passah erfolgte. Eine Vorstufe des mk Passionsberichts scheint nämlich auch keine Hinrichtung am Passah selbst zu kennen.

Ferner sind zwei nicht-christliche Zeugnisse zu nennen. Josephus weiß Ende des 1. Jh.s davon, dass Jesus auf Betreiben der jüdischen Aristokratie von Pilatus zum Kreuzestod verurteilt worden war (Jos ant 18,63f). Er spricht von einer Anzeige (*endeixis*), oder Denunziation, der ersten Männer bei uns.

Hier haben wir einen Zeugen für die Beteiligung von zwei Instanzen an der Hinrichtung Jesu. Anders Tacitus. Er weiß Anfang des 2. Jh.s, dass Pilatus Jesus verurteilt hat, nennt aber nicht Juden als Ankläger (Tac. ann 15,44,3). Die nicht-christlichen Zeugen stimmen darin überein, dass Pilatus letztlich für die Hinrichtung Jesu verantwortlich war – und schreiben in jedem Fall der Oberschicht die Verantwortung für seinen Tod zu. Das ist eine relevante Erkenntnis und spricht gegen die häufige Feststellung, die nicht-christlichen Zeugnisse von Jesus seien nicht informativ.

2) Die Transformation der Quellen durch die Suche nach den Schuldigen

Trotz dieser guten Quellenlage mit früh datierbaren Zeugnissen gibt es gegenüber den Einzelheiten der Passionsgeschichte mit Recht viel Skepsis. Die Suche nach der Schuld für die Hinrichtung eines Unschuldigen hat die Erzählung vom Tode Jesu transformiert und mit fiktiven Elementen durchzogen.

Die Suche nach Schuldigen war besonders deshalb dringlich, weil – in den Augen der Erzähler – ein Unschuldiger hingerichtet worden war. Oft wird angenommen, dass die Römer in der Passionsgeschichte stark entlastet werden sollen. Sie werden immer deutlicher zu Zeugen der Unschuld Jesu. Schon im MkEv gibt Pilatus Jesus eine letzte Chance, wenn er bereit ist, ihn bei der Passahmestie an Stelle des Barabbas freizulassen (Mk 15,6–14). Im MtEv bezeugt die Frau des Pilatus durch einen Traum die Unschuld Jesu (Mt 27,19). Pilatus wäscht seine Hände in Unschuld (Mt 27,24). Fast widerwillig verurteilt er Jesus zum Tode. Umgekehrt, werden die jüdischen Instanzen immer deutlicher belastet. Im MtEv übernimmt durch eine bedingte Selbstverfluchung das ganze Volk im Prätorium die Verantwortung für Jesu Tod: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27,25). Gemeint ist damit die Zerstörung Jerusalems (70 n.Chr.) etwa eine Generation nach Jesu Tod (30 n. Chr.), die im MtEv als Strafe für die Hinrichtung Jesu gedeutet wird (Mt 22,7). Mit dieser „Strafe“ ist die Schuld getilgt.

Ein paar Fragezeichen hinter die verbreitete These von der Entlastung der Römer auf Kosten der Juden sind förmlich notwendig: Je mehr Pilatus so dargestellt wird, als sei er von der Unschuld Jesu überzeugt, umso dunkler wird sein Bild. Ein Richter, der bewusst einen Menschen verurteilt, von dessen Unschuld er überzeugt ist, tut das Schlimmste, was ein Richter tun kann. Er ist ein korrupter Richter, der wider besseres Wissen das Recht beugt. Pilatus wird nur gegen seinen Willen zum Zeugen der Unschuld Jesu. Aber unbestreitbar ist: Die Römer werden stärker entlastet. Hier schlägt sich möglicherweise die geschichtliche Erfahrung nieder, dass die Römer in Judäa die Christen nach Jesu Tod nicht verfolgt haben. Ihre Gegner sind in dieser Zeit vor allem jüdische Fürsten wie Agrippa I. und jüdische Hohepriester. Die Suche nach den Schuldigen hat zweifellos eine die Passionserzählung transformierende Kraft. Wir müssen sie als Tendenz in Rechnung stellen, wollen wir zur Geschichte vordringen.

3) Die Transformation der Quellen durch die Suche nach Sinn

Die Suche nach Sinn in einem sinnlosen Geschehen ist die zweite transformative Kraft. Man suchte diesen Sinn entweder im Alten Testament, in einer inneren Symbolik des Geschehens oder seiner existenziellen Bedeutung, wobei sich diese drei Möglichkeiten nicht gegenseitig ausschließen.

a) Die Sinngebung der Passion durch das Alte Testament

Schon Paulus schrieb, dass Christus für unsere Sünden starb „nach den Schriften“ (1Kor 15,3). Die Schrift deutete das Geschehen und hat es vorhergesehen. Was in ihr vorhergesehen war, musste einen tieferen Sinn haben. Alles wurde daher möglichst so erzählt, dass Texte aus der Schrift in der Erzählung aufgegriffen wurden. Wie weit aber ging diese transformative Kraft der biblischen Texte? Ich veranschauliche das an einigen Beispielen.

Grundsätzlich gibt es drei Möglichkeiten, wie sich Geschichte und Schrift verbinden konnten. Die erste Möglichkeit ist: Die Geschichte wird *biblisch interpretiert*. Die Erinnerung an ein historisches Geschehen zog wie ein Magnet aus der Schrift (besonders aus den Leidenspsalmen Ps 22; 31; 69 und 118,22ff) Motive heran, die zu diesem Geschehen passten. Jesus wäre etwa tatsächlich auf einem Esel in Jerusalem eingeritten. Das wurde sekundär mit Sach 9,9 illustriert: „Siehe dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer, arm und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin“. Das wäre eine durch die Bibel interpretierte Geschichte. Die zweite Möglichkeit besteht darin, dass schon die historischen Akteure hinter der Geschichte *biblisch motiviert* waren? Vielleicht wurden Jesus und seine Jünger von vornherein durch Sach 9,9 inspiriert, einen entsprechenden Einzug in Jerusalem zu inszenieren. Dann wäre der Einzug eine *biblisch motivierte Geschichte*.

Dass am Kreuz die Frauen anwesend sind, spricht für eine reale Flucht der Jünger. Sie war so peinlich, dass man sie gerne durch ein Schriftzitat legitimierte.

Aber auch mit der dritten Möglichkeit müssen wir rechnen, dass man ein Geschehen aufgrund der biblischen Texte erdichtet. Dann hätte man aus der Prophetie des Einzugs eines messianischen Königs auf einem Esel in Sach 9,9 die Einzugsgeschichte ohne Anhalt in der Geschichte erfunden. Die Passionsgeschichte wäre insofern historisierte Prophetie oder eine *biblisch erfundene Geschichte*. Wir besprechen einige Motive unter diesem Aspekt.

Erstens die *Jüngerflucht*: Wurde die Flucht der Jünger (Mk 14,50) erfunden, weil Sach 13,7 weissagt: „Schlage den Hirten, dass sich die Herde zerstreue“ (zitiert in Mk 14,27)? Aber warum sind am Kreuz Frauen anwesend? Hätten nicht auch sie fliehen müssen, wenn die „ganze Herde“ nach der Schrift fliehen soll? Gehören Frauen nicht zur Herde? Dass am Kreuz die Frauen anwesend sind, spricht für eine reale Flucht der Jünger. Sie war so peinlich, dass man sie gerne durch ein Schriftzitat legitimierte.

Zweitens ist die Flucht des nackten jungen Mannes zu nennen (Mk 14,51f). Wurde von diesem nackt fliehenden jungen Mann nur deswegen erzählt, weil es in Amos 2,16 heißt: „Und wer unter den Starken der mannhafteste ist, soll nackt entfliehen müssen an jenem Tage, spricht der Herr.“ Aber warum lässt man dann nicht irgendeinen Jünger nackt fliehen, den man als den „mannhaftesten“ betrachten könnte? Es gibt kein Indiz dafür, dass der fliehende anonyme Mann in diese Richtung stilisiert wurde.

Drittens sei die Verlosung der Kleider Jesu (Mk 15,24) genannt: Ist *die Verlosung der Kleider Jesu* unter seinen Henkern biblisch erfunden? Ps 22,19 heißt es in der Tat: „Sie teilen meine Kleider unter sich und werfen das Los um mein Gewand.“ Aber wurde nicht überall dem Henker etwas von der Hinterlassenschaft des Toten oder von der Hinrichtung überlassen? Zumindest entspricht es einem alten Brauch. Aber eben deswegen könnte solch ein Motiv auch leicht in einer Hinrichtungserzählung hinzugefügt worden sein.

Viertens ist die *Sonnenfinsternis* zu nennen: Kann man bei den bisherigen Beispielen immer gute Gründe dafür finden, dass ein alttestamentlich belegtes Geschehen doch historisch sein könnte, so werden viele bereit sein, die Sonnenfinsternis beim Tod Jesu von der sechsten bis neunten Stunde als fingierte biblische Geschichte zu erklären (Mk 15,33). Denn in Amos 8,9 heißt es: „Zur selben Zeit, spricht Gott der Herr, will ich die Sonne am Mittag untergehen und das Land am hellen Tage finstern werden lassen.“

b) Die Sinngebung der Passion durch Symbolik

Sinngebung der Passion geschieht freilich auch unabhängig von alttestamentlichen Texten durch die *innere Symbolik* des Geschehens: Finsternis und das Erdbeben während des Sterbens Jesu haben eine unmittelbare Aussagekraft. Der Kosmos trauert über den Tod Jesu. Kaum jemand wird diese Symbolik auf ein historisches Ereignis deuten. Wie viel solcher unhistorischer Symbolik ist aber sonst noch in der Passionsgeschichte verborgen? Einige Beispiele seien diskutiert, bei denen sich historisches Geschehen und Symbolik verbinden:

Ein *Symbol für Stellvertretung* ist die Freilassung des Aufrührers *Barabbas* anstelle Jesu (Mk 15,6-14): Jesus stirbt den Tod, den eigentlich der schuldige Barabbas verdient hätte. Aber ist diese Szene deshalb frei entwickelt worden? Warum wird im ältesten Bericht offen gelassen, ob Barabbas wirklich schuldig war? Von ihm heißt es nämlich nur: Er war zusammen mit denen inhaftiert worden, die bei dem Aufstand einen Mord begangen hatten (Mk 15,7). Wer zusammen mit Mördern inhaftiert wird, muss nicht selbst ein Mörder sein – er war vielleicht nur zur falschen Zeit am falschen Ort (das würde dann auch verständlich machen, warum das Volk sich für ihn einsetzt). Wäre die Szene allein aus dem Stellvertretungsgedanken heraus entwickelt, müsste die Schuld des Barabbas eindeutiger betont werden. Richtig ist, wir können keine Amnestie als feste Institution nachweisen – wohl aber ist belegt, dass ein römischer Beamte auf Fürbitte der Menge jemanden freilassen konnte: Ein Präfekt tut das in Ägypten mit den Worten: „Du hättest die Geißelung verdient, ... ich will dich aber der Volksmenge schenken.“ (Pap. Florentinus 61; 85 n. Chr.).

Dass das Volk die Freilassung (oder umgekehrt die Bestrafung) von bestimmten Menschen in Judäa verlangte, ist gut bezeugt. So forderte das Volk die Freilassung von Gefangenen beim Amtsantritt des Archelaos (ant 17,204f). Da Passah das Fest der „Verschonung“ ist (psh bedeutet *qual* = vorbeigehen, verschonen, bedecken und beschützen), wäre es verständlich, wenn hin und wieder jemand zum Passahfest begnadigt wurde.

Ein *Symbol für die Kreuzesnachfolge* ist Simon von Kyrene, der das Kreuz Jesu tragen muss (Mk 15,21). Jesus sagt freilich im MkEv: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme *sein* Kreuz (sein eigenes Kreuz,

nicht das Kreuz Jesu) auf sich und folge mir nach.“ (Mk 8,34). Dieses Nachfolgewort hat die Episode von Simon von Kyrene gewiss nicht geschaffen. Denn Simon trägt das Kreuz Jesu, nicht sein eigenes. Außerdem fehlt das Stichwort „Nachfolge“ bei Simon von Kyrene. Auch lassen sich seine beiden Söhne, Alexander und Rufus, nicht aus dem Nachfolgewort ableiten. Sie sind der Gemeinde bekannt. Ein Alexander, Sohn des Simon, mit dem hebräischen Beinamen *qrnjt* (= „aus Kyrene“) wurde sogar durch eine zweisprachige Grabinschrift im Kidrontal belegt. Die Szene ist zweifellos hochsymbolisch, aber hier wurde ein reales Ereignis zum Symbol. Dem Johannesevangelisten scheint an dieser realen Geschichte peinlich zu sein, dass Jesus sein Kreuz nicht tragen kann. Er betont: Jesus trug selbst sein Kreuz (Joh 19,17). Er geht im JohEv souverän in seinen Tod.

Ein *Symbol für das Heil der Heiden* ist das Zerreißen des Tempelvorhangs in zwei Stücke von oben nach unten (Mk 15,38). Nun sagt der Mk-Evangelist: Der Hauptmann unter dem Kreuz sah das – obwohl niemand in das Innere des Tempels von außen hineinschauen konnte. Das ist m. E. ein Signal, dass hier *nur* ein symbolisches Geschehen erzählt wird, das real nie stattgefunden hat: Das Allerheiligste wird zugänglich. Zu weit geht m. E. die Deutung, die sagt Jesus vollziehe die Versöhnung, die sonst der Hohepriester nur einmal im Jahr vollzieht. Denn das geschieht am Versöhnungstag, nicht am Passahfest. Der Mk-Evangelist gibt uns keinen Hinweis dafür, dass Jesus jetzt durch seinen Tod die Versöhnung schafft, die das Blut des Opfertiers am Versöhnungstag bewirkt.

c) Sinngebung der Passion durch existenzielle Aneignung

Die Sinngebung der Passion geschieht schließlich durch *existenzielle Aneignung*. Man darf sich die transformative Kraft der Schrift und einer allgemeinen Symbolik nicht als gelehrte Reflexion vorstellen. Betrachtet man nämlich die Psalmzitate, mit denen die Passionsgeschichte durchzogen ist, so sind es oft Aussagen in der 1. Person. Ich nenne nur zwei der bekanntesten Aussagen: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“ (Ps 42,5 = Mk 14,34). Das sagt Jesus in Gethsemane – und es hat unzählige Menschen in Todesangst getröstet, dass Jesus selbst zagte und zitterte. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ schreit Jesus am Kreuz (Ps 22,1 = Mk 15,34). Sein Schrei hat vielen Menschen geholfen, Situationen durchzustehen, in denen sie sich als von Gott verlassen erlebten. Das waren Aussagen der Psalmen, die den Erzählern als eigene Gebete vertraut waren. In Jesu Leiden und Tod entdeckten sie so ihr eigenes Leiden, indem sie es mit den Worten der Leidenspsalmen erzählen. Auch diese existenzielle Nähe war eine transformative Kraft. Die Passionsgeschichte wurde erzählt, um Menschen angesichts des Todes – in welcher Form er sie auch immer traf – Mut und Halt zu geben. Wie weit aber geht diese transformative Kraft? Ist der Schrei Jesu am Kreuz mit den Worten von Ps 22,2 deshalb unhistorisch? Er wird in gutem Aramäisch wiedergegeben, nicht im Hebräisch der Heiligen Schrift. Das LkEv ersetzt ihn durch eine Vertrauensäußerung Jesu: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist!“ (Lk 23,46). Das JohEv bringt stattdessen die positive Aussage: „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30). Das PetrEv formuliert ihn um zu: „Meine Kraft, meine Kraft, warum hast Du mich verlassen“ (PetrEv 5,19). Dieser Schrei Jesu war offensichtlich für einige



Als es Abend wurde, begab er sich mit den zwölf Jüngern zu Tisch. Und während sie aßen, sprach er: Amen, ich sage

euch: Einer von euch wird mich verraten und ausliefern. (Mt 26, 20-21)

anstößig – selbst wenn man aus ihm Ps 22,2 heraushörte. Vielleicht war schon die Deutung eines letzten Schreies Jesu als Psalmwort die Verwandlung des Aufschreies eines gequälten Menschen in ein Gebet.

4) Grenzen der Transformation: Nachrichten, die in den historischen Kontext passen

Schuldzuschreibungen und Sinnsuche haben zweifellos in verschiedener Weise die Passionsgeschichte gestaltet und umgestaltet, doch nicht völlig. Wir können immer wieder zu kontrollierten historischen Rückschlüssen gelangen. Das ist vor allem dort möglich, wo wir Nachrichten, die sich in potentiell unabhängigen alten Überlieferungen mehrfach erhalten haben, durch Kontextplausibilität erhärten können. Generell gilt: Was in unser grundsätzliches Wissen von den Konfliktparteien, von damaligen Rechtsverhältnissen und Bräuchen passt, hat Anspruch, historisch zu sein – besonders dann, wenn diese allgemeinen Verhältnisse und Bräuche nicht so verbreitet waren, dass sie jeder aus eigenen Kenntnissen hätte postulieren, ergänzen und erfinden können:

Als erstes sei der *titulus crucis* genannt, der am Kreuz oder am Gekreuzigten angebracht war und die Ursache seines Todes bezeichnete: „Der König der Juden“ (Mk 15,26). Es gibt Analogien dafür, dass Hingerichtete zur Abschreckung eine Tafel umgehängt wurde, auf der geschrieben war, warum sie hingerichtet wurden (Sueton Caligula 32,2; Domitian 10,1; Dio Cassius 54,3,7). Aber es ist keineswegs ein typischer Zug in *allen* Hinrichtungserzählungen. Ein

solcher *titulus crucis* war also historisch möglich, aber ist kaum fingiert. Er passt gut zur Todesstrafe, einer römischen Todesstrafe. Denn der *titulus crucis* ist aus römischer Perspektive formuliert. Dem „König der Juden“ entspricht aus der Perspektive der Hohenpriester, die den Gekreuzigten verspotteten, der „Messias Israels“. Jesus wurde als Königsprätendent hingerichtet – aus politischen Gründen.

Schuldzuweisungen und Sinnsuche haben zweifellos in verschiedener Weise die Passionsgeschichte gestaltet und umgestaltet, doch nicht völlig.

Das zweite Beispiel ist das Begräbnis Jesu. Es wurde manchmal bestritten, weil man Verbrecher anonym bestattet habe – in einem Massengrab, wo keiner ihre Identität kannte. Aber der Fund eines Gekreuzigten in Giv'at ha-Mivtar 1968 im Nordosten Jerusalems, der in einer Ossuarie zusammen mit einem Kinderskelett gefunden wurde, zeigt: Man hat im 1. Jh. die Leiche von Gekreuzigten durchaus an die Familie (oder andere Nahestehende) ausliefern können. Man kann also nicht aufgrund einer angeblichen anonymen Bestattung Hingerichteter bestreiten, was schon Paulus ausdrücklich bezeugt: Jesus wurde begraben.



PD Dr. Hans Gradl vom Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier war der Leiter der Biblischen Tage 2012

5) Hat Jesus seinem Sterben einen Sinn zugeschrieben?

Jesus hat seinen Tod riskiert. Er hatte das Schicksal Johannes des Täufers vor Augen. Er hat sein Auftreten mit dem Auftreten des Täufers parallelisiert. Beide wurden abgelehnt, der Täufer als Bessener und Asket, Jesus als Fresser und Weinsäufer (Lk 7,31-35). Im Gespräch über die Vollmachtsfrage nach der Tempelreinigung parallelisiert er seine Vollmacht mit der des Täufers (Mk 11,27-33). Wie nahe lag es da, dass er auch dessen Tod mit seinem möglichen Tod parallelisierte.

Wahrscheinlich hat Jesus den Tod des Täufers im Lichte einer alten Tradition gedeutet: Schon immer habe Israel seine Propheten abgelehnt und getötet.

Jesus hat seinen Tod riskiert. Er hatte das Schicksal Johannes des Täufers vor Augen.

Diese deuteronomistische Tradition vom gewaltsamen Ende der Propheten begegnet in Überlieferungen, die von vielen für nicht authentisch gehalten werden, aber m. E. authentisch sein können. Jesus kannte diese Tradition und griff auf sie zurück.

Das zeigen die Sophiaworte von den abgelehnten Boten der Weisheit (Lk 11,49-51; Lk 13,34-35). Diese Worte sprechen nicht von Jesu Tod, sondern vom Tod vieler Propheten und Gesandten. Sie sprechen ihrem Sterben keine Heilsbedeutung zu: Es ist der Tod von Propheten, die für ihre Sache eintreten. Ein Prophet stirbt für seine Botschaft, aber nicht für die Sünden anderer. Er stirbt durch die Sünden anderer, aber nicht, um diese Sünden zu sühnen.

• Im Winzergleichnis (Mk 12,1-10 parr) werden die ausgesandten Knechte misshandelt und getötet – und am Ende

wird sogar der Sohn des Besitzers ermordet. Dass dieser aus dem Weinberg hinausgeworfen wird, hat keine Entsprechung in der Passion Jesu.

• In der letzten Seligpreisung der Berg- bzw. Feldpredigt (Mt 5,11-12) werden die Jünger gepriesen, weil sie wie die Propheten vor ihnen verfolgt und geschmäht werden. Von Tötung ist nicht die Rede. Deswegen ist ein vor-osterlicher Ursprung des Wortes nicht auszuschließen.

Wenn Jesus mit seinem Tod als einer Möglichkeit gerechnet hat, so hat er ihn wahrscheinlich als Tod eines Märtyrer-Propheten gedeutet – und gleichzeitig mit der Möglichkeit gerechnet, das Reich Gottes könne ausbrechen. Die präsentischen Worte von seinem verborgenen Beginn in der Gegenwart legen das nahe. Auch ist Lk 19,11 eine Notiz über eine akute Naherwartung der Jünger erhalten, als sie auf dem Weg nach Jerusalem waren: „Als sie nun zuhörten, sagte er ein weiteres Gleichnis; denn er war nahe bei Jerusalem und sie meinten, das Reich Gottes werde sogleich offenbar werden.“ Die Emmausjünger bezeugen im LkEv retrospektiv die Hoffnung, dass er Israel erlösen werde (Lk 24,21). Sie haben Jesu Hinrichtung als Zusammenbruch dieser Hoffnung erlebt. Das MkEv hat das Verzichtswort beim Abendmahl erhalten: Jesus will erst wieder im Reich Gottes Wein trinken (Mk 14,25). Das Gethsemanegebete ist voll Todesahnung, aber es lässt die Möglichkeit zu, dass „der Kelch“ des Todes an Jesus vorbeigeht (Mk 14,36). Gewiss ist die Gethsemaneszene eine Dichtung – aber in ihr könnte die Stimmung Jesu in seinen letzten Tagen verdichtet zusammengefasst sein. Ich halte daher eine offene Todeserwartung Jesu für die wahrscheinlichste Antwort auf die Frage, wie Jesus zu seinem Tod gestanden hat: Er hat ihn provoziert und riskiert. Er wusste aufgrund des Täuferschicksals, dass er gefährdet war. Er war bereit, den Tod eines Propheten im Dienst seiner Botschaft auf sich zu nehmen – aber er hat bis zuletzt gehofft, dass Gott sein Reich verwirklichen werde, ohne dass er und seine Jünger sterben müssten. Bis heute fällt in Jesusworten auf, dass sie von der Auferstehung der Toten nur im Blick auf schon Verstorbene sprechen (also im Wort von Jona und Salomo oder im Sadduzäergespräch über die Auferstehung), nicht aber von der Auferstehung der jetzt noch lebenden Menschen.

Wenn eine offene Todeserwartung die wahrscheinlichste Lösung ist, dann müssen viele Überlieferungen, in denen Jesus seinen Tod vorhersagte und deutete *vaticinia ex eventu* sein. Dazu gehören alle Worte, in denen Jesus seinen Tod wie eine feststehende Tatsache vorausagt. An erster Stelle die Leidensweisungen in der Gestalt einer Prophetie, die ein unausweichliches Geschehen vorhersagt, Sie können in Gestalt einer allgemeinen Aussage über das Schicksal der Propheten überhaupt freilich echt sein (etwa wie in Lk 13,31-33). Ferner müssen alle Deutungen seines Todes als eines Heilstodes für andere nachträgliche Deutung sein (z.B. Mk 10,45). Wenigstens ging den Emmausjüngern erst nach Ostern die Notwendigkeit des Leidens des Messias auf: durch Begegnung mit dem Auferstandenen und durch die Lektüre der Schrift. Der Auferstandene sagt zu ihnen: „O ihr Toren, zu tragen Herzens, all dem zu glauben, was die Propheten geredet haben! Musste nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war“ (Lk 24,25-27). □

Zur Historizität der Auferstehung Jesu

Ingo Broer

Während in der alten Kirche den Themen Auferstehung und Auferstehung Jesu nur relativ wenig Bedeutung zukam, gibt es seit dem 17. Jahrhundert heftigste Auseinandersetzungen um das Verständnis der Auferstehung Jesu. Dabei spielen die Vorstellungen über das Leben nach dem Tode eine Rolle, es geht aber vor allem um die Vernunft und darum, wie weit der christliche Glaube vor dieser bestehen kann. Was Jahrhunderte lang übernommen und nicht kritisch hinterfragt wurde, wird nun verglichen, mit den Erfahrungen des Alltags konfrontiert und einer intensiven Kritik unterzogen. Die Geschichte dieses kritischen Umgangs mit der Bibel in den letzten drei Jahrhunderten verlief ausgesprochen dramatisch. An der Heftigkeit dieser Auseinandersetzungen wird offenbar, wie schwierig eine Versöhnung der biblischen Aussagen mit dem modernen Denken ist. Was kann man den neutestamentlichen Texten heute noch entnehmen?

Die Texte

Bei der historischen Rückfrage haben die älteren Texte den Vorzug vor den jüngeren. Da die Paulusbriefe älter sind als die Evangelien, spricht dies für deren vorrangige Berücksichtigung, zumal der Apostel auch tradiertes Material zitiert. Allerdings basieren die Evangelien ebenfalls auf Traditionen, weswegen deren Auferstehungs-Texte nicht ohne nähere Betrachtung als für die historische Rückfrage unergiebig abgetan werden können. Bezogen auf die Auferstehung Jesu betrachten die Exegeten häufig die eingliedrigen Formeln wie Röm 10,9 „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“ als das älteste Zur-Sprache-Kommen der Auferstehung Jesu. Auf die Frage nach dem Ursprung des Glaubens an die Auferweckung Jesu geben diese Formeln aber keine Antwort.

Ergiebiger ist die von Paulus übernommene sehr alte Formel in 1 Kor 15,3-5: „Denn ich habe euch in erster Linie überliefert, den ich euch empfangen habe: Dass Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften, und dass er begraben worden ist; und dass er auferweckt worden ist am dritten Tage gemäß den Schriften; und dass er Kephais erschienen ist, danach den Zwölfen.“ Auch dieser Formel kommt eine hohe Autorität zu, wie Paulus in Vers 2 andeutet: „wenn ihr festhaltet an dem Wortlaut, den ich euch verkündigt habe“. Der Hinweis auf das Begräbnis soll offensichtlich die Wirklichkeit des Todes und die Wirklichkeit der Auferstehung hervorheben. Da nirgendwo im Neuen Testament die Auferstehung Jesu geschildert wird, ist davon auszugehen, dass nach der hier zu Grunde liegenden Vorstellung die Erscheinungen Jesu den Jüngern die Erkenntnis seiner Auferstehung vermittelt haben.

Dass Paulus seine eigene Erscheinung im selben Kapitel mit den Ostererscheinungen der Jünger gleichsetzt und sie zugleich als deren letzte bezeichnet, ist sehr erstaunlich, denn immerhin liegen nach unserer Kenntnis zwischen den ersten Ostererscheinungen und dem Damaskuserlebnis des Paulus mindestens zwei Jahre. Paulus ist der einzige Empfänger einer solchen Erscheinung,



Prof. Dr. Ingo Broer, Professor für Bibelwissenschaft und Neues Testament an der Universität Siegen

von dem wir eigene Zeugnisse darüber haben, insofern kann man versuchen, mithilfe der übrigen Aussagen des Apostels über sein Erlebnis hier noch ein wenig weiter zu kommen.

Wenn Paulus in Vers 8 desselben Kapitels sagt „als Letztem von allen aber als der (Fehl- oder) Missgeburt erschien er auch mir“, so wird daran deutlich, dass diese Erscheinungen in den Augen des Paulus etwas besonderes sind, sie sich nur in einem bestimmten zeitlichen Zusammenhang mit Ostern ereignen und nicht mit anderen visionären Erlebnissen gleichgesetzt werden können.

Anders beschreibt Paulus seine Damaskusvision im Galaterbrief, wo er auf diese in apologetischem Kontext zu sprechen kommt. Die Galater stehen ja in der Gefahr, von Paulus und seinem Evangelium abzufallen. Paulus beruft sich deswegen zweimal auf eine Offenbarung, in Vers 15 mit Gott als Subjekt und Gottes Sohn als Inhalt der Offenbarung. Von einer Offenbarung war im Zusammenhang mit der Damaskusvision bei Paulus bislang noch nicht die Rede, auch dass diese auf eine Initiative Gottes zurückgeht, ist neu. Ist in 1 Kor 15 die Auferstehung des Gekreuzigten Inhalt der Vision, und steht in 1 Kor 9,1 die Berufung zum Apostel im Vordergrund, so erhält diese Berufung zum Apostel hier einen spezifischen Inhalt in Form der Sendung des Paulus zu den Heiden. Wie dieser Sinn dem Apostel vermittelt wurde, sagt Paulus leider nicht. Ebenso ist zu fragen, woher der Apostel weiß, dass es sich um eine Offenbarung Gottes handelt. Diese Kenntnis dürfte zur Offenbarung selbst gehören und zu dieser nicht irgendwie äußerlich hinzukommen. Die unterschiedlichen Inhalte ein und desselben „Erlebnisses“ des Apostels, die noch durch weitere Stellen ergänzt werden könnten, sind auffällig. Wir müssen davon ausgehen, dass all diese Aspekte, die der Apostel seiner Damaskusvision zuschreibt, in dieser in irgendeiner Weise enthalten waren. Die enge Verwobenheit der paulinischen Aussagen über seine Vision mit dem jeweiligen Kontext spricht dafür,

dass es sich hierbei jeweils um die Anwendung des von ihm in seiner Erfahrung Gesehenen auf neue Situationen handelt. Dies war offensichtlich in vielfältiger und unterschiedlicher Weise möglich, weswegen diese Vision sehr facettenreich gewesen sein muss. Aber es besteht kein Zweifel daran, dass Paulus die unterschiedlichen Facetten seiner Erfahrung als unmittelbar mit dieser gegeben angesehen, dass er diese Vision offensichtlich als einen objektiven Vorgang verstanden und mit der Erfahrung der übrigen Apostel gleichgesetzt hat.

Allerdings haben weder Petrus noch die Zwölf ihrer Vision den Auftrag zur Heidenmission entnommen. Die Visionen stimmen „nur“ darin überein, dass sich in ihnen der Gekreuzigte als lebend vom Himmel her gezeigt hat. Bei den Jüngern muss die Kreuzigung eine große Erschütterung ausgelöst haben. Zwar wird bereits die Botschaft Jesu einige Inhalte aufgewiesen haben, an die die Osterbotschaft anknüpfen konnte, aber die große Wende im Leben der Jünger und des Paulus werden durch solche Visionen wesentlich nachvollziehbarer als ohne diese.

Die Visionen

In der Literatur wird behauptet, dass Wie dieser Erfahrungen bleibe in den Texten völlig im Dunkeln, dafür sei ihre Tatsächlichkeit umso deutlicher. Aber es gibt doch zumindest bestimmte Übereinstimmungen mit Phänomenen, die in der Psychologie bekannt sind. Solche Visionen können sich nach Aussagen

Bei den Jüngern muss die Kreuzigung eine große Erschütterung ausgelöst haben.

von Psychologen im Bereich des Normalen ereignen, sind also nicht pathologisch, werden mit Verben der Wahrnehmung beschrieben und stehen in Zusammenhang mit der *Lebensgeschichte*, den *kognitiven Strukturen* sowie der jeweiligen *Kultur* des Empfängers. Hinsichtlich der Realität der Visionen ist zu sagen, dass der Beobachter von außen deren Realität nicht feststellen kann, dass aber in vielen Fällen dennoch ein intersubjektiver Konsens über die Realität hergestellt werden kann. Daraus ergibt sich, dass es sich bei solchen Erscheinungen um innere Wahrnehmungen handelt. Alle genannten Merkmale treffen auf die paulinische Vision des Auferstandenen zu: Es handelt sich um eine Wahrnehmung, die über seine Verfolgertätigkeit in Zusammenhang mit seiner Lebensgeschichte steht, für sein Denken ist die strenge Befolgung der Tora zentral, für das sich durch die Vision eine Veränderung ergibt, und der Begriff der Auferstehung ist eng an die alttestamentlich-jüdische Kultur gebunden. Ohne diese wären Paulus und die Jünger Jesu überhaupt nicht in der Lage gewesen, das ihnen Widerfahrene als Auferstehung des gekreuzigten Jesus ins ewige Leben zu deuten. Hinsichtlich der Realität der Wahrnehmung gab es unter den Erscheinungsempfängern und mit Sicherheit darüber hinaus intersubjektiven Konsens. Die genannten Eigenschaften der Vision vermögen nun aber auch die dargestellten Unterschiede hinsichtlich der Inhalte zwischen Paulus und den übrigen Aposteln zu erklären. Dass Letztere sich durch die Vision im Gegensatz zu Paulus nicht zur gesetzesfreien Mission ermächtigt, sondern geradezu zur gesetzestreuenden Mission gesandt fühlten, würde dann nicht unmittelbar mit dem Inhalt der Vision

zusammenhängen, sondern mit der Lebenssituation des Paulus, in der er diese Vision erfahren hat. Weil das Ich des Erscheinungsempfängers bei der Wahrnehmung der Vision in starkem Maße beteiligt ist, können sich das Ergebnis und die Konsequenzen der Vision bei den einzelnen Erscheinungsempfängern erheblich unterscheiden.

Zahlreiche empirische Untersuchungen sprechen dafür, dass solche Visionen besonders der Bewältigung belastender Ereignisse dienen, ohne dass dadurch andere Auslösefaktoren ausgeschlossen werden müssen. Als Beispiel wird in der Literatur die Bewältigung von Trauerprozessen genannt. Das würde gut zu den Jüngern als primären Erscheinungsempfängern passen. Für Paulus wären andere Stressfaktoren, wie zum Beispiel der Streit um die Bedeutung des Gesetzes und der Person Jesu, in Anschlag zu bringen. Eine Bestätigung dafür, dass wir mit dieser Deutung der Visionen *auf innere Wahrnehmungen* auf dem richtigen Weg sind, kann man im übrigen im weiteren Verlauf des 15. Kapitels des 1. Korintherbriefes finden (1 Kor 15,44), wo Paulus über die Leiblichkeit des Auferstehungsleibes spricht und diesen als geistigen Leib bezeichnet.

Was ist mit einer solchen psychologischen Erklärung der Visionen gewonnen? Zunächst einmal kann man feststellen, dass wir bei dieser Deutung nicht mit einem Wunder rechnen müssen, sondern die Entstehung des Auferstehungsglaubens für uns in gewisser Weise nachvollziehbar und verstehbar wird. Das ist intellektuell ein Vorteil, enthält für den Glauben aber gleichzeitig ein Problem, dem wir uns später abschließend noch zuwenden müssen. Man kann sich diesen Vorteil auch an den Aussagen des Papstes zur Auferstehung im zweiten Band seiner Jesustrilogie verdeutlichen. Ratzinger betont mehrfach die Andersartigkeit des Auferstehungsgeschehens, aber er will am historischen Charakter der Auferstehung Jesu festhalten. Zwar sei die „Auferstehung nicht ein gleichartiges historisches Ereignis ... wie die Geburt oder die Kreuzigung Jesu“, es handele sich bei ihr um einen „neuen Typ von Ereignis“, aber sie hat „doch ihren Anfang in der Geschichte selbst und gehört ihr ein Stück weit zu“. Ratzinger spricht in diesem Zusammenhang trotz der eingestanden Missverständlichkeit des Wortes von einem „Mutationssprung“, „die Begegnungen mit dem Auferstandenen (sind) etwas anderes als innere Ereignisse oder als mystische Erfahrungen – sie sind wirkliche Begegnungen mit dem Lebenden, der auf neue Weise Leib hat und leibhaft *bleibt*“. Es gehe dabei um eine veränderte Art von Materialität, mit der wir keine Erfahrung haben.

Aber ist es wirklich ein Vorteil, wenn wir mit einer neuen Materialität rechnen sollen, mit der wir keine Erfahrung haben? In der antiken Literatur gibt es viele einmalige oder zumindest unserer Erfahrung widersprechende Dinge, und gerade diese Dinge sind es gewesen, die zur Ausbildung der historisch-kritischen Methode in der Geschichtswissenschaft geführt haben. Deshalb scheint es besser zu sein, auf eine mutierte Materialität zu verzichten und stattdessen auf die Visionshypothese zurückzugreifen. Paulus rechnet gerade nicht mit einer Kontinuität des irdischen mit dem himmlischen Leib, sondern betont die Diskontinuität. Das durchdringende Moment der auferstandenen Menschen mit den gestorbenen dürfte nach 1 Kor 15, 44-50 eher in deren Identität, Geschichte und Personsein als in ihrer Leibhaftigkeit oder veränderten Materialität bestehen. Das dürfte auch für den auferstandenen Jesus gelten.



Der Verräter hatte mit ihnen ein Zeichen verabredet und gesagt: Der, den ich küssen werde, der ist es; nehmt ihn

fest. Sogleich ging er auf Jesus zu und sagte: Sei gegrüßt, Rabbi! Und er küsste ihn. (Mt 26, 48 – 49)

Ein weiterer Vorteil der Visionshypothese scheint mir zu sein, dass wir auf solche Erläuterungen der Auferstehungsbotschaft wie „die Sache Jesu geht weiter“, die die Bedeutung von Ostern verdeutlichen wollen, *ohne* an dem eigentlichen Ereignis festzuhalten, verzichten können. Das gilt erst recht für Betrugs- oder Selbsttäuschungshypothesen. Diese Hypothesen verdanken sich ja gerade den Problemen, die das moderne rationale Denken mit den in der Bibel bezeugenden Phänomenen hat. Wir können auf solche Hypothesen verzichten, weil wir mithilfe der Visionshypothese die Entstehung des Osterglaubens zumindest ansatzweise *verstehen* können.

Das leere Grab

Neben den neutestamentlichen Traditionen, die die Erkenntnis der Auferstehung auf Visionen zurückführen, gibt es auch noch die Traditionen von der Auffindung des leeren Grabes.

Von den Überlieferungen der Synoptiker kommt nur die markinische Fassung für die historische Rückfrage in Betracht. Ob die johanneische Fassung der Grabesgeschichte die Synoptiker voraussetzt, ist umstritten, die beiden Geschichten von der Auffindung des leeren Grabes im Johannesevangelium spiegeln aber deutlich ein so spätes Entwicklungsstadium, dass sie für eine historische Rückfrage in meinen Augen ausfallen, selbst wenn aus anderen Gründen die Historizität einer Erscheinung vor Maria Magdalena am Grab angenommen werden sollte. Die historische Rückfrage ist also auf Mk 16,1-8 zu beschränken, allerdings werden hier auch allgemeine Gründe in die Frage-

stellung mit einbezogen, die zu berücksichtigen sind.

Wir haben es in Mk 16 mit einer schönen Legende zu tun, wobei die Bezeichnung Legende das historische Urteil in keiner Weise vorwegnehmen soll. Die namentlich genannten Frauen kaufen am Ende des Sabbats Gewürze, um am kommenden Morgen den Leichnam Jesu nachträglich zu salben. Diese Absicht der Frauen macht dem Hörer und Leser von vornherein klar, dass diese nicht etwa, wie es üblich gewesen zu sein scheint, zum Grab gehen, um dort klagen und eventuell einem Scheintoten zu Hilfe eilen zu können, sondern ihre Absicht führt sie von Anfang an in das Grab hinein, denn nur so können sie die beabsichtigten Handlungen an dem Leichnam vornehmen. Und nur wegen dieser Absicht müssen sie sich unterwegs Gedanken machen, wie sie in das Grab hineinkommen sollen, wo doch der Rollstein so schwer ist. Das Grab erweist sich wider Erwarten als geöffnet. Die Frauen gehen ohne Zögern in das geöffnete Grab hinein. Dort entdecken sie nicht etwa das Fehlen des Leichnams, sondern werden ganz und gar von dem Anblick eines Engels gefangen genommen, der ihnen die Aufweckung Jesu und das Fehlen des Leichnams mitteilt und ihnen den Auftrag erteilt, die Jünger und Petrus davon in Kenntnis zu setzen, dass Jesus ihnen nach Galiläa vorausgeht, um sie dort zu sehen. Das allerdings tun die Frauen nicht; sie fliehen vielmehr vor Furcht und Entsetzen vom Grabe fort und behalten alles, offensichtlich auch den Engelbefehl, für sich, weil sie sich fürchten. Damit ist die Geschichte zum Ende gekommen, denn Mk 16,9ff. tauchen erst



Da wandte sich der Hohepriester nochmals an ihn und fragte: Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten? Jesus sagte: Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des

Himmels kommen sehen. Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Wozu brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt die Gotteslästerung gehört. (Mk 14, 61-64)

in Handschriften des 5. Jahrhunderts auf und stellt eine Kompilation aus dem im Anschluss an die Grabesgeschichte bei Matthäus und Lukas noch folgenden Text dar.

Selbst noch in dieser Geschichte ist die Erkenntnis der Auferstehung Jesu nicht etwa ein Rückschluss aus dem sich als leer erweisenden Grab, sondern eine von Gott her übermittelte Botschaft. Die Botschaft des Engels ist zwar insofern nachprüfbar, als die Frauen vom Engel zur Überprüfung des Leerseins des Grabes aufgefordert werden, dass sie das aber tun, ist nicht gesagt. Und dies sicher nicht ohne Grund. Ich denke nicht, dass sich diese schöne Geschichte dazu eignet, im Subtraktionsverfahren einen alten, weniger legendarischen Kern, zum Beispiel ohne den Engel, herauszupräparieren und diesen dann auf seine Historizität zu überprüfen. Tut man dies dennoch, so findet man eine Reihe von Unplausibilitäten (etwa die Absicht, einen Leichnam nach 36 Stunden noch salben zu wollen), von topischen Zügen einer Epiphanie-Szene und theologischen Motiven (etwa der göttlichen Hilfe am Morgen), die ein historisches Substrat nicht angesagt erscheinen lassen. Warum sollte eine Geschichte, die von der Auffindung des leeren Grabes durch die drei Frauen handelt, wonach diese Jesus am Morgen des Sonntags in aller Herrgottsfrühe die letzte Ehre erweisen wollten und seinen Leichnam nicht fanden, angesichts der Erscheinungstradition überhaupt weiter erzählt werden? Eine solche Tradition ohne Engelbotschaft war, wie sich im weiteren Verlauf herausstellte, in keiner

Weise eindeutig, sondern konnte auch durch Wegnahme des Leichnams erklärt werden. Ich gebe gerne zu, dass dies keine zwingende Argumentation ist, aber angesichts eines Evangelienverständnisses, das diese stärker auf der erzählerischen und theologischen als auf der historischen Matrix zu lesen gelernt hat, scheint mir eine solche Sicht sehr plausibel und gut vertretbar.

Bei der Beurteilung der allgemeinen, für die Historizität des leeren Grabes vorgetragenen Argumente, das sei vorweg deutlich angemerkt, spielen in hohem Maße und mehr als bei anderen Fragen allgemeine Vorurteile der Exegeten eine Rolle. Zwar wird immer wieder angemerkt, in solchen Fragen dürfe nicht das Wirklichkeitsverständnis des Exegeten, sondern der Text entscheidend sein, ich fürchte aber, dass das eher eine idealtypische, denn wirklichkeitsgerechte Unterscheidung darstellt.

Das wichtigste Argument für die Historizität des leeren Grabes ist die Behauptung, die Verkündigung der Auferstehung Jesu hätte sich keinen einzigen Tag in Jerusalem halten können, wenn man Jesu Leichnam in seinem Grab hätte zeigen können. Insofern setze also die Verkündigung der Auferstehung zwingend das leere Grab Jesu voraus. Dieser Einwand zugunsten der Historizität des leeren Grabes basiert auf der jüdischen Anthropologie, die nicht wie die Griechen die Dichotomie von Seele und Leib kennt, sondern Leib und Seele als eine Einheit ansieht und sich infolgedessen eine Auferstehung ohne Leib nicht vorstellen kann. Deswegen ist auch eine ganze Reihe von Exegeten

der Ansicht, selbst Paulus habe sich die Auferweckung Jesu nicht ohne das leere Grab vorstellen können, auch wenn er es nicht erwähnt. Diese Ansicht ist durchaus plausibel. Ein frühes Interesse am Grab Jesu ist allerdings nicht erkennbar. Ein solches findet sich erstmalig in der Geschichte von der Auffindung des leeren Grabes bei Markus, dann wieder bei Matthäus in der bereits stark antijüdisch geprägten und damit spät entstandenen Geschichte von der Grabeswache. Markus weiß nichts von einer solchen Wache, insofern ist für uns in keiner Weise mehr nachzuvollziehen, wann überhaupt sich das Interesse der Jünger und ihrer Gegner in Jerusalem dem Grab Jesu zugewandt hat, und ob das Grab zu dieser Zeit noch bekannt war. Auch ist in der Literatur darauf hingewiesen worden, dass in Mk 6,14 und 8,28 Jesus für den auferstandenen Johannes den Täufer gehalten wird, ohne dass von entsprechenden Nachprüfungen am Grab des Täufers die Rede ist. Zumindes Herodes Antipas sollte doch Interesse an einer entsprechenden Feststellung gehabt haben. Die Behauptung, dass die Verkündigung der Auferstehung Jesu in Jerusalem das Leersein seines Grabes zwingend voraussetzt, ist deswegen in meinen Augen nicht über jeglichen Zweifel erhaben, so wenig die Verbindung von Auferstehung und leerem Grab im Denken der Juden gelehrt werden kann.

Einem zweiten Argument kann ich mich noch weniger anschließen. Danach setzt die bereits erwähnte Geschichte von der Grabeswache und das darin enthaltene, bei den Juden verbreitete Gerücht, die Jünger Jesu hätten seinen Leichnam geraubt und deswegen sei das Grab leer, die Existenz eines leeren Grabes in Jerusalem voraus. Wie bereits gesagt, begegnet dieses Argument zum ersten Mal im Matthäusevangelium und damit etwa 50 Jahre nach Jesu Tod. Aber ob diese Geschichte irgendeinen Zusammenhang mit Jerusalem hat oder anderswo als Apologie der Auferstehung entstanden ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Darüber hinaus kann dem ähnlichen Motiv im Johannesevangelium, wo Maria Magdalena den Auferstandenen mit dem Gärtner verwechselt und diesen fragt, wo er den Leichnam Jesu hingelegt habe, entnommen werden, dass die Gemeinde mit diesem Motiv durchaus auch „gespielt“ hat.

Als Ergebnis dieses Durchganges können wir festhalten, dass man in der nach Ostern entstehenden Jesusbewegung mit Sicherheit das Grab Jesu für leer gehalten hat und dass sich auch einige Argumente zugunsten des leeren Grabes anführen lassen, diese aber keineswegs über jeden Zweifel erhaben sind. Man kann also nicht mit Sicherheit behaupten, dass es in Jerusalem kein leeres Grab gegeben hat, aber berechtigte Zweifel an der Historizität von dessen Auffindung sind erlaubt.

Abschließend sei zum leeren Grab noch einmal darauf hingewiesen, was zwischen den Zeilen schon mehrfach angeklungen ist, dass nämlich ein leeres Grab den Charakter aller historischen Tatsachen teilen würde, die ambivalent und damit unterschiedlichen Interpretationen zugänglich sind. Ein leeres Grab kann nach dem religiös-kulturellen Muster im damaligen Israel auf die Wiederbelebung eines Leichnams hinweisen, es kann aber auch auf die eschatologische Auferstehung zurückgeführt werden (wobei Jesus erklärtermaßen der Erste ist, von dem eine solche Aussage im Judentum gemacht wird) oder auf einen Leichenraub.

Bei unserer Durchsicht des Neuen Testaments hat sich herausgestellt, dass der auferstandene Jesus sich Paulus und den übrigen Zeugen in einer Vision zeigt. Solche Visionserfahrungen sind

der Psychologie bekannt. Wir sind also hinsichtlich der Erscheinungen nicht auf eine schlechthin einmalige, dafür aber auf eine nachvollziehbare Erfahrung gestoßen. Ob das leere Grab eher als Implikat der Auferstehungsvorstellung oder als historische Tatsache anzusehen ist, konnten wir nicht eindeutig klären.

Dieses Ergebnis ist für den Glauben ambivalent, denn auf der einen Seite muss er sich mit seinen Annahmen hier nicht gegen das Realitätsbewusstsein der gegenwärtigen Welt verteidigen, weil die behaupteten Erscheinungen ja im Rahmen dieses Realitätsbewusstseins nachvollziehbar bejaht werden können. Auf der anderen Seite freilich wird dieser Vorteil zum Nachteil, weil diese nachvollziehbaren Visionen in der Psychologie auf psychogene Faktoren zurückgeführt und damit zu quasi wiederholbaren Ereignissen werden. Zuge-spitzt gesagt müssen diese Visionen weder mit Jesus noch mit Gott etwas zu tun haben. Der Preis für die Nachvollziehbarkeit ist so der Verlust des besonderen Charakters der Erscheinungen. Wie kann die Theologie auf diesen Tatbestand reagieren?

Die Erscheinungen aus theologischer Sicht

Die Theologen geben hierauf unterschiedliche Antworten. Das hat mit vielen Dingen zu tun, unter anderem auch mit einer unterschiedlichen Einschätzung der Botschaft Jesu und der Situation der Jünger nach dem Kreuzestod. Die einen, häufig als Reduktionisten bezeichnet, sind der Ansicht, dass die Botschaft Jesu bereits eine Reihe von Elementen enthielt, die geeignet waren, zur Überwindung des Kreuzestodes auf Seiten der Jünger zu führen, insofern die Erfahrungen, die sie mit der Botschaft Jesu gemacht hatten, auch nach dessen Tod weiterhin tragend waren und sie die Botschaft Jesu als zuverlässig stützten. Die Erscheinungen wären dann ein in der damaligen kulturell-religiösen Situation verankerter Ausdruck für tiefgreifende Erfahrungen mit der Botschaft Jesu, die die Jünger auch nach dem Karfreitag gemacht hätten.

Ob das leere Grab eher als Implikat der Auferstehungsvorstellung oder als historische Tatsache anzusehen ist, konnten wir nicht eindeutig klären.

Eine andere Auslegungsrichtung betont ganz stark den Graben des Karfreitags, der von den Jüngern ohne ein neues auslösendes Etwas nicht überwunden werden konnte. Wir müssen fragen, ob dieses neue auslösende Etwas durch die psychologische Erklärung der Erscheinungen aufgelöst wird.

Zunächst einmal ist vorab darauf hinzuweisen, dass die Auferstehung Jesu eine Glaubenswahrheit ist, und für eine Glaubenswahrheit gilt, dass als solche nur infrage kommt, was nur geglaubt und demgemäß nicht auf andere Art und Weise plausibel gemacht werden kann. Von daher wäre ein Ergebnis der historischen Rückfrage, das da lauten würde, die historisch erkennbaren Tatbestände der Erscheinungen und des leeren Grabes wären so eindeutig und klar, dass ihnen nur eine einzige Aussage gerecht würde, nämlich „Jesus ist auferstanden“, dem Glauben gar nicht angemessen, weil dieser kein Rückschluss aus historischen Tatsachen ist.

Eine Art der vor allem von Systematikern vorgetragenen Antwort haben wir schon in der Fassung Ratzingers vernommen, diese kann aber auch modifiziert werden und auf das leere Grab und die mutierte Realität des Leibes verzichten. Sie sieht dann in den Erscheinungen Gott am Werk und beruft sich dafür auf den Glauben, der tiefer sieht als die historisch-kritische Methode, die nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit betrachtet, während sich dem Glauben Dimensionen erschließen, die dieser Methode gerade verschlossen sind. Es ist für das Verständnis der Welt offensichtlich etwas anderes, ob man mit der Existenz Gottes rechnet oder nicht. Die Visionen des Auferstandenen mögen von außen gesehen psychogen erzeugt sein, aber es ist doch fraglich, ob dies das letzte Wort in dieser Sache ist, denn die historische Kritik nimmt das gegenwärtige Realitätsbewusstsein als alleinigen Maßstab für ihr Urteil. Es ist eben, zugegeben unter der Voraussetzung, dass Gott existiert, keineswegs von vornherein ausgemacht, dass in solchen natürlichen Phänomenen nicht auch Gott am Werke ist. Dass die Visionen als menschliche Tat begriffen werden, schließt keineswegs aus, dass sie zugleich auch Gottes Tat sind. Dieser Kritik von Seiten des Glaubens wird man sich zunächst einmal kaum verschließen können, weil die historisch-kritische Methode sich als atheistische Methode versteht und aufgrund ihres Wirklichkeitsverständnisses ein Eingreifen Gottes in die Geschichte ausschließt. Da es bei der Auferstehung Jesu um so etwas wie ein Eingreifen Gottes in die Geschichte geht, steht das Ergebnis für die historisch-kritische Methode von vornherein fest. Das kann der Glaube zu Recht kritisieren.

Es ist für das Verständnis der Welt offensichtlich etwas anderes, ob man mit der Existenz Gottes rechnet oder nicht.

Allerdings muss diese Verteidigung der Visionen als Gottes Tat sich die Frage gefallen lassen, wie sie den Projektionsverdacht vermeiden und den Eindruck einer bloßen Setzung unterlaufen will. Dies versucht sie auf doppelte Weise: Zum einen durch den negativen Hinweis, dass das, was die Reduktionisten versuchen, gerade nicht möglich und der Glaube an die Auferstehung Jesu nicht aus Reflexionsprozessen der Jünger ableitbar ist. Und positiv: Sowohl die totale Kehre der Jünger nach dem Karfreitag und ihr absolutes Vertrauen auf die österliche Inkraftsetzung der Botschaft Jesu als auch der explosionsartige Neuanfang nach Ostern einschließlich der christologischen Bekenntnisbildungen bis zur Berufung des Paulus lassen sich ohne einen „evidenten Neuanstoß“, ohne eine „Begegnung ab extra“ nicht erklären.

Damit ist der Glaube an die Auferstehung nicht bewiesen, er ist auch nicht beweisbar, aber es ist eine Argumentation möglich, die ein Wirken Gottes in den Erscheinungen der Jünger plausibel macht und so dem Glaubenden eine Stütze für seine Ansicht liefert, dass der Maßstab für die historisch-kritische Methode, das gegenwärtige allgemein verbreitete Realitätsbewusstsein, nicht das letzte Wort in der Sache der Auferstehung Jesu haben muss. □

Macht und Ohnmacht des Gebetes. Die Verkündigung Jesu in seiner Beziehung zu Gott

Thomas Söding

1. Der Fokus des Themas

Die wichtigste Größe im Leben Jesu ist Gott. Seine Herrschaft verkündet er (Mk 1,15), sein Wort verbreitet er (Mk 1,14), seinen Willen verwirklicht er (Mk 12,13-17 parr.) Jede historisch-kritische Jesusforschung stößt auf diese Theozentrik, die von den kanonischen wie den apokryphen Jesustraditionen ebenso vielfältig wie im Kern eindeutig dargestellt wird. Dass die Menschen in Israel – und darüber hinaus – Jesus ans Herz gewachsen sind, gerade wenn sie von anderen verachtet, verworfen und vergessen wurden, erklärt sich nur aus seiner Beziehung zu Gott.

In der Exegese der Evangelien wird allerdings das, was Jesus über Gott sagt, oft weniger beachtet als das, was er über sich selbst sagt (oder gesagt haben soll). Selbstverständlich ist die Bibelwissenschaft am Thema der Gottesherrschaft interessiert, aber sie konzentriert sich mehr auf das, was „Herrschaft“ meint, als auf das, was „Gottes“ ist. Fraglos steht auch das „Evangelium Gottes“ (Mk 1,14) im Blick, aber mehr unter dem Aspekt, welche neue und gute Nachricht Jesus verbreitet, als unter dem Gesichtspunkt, inwiefern sein Wort das Wort Gottes ist. Der „Wille Gottes“ ist, von Matthäus profiliert, als grundlegende Kategorie der Ethik Jesu durchaus anerkannt; aber diskutiert wird stärker, was Jesus im Namen Gottes gefordert hat, als was seine Weisungen entdecken lassen. Dass Gottesliebe ohne Nächstenliebe Heuchelei ist, braucht keine große Erklärung; aber was es über Jesus verrät, dass er das Gebot der Nächstenliebe unter das Vorzeichen der Gottesliebe stellt, wird kaum erklärt. Damit aber bleibt unbestimmt, was Jesus im Innersten bewegt hat.

Vielen scheint es freilich, als sei die Gottesbeziehung Jesu selbstverständlich und als würden die Evangelien nichts wesentlich Neues zur Gottesfrage bringen, sondern im Grunde nur das bestätigen, was im Alten Testament angelegt und in theologisch ambitionierten Strömungen des frühen Judentums entwickelt worden ist. Tatsächlich hat die Jesusforschung seit einiger Zeit mit starkem Nachdruck und vollem historischen wie theologischen Recht betont, dass Jesus nur aus dem Glauben Israels heraus zu verstehen ist. Sein Judentum wird in allen Evangelien stark betont und in vielen Szenen plastisch vor Augen geführt. Jesus setzt das Gotteszeugnis der Bibel Israels voraus; er steht in engem Kontakt mit den Pharisäern. In der ganzen Breite und Tiefe der neutestamentlichen Überlieferung wird deutlich, dass er sich Essentials jüdischer Theologie zu eigen macht. So ist etwa Gott nach allen Evangelien für Jesus der „Vater“. Zwar gab es im vergangenen Jahrhundert eine starke Tendenz, in der Anrede Gottes als „Abba“ (Mk 14,36) ein Alleinstellungsmerkmal Jesu zu sehen. Aber auch wenn die Charakteristik gar nicht zu leugnen ist, hat die neuere Forschung gezeigt, wie tief dieses Motiv



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum

wie viele andere in den Gebeten Israels verwurzelt ist.

Dennoch ist das Evangelium Jesu alles andere als nur eine Repetition oder Variation der Theologie Israels. Es gibt den neuen Wein, der in neue Schläuche gehört (Mk 2,22 parr.). Die theologische Brisanz der Gottesverkündigung Jesu zeigt sich allerdings nicht in der Einführung neuer Themen, neuer Bilder oder neuer Ideen, sondern in der Verbindung Gottes mit der Person, der Botschaft und dem Geschick Jesu. Durch diese Verbindung werden Zeit und Ort seiner Gegenwart wie seiner Zukunft geprägt (Lk 17,20s.); durch ihn, sein Wirken, sein Leiden und seine Auferstehung, werden andere, nicht nur die Menschen in seiner Nachfolge, ihrerseits zu Gott geführt, der nach Jesu Evangelium definitiv auf sie zugekommen ist.

Weil dem Neuen Testament (und auch den apokryphen Traditionen) zufolge Jesus so unendlich nahe an Gott, den Vater heranrückt, wird in den Augen seiner Gegner fraglich, wie er es mit dem Hauptgebot hält. Schon im ältesten Evangelium wird das Problem herausgearbeitet: „In welcher Vollmacht tust du das?“, wird er etwa von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten gefragt, weil er im Tempel seine Revolution der Heiligkeit angezettelt hat (Mk 11,27s.). Zweifellos hatten alle Evangelien ein starkes christologisches Interesse, durch die Schärfung des Widerspruchs den Anspruch Jesu zu profilieren. Nach Markus (und den anderen Synoptikern) gilt es zu entdecken, dass Jesus die Macht Gottes nicht usurpiert, sondern realisiert; nach Johannes, dass nicht der Mensch Jesus Gott werden will, sondern Gottes Wort Fleisch geworden ist in Jesus von Nazareth (Joh 1,14). Aber durch diese christologischen Zuspitzungen wird das charakteristische Phänomen nur überdeutlich: Für

Jesus ist die Herrschaft, ist das Wort, ist der Wille Gottes nicht nur ein Thema, sondern eine Wirklichkeit, die über sein Leben entscheidet. Gott ist für ihn keine „Sache“, kein Gegenstand der Reflexion, der Spekulation, der Proklamation, sondern ein „Du“, ein personales Gegenüber seines eigenen Lebens, eine spirituelle Quelle seines Geistes, eine charismatische Kraft seines Wirkens. Das Judentum ist für Jesus nicht nur Tradition oder Kultur, sondern gelebte Frömmigkeit, gelebte Moralität, gelebtes Bekenntnis. Er besucht die Synagoge, pilgert nach Jerusalem und hält das Gesetz. Die intimste und effektivste Form dieser Praxis, dieser Pilgerschaft, dieses Gottesdienstes ist das Gebet. Durch das Beten erfüllt Jesus sein Judesein und sein Menschsein mit Geist und Leben. Im Gebet kommt Jesus Gott nahe; im Gebet bejaht er seine Sendung; im Gebet bricht er auf, um den Menschen nahe zu kommen, denen er Gott nahebringt. Jesus kann nur deshalb von Gott reden, weil er mit Gott redet: im Gebet. Er redet mit Gott, weil er auf ihn hört: im Gebet. Er redet von Gott, indem er das, was er von Gott hört, weitergibt. Dieses Bild zeichnen die Evangelien.

2. Die Perspektive der Texte

Das Gebet ist eine ganz persönliche Angelegenheit. Es geht nur dann andere etwas an, wenn es für ihre Ohren bestimmt ist oder mit ihnen zusammen gesprochen werden soll. Wer im stillen Kämmerlein betet, wie Jesus es in der Bergpredigt als Vorbeugung gegen die religiöse Krankheit der Heuchelei empfiehlt, ist mit sich und Gott allein (Mt 6,6).

Während des gesamten öffentlichen Wirkens Jesu wird von den Synoptikern, vor allem von Lukas, immer wieder einmal erwähnt, dass er sich zum Gebet zurückzieht. Aber an keiner einzigen Stelle wird dann erzählt, was, durchweg wird nur in Erinnerung gerufen, dass Jesus gebetet hat. Signifikant ist die erste Gebetsnotiz im ältesten Evangelium. Nach einem Sabbat in Kapharnaum wird von Markus der anbrechende Sonntag beschrieben, den Jesus auf seine Weise gestaltet (Mk 1,35-39): „³⁵Ganz früh am Morgen, noch in der Nacht stand er auf und ging hinaus an einen einsamen Ort, um dort zu beten. ³⁶Petrus aber und die mit ihm verfolgten ihn, ³⁷und als sie ihn fanden, sagten sie: „Alle suchen dich!“. ³⁸Da sagte er ihnen: „Lasst uns aufbrechen in die nächsten Orte, damit ich auch dort verkündige; denn dazu bin ich ausgezogen. ³⁹Und er kam in ganz Galiläa in ihre Synagogen, um zu verkünden und die Dämonen auszutreiben.“

Der Rückzug in die Einsamkeit dient dem Aufbruch in die Öffentlichkeit. Das Gebet ist für Jesus, wie Markus ihn zeichnet, eine spirituelle Ressource; in der Ruhe schöpft er Kraft; in der Verbindung mit Gott findet er seinen Weg zu den Menschen. Nach Markus ist die Szene kein Einzelfall; der Evangelist erzählt von einem weiteren Nachtgebet Jesu in der Einsamkeit, vor seinem Seewandel (Mk 6,45s. parr.). Lukas hat die Liste verlängert – und immer ist es der Beter Jesus, der seine Sendung wahrnimmt und vor Gott für die Menschen eintritt.

Neben die knappen Gebetsnotizen treten bei den Synoptikern kurze Hinweise auf einfache Gebetsgesten Jesu: das Aufblicken zum Himmel bei einigen Wundern (Mk 6,41 parr.; Mk 7,33; 8,24), die Eulogie (Mk 6,41 parr.; Mk 8,7) und Eucharistie (Mk 7,6 par. Mt 15,36; Joh 6,11) bei der Volksspeisung (Mk 6,41 paar.) oder die Segnung der Kinder (Mk 10,13-16). Immer werden die Texte still, wenn sie von Jesu Gebeten berichten; immer werden



Dann legten sie ihm einen Purpurmantel um und flochten einen Dornenkranz; den setzten sie ihm auf und grüßten ihn: Heil dir, König der Juden!

Sie schlugen ihm mit einem Stock auf den Kopf und spuckten ihn an, knieten vor ihm nieder und huldigten ihm. (Mk 15, 17-19)

Grenzbereiche berührt; immer wird die empfindlichste Stelle Jesu sichtbar, seine Nähe zu Gott, die ihn vollmächtig und verwundbar macht.

Erst in der Passionsgeschichte wird das Beten Jesu in der Öffentlichkeit laut. Markus, Matthäus und Lukas erzählen von vier Gebeten Jesu: Beim Letzten Abendmahl ist die Gabe von Brot und Wein in sein Segnen und Danken eingebunden (Mk 14,22-25 par.); vor dem Weg zum Ölberg stimmt er mit den Jüngern den Pascha-Hymnus (Ps 114/115-118) an (Mk 14,26 par. Mt 26,30). In Gethsemane spricht er voller Zittern und Zagen seine Bitte um Verhinderung vor dem Leiden und seine noch größere um die Verwirklichung des Willens Gottes aus (Mk 14,32-42). Am Kreuz schreit er nach Markus und Matthäus die Klage der Gottverlassenheit heraus (Ps 22,1 – Mk 15,34 par. Mt 27,46), während er nach Lukas mit einem Wort tiefen Vertrauens sein Leben Gott in die Hand gibt (Ps 31,6 – Lk 23,46). In diesen Gebeten kommt das ganze Drama der Passion zum Ausdruck: der Lebenswille wie die Opferbereitschaft Jesu, seine Entschlossenheit wie seine Erschütterung, seine Versuchung wie sein Gehorsam.

Dass in der Passionsgeschichte ausdrückliche Gebetsworte Jesu überliefert werden, passt zu den erzählten Szenarien. Keines dieser Gebete behält Jesus für sich; jedes teilt er mit. Seine wichtigsten Gebetspartner sind die Zwölf – oder sollten es doch sein. Sie bilden nicht nur den innersten Kreis derer, die

Jesu nachgefolgt sind, sondern sind auch die Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes, das Jesus als Gebetsgemeinschaft sammelt. Sie feiern mit Jesus die Eucharistie von Brot und Wein. Sie stimmen mit Jesus in den Paschagesang ein, der das Halleluja mit dem Gedächtnis des Exodus und darin mit der Hoffnung auf Rettung für den Einzelnen wie für das Volk verknüpft. Drei von ihnen fordert Jesus in Gethsemane eigens auf, mit ihm zu wachen und zu beten; dass sie stattdessen schlafen, nimmt ihr Versagen vorweg. Auf Golgotha ist Jesus nicht nur den Henkern, sondern auch den Blicken und Worten der Spötter preisgegeben. Die öffentliche Demütigung des Kreuzes wird von Jesus im Gebet aufgenommen und angenommen, sei es, dass er mit seiner Klage, die schonungslos die Lage beschreibt, Gott in den Ohren liegt; sei es, dass er sich in den unangreifbaren Hort seines Gottvertrauens zurückzieht, in dem er sich mit seinem Tod versöhnt und deshalb am Kreuz Versöhnung stiften kann.

Im Johannesevangelium entsteht ein anderes Bild. Nur in der Speisungsgeschichte ist angedeutet, dass Jesus als Beter eines seiner spektakulären Zeichen der Gottesgegenwart setzt (Joh 6,11). Sonst wird zwar immer wieder deutlich, dass Jesus alles von Gott her und auf Gott hin sagt; aber selbst die Gethsemane-Tradition wird im Vierten Evangelium nur en passant erzählt und nicht aus dem Blickwinkel der Angst Jesu selbst, sondern seiner Erschütterung über die Sünde der Welt (Joh 12,27ff.).

Dennoch ist Jesus auch nach Johannes ein großer Beter, jedenfalls wenn man vom kanonisch gewordenen Evangelientext ausgeht. Alles scheint auf das hohepriesterliche Gebet Joh 17 hin orientiert, das Jesus im Abendmahlssaal hält; all das, was er seinen Jüngern zum Abschied mit auf den Weg geben will, in erster Linie die Liebe, trägt er vor Gott, seinen Vater, um es von ihm zu empfangen und den Seinen weiterzugeben.

Nicht nur das Johannesevangelium, auch die synoptische Tradition spiegelt wider, wie groß das theologische Interesse am Beten Jesu gewesen ist. Er wird in den Gebeten als frommer Jude, als leidender Gerechter, als menschlicher Gottessohn vor Augen gestellt. Lukas hat daran ein besonders starkes Interesse. Johannes gestaltet es als Wiederhall seiner Wort-Gottes-Theologie.

Schon die formgeschichtliche Schule hat eingangs des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass die Summarien und Überleitungen, in denen sich die meisten Gebetsnotizen der Synoptiker finden, ideale Szenen sind. Sie halten nicht bestimmte Einzelheiten aus dem Leben Jesu fest, sondern beleuchten einen Aspekt, den die Evangelisten im Rückblick als typisch betrachten. Dass die Speisungsgeschichten, aber auch die Heilungswunder jede Rationalisierung an ihre Grenze führt, lässt die historisch-kritische Exegese – in sich logisch – zu großer Skepsis gelangen, auch wenn gerade die Gebete Jesu diese Limitierung als Wesensmoment der gesamten Sendung Jesu markieren, die

transzendente Weite hat. Es ist beckmesserisch, zu fragen, wie denn die Jünger, die nach der Gethsemaneezählung ein wenig entfernt geschlafen haben, das Ölberggebet gehört haben sollen; aber auch eine Historisierung greift zu kurz, von den Kreuzesworten und von Johannes ganz zu schweigen.

Die Probleme der historischen Rekonstruktion haben jedoch ihre eigene Dialektik. Einerseits ist es nicht möglich, durch eine ausgefeilte Methodik der Rückfrage nun doch herauszubekommen, was Jesus in tiefer Nacht und aller Herrgottsfrühe gebetet hat; andererseits ist es nicht möglich, wegen des starken theologischen Interesses und wegen der starken literarischen Formung die Gebete Jesu aus der Rekonstruktion seines Lebens auszublenden.

3. Der Lehrer des Gebetes

Jesus wird in den Evangelien nicht nur als Beter, sondern auch als Lehrer des Gebetes gezeigt. Die wichtigste Gebetslehre Jesu ist das Vaterunser. Sie ist bei Matthäus in einer längeren (Mt 6,9-13) und bei Lukas in einer kürzeren Version überliefert (Lk 11,1-4); sie geht im Kern auf die Redenquelle zurück. Sie ist markant, aber nicht isoliert, sondern zentral.

Zur Nachfolge Jesu gehört eine Schule des Gebetes. Seine Lehre soll die Praxis seiner Jünger beeinflussen; sie soll sie in die Lage versetzen, ihrem Glauben, ihrer Liebe und ihrer Hoffnung neuen Ausdruck zu verleihen. Jesus will ihnen nicht bestimmte Formulare vorschreiben, an die sie sich strikt zu halten hätten, sondern sie befähigen, eine eigene Sprache des Glaubens zu sprechen, als einzelne und als Gemeinschaft. Diese Sprache ist keine Sondersprache, sondern die Sprache der Gebete Israels. Jesus hatte den Evangelien zufolge ein enges Verhältnis zu den Psalmen, die er zitiert und rezitiert, gedeutet und gebetet hat; er will, dass auch seine Jünger weiter die Psalmen beten, wie die kleine Notiz vom Hallel am Ende des Letzten Abendmahles in Erinnerung ruft (Mk 14,26); er lädt dazu ein, die alten Bilder des Gottesdienstes, die alten Worte der Bitten, der Klage, des Lobes und des Dankes in einem neuen Licht zu sehen und in einem neuen Ton zu sprechen, im Licht der nahegekommenen Gottesherrschaft und im Ton des Glaubens an das Evangelium. Das Beten, das Jesus seinen Jüngern ans Herz legt, kann nur vor dem Hintergrund der Gebete Israels und im Kontext der jüdischen Gebete seiner Zeit verstanden werden, von denen großartige neue Beispiele in den Qumran-Höhlen entdeckt worden sind, und ist darin typisch jesuanisch.

Die Gebetslehre Jesu fördert eine Spiritualität des Gottvertrauens. Dass man zu Gott „Vater“ sagen kann, ist alles andere als selbstverständlich, sondern ein religiöser Akt, der Selbstbewusstsein und Demut verbindet, weil er Gottes Größe mit Gottes Nähe einher bringt. Das ist die Einladung Jesu; er hat zu Gott „Vater“ gesagt – so können es auch alle, die durch ihn glauben. Paulus hat es in seinen Briefen zweimal ausgedrückt: Es ist der Geist der Freiheit, der alle, die glauben, in Christus anleitet, „Abba“ zu rufen (Gal 4,6; Röm 8,15). Wer das Vaterunser mitbetet, in der lukanischen Kurz- wie der matthäischen Langform, wird auf einen spirituellen Weg geführt, der sich zuerst auf das konzentriert, was von Gott zu erbitten ist: die Heiligung seines Namens, das Kommen seines Reiches, die Erfüllung seines Willens, dann aber auch den Mut fasst, die ureigensten Anliegen derer, die beten, auszusprechen: das tägliche Brot, die Vergebung der Sünden, die Erlösung vom Bösen. Beides gehört zusammen,

weil das Kommen der Gottesherrschaft die Welt nicht vernichtet, sondern verwandelt, wenn auch durch den Tod hindurch. Deshalb wird das Bittgebet mit seltenem Nachdruck gefördert. Die Gebetslehre Jesu fördert ein Ethos der Nächsten- und der Feindesliebe. Wer im Gebet seine religiöse Selbstsicherheit demonstriert, ist ein Heuchler (Mt 6,1-18). Wer das religiöse Opfer als Vorwand nutzt, um den elementaren Pflichten der Mitmenschlichkeit auszuweichen, ist ein Verbrecher, und ein je größerer, je mehr er sich auf das Gesetz beruft, das ihn gerade in die Pflicht der Solidarität nimmt (Mk 7,1-23 parr.). Nach dem Vaterunser muss die Bitte um Vergebung von der Bereitschaft und Praxis der Versöhnung gedeckt sein (Mt 6,12 par. Lk 11,4).

4. Die Praxis Jesu

Die eigene Praxis Jesu stimmt mit seiner Lehre überein. Daraus, wie wichtig die Gebetslehre für Jesus ist, kann geschlossen werden, wie wichtig das Beten für ihn war; und aus der Art und Weise, aus den Inhalten und Zielen seiner Gebetslehre lässt sich seine eigene Spiritualität erschließen – nicht weil seine Jünger nichts anderes beten sollen, als er selbst gebetet hat, sondern weil er sich in ihre Lage versetzt und ihre Sprache gesprochen hat, damit sie wissen, wie sie in seinem Namen beten können, spirituell verbunden mit ihm und durch ihn mit Gott. Das Vaterunser ist das Paradebeispiel (Mt 6,9-13 par. Lk 11,1-4). Jesus lehrt seine Jünger, nach Matthäus aus freien Stücken, nach Lukas auf die Frage eines seiner Jünger hin. So wie ihn die Evangelien zeichnen, ist Jesus derjenige, der mit ihnen um die Heiligung des Namens Gottes, um das Kommen des Reiches, um die Erfüllung des Willens Gottes und ebenso um das tägliche Brot, aber auch derjenige, der für sie um die Vergebung der Schuld und die Erlösung vom Bösen betet.

a) Das Gebet in der Mission Jesu

Das Gebet ist mit der Sendung verbunden. Jesus bringt, was ihn inspiriert, nach einer Tradition aus der Redenquelle als Gotteslob zum Ausdruck. Das ist die große Ausnahme der stillen Gebete Jesu (Mt 11,25ss. par. Lk 10,21s.).

Sowohl bei Lukas als auch bei Matthäus werden Zusammenhänge sichtbar gemacht, die für Jesus wesentlich sind: Sein Glaube steckt an. Seine Bindung an Gott öffnet ihn für die Menschen. Was ihm offenbart worden ist, gibt er weiter. Wer zu ihm kommt, findet zu Gott. Das Gebet erfüllt die Beziehung zwischen Jesus und Gott mit Leben. Was Jesus bekanntmacht, ist das Vatersein Gottes in Relation zu seinem eigenen Sohnsein. Diese Gottessohnschaft ist nicht mit der des späteren Dogmas identisch, sondern wie in der frühesten neutestamentlichen Überlieferung ein Ausdruck dafür, wie sehr Jesus nicht nur zu Gott, sondern auch zu den Menschen gehört, die ja allesamt Söhne und Töchter Gottes sind und von Jesus zu seinen Brüdern und Schwestern gezählt werden (Mk 3,30-35).

Auch die Macht, die er seinen Jüngern verleiht, wenn er sie aussendet, das Evangelium zu verkünden, ist die Macht des Gebetes. Im Gebet gewinnen die Jünger Anteil an der Macht Jesu. So wie er im Gebet aufbricht, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden, so dass es sich als Gottes rettende Macht zu erweisen vermag (wie Paulus es im Röm 1,16s. auf den Punkt formuliert), so werden die schwachen Jünger im Gebet Macht über die Dämonen gewinnen, damit sie Menschen auch dann von den bösen Geistern befreien können, wenn Jesus nicht mehr bei ihnen

ist (Mk 9,28s.). So wie Jesus sie bevollmächtigt hat, Boten des Gotteswortes für die Menschen zu sein, so sind sie als Betende diejenigen, die der Weisung Jesu folgen. Die Macht der Jünger ist die Erhöhung ihrer Gebete. So wie sich das Leben Jesu um Gott dreht, so soll auch das Leben der Jünger auf Gott konzentriert sein: durch Jesus.

b) Das Gebet in der Passion Jesu

Die Gebete der Passion bringen die Dialektik von Macht und Ohnmacht auf der Kehrseite zur Sprache. Die Abendmahlsworte sind von der Eucharistie und Eulogie Jesu gefüllt (Mk 14,22-25 parr.). Im Gebet Jesu wird die Mahlgemeinschaft mit Gott verbunden und dadurch hergestellt; Jesu Segen und Dank umschreibt einen Raum, den seine Lebenshingabe füllt. Vom betenden Jesus ist in den erzählenden Passagen der Abendmahlstradition die Rede; das Vorbeten ist eine Konvention, die von Jesus beachtet und durchbrochen wird. Unabhängig von der Kontroverse über die Originalversion der Worte Jesu plausibilisieren die Gebetsnotizen, was zum geschichtlichen Kern des Mahles gehört haben muss, und werden durch die Abendmahlstradition in einer Weise aufgewertet, die durch die explizite Deutung des Todes Jesu als Heilsgeschehen bestimmt ist.

Der Paschagesang (Mk 14,26 parr.) ist Zustimmung zur Hoffnung Israels aus dem Gedächtnis des Leidens und Freude auf Gott angesichts des kommenden Todes. Die historische Frage ist schwierig, weil die johanneische Chronologie, die Jesus am Rüsttag sterben sieht, plausibler scheint und die These einer sozusagen privaten Vorfier des Paschafestes nicht verifizierbar ist. Am ehesten leuchtet es ein, dass die erzählte Szene veranschaulicht wird, nach Maßgabe der Festtraditionen Israels, in denen Jesus wahrlich heimisch gewesen ist.

Das Gethsemane-Gebet ist in seiner synoptischen Grundform das Dokument einer Krise. Diese Krise lässt sich nicht psychologisieren; aber sie lässt sich theologisch interpretieren. Nach Markus und Matthäus bekennt Jesus vor Petrus, Jakobus und Johannes die tiefe Betrübnis seiner Seele, die aus seiner Angst vor dem Tod resultiert (Mk 14,32s. par. Mt 26,37s.). Sein Beten ist von dieser Spannung geprägt. (Mk 14,36 parr.):

„Abba, Vater, alles ist dir möglich. Lass diesen Kelch an mir vorübergehen. Aber nicht, was ich will, sondern was du willst.“

Die klare Form spricht für literarische Stilisierung. Der synoptische Vergleich zeigt, dass Matthäus seine Version so weitergeführt hat, dass die Nähe zum Vaterunser unüberhörbar wird (Mt 26,41s.). In sich ist das Gebet ebenso kohärent wie spannungsreich. Die Anrede öffnet nicht nur den Einstieg, sondern nimmt auch das Ende vorweg. Der „Vater“ ist und bleibt der allmächtige Gott, wie Jesus ihn als König verkündet, der seine Herrschaft kommen lässt. Vor allem aber: Dass Jesus nicht sterben, sondern leben will, kommt in aller Klarheit zum Ausdruck. Die Ankündigungen, von denen die Evangelien erzählt haben, der Menschensohn müsse und werde leiden (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ss.), werden in der Welt des Evangeliums durch das Gethsemane-Gebet nicht demontiert; aber sie werden vor dem Verdacht bewahrt, Jesus werde zum willenlosen Objekt eines göttlichen Machtwillens. So frei, wie Jesus den Weg des Leidens nach den Evangelien geht, so frei betet er auch um Versöhnung. Gott, der nach den Leidensankündigungen will, dass Jesus sein Leben

hingibt, ist als der allmächtige Vater auch derjenige, an den Jesus seine Bitte richtet. Aus demselben Grund führt er die Bitte weiter: Weil Gott „alles möglich“ ist und er der „Vater“ ist, kann Jesus ihm auch seinen Lebenswillen und sich selbst anvertrauen.

Dass sich das Gethsemane-Gebet erhalten hat, ist bemerkenswert. Die literarische Stilisierung dient dazu, ein Grundproblem der Sendung Jesu aufzudecken: wie seine Vollmacht mit seiner Ohnmacht, wie seine Aufgabe mit seinem Leiden, wie Gottes Barmherzigkeit mit seinem Tod zu verbinden wären. Auf diese Frage gibt die Gethsemaneerzählung keine Antwort. Sie macht sie vielmehr in ihrer unabweisbaren Dringlichkeit deutlich; die Form des Gebetes unterstreicht die Spannung. Der Beter Jesus ist nach der synoptischen Tradition derjenige, der das Drama seines Lebens vor Gott ausspricht, weil er nur von Gott das gute Ende erwarten kann.

Die Jünger sollen von Jesus in dieses Gebet einbezogen werden, aber sie sind überfordert. Sie sollen zwar mit ihm wachen und beten (Mk 14,35 par. Mt 26,39); aber sie schlafen (Mk 14,37 parr.). Deshalb ermahnt Jesus sie (Mk 14,38 par. Mt 26,41; cf. Lk 22,46):

„Wacht und betet, dass ihr nicht in Versuchung geratet. Denn der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.“

Diese Ermahnung ist nicht nur eine Erinnerung an die Vergangenheit, sondern eine Ermunterung in bleibender Gegenwart. „Immer ist Gethsemane, immer schlafen alle“, schreibt Blaise Pascal. So wenig die Schwäche des Fleisches nachösterlich vorbei ist, so wenig das Schlafen – und so wichtig bleibt die Gebetsgemeinschaft. Jesus, der sich seinem Vater anvertraut, vertraut damit auch diejenigen Gott an, für die er seinen Weg geht. Wer mitbetet, macht nicht Jesus seinen Rang streitig, sondern findet seinen eigenen Platz vor Gott.

Bei Johannes hat sich der Schwerpunkt verlagert. Die Emotionalisierung ist nicht geringer als bei den Synoptikern; aber weil Jesus nicht mehr um sein eigenes Leben betet, sondern um das der anderen, ist auch stimmig, dass der Vierte Evangelist den Faden im hohepriesterlichen Gebet vor der Kreuzigung aufnimmt und von Jesus selbst mit dem göttlichen Heilswillen verknotet lässt. Diese andere Perspektive ist gewollt; sie wird auch mit hohem Wahrheitsanspruch um der Geschichte Jesu willen eingenommen, aber sie ist theologisch so durchgestylt, dass sich die historische Frage nicht in der klassischen Weise der historischen Kritik beantworten lässt.

In den Passionsgeschichten der Synoptiker wird hingegen der Spannungsbogen des Gethsemanegabetes weiter ausgebaut. Die historisch-kritische Exegese hat sich lange Zeit darin erprobt, das echte Wort herauszufiltern. Das ist verlorne Liebeshmüh. Denn alle Versionen sind theologisch stark interessiert und literarisch stark stilisiert. Hermeneutisch aufgeschlossen, kann die historisch-kritische wie die kanonische Exegese das Nebeneinander der neutestamentlichen Stimmen als verschiedenes Echo eines Sterbens betrachten, das alles Verstehen übersteigt, aber nach einer Darstellung schreit, die Jesus, den Gekreuzigten selbst, in dem kenntlich macht, was ihn geprägt hat: in seiner Beziehung zu Gott.

Bei Markus, dem Matthäus im wesentlichen folgt (Mt 27,46), heißt es, Ps 22,1 im Sinn, zweisprachig (Mk 15,34): „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Das „Warum“ ist eher ein „Wozu“. Jesus blickt nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft. Was er mit seinem Gethsemane-Gebet noch abwen-

den wollte, ist eingetreten. Markus hat den gesamten Passionsbericht von Psalm 22 imprägnieren lassen, dem Gebet eines leidenden Gerechten. Der Psalm beschreibt einen langen Weg aus tiefer Not zu später Hilfe und großem Dank. Daraus folgern manche, mit dem ersten Vers sei der ganze Psalm gemeint. Aber Markus geht den Weg in entgegengesetzter Richtung. Er führt immer tiefer hinein in den Abgrund des Todes. Das erste Wort des Psalms wird zum letzten Wort Jesu, bevor er mit einem Schrei stirbt (Mk 15,37). Jesus sieht keinen Ausweg. Ihm bleibt nur die Klage; er hat nur noch den, der für ihn immer noch und trotz alledem „Mein Gott“ ist.

Die Härte, mit der die Gottverlassenheit zum Ausdruck gebracht wird, soll nicht, wie Rudolf Bultmann meint, mutmaßen lassen, Jesus habe vielleicht seinen Glauben verloren. Vielmehr entstehen im Evangelium eine Entsprechung zur prophetischen Leidensankündigung, dass „der Menschensohn den Menschen ausgeliefert“ wird (Mk 9,31 parr. cf. Mk 14,41 par. Mt 26,45). Es ist also gerade die Sprache des Gebetes Israels im Munde Jesu, die es erlaubt, das *mysterium paschale* im Rahmen der Erzählung so auszudrücken, dass es keine schnelle Theorie gibt, die das Leiden erklärt, sondern eine Frage, die das Faktum anspricht und Gott in die Verantwortung nimmt.

Die lukianische Version ist nicht unbedingt die weichere, aber sie beleuchtet die Kehrseite der Medaille. Sie betont nicht den Widerstand, sondern die Ergebung. Jesus bleibt Beter; er bleibt bei den Psalmen der leidenden Gerechten. Aber er vollzieht von sich aus, was an ihm geschieht; er macht es sich zu eigen (Lk 23,46):

„Vater, in Deine Hände lege ich meinen Geist“ (Ps 31,6).

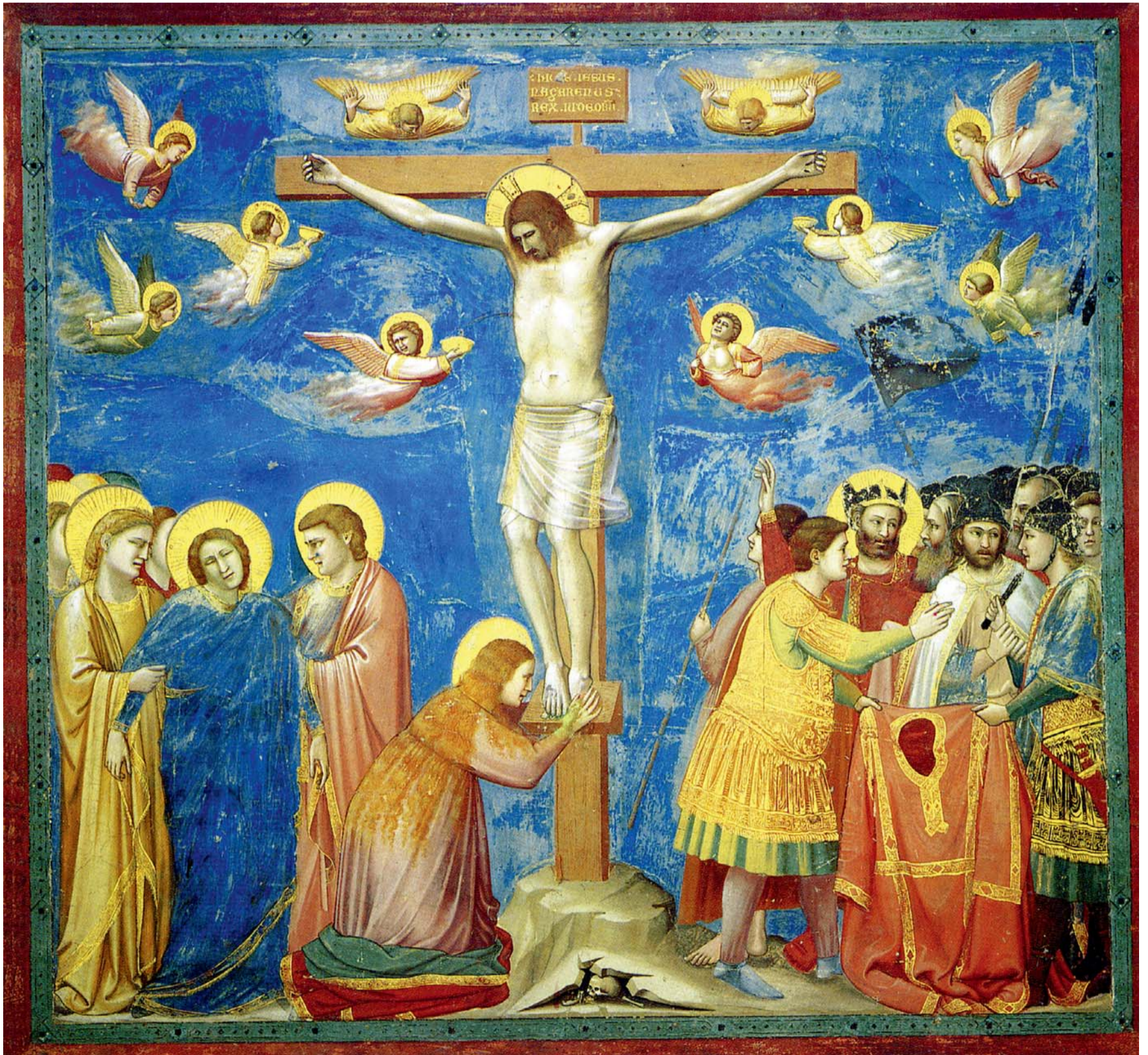
Auch diese Sicht ist theologisch wie literarisch abgestimmt: auf die Leidensankündigungen, die als Prophetenworte immer eine Bejahung des Kommenden umschließen, auf das Brotwort beim Letzten Abendmahl (Lk 22,19) und auf die Bekenntnissprache, die auch zum Ausdruck bringt, dass Jesus sich selbst „hingegen“ hat (Gal 1,4; 2,19s.; Eph 5,2,25 1Tim 2,6; Tit 2,14; 1Joh 3,16).

Nach Johannes schließlich hat Jesus gebetet (Joh 19,30):

„Es ist vollbracht!“

Dieses Wort ist im johanneischen Sinn ganz jesuanisch. Es ist nicht eine Proklamation vor der Öffentlichkeit. Es ist keine These. Es ist in genau die Richtung gesagt, in die Jesu gesamter Lebens- und Leidensweg führt: in der Welt und vor aller Welt in Richtung zu Gott. Es ist ein Gebet, das sagt, was der Fall ist, und damit vor Gott, den Vater trägt. Es ist das definitive Ja Jesu zu seiner gesamten Sendung. Es bringt auf den Punkt, was das hohepriesterliche Gebet Joh 17 ausgeführt hatte: dass Jesus aus reiner Liebe die Welt heiligt, indem er sie mit Gott verbindet.

Die Gebete Jesu, von denen in den Evangelien berichtet und erzählt wird, führen die historische Kritik an eine Grenze und lassen die Apologetik ins Leere laufen. Sie respektieren eine Intimität Jesu, die für ihn wesentlich war. Sie explizieren in der Passionsgeschichte eine „Mystik der offenen Augen“ in einem doppelten Sinn des Wortes: Sie zeigen, wie Jesus seine Augen coram Deo nicht nur für sein eigenes Leiden, sondern für das Leid der Welt geöffnet hat; und sie öffnen die Augen derer, die von Jesus lesen, für die Lebendigkeit seiner Gottesbeziehung, die für sie selbst eine Realität wird, wenn sie beten, wie Jesus sie zu beten gelehrt hat. □



Dann führten sie Jesus hinaus, um ihn zu kreuzigen. Einen Mann, der gerade vom Feld kam, Simon von Zyrene, den Vater des Alexander und des Rufus, zwangen sie, sein Kreuz zu tragen. Und sie brachten Jesus an einen Ort namens

Golgota, das heißt übersetzt: Schädelhöhe. Dort reichten sie ihm Wein, der mit Myrrhe gewürzt war; er aber nahm ihn nicht. Dann kreuzigten sie ihn. (Mk 15, 20b-24a)

Otto der Große

Kaiser mit Fernwirkung für die deutsche Geschichte

Spezialisten in Fragen der Mittelalterlichen Geschichte trafen sich vom 22. bis zum 25. Februar 2012 in der Katholischen Akademie, um zahlreiche Facetten der Geschichte zur Zeit Ottos des Großen – vor 1100 Jahren war der Kaiser aus dem Haus der Liudolfinger zur Welt gekommen – zu beleuchten. Die Historische Woche,

deren Vorträge wir im Folgenden dokumentieren, hatte in diesem Jahr dann auch das Thema „Otto der Große. Kaiser mit Fernwirkung für die deutsche Geschichte“. Ergänzt wurden die Referate durch ausführliche Diskussionen, Arbeitskreise und eine Exkursion nach Augsburg und auf das Lechfeld.

Heinrich I. und die Konsolidierung des Reiches

Gerd Althoff

0

Es empfiehlt sich aus mehreren Gründen, meinen beiden Beiträgen über die frühe Phase des ottonischen Königtums einige grundsätzliche Bemerkungen vorzuschicken. Die erste dieser Bemerkungen kommentiert die Überlieferungslage; die zweite den Forschungsstand und meine Positionen in diesem Stand.

Zu 1: Wir sind über die ersten Jahrzehnte der ottonischen Königsherrschaft, also die Zeit Heinrichs I. und die Anfänge der Herrschaft Ottos I., ganz vorrangig durch die sog. „ottonische Historiographie“ informiert, die erst in den 50er und 60er Jahren des 10. Jahrhunderts entstand, als Otto I. anfängliche, durchaus massive Widerstände überwunden, dann die Ungarn besiegt, schließlich die Herrschaft in Italien und die Kaiserwürde errungen hatte. Erst in dieser Zeit griffen Liutprand von Cremona, Widukind von Corvey, Hrotswith von Gandersheim, Adalbert, der spätere Erzbischof von Magdeburg oder Ruotger als Biograph Erzbischof Bruns von Köln zur Feder. Sie alle schrieben aus persönlicher oder institutioneller Nähe zum Herrschergeschlecht oder zur Person Ottos des Großen, widmeten ihre Werke teils Angehörigen der ottonischen Dynastie. Und trotz aller Unstimmigkeiten in Details verkünden sie im Wesentlichen die gleiche Botschaft: dass und wie die ersten sächsischen Könige mit Gottes Hilfe über äußere wie innere Feinde triumphierten und dem zuvor zerrütteten Reich neue Stabilität im Inneren und neues Ansehen nach Außen gaben.

Solcher Geschichtsschreibung aus der Retrospektive und aus der Sicht des Siegers misstrauen Historiker zu Recht und tun das seit langem auch in diesem



Prof. Dr. Gerd Althoff, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Münster

Fall. Man hat diese Geschichtsschreibung als „ottonische Hoflegenden“ oder „liudolfingische Hausüberlieferung“ beund abgewertet, und sogar schon vorgeschlagen, ihre Deutungen des Geschehens besser wegzulassen. Würde man dies jedoch tun, bliebe gerade für die Anfangsphase nicht mehr viel Wissen übrig, denn die urkundlichen Zeugnisse der ottonischen Könige, die es für diese Frühzeit natürlich auch gibt, bieten zwar eine Fülle nützlicher Informationen, sind aber nicht geeignet, allein aus sich heraus eine selbständige Sicht auf diese ottonischen Könige zu begründen, die den historiographischen Zeugnissen zur Seite gestellt werden könnte.

Zusätzliche Informationen bietet aber nur noch eine Quellengattung, mit der sich Historiker lange schwertaten, und das ist die sog. Gedenk- oder Memorialüberlieferung. Sie wurde in Kirchen und Klöstern aufgezeichnet, und enthält in sog. Verbrüderungsbüchern und Necrologien die Namen der Personen, für die geistliche Einrichtungen beteten. Und das taten sie auch für die Ottonen. Da diese Personen dort nicht nur allein, sondern auch mit ihren Verwandten und Freunden aufgezeichnet wurden, erlaubt diese Überlieferung in günstig gelagerten Fällen die Rekonstruktion von Beziehungen und Netzwerken. Sie bietet gerade für die Zeit Heinrichs I. und Ottos I. einige Zusatzinformationen, die es ermöglichen, Aussagen in Urkunden und der Historiographie besser zu verstehen.

Dennoch hängt unser Wissen über die 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts entscheidend davon ab, welchen Stellenwert wir den Nachrichten der späteren Geschichtsschreiber zubilligen. Ihre kritische Rezeption ist daher der Ausgangspunkt und Leitfaden meiner folgenden Argumentation.

Zu 2: Diese knapp skizzierte Überlieferungslage findet im aktuellen Forschungsstand einen bezeichnenden Niederschlag. Er wird geprägt durch zwei ziemlich diametral entgegengesetzte Haltungen zu der geschilderten Überlieferungssituation. Die eine Richtung, deren Protagonist Johannes Fried ist, betont die Flüchtigkeit von Erinnerung in einer Gesellschaft, die sich nicht der Schrift bedient. Die Erinnerung in oralen Gesellschaften werde immer wieder an die jeweilige Gegenwart angepasst und entferne sich so bald weit von früherem Geschehen. Für die Ottonenzeit bedeute dies, dass das, was über die Frühzeit im Abstand von ein oder gar zwei Generationen geschrieben werde, wenig Anspruch auf Nähe zu dem Geschehen erheben könne. Konkret: Ob etwa Heinrich I. in Fritslar zum König erhoben wurde, und er dabei auf die Salbung selbst und ausdrücklich verzichtete, kann ein moderner Historiker nicht mehr erkennen, da die Zeugnisse über diese Sachverhalte viel zu spät niedergeschrieben worden sind. Die eigenen Plausibilitätsabwägungen der Historiker in dieser Sache sind mindestens so viel wert wie Quellenaussagen aus einer Distanz von 30-50 Jahren. So werden die Quellen Wachs in den Händen der Historiker – um ein wenig polemisch zu zitieren –; das Vetorecht der Quellen tritt deutlich gegenüber der schöpferischen Phantasie der Historiker zurück. (Vgl. Johannes FRIED, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004; vorher schon DERS., *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024 (Propyläen Geschichte Deutschlands 1)*, Berlin 1994)

Solchen Thesen oder Theorien widersprechen andere Forscher energisch, zu denen auch ich gehöre. Sie akzeptieren zwar die grundsätzliche Annahme, dass geschichtliches Geschehen bei jeder Aufbereitung starken Kräften der Verformung ausgesetzt ist. Sie sehen bei dieser Verformung jedoch mehr Rationalität am Werk als die Gegenseite. Die Verformung geschieht nach ihrer Ansicht auch im 10. Jahrhundert nicht einfach willkürlich, sondern resultiert häufig aus bestimmten Darstellungsabsichten und aus den Anlässen, die die Autoren zum Schreiben brachten. Auch waren der Verformung durchaus Grenzen gesetzt, denn die Arbeiten wurden von verschiedenen Personen der Führungselite und der Königsfamilie rezipiert, die noch als Zeitzeugen des Berichtes ten gelten können. Diese Tatsache lässt willkürlichen Verformungen wohl wenig Raum.

Eine bestimmte *causa scribendi* und die damit verbundene Darstellungsabsicht lässt sich aber bei Autoren dieser ottonischen Historiographie mehrfach sehr deutlich erkennen. Sie richten sich nicht in erster Linie an eine ferne Nachwelt, sondern argumentieren auch oder vorrangig gegenüber ihren Zeitgenossen und im Sinne bestimmter Zeitgenossen. Das geschichtliche Geschehen wird zum Argument für richtiges oder falsches Verhalten in der Gegenwart. Neben einer panegyrischen Absicht, die den Herrscher ins rechte Licht rückt, ist durchaus auch eine paränetische Absicht zu beobachten, die mahnend Positionen der Gegner des Königs – und zwar namentlich der Gegner Ottos des Großen – thematisiert und ihnen Gerechtigkeit widerfahren lässt. Das alles ist in den letzten Jahrzehnten an vielen Zeugnissen der ottonischen Historiographie intensiv diskutiert worden, ohne dass sich allerdings ein neuer Konsens abzeichnete. (Vgl. dazu zuletzt Hagen KELLER/Gerd ALTHOFF, *Die Zeit der späten Karolinger und Ottonen. Krisen und Konsolidierungen 888-1024 (Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte 3)*, Stuttgart 2008)

Meine Darstellung der ottonischen Frühgeschichte ist jedenfalls von der Überzeugung geprägt, dass es möglich ist, diese Frühgeschichte auf der Basis

Eine bestimmte causa scribendi und die damit verbundene Darstellungsabsicht lässt sich aber bei Autoren dieser ottonischen Historiographie deutlich erkennen.

einer kritischen Rezeption der Geschichtsschreibung quellennah zu erzählen. Hierbei geht es mir weniger darum, eine genaue Rekonstruktion der Ereignisgeschichte zu leisten, als vielmehr einen zweifachen Wandel im Verhältnis von Königtum, Adel und Kirche zu beobachten, der durch neue Spielregeln der Politik, eine neue Verteilung der Gewichte in dieser Politik aus einer tiefgreifenden Herrschaftskrise herausführte und eine Phase einer – wenn auch immer labilen – Stabilität in der Herrschaftsordnung bewirkte.

I.

Für die beiden ersten ottonischen Könige, Heinrich I. (919-936) und Otto I. (936-973) lassen sich durchaus unterschiedliche Herrschaftsauffassungen herausarbeiten, die jeweils das Verhältnis zu den Großen des Reiches anders definierten, als es der Vorgänger getan hatte. Dieser zweimalige Neubeginn ging daher durchaus nicht ohne Konflikte vonstatten. Ohne ihn ist aber gerade die Geschichte Ottos des Großen nicht zu verstehen. Man muss den relativ langen Anlauf über die Herrschaft seines Vaters nehmen, weil beide doch Welten trennen und die zweite ohne die erste unverständlich bleibt.

Die Folie, vor der dieser zweifache Versuch eines Neubeginns zu sehen ist, bietet das zerfallende karolingische Großreich, das einmal durch äußere Einfälle von Wikingern und Ungarn destabilisiert, zum anderen aber durch innere Konflikte zerrissen wurde. Im ostfränkischen Reich resultierten diese Konflikte einmal aus der Wiedererrichtung einer herzoglichen Stellung in Bayern, Schwaben, Franken und Sachsen, des sog. Jüngerer Stammesherzogtums. Dieser Vorgang brachte Fehden der



Der Fernsehjournalist Dr. Alexander Seibold drehte auf der Historischen Woche ein Video. Neben zentralen Aussagen der Wissenschaftler interessierte sich der Journalist auch für die

Meinung der Besucher. Das Video ist auf der Homepage der Akademie (<http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/>) zu sehen.

mächtigsten Adelsfamilien untereinander mit sich, zum anderen aber machte er das Verhältnis der neuen Stammesherzöge zu den Königen zum Problem, da die neuen Herzöge die von den Königen erwartete Unterordnung verweigerten.

Vor dem Jahre 919 waren in diesen Konflikten die politischen Sitten ziemlich verroht: Hochadelige waren mehrfach – sogar als Gefangene – hingerichtet worden (Konradiner, Babenberger, Schwäbische Kammerboten als Beispiele), König Konrad I. hatte es trotz langer und intensiver militärischer Bemühungen gegen die süddeutschen Stammesherzöge nicht geschafft, auch nur zu einem dieser Herzöge ein geordnetes Verhältnis zu finden. Auch den sächsischen Herzog Heinrich, den späteren König, hatten Konrad und sein Bruder Eberhard militärisch in die Knie zu zwingen versucht, allerdings ohne Erfolg.

Bei Konrads Tod im Dezember 918 drohte das ostfränkische Reich also im Chaos zu versinken, falls sein Bruder Eberhard versucht hätte, in gleicher Weise weiter zu regieren.

Genau hier setzt nun ein scheinbar abrupter Wandel ein, den die ottonische Historiographie ins Zentrum ihrer Darstellung rückt: Sie attestiert König Konrad I. einen Gesinnungswandel auf dem Sterbebett: Er habe seinen früheren Gegner, den Sachsenherzog Heinrich, zu seinem Nachfolger designiert und seinen Bruder Eberhard, den Frankenherzog, überzeugt, zu Heinrichs Gunsten auf die Königswürde zu verzichten. Dieser feste Bestandteil der ottonischen Historiographie wurde von modernen Historikern noch 1990 als „Sterbebettlyrik“ und als Erfindung der ottonischen Geschichtsschreiber abgetan.

So leicht sollte man es sich aber mit der Quellenkritik nicht machen. Was wäre das für eine Erfindung, die das Königtum des ottonischen Geschlechts von der Designation durch einen gescheiterten Feind abhängig machte? Kaum eine ehrenvolle!

Ich zitiere zunächst die Geschichte, wie sie Widukind von Corvey bietet (Liutprand und Adalbert weisen in ihren Versionen meines Erachtens nur geringe Varianten auf): „Wir können, Bruder (so soll der König unter vier Augen zu seinem Bruder Eberhard gesagt

haben), Truppen und Heere aufbieten und anführen, wir haben Burgen und Waffen nebst den königlichen Insignien und alles, was die königliche Würde erheischt, nur kein Glück und keine Eignung (*preter fortunam atque mores*). Das Glück, mein Bruder, samt der herrlichsten Befähigung ist Heinrich zuteil geworden, die Entscheidung über das Gemeinwesen liegt in der Hand der Sachsen. Nimm darum diese Abzeichen, die heilige Lanze, die goldenen Spangen nebst dem Mantel, das Schwert und die Krone der alten Könige, gehe hin zu Heinrich und mache Frieden mit ihm, damit du an ihm für immer einen Verbündeten hast. Denn warum soll das Frankenvolk samt dir vor Heinrich hinsinken? Er wird in Wahrheit König sein und Befehlshaber zahlreicher Heeresaufgebote (*imperator multorum populorum*).“ (Widukind von Corvey, *Res gestae Saxonicae, neu bearb. von Paul Hirsch in Verbindung mit Hans-Eberhard Lohmann (MGH SSG 60), Hannover 1935, lib. I, cap. 25, S. 38; Übersetzung im Folgenden nach: Die Sächsischen Kaiserzeit, neu bearb. von Albert Bauer und Reinhold Rau (FSGA 8), Darmstadt 1971, S. 1-183*)

Die Rede hört sich natürlich sehr nach einem ottonischen Herrschaftsmythos an, dem man besser nicht aufsitzt. Dennoch ist wohl die Frage sinnvoll, ob der hier berichtete Rat oder Auftrag des sterbenden Königs an seinen Bruder als gänzlich unhistorisch zu betrachten ist. Inzwischen hat die Forschung eine Reihe von Indizien erarbeitet, die zu denken geben. Konrad I. war wohl in der Tat im letzten Jahr seines Lebens ans Krankenlager gefesselt, denn er scheint sich 918 nach einer Verwundung im Kampf ausschließlich zu Schiff auf Flüssen bewegt zu haben. Dass er sich angesichts dieser Lage über seine Nachfolge Gedanken machte, darf man annehmen. Verhandlungen am Krankenlager sind also sehr wahrscheinlich.

Im Totengedenken der Ottonen begegnet andererseits der ursprünglich mit ihnen verfeindete König Konrad interessanterweise gleich zweimal. Die Familie Heinrichs I. hat also nach Konrads Tod für ihn beten lassen, was man nur für Verwandte und Freunde tat. Beim Tode Konrads war dieser mit

anderen Worten nicht mehr mit Heinrich verfeindet.

Das sind nur einige der Indizien für einen „Ausgleich“ zwischen Heinrich und Konrad, den der viel spätere Thietmar von Merseburg erwähnt und als *amicitia* bezeichnet, und für den schon Heinrich Büttner weitere Indizien beige-steuert hat. Zu *pax* und *foedus* mit Heinrich fordert Konrad I. in der zitierten Rede aber auch seinen Bruder Eberhard auf. So gelesen, ermöglicht die Rede die Annahme eines „Ausgleichs“ zwischen Konrad und Heinrich in Form eines *amicitia*-Bündnisses, das auch die Nachfolge Heinrichs im Königtum zu einer Option machte. *Amicitia* und verwandte Begriffe aber bleiben Schlüsselworte für die Benennung der Akzente, die Heinrich I. mit dem Beginn seiner Königsherrschaft neu setzte.

Die Rede auf dem Sterbebett wäre so die Dramatisierung einer Verhandlungslösung mit sehr weitreichenden Abmachungen, die auf Frieden, Bündnis und Freundschaft setzten, um der Krise Herr zu werden. Nur innerer Frieden und innere Einigkeit boten ja die Chance, den verheerenden Einfällen von außen wirksam entgegenzutreten. Dieser Lesart der Sterbebettlyrik geben die weiteren Ausführungen der ottonischen Historiographen viel Nahrung.

Nach Widukind versprach der Bruder des Königs unter Tränen, den letzten Willen Konrads zu erfüllen. Und direkt anschließend berichtet er über die Erhebung Heinrichs I. in Fritzlar: „Eberhard begab sich, wie der König befohlen hatte, zu Heinrich, stellte sich ihm mit allen seinen Schätzen zur Verfügung, schloss Frieden und erwarb sich dessen Freundschaft, die er bis an sein Ende in treuer Verbundenheit bewahrte.“ (*Ebd., lib. I, cap. 26, S. 39*)

Die Sätze haben es in sich. In der Übersetzung verliert sich fast ihr brisanter Bedeutungsinhalt. Widukind schildert zunächst eine Unterwerfung Eberhards unter Heinrich mit allen seinen Schätzen, dann einen Friedensschluss und schließlich ein Freundschaftsbündnis, das Eberhard bis an sein Ende als *fidelis* und *familiaris*, als Getreuer und Vertrauter, bewahrt hat. Eine Seite zuvor hatte Widukind übrigens erzählt, dass einige Jahre früher König Konrad genau dies bereits Herzog Heinrich angeboten habe: Nach einer freiwilligen Unterwerfung Heinrichs sei er (Konrad) gewillt, sein Freund zu werden. Doch hatte Widukind nicht ausgeführt, ob Heinrich dies Angebot annahm. Er flüchtete sich in die Erzählung eines Tricks, der die Unterwerfung unnötig machte.

II.

Die geschilderte Kombination von Unterwerfung und Freundschaftsbündnis ist bei Widukind dann jedoch die Voraussetzung für Heinrichs Königserhebung in Fritzlar, denn er fährt fort: „Sodann versammelte er (Herzog Eberhard) die Fürsten und Ältesten des Frankenheeres an einem Ort namens Fritzlar und rief ihn (Heinrich) vor allem Volk der Franken und Sachsen zum König aus. Und als ihm die Salbung nebst der Krone von dem Erzbischof, welcher zu jener Zeit Heriger war, angeboten wurde, verschmähte er sie zwar nicht, nahm sie aber auch nicht an. ‚Es genügt mir‘, sagte er, ‚vor meinen maiores (Großen) das voraus zu haben, dass ich König heiße und dazu ernannt worden bin, da es Gottes Gnade und eure Huld so will; Salbung und Krone aber möge Würdigerem als mir zuteil werden; solcher Ehren halten wir uns für unwert! Und es fand solche Rede bei der ganzen Menge Wohlgefallen, sie hoben die Rechte zum Himmel empor und Heil wünschend riefen sie oftmals laut den

Namen des neuen Königs.“ (*Ebd.*)

Der neue Freund Heinrichs wird also in Fritzlar zum Königsmacher, indem er Heinrich zum König ausruft (*designavit*).

Passt aber der gleich anschließende Verzicht Heinrichs auf Salbung und Krönung, der vom Mittelalter bis heute große Aufmerksamkeit gefunden hat, zu den anderen Nachrichten? Man kann ihn in eine enge Beziehung zu dem Freundschaftsbündnis setzen, das Heinrich mit Eberhard eingegangen war. Die *amicitia* ist ja eine Beziehung von Partnern, die als grundsätzlich gleichrangig gedacht werden. *Aequalitas amicorum* ist geradezu die notwendige Bedingung von Freundschaft. Wie ein Herr gefürchtet und wie ein Freund geliebt zu werden, sei höchste Herrschaftskunst, sagt Widukind an anderer Stelle. Er macht damit aber auch implizit auf das Problem aufmerksam, dass sich die Pflichten eines Königs und die eines Freundes nur schwer vereinbaren lassen. Zur Gerechtigkeit gegenüber Allen ist der König, zur Begünstigung seiner Freunde der Freund verpflichtet. Also sollte der König eigentlich nicht Freund einiger seiner Vasallen sein. Heinrich I. aber hat die Freundschaft mit den Herzögen zum Ausgangspunkt seiner Konsolidierungsbemühungen als König gemacht, wie Widukind auch in den folgenden Kapiteln unterstreicht. Nach Eberhard schloss Heinrich nämlich bald auch mit den süddeutschen Herzogen Arnulf und Burkhard in öffentlichen Ritualen Frieden und Freundschaft – aber gleichfalls erst nachdem sie sich ihm unterworfen hatten. Und einige Jahre später nach der Gewinnung Lothringens „fesselte er den dortigen Herzog Giselbert sowohl durch Verwandtschaft wieder durch Freundschaft“ an sich. (*Ebd., lib. I, cap. 30, S. 43*)

Nur innerer Frieden und innere Einigkeit boten ja die Chance, den verheerenden Einfällen von außen wirksam entgegenzuwirken.

Der Salbungs- und Krönungsverzicht Heinrichs in Fritzlar passt als symbolische Handlung sehr gut zu diesem Freundschaftskonzept: So wie Heinrich mit dem Abschluss von Freundschaftsbündnissen den Rangunterschied zwischen König und Herzögen bewusst hintanstellte und ihre Gleichrangigkeit betonte, dokumentierte er auch durch seinen Verzicht auf die beiden symbolischen Alleinstellungsmerkmale des Königs, eben Salbung und Krönung, dass er in anderer Weise herrschen wollte als seine Vorgänger: man kann sagen als *primus inter pares*, als erster unter Gleichen. Die alte Übersetzung des Wortes *maiores* in der Rede Heinrichs mit „Ahnen“ ist daher wohl zugunsten der von mir benutzten Übersetzung mit „Großen“ aufzugeben, zumal diese Großen von Widukind vier Zeilen zuvor mit der Bezeichnung *natu maioribus* als Adressaten dieser Rede benannt worden sind. Hier muss man sich die Rede also mit einer Deixis, einem Zeigegestus verbunden vorstellen: „vor diesen meinen Großen hier genügt es mir vorauszuhaben, dass ich König heiße.“ (*Ebd., lib. I, cap. 26, S. 39*)

Man kann zusammenfassend sagen, dass die ersten Schritte zur Analyse der ottonischen Historiographie eine ziemlich stringente Argumentation der Autoren an den Tag legen, die darauf angelegt ist, ein verändertes Herrschaftskonzept des neuen Königs zu beschreiben. Nach ihrer Darstellung muss es bereits mit dem Vorgänger ausgehandelt und

vereinbart worden sein, denn Konrad I. bringt seinen Bruder dazu, durch Thronverzicht und die Bereitschaft zur Unterwerfung die entscheidenden Schritte zur Realisierung dieses Konzepts zu machen. In diesen Bahnen regelt Heinrich dann auch sein Verhältnis zu den anderen Herzögen: nach öffentlicher Unterwerfung gewährt er ihnen seine Freundschaft und eine weitgehend unabhängige Herzogsgewalt in ihren Herzogtümern. Wenn man genau hinschaut, sind etwa bei Widukind von Corvey mehrere phantastisch anmutende Geschichten und Anekdoten zu den Ereignissen von 915-919 durchaus Argumente für die Existenz dieses neuen Herrschaftskonzepts.

Es ist daher zumindest gerechtfertigt, auch in der weiteren Regierung Heinrichs I. nach Spuren zu suchen, die auf die Realisierung neuer Formen der Zusammenarbeit zwischen Königtum, Adel und Kirche deuten. Und auch hierbei wird man in eindeutiger Weise fündig. Alle genannten Geschichtsschreiber betonen einhellig und immer wieder, dass der neue König Frieden gestiftet, die Zerstrittenen geeint, und befriedet, auf *amicitia* und *pactum*, auf Freundschaft und Bündnis gesetzt habe. Solchen Angeboten verließ Heinrich allerdings häufiger auch mit einem Heer den nötigen Nachdruck.

Ich zitiere nur eine von vielen solcher Wertungen, und zwar die aus der Feder Ruotgers in der Lebensbeschreibung von Heinrichs jüngstem Sohn Brun, dem Kölner Erzbischof: „Es würde viel zu weit führen, im Einzelnen zu verfolgen, wie der erwähnte König, der Vater dieses großen Mannes [...] jene glückliche Friedenszeit erreicht hatte. Hatte er doch sein Reich an allen Ecken und Enden sowohl durch unaufhörliche Einfälle benachbarter Völker als auch durch schwerste Zerwürfnisse unter den Bürgern, ja unter Verwandten, zerrütet und schrecklich leidend vorgefunden. [...] Nach einiger Zeit aber wurden die fremden Völker durch Gottes Gnade von solcher Furcht ergriffen, wie sie sie zuvor noch nie gekannt hatten; die Einheimischen aber verband eine solche Liebe, dass wohl noch nie in einem noch so mächtigen Reich die Bande der Eintracht fester waren.“ (*Ruotgers Lebensbeschreibung des Erzbischofs Bruno von Köln*, hrsg. von Irene Ott (MGH SSrG NS 10), Weimar 1951, cap. 3, S. 4)

Diese Gesamtbeurteilung Heinrichs lässt sich durch viele Einzelbeobachtungen untermauern: Amicitia-Bündnisse knüpfte er neben den Herzögen auch mit mehreren auswärtigen Königen im Westfrankenreich, in Burgund und in Italien; Lothringen gewann er für das Ostreich weniger durch militärische Aktivitäten als dadurch, dass er die Lothringer durch hochrangige Vermittler untereinander einte und mit sich verband; von allen Grafen und Bischöfen Frankens ließ er sich in deren Häuser einladen und feierte mit ihnen *convivia*, genossenschaftsstiftende Gelage. So etwas tat zuvor und danach kein König.

III.

All diese auf Friedens- und Bündnisstiftung zielenden Maßnahmen, von denen die ottonischen Historiographen immer wieder berichten, dienten aber vor allem dem Ziel, die so geeinten und befriedeten Stämme zur Abwehr der Ungarn zu befähigen, die den Osten des ehemaligen Karolingerreiches besonders bedrohten. Ab dem Jahre 926 und einem Hoftag in Worms, an dem Große aus allen Reichsteilen einem konzertierten Plan zustimmten, steht das Vorhaben der Ungarnabwehr ganz im Zentrum der Aktivitäten Heinrichs, aber auch der Magnaten des ganzen Reiches.



Hier ist die Stiftung und Ausstattung des Erzbistums Magdeburg dargestellt. Das Bild ist Teil der sogenannten Spätlatin-Chronik aus der Cranach-Werk-

statt, um 1530. Heute in der Landesbibliothek Coburg zu sehen. (Ms.Cas. 10, fol. 111v)

Einen gefangenen Anführer der Ungarn ließ man gegen die Zusage eines neunjährigen Waffenstillstands und gegen Tributzahlung Heinrichs frei und verschaffte sich so Zeit für die Vorbereitung von Abwehrmaßnahmen unterschiedlichster Art. Die Vorstellung von der Dreiteilung der Gesellschaft in solche, die arbeiten; andere die beten, und dritte die kämpfen, lag wohl einer Arbeitsteilung zugrunde, die das Leben aller in den nächsten Jahren tangierte wenn nicht bestimmte.

Im ganzen Reich setzte man nämlich die steinernen Befestigungen in gemeinsamer Anstrengung in Stand und errichtete neue. So hoffte man, nach Ende

der Waffenruhe die Bevölkerung besser zu schützen, die Ungarn zu Belagerungen zu zwingen und Zeit zur Heranführung eigener Kräfte zu gewinnen. Heinrich ordnete sogar an, dass alle Märkte und Gelage (*convivia*) der Bevölkerung nur noch in diesen Burgen abgehalten werden dürften, um sie an diese Fluchtmöglichkeiten zu gewöhnen. In Sachsen wurden Bauernkrieger in Neuner-Gruppen aufgeteilt. Einer sorgte für die Lagerung von Vorräten und Instandhaltung der Gebäude in den Burgen, die anderen acht erledigten Saat- und Ernteaufgaben für diesen Neunten mit.

Kaiser Otto der Große in Bildern

Zusätzlich zu den zehn Abbildungen, die den Vortrag der Kunsthistorikerin Dr. Irmgard Siede illustrieren, können Sie sich auf den kommenden Seiten an weiteren Bildern erfreuen. Diese Abbildungen sollen besonders einen Eindruck von der Persönlichkeit des großen Sachsenkaisers liefern. Alle abgebildeten Werke stammen aus dem Mittelalter, wengleich einige erst aus der Zeit gegen Ende dieser Epoche.



Auch diese Abbildung gehört zur Spalatin-Chronik und zeigt die Einführung Adalberts als erstem Erzbischof von Magdeburg (Landesbibliothek, Ms.Cas. 10, fol. 110v)

Die Krieger schulte Heinrich in dieser Zeit im Reiterkampf und erprobte ihre Fähigkeiten durch Überfälle auf die heidnischen Elbslawen. Am interessantesten aber ist die Beteiligung der Beter, der Kleriker, Mönche und Nonnen an diesem Pakt. Ihnen wurde die Aufgabe übertragen, Gottes Hilfe für den Abwehrkampf zu erfliehen. Zwei Synoden in Erfurt und Dingolfing legten Einzelheiten fest. Jeder sollte einen Denar an

die Bischöfe zahlen, damit diese das Geld für die Würde der Gotteshäuser und des Gottesdienstes verwendeten und für die *elemosina*, das Seelenheil der Geber, beteten. Hierzu durften die Geber ihre Namen und die Namen ihrer Verwandten den Kirchen mitteilen. Das hat zur Folge, dass wir in einer ganzen Reihe von Klöstern den Niederschlag der Vorbereitungen auf die Ungarnabwehr in Namen-Einträgen in die

liturgischen Codices finden, die zum Zwecke des Gebetsgedenkens dienten. Die erhaltenen Verbrüderungsbücher sind in dieser Zeit mit einer Welle von Eintragungen aus dem Bereich der weltlichen Führungsschichten geradezu überschwemmt worden. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass wir etwa die Namen der sächsischen Führungsschicht zur Zeit Heinrichs samt ihrer Verwandten und Vasallen ziemlich voll-

ständig in den Büchern der Bodenseeklöster Reichenau und St. Gallen finden, darunter mehrfach den König und seine Verwandten und Freunde. Die Abwehrgemeinschaft gegen die Ungarn hat sich also auch als Gebetsgemeinschaft formiert; die einschlägigen Quellen geben eindrucksvoll Zeugnis von der Intensität der Bemühungen vieler Beteiligten um die Hilfe Gottes, die sie durch das Gebet der Frommen zu erlangen hofften.

Die ottonische Historiographie vermittelt wieder auf ihre Weise einen Eindruck vom Gesamtkonzept dieser Bemühungen. Widukind von Corvey lässt Heinrich I. in einer Rede vor dem Heer das Gesamtkonzept erläutern, dem das Heer dann zustimmt: „Von welchen Gefahren euer Reich, das früher gänzlich in Verwirrung war, jetzt befreit ist, das wisst ihr selbst nur zu gut, die ihr durch innere Fehden und auswärtige Kämpfe so oft schwer zu leiden hattet. Doch nun seht ihr es durch die Gnade des Höchsten, durch unsere Bemühung,

Die erhaltenen Verbrüderungsbücher sind in dieser Zeit mit einer Welle von Eintragungen aus dem Bereich der weltlichen Führungsschichten geradezu überschwemmt worden.

durch eure Tapferkeit befriedet und geeinigt, die Barbaren besiegt und unterworfen. Was wir jetzt noch tun müssen, ist uns gegen unsere gemeinsamen Feinde, die Awaren, vereint zu erheben. Bisher habe ich, um ihre Schatzkammer zu füllen, euch, eure Söhne und Töchter ausgeplündert, (Tribut) nunmehr müsste ich die Kirchen und Kirchendiener plündern, da uns kein Geld mehr, nur das nackte Leben geblieben ist. Geht daher mit euch zu Rate und entscheidet euch, was wir in dieser Angelegenheit tun sollen. Soll ich den Schatz, der dem Dienst Gottes geweiht ist, nehmen und als Lösegeld für uns den Feinden Gottes geben? Oder soll ich nicht eher mit dem Gelde die Würde des Gottesdienstes erhöhen, damit uns vielmehr Gott erlöst, der wahrhaft sowohl unser Schöpfer als Erlöser ist? Darauf erhob das Volk seine Stimme zum Himmel und rief, sie wollten durchaus von dem lebendigen und wahren Gott erlöst werden [...]. Und sie gelobten dem König ihre Hilfe gegen das wilde Volk und bekräftigten mit zum Himmel erhobener Rechten den Vertrag.“ (*Widukind von Corvey, Sächsengeschichte, lib. I, cap. 38, S. 55*)

Wieder ist ein Konzept in einer stilisierten Rede dramatisiert und angeblich dem Heer zur Entscheidung vorgelegt worden. Es sind ebenso wie bei der Rede Konrads auf dem Sterbebett Zweifel erlaubt, ob die Rede genauso oder überhaupt vor dem Heer gehalten worden ist. Die Existenz des Konzeptes selbst aber ist durch die Memorialquellen und Synodalakten, durch Urkunden und andere Zeugnisse über Aktivitäten des Burgenbaus so gut belegt, dass die von Widukind fingierte Rede als literarische Zuspitzung, keinesfalls aber als Erfindung des Konzeptes angesehen werden kann.

Durch die geschilderten konzertierten Anstrengungen gelang jedenfalls im Jahre 933 nach der Aufkündigung des Waffenstillstands der Sieg gegen die erneut angreifenden Ungarn bei dem Ort Riade an der Unstrut, was das Gemeinschaftsbewusstsein der ostfränkischen Stämme wie das Prestige des ersten sächsischen Königs gestärkt haben dürfte. Das umfassende neue Herrschafts-



In sechs Arbeitskreisen vertieften die Teilnehmer der Historischen Woche ihre Kenntnisse zu speziellen Themen der ottonischen Geschichte.

konzept Heinrichs I., das wohl schon in Zusammenarbeit mit seinem Vorgänger Konrad entwickelt worden sein dürfte, hatte sich als erfolgreich erwiesen: Es setzte auf eine Zurücknahme königlicher Vorrechte und Ansprüche, bot den wichtigsten Helfern die Freundschaft, und damit die Partnerschaft und Selbstständigkeit an; auf diese und andere Weise befriedete und einte er die Zerstrittenen. Schließlich aber richtete er konzertierte weltliche und geistliche Anstrengungen auf ein Ziel: der Geißel Gottes, der Ungarn, mit der Hilfe Gottes Herr zu werden. Die Arbeit an den Burgen, die Gebete für die Kämpfer und die Tapferkeit der Kämpfer selbst bewirkten schließlich den Erfolg dieser Bemühungen. So konnte Heinrich 933 nach erfolgreicher Schlacht den bisherigen Tribut dem Gottesdienst und den Schenkungen an die Armen widmen. Das Heer ehrte ihn angeblich als Vater des Vaterlandes und als *imperator*. Sein Konzept war jedenfalls aufgegangen, es hatte zunächst Frieden und Eintracht im Innern, dann aber Erfolge gegen die schlimmsten Eindringlinge gebracht. Heinrich hinterließ Otto ein gänzlich anderes Reich als er von Konrad übernommen hatte.

Was aber war überhaupt mit Otto, der 936 beim Tode des Vaters doch schon 23 Jahre alt, mit der angelsächsischen Königstochter Edgith verheiratet und Vater zweier Kinder aus dieser Ehe war. Er spielte zu Lebzeiten seines Vaters keine politisch aktive Rolle, die sich in den Quellen niedergeschlagen hätte. Mit einer Ausnahme: Der Heirat Ottos 929 mit der Angelsächsin, die in den Quellen wenigstens erwähnt wird, ging offensichtlich eine „Hausordnung Heinrichs“ (Karl Schmid) voraus, die seinen ältesten Sohn Otto aus der Ehe mit Mathilde zum alleinigen Nachfolger im Königsamt bestimmte. Damit wich Heinrich I. von der fränkischen Praxis der Teilung des Reiches unter die legitimen Söhne ab. Dies lag in der Logik seiner Politik, denn wie sollte er sein Reich noch teilen, wenn er den Herzögen weitgehende Selbstständigkeit zugesichert hatte. Hieraus zog Heinrich offensichtlich bereits früh, eben 929, Konsequenzen, als er seinen jüngsten Sohn Brun zur geistlichen Laufbahn bestimmte und nach Utrecht zur Erziehung gab. Der andere Sohn, mit Namen Heinrich,

blieb sozusagen in Reserve, und machte Otto bald dementsprechende Schwierigkeiten, ebenso wie der ältere Bruder Thankmar, der aus einer nicht legitimen Verbindung Heinrichs stammte.

Die schon 929 fest in Aussicht genommene sog. Individualsukzession Ottos aber zeigt sich interessanterweise in einem Eintrag aus diesem Jahr in das Reichenauer Verbrüderungsbuch, das die Königfamilie mit ihren wichtigsten Kronvasallen und deren Angehörigen zeigt.

Das umfassende neue Herrschaftskonzept Heinrich I., das wohl schon in Zusammenarbeit mit seinem Vorgänger Konrad entwickelt worden sein dürfte, hatte sich als erfolgreich erwiesen.

Hier ist Otto bereits der Titel *rex* zugeordnet, wie seinem Vater und seiner Mutter Mathilde *regina*. Seine anderen Geschwister sind nicht durch Titel ausgezeichnet. Viel mehr ist von Otto aus der Zeit seines Vaters nicht bekannt. Ob dies auf ein distanzierendes Verhältnis rückschließen lässt, möchte ich offen lassen. Aus dem Schweigen von Quellen Rückschlüsse zu ziehen, ist meist ein sehr gefährliches Unterfangen.

IV.

Ich habe versucht Ihnen zu zeigen, dass die Geschichte der frühen Ottonenzeit, hier die Geschichte Heinrichs I., sehr wohl unter Nutzung aller einschlägigen Akzente der späteren ottonischen Historiographie erzählt werden kann – ich finde sogar, erzählt werden muss.

Deshalb sei noch einmal hervorgehoben, warum meines Erachtens die Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts als wertvolle Quelle auch schon für die frühen Phasen der ottonischen Geschichte anzusehen ist. Das wichtigste Argument zuerst: Das, was ich mit der Hilfe dieser Geschichtsschreibung über die Herrschaftsauffassung und -konzeption Heinrichs I. ausgeführt habe, ist

von Otto I. nicht zur Richtschnur seines herrscherlichen Handelns gemacht worden. In vielen Hinsichten ist Heinrichs Herrschaftspraxis sogar der Auffassung Ottos diametral entgegengesetzt. Damit wird aber extrem unwahrscheinlich, dass all die Akzente der Herrschaftsauffassung Heinrichs, die ich nach den späten Geschichtsschreibern angeführt habe, lediglich Ergebnisse ihrer Verformungen sein könnten. Mit den Aussagen wurde ja Otto ein Spiegel der Herrschaft seines Vaters vorgehalten, der daran erinnerte, dass es auch ganz anders ging als es Otto praktizierte. Freundschaft, Bündnis und Einung waren nämlich nicht die Mittel, mit denen Otto Herrschaft praktizierte; nicht zufällig ließ er sich vielmehr wieder salben und krönen. Wie aber hätten Geschichtsschreiber eine Vergangenheit mit solcher Brisanz erfinden können, wenn sie nicht in wesentlichen Zügen dem tatsächlichen Geschehen entsprach, das Otto selbst ja miterlebt hatte?

Damit aber gewinnt die Gestalt Heinrichs I. deutlich an Profil. Auch wenn er es nicht allein gewesen sein wird, der für einen Neubeginn auf der Basis von Freundschaft und Frieden und von enger Zusammenarbeit gegen die äußeren Feinde sorgte; er hat diesen Neubeginn entscheidend dadurch befördert, dass er bereit war, zugunsten dieses Neubeginns auf Vorrechte der Könige zu verzichten und sich mit einer Stellung als *primus inter pares* sozusagen zu begnügen. Diese Bereitschaft fand in dem Verzicht auf Salbung und Krönung einen eindrucksvollen symbolischen Ausdruck.

Wie auch immer der Konsens über diese Art von Neubeginn zustande gekommen sein mag, – wir wissen darüber nichts aus zeitnaher Überlieferung –, unter Heinrichs Führung wurde er in praktische Politik umgesetzt, die erfolgreich und offensichtlich für die Zeitgenossen attraktiv war: Es hat sich zumindest keine Nachricht erhalten, die einen Konflikt König Heinrichs mit irgendeinem der Herrschaftsträger bezeugen würde. Das macht ihn zur großen Ausnahmeerscheinung unter den mittelalterlichen Königen.

Auf dieser Basis hat Heinrich I. die ottonische Königsherrschaft etabliert und stabilisiert; und überdies durch die Einführung der Individualsukzession allein des ältesten Sohnes anstelle der konfliktträchtigeren Teilungspraxis Weichen gestellt, die im Reich nicht mehr verändert wurden. Man kann sich fragen, ob er eigentlich zu Recht im Schatten seines Sohnes steht, der mit der Erwerbung Italiens und der Kaiserkrone über seinen Vater hinauswuchs, der zuvor jedoch die vom Vater erreichte Zusammenarbeit und Eintracht durch seine Ansprüche und Maßnahmen so sehr gefährdete, dass die Anfangsphase seiner Regierung sich als krisengeschüttelt darstellt, und eher der Zeit Konrads I. als der seines Vaters ähnelt. □

Korrektur

Auf Seite 14 der Ausgabe 4-2012 ist der Redaktion ein bedauerlicher Fehler unterlaufen. Die abgebildete Persönlichkeit ist nicht Blaise Pascal, sondern der Mediziner Jean Hamon. Wir bitten um Entschuldigung.

Presse

Historische Woche: Otto der Große (912 – 973)

Süddeutsche Zeitung

24. Februar 2012 – König Otto marschiert mit seinen Mannen gegen das ungarische Heer auf, gleich wird er den Ungarneinfällen ein Ende bereiten! Wenn auch nur in Miniaturformat: Diorama-Spezialist Martin Sauter hat den Höhepunkt der Lechfeldschlacht vom 10. August 955 in einem dreidimensionalen Schaubild nachgestellt. Das Diorama wird an diesem Freitag im Rathaus von Königsbrunn bei Augsburg präsentiert. Vorerst darf nur eine Seminargruppe der Katholischen Akademie Bayern den Miniatur-Kriegsschauplatz besuchen (...).

Das fertiggestellte Diorama zeigt die Situation am letzten Tag der Schlacht, dem 10. August. Zu beiden Seiten des Lechs kämpften damals ungarische Bogenschützen zu Pferd gegen Panzerreiter der deutschen Fürsten. *Anja Reiter*

Augsburger Allgemeine

25. Februar 2012 – Großes Interesse am Thema ist zweifellos vorhanden. 100 Teilnehmer eines Seminars der Katholischen Akademie in Bayern besuchten gestern Abend das Diorama im Königsbrunner Rathaus. Gut 400 Zuhörer verfolgten am Donnerstag in München einen Vortrag dazu.

Prof. Rudolf Schieffer ging dabei auf Distanz zu zwei beliebten Stereotypen. Die Schlacht sei keine „Geburtsstunde der Deutschen“, weil König Otto und seine Kämpfer sich nicht als solche sahen. Und erst wenn man einen Ort mit klaren Spuren der Kämpfe entdeckt habe, lasse sich sagen, ob es bei der „Schlacht auf dem Lechfeld“ bleiben kann. *Hermann Schmid*

Nürnberger Zeitung

27. Februar 2012 – Am 23. November 2012 wird der 1100. Geburtstag Ottos des Großen begangen. Er war die herausragende Gestalt des 10. Jahrhunderts. Doch es war auch ein „Jahrhundert der Frau“, wie eine Tagung der Katholischen Akademie in München zeigte. Hatten doch Frauen eine Stellung in Politik und Gesellschaft inne, wie sie in den nachfolgenden Jahrhunderten nicht mehr erreicht wurde. Königinnen und Äbtissinnen, Kaiserinnen und Witwen bestimmten die Geschehnisse mit. In diesem Jahr wird also neben den Ottonen auch viel von ihren Frauen Mathilde und Edgitha, von Adelheid und Theophanu die Rede sein. *Raimund Kirch*

Donaukurier

27. Februar 2012 – Die Katholische Akademie Bayern hatte das Leben von König Otto dem Großen für seine Frühjahrstagung aufgegriffen.

Bei einer Exkursion waren die rund 90 Teilnehmer nach einem Besuch der Augsburger Basilika St. Ulrich und Afra auch nach Königsbrunn gekommen. An zwei Stellen konnten sie sich anhand eines historischen Deckengemäldes und im Anschluss – in einer modernen Variante – in Form eines Zinnfigurendioramas über die Schlacht auf dem Lechfeld informieren.

Der Historiker Manfred Kosch erklärte den Gästen (...) das Deckenfresko. Das Gemälde zeigt (...) in der linken Hälfte, wie Reitertruppen der Magyaren von Westen kommend fliehen. Panzergarden aus dem Heer König Ottos I. setzen ihnen nach. Die Angreifer werden zum Lech getrieben, wo sich wohl der schreckliche Höhepunkt der Schlacht zutrug. *Gabriel Farning*

Die Anfänge Ottos I. und ihre Schwierigkeiten

Gerd Althoff

I.

Der vor 1100 Jahren, am 23. November 912 acht Tage vor dem Tode seines gleichnamigen Großvaters, Ottos des Erlauchten, geborene Otto, der schon von Zeitgenossen den Beinamen der Große erhielt, und der bis heute neben Karl der einzige Kaiser des Mittelalters mit dieser Benennung geblieben ist, begann nach einem gewissen Schattendasein während der Regierungszeit seines Vaters seine eigene Herrschaft mit einem Paukenschlag, wenn wir der erhaltenen Überlieferung denn trauen dürfen.

Schon sechs Wochen nach dem Tode des Vaters in Memleben traf sich die Elite des Reiches in Aachen zur Erhebung des zweiten sächsischen Königs, während man 919 nach Konrads Tod noch ein halbes Jahr gebraucht hatte, bis sich wenigstens Franken und Sachsen in Fritzlär auf einen Nachfolger einigten. Dieses Mal aber sollen alle Herzöge anwesend gewesen sein.

Erst in den 1960er Jahren hat die moderne Forschung herausgearbeitet, dass die alleinige Nachfolge Ottos in der Königswürde bereits 929 von seinem Vater Heinrich politisch vorbereitet und abgesichert worden war: die Diskussion um den zu diesem Jahr 929 mit dem Titel *rex* bezeugten Otto, der eine wesentliche argumentative Grundlage dieser Einschätzung bildet, ist aber wohl bis heute nicht wirklich beendet.

Ungeachtet aller anzunehmenden politischen Vorsorge durch Heinrich ist die Aachener Königserhebung seines Sohnes Otto vom „Schleier der Erinnerung“ allerdings in wesentlichen Teilen verhüllt. Der Kronzeuge Widukind von Corvey, der die einzige ebenso ausführliche wie bis heute umstrittene Darstellung der Geschehnisse liefert, wirft zu viele Fragen auf, um seine Sicht der Dinge einfach nacherzählen zu können. Die Zweifel an der Verlässlichkeit der Darstellung (Hagen Keller) resultierten vor allem aus der Tatsache, dass Widukind die Königin Edgith in seiner Darstellung der Geschehnisse mit keinem Wort erwähnt. Sie kann jedoch bei der Aachener Erhebung eigentlich nicht gefehlt haben. Die Annahme einer Fehlgeburt, – wie vorgeschlagen wurde –, die die Königin an der Teilnahme gehindert haben könnte, bleibt eine reine Vermutung.

Dieses Fehlen und einige andere Beobachtungen führten jedenfalls zu der Überlegung, ob Widukind nicht die Erhebung Ottos II., die 961 in Aachen stattfand, als dieser noch ein Kind war, vor Augen gehabt haben könnte – und nach ihr die Darstellung der Erhebung des Vaters gestaltet habe. Dazu hätte er sich berechtigt fühlen dürfen, wenn er davon ausging oder sogar konkret wusste, dass die Erhebungen des Vaters und des Sohnes 936 und 961 im Wesentlichen gleich abgelaufen waren.

Analysieren wir unter dem Vorbehalt solcher Unsicherheiten also die politischen Botschaften, die die Königserhebung von 936 nach der Darstellung Widukinds vermittelte. Es ist ja nicht grundsätzlich zweifelhaft, dass man nicht nur im 10. Jahrhundert anlässlich einer Königserhebung politische Botschaften durch symbolisch-rituelle Handlungen veröffentlichte, und dass



Prof. Dr. Gerd Althoff, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Münster

solche Handlungen den Anspruch erhoben, Versprechungen für zukünftiges Verhalten zu sein. Derart symbolisch-rituelle Kommunikation war ein wesentliches Mittel der Ordnungstiftung, nonverbale Gesten und Handlungen verpflichteten so wie verbale Versprechungen oder schriftliche Abmachungen. Im Rahmen einer Königserhebung sind sie daher auch in besonderer Dichte und Eindringlichkeit zu beobachten, weil sich sowohl der König als auch die weltlichen und geistlichen Großen hinsichtlich ihrer zukünftigen Zusammenarbeit festlegen mussten.

Zunächst, so Widukind, „versammelten sich die Herzöge und die Ersten der Grafen mit der Schar der vornehmsten Krieger in dem Säulenhof, der mit der Basilika Karls des Großen verbunden ist, und sie setzten den neuen Herrscher auf einen hier aufgestellten Thronessel. Hier huldigten sie ihm, (*manus ei dantes*) gelobten ihm Treue und versprachen ihm Hilfe gegen alle seine Feinde und machten ihn so nach ihrem Brauch zum König.“ (*Widukind von Corvey, Sächsengeschichte, lib. II, cap. 1, S. 64*)

Diesen weltlichen Akten der Königserhebung, die aus der Thronsetzung, der Huldigung durch den sog. Handgang und dem Treue- und Hilfsversprechen bestand, folgten dann die geistlichen Akte, zu denen man sich in die Basilika begab, in der Erzbischof Hildibert von Mainz mit den Priestern und allem Volk wartete. Er führte Otto an der Hand in die Mitte der Kirche und sagte dann: „Sehet, hier bringe ich euch den von Gott erkorenen und einst (*olim*) vom großmächtigen Herrn Heinrich zum König bestimmten, nun aber von allen Fürsten zum König gemachten Otto; wenn euch diese Wahl gefällt, so bezeugt dies, indem ihr die rechte Hand zum Himmel emporhebt.“ Darauf erhob alles Volk die Rechte in die Höhe und wünschte mit lautem Zuruf dem neuen Herrscher Heil.“ (*Ebd., S. 65*) Diese sogenannte Akklamation des Volkes hatte Widukind in gleicher Weise auch schon bei der Erhebung Heinrichs I. in Fritzlär berichtet.

Daraufhin gingen Erzbischof und König zum Altar, auf dem die Herrscherinsignien lagen. Hildebert übergab sie Otto mit Mahnungen, die ihn an seine herrscherlichen Pflichten erinnerten: „Empfange dieses Schwert und treibe mit ihm aus aller Widersacher Christi, die Heiden und schlechten Christen, da durch Gottes Willen alle Macht im ganzen Frankenreich dir übertragen ist zum bleibenden Frieden aller Christen.“ Zur Übergabe von Zepter und Stab sagte Hildebert: „Diese Zeichen sollen dich ermahnen, mit väterlicher Zucht deine Untertanen zu leiten und vor allem den Dienern Gottes, den Witwen und Waisen die Hand des Erbarmens zu reichen; und niemals möge dein Haupt des Öls der Barmherzigkeit ermangeln, auf dass du in Gegenwart und Zukunft mit ewigem Lohn gekrönt wirst.“ (*Ebd., S. 66*) Mit der Annahme der Insignien akzeptierte Otto auch die verbal angesprochenen Pflichten eines christlichen Herrschers. Nach Erhalt der Insignien wurde Otto dann von Hildibert und dem Kölner Erzbischof Wigfried gesalbt und gekrönt.

II.

Und damit war eigentlich alles anders als bei der Erhebung seines Vaters, der ja auf Salbung und Krönung demütig verzichtet hatte, was bei meiner Analyse der Herrschaftsauffassung Heinrichs ja als zentrale Aussage über sein Herrschaftskonzept herausgearbeitet worden ist.

Kann man also die Inszenierung der Erhebung Ottos als Ausdruck eines stark veränderten Herrschaftskonzeptes auffassen? Die Ortswahl Aachen mit der Anknüpfung an die karolingische Tradition, und vor allem natürlich die Salbung und Krönung deuten in diese Richtung. Vielleicht auch die scheinbare Detailbemerkung Widukinds, dass Otto zu dieser Gelegenheit fränkische Kleidung getragen habe.

Bestärkt wird diese Sicht aber noch durch den Abschluss der Veranstaltung: „Nachdem man das ‚Te Deum laudamus‘ gesungen und das Messopfer feierlich begangen hatte, stieg der König (von der Empore) herab und ging in die Pfalz. Hier trat er an die marmorne und mit königlicher Pracht geschmückte Tafel und setzte sich mit den Bischöfen und allem Volk. Die Herzöge aber dienten. Der Herzog der Lothringer, Giselbert, zu dessen Machtbereich dieser Ort gehörte, ordnete die ganze Feier; Eberhard sorgte für den Tisch; Hermann der Franke führte die Mundschenken, Arnulf (der Bayernherzog) sorgte für die ganze Ritterschaft und für die Wahl und Absteckung des Lagers.“ (*Ebd., lib. II, cap. 2, S. 66f.*)

Der neue König feierte mit den Großen also ein Krönungsmahl, bei dem die Herzöge symbolisch die Hofämter des Mundschenk, Truchsess, Kämmerers und Marschalls übernahmen. Sie taten das in der Ottonenzeit aus Anlass einer Königserhebung noch ein zweites Mal, bei Otto III. 984, der zu dieser Zeit ein Kind war. Welche symbolische Aussage aber war mit dem symbolischen Dienst der Herzöge an der Tafel 936 verbunden, wenn dies denn nicht ein Element aus der Erhebung des Kindes Otto II. darstellt?

Man kann es in einem Satz ausdrücken: Die Freunde Heinrichs I. wurden so als Diener seines Sohnes Otto tätig. Sie zeigten symbolisch ihre Bereitschaft zu Dienst und Unterordnung. Seit dem endenden 9. Jahrhundert gibt es eine lange Reihe von Belegen, dass man mit symbolischen Diensten wie den Hofämtern, aber auch dem Schwert- oder Schildtragen und dem Strator- und Marschalldienst dann öffentlich die Bereitschaft zu Dienst und Unterordnung

unter Beweis stellte, wenn es Anlass zu Zweifeln an dieser Bereitschaft gegeben hatte. Dem Geist und den symbolischen Ausdrucksformen von Unterordnung ist auch der Dienst der Herzöge beim königlichen Festmahl verpflichtet. Dies wird besonders dann einsichtig, wenn man bedenkt, dass das gemeinsame Mahl in dieser Zeit das wichtigste symbolische Ausdrucksmittel friedlich-freundschaftlicher Beziehungen ist.

Anstelle der Gleichberechtigung der Freunde stand also die Unterordnung der Herzöge, die in ihrem Dienst ihren sprechenden Ausdruck fand. Kein Wort verlautet bei Widukind oder anderen darüber, wie es zu dieser gravierenden Veränderung im Verhältnis von König und Herzögen gekommen sein könnte, von der die symbolischen Formen Kunde geben. Wie, anders ausgedrückt, die Freunde seines Vaters von Otto dazu gebracht worden sein mögen, auf ihre privilegierte Stellung zu verzichten und sich zum Dienst zu verpflichten.

Zwei dieser Diener aber sind in den nächsten Jahren im Kampf gegen Otto umgekommen (Giselbert und Eberhard), die Söhne des dritten (Arnulf) hat Otto aus der Herzogsherrschaft vertrieben, als Arnulf schon im Jahr 937 verstarb. Die von Widukind suggerierte Eintracht und Harmonie der Aachener Feier ist also ganz schnell zerstört worden, noch einmal: wenn es sie denn so überhaupt gegeben hat. In jedem Fall aber ist die Diskrepanz zwischen der harmonischen Aachener Feier, wie sie Widukind erzählt, und der schnell eskalierenden Krise nach Ottos Amtsantritt, die weder Widukind noch die anderen Autoren verschweigen, erklärungsbedürftig. Sie bietet einen Schlüssel für das Herrschaftsverständnis Ottos I.

Kann man also die Inszenierung der Erhebung Ottos als Ausdruck eines stark veränderten Herrschaftskonzeptes auffassen?

Eine Suche nach weiteren Anhaltspunkten dafür, dass Otto I. seine Regierung mit anderen Ansprüchen an die Herzöge und den Hochadel begann, als es sein Vater getan hatte, bleibt denn auch nicht ergebnislos. Sie zeigt jedoch auch, wie genau man die Aussagen namentlich Widukinds analysieren muss, um zu verstehen, was auch oder sogar nur zwischen den Zeilen mitgeteilt wird. Schließlich war dem Corveyer Mönch, wie er mehrfach auf seine Weise zum Ausdruck brachte, die Möglichkeit offener Berichterstattung oder gar Herrscherkritik ganz gewiss verwehrt.

Schaut man sich jedoch die Berichte Widukinds über die ersten herrscherlichen Aktivitäten Ottos nach der Aachener Feier an, wird unabweisbar, dass er nach anderen Prinzipien regierte als sein Vater, auch wenn Widukind diese Tatsache mit keiner Silbe explizit anspricht.

Stellt man aber in Rechnung, dass die Prinzipien seines Vaters mit einiger Sicherheit im Konsens mit den Großen vereinbart worden waren, und die Grundlage eines Neubeginns bildeten, drängt sich der Eindruck auf, dass der junge König wesentliche dieser Prinzipien missachtete und durch gegenteilige zu ersetzen bestrebt war. Konkret heißt das: Der Herrschaftsbeginn Ottos des Großen brachte einen gravierenden Bruch mit der erfolgreichen Herrschaftspraxis seines Vaters, die ja maßgeblich eine Stabilisierung nach innen und nach außen bewirkt hatte. Diese These, die für eine Gesamtbeurteilung

Ottos von einigem Gewicht ist, sei an vier seiner Maßnahmen in der Anfangsphase seiner Regierung erläutert.

Erstens: „Der neue König beschloss nun, einen neuen Heerführer zu bestellen, und wählte zu diesem Amte einen edlen, kraftvollen und sehr klugen Mann namens Hermann. Durch diese hohe Stellung aber erregte Hermann den Neid nicht allein der übrigen Fürsten, sondern auch seines Bruders Wichmann. Deshalb entfernte sich dieser

Mit der Ernennung Hermanns übergibt König Otto den älteren der beiden Brüder, Wichmann, der überdies mit einer Schwester seiner Mutter verheiratet, also der Schwager seines Vaters und Ottos Onkel war.

auch unter dem Vorwand einer Krankheit vom Heere. Denn es war Wichmann ein gewaltiger, tapferer Mann, hochstrebend, kriegserfahren und von solchem Wissen, dass sein Gefolge an ihm übermenschliche Kenntnisse rühmte.“ (Ebd., lib. II, cap. 4, S. 70f.)

Mit der Ernennung Hermanns übergibt König Otto den älteren der beiden Brüder, Wichmann, der überdies mit einer Schwester seiner Mutter verheiratet, also der Schwager seines Vaters und Ottos Onkel war. Er dürfte in der Zeit Heinrichs zum engeren Führungszirkel in Sachsen und im Reich gehört haben. Da der vorherige Oberbefehlshaber des Heeres an der Slawengrenze, der 935 verstorbene Graf Bernhard, ebenfalls ein Verwandter dieser Billunger genannten Adelsgruppe war, griff Otto damit gravierend in die Hierarchie dieser Gruppe ein, indem er einen jüngeren Bruder gegenüber dem älteren favorisierte. Dies hatte nachhaltige Folgen in dieser Adelsgruppe der Billunger, die für lange Zeit in zwei sich bekämpfende Linien zerfiel. Die Nachfahren dieses Wichmann wurden aber auch zu langjährigen Rebellen gegen Otto, wie wir noch hören werden. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass mit der königlichen Maßnahme gravierend in die Interessen und Gewohnheiten einer Verwandtengruppe eingegriffen und deren hierarchische Ordnung verändert wurde. Man kann sich fragen, was der König damit bezweckte. In jedem Fall aber pochte er auf seine von Ansprüchen der Großen unabhängige Entscheidungsgewalt.

Zweitens: „Die Sachsen, stolz geworden, weil sie einem König unterstanden, lehnten es ab, anderen Stämmen zu dienen, und verschmähten es, die Lehen, die sie besaßen, durch die Gunst irgendeines anderen als des Königs zu haben. Darüber ergrimmte Eberhard (der Frankenherzog und Freund Heinrichs, der Heinrich I. zum König ausgerufen hatte) gegen Bruning, sammelte eine Schar Krieger und brannte dessen Burg Helmern nieder, nachdem alle Bewohner der Burg getötet waren. Als der König diese Anmaßung vernahm, verurteilte er den Eberhard, als Buße eine Anzahl Pferde zu liefern, im Wert von hundert Pfund, und alle Kriegsobersten, die ihm dabei geholfen hatten, zu der Schmach, Hunde zu tragen bis zur königlichen Stadt Magdeburg.“ (Ebd., lib. II, cap. 6, S. 71f.)

Kommentierend fügt Widukind dann noch an: „Während aber der König die Friedensstörer verdienstermaßen züchtigte, nahm er sie doch, wie er denn überaus milden Sinnes war, sofort wieder leutselig auf und entließ einen jeden

von ihnen geehrt durch ein königliches Geschenk in Frieden. Aber jene hielten nichtsdestoweniger zu ihrem Herzog in jedem Frevel, weil dieser von heiterem Gemüt, leutselig gegen die Geringeren, verschwenderisch im Geben war, und dadurch machte er sich viele Sachsen zu Freunden.“ (Ebd., lib. II, cap. 7, S. 72)

Mit den geschilderten Maßnahmen des neuen Königs wird der wichtigste Freund und Bundesgenosse Heinrichs I. massiv vor den Kopf gestoßen. Die Strafmaßnahmen Ottos zielen ja auf die wichtigsten Gefolgsleute Herzog Eberhards, die durch die Schmach des Hundetragens in ihrer Ehre erheblich gekränkt wurden. Man muss sich diese Hunde übrigens als groß und bissig vorstellen und durchaus unwillig so getragen zu werden, wie man aus anderen Fällen weiß.

Am meisten aber war die Ehre des Herzogs tangiert, da die Gefolgsleute in seinem Auftrag gehandelt hatten, er sie aber vor dieser Schmach nicht schützen konnte. Dass nach Widukind König Otto meinte, die Entehrten durch ein königliches Geschenk gleich wieder versöhnen zu können, kann man vielleicht sogar als versteckte Herrscherkritik lesen, denn eine schnelle Versöhnung dürfte angesichts der sensiblen Ehrvorstellungen ausgeschlossen gewesen sein. Es fällt in diesem Zusammenhang überdies auf, dass Widukind in den zitierten Geschichten, die vom König brüskierten Magnaten Wichmann und Eberhard mit durchaus ehrenden Bemerkungen als außergewöhnliche Persönlichkeiten charakterisiert – und so gewissermaßen gleichfalls auf vorsichtige Distanz zu der königlichen Haltung geht.

Drittens: „Zu dieser Zeit starb der Bayernherzog Arnulf, und seine Söhne weigerten sich in übermütigem Stolz, auf des Königs Befehl sich seiner Gefolgschaft anzuschließen.“ (Ebd., lib. II, cap. 8, S. 72) In diesem knappen Satz verbirgt sich die Nachricht geradezu, dass Otto mit dem Befehl, die Söhne des bis dahin unabhängigen bayerischen Herzogs hätten sich seiner Gefolgschaft anzuschließen, diese Unabhängigkeit der Bayern zu beenden trachtete, wie es dann auch geschah. Der Nutznießer der gewaltsamen königlichen Eingriffe in Bayern war übrigens wieder ein jüngerer Bruder, nämlich der Bruder des verstorbenen Herzogs Arnulf, Berthold, der seine Herzogsstellung aber in viel größerer Abhängigkeit von König Otto ausübte.

Viertens: „Auch starb um diese Zeit Graf Siegfried, dessen Markgrafschaft sich Thankmar anmaßte, weil er mit ihm verwandt war. Es war nämlich seine Mutter (Hatheburg), mit der König Heinrich den Thankmar zeugte, die Tochter von Siegfrieds Mutterschwester (Tante mütterlicherseits). Als sie (die Markgrafschaft) aber durch königliche Schenkung dem Grafen Gero anheimfiel, war Thankmar dadurch sehr verstimmt (*tristitia magna*).“ (Ebd., lib. II, cap. 9, S. 73)

Spät hat die moderne Forschung (Karl Schmid) bemerkt, dass der Graf Gero gleichfalls ein jüngerer Bruder des verstorbenen Grafen Siegfried war. Wieder wird hier also ein jüngerer Bruder bevorzugt, während ein anderer Verwandter – in diesem Falle niemand Geringeres als der ältere Bruder Ottos, der aus einer nicht legitimierten Verbindung Heinrichs I. stammte –, leer ausging.

Eine Zielrichtung der Eingriffe Ottos in adlige Autonomieansprüche dürfte damit klar sein: Es ging dem neuen König darum, seine Entscheidungsgewalt gegenüber den Ansprüchen der großen Adelsgruppen auf erbliche Anwartschaften auf die wichtigsten Ämter im Reich zur Geltung zu bringen. Zwar ging der König nicht so weit, beim Tode von



Otto der Große als Trumeaufigur des Westportals des Magdeburger Doms. Der Trumeau ist der mittlere Steinpfeiler eines Portals und wird meist

durch eine Figur noch besonders geschmückt. Die Figur entstand vor der Mitte des 14. Jahrhunderts.

wichtigen Herrschaftsträgern Nachfolger aus anderen Adelsfamilien einzusetzen. Er wählte vielmehr jüngere Söhne aus den gleichen Verwandtengruppen, die aber in der hierarchischen Struktur solcher Gruppen eine untergeordnete Stellung innehatten. Dadurch waren sie natürlich in gänzlich anderer Weise auf den König fixiert und von ihm abhängig, als es etwa die „Sippenhäupter“ waren, die der König so desavouierte. Da sich diese Herrschaftstechnik Ottos 936/37 gleich dreimal beobachten lässt, dürfte sie eine bewusst vorgenommene Neuerung darstellen. Der massive Unterschied in den Herrschaftspraktiken Heinrichs I. ist wohl nicht zu übersehen.

Der vierte geschilderte Fall aus der Anfangsphase Ottos, der den Herzog Eberhard von Franken betraf, ist anders gelagert, seine politische Logik weist aber auf ähnliche königliche Absichten wie die anderen Fälle: Hier ging es ja darum, eine direkte königliche Strafgewalt gegenüber den Gefolgsleuten der sog. Kronvasallen durchzusetzen. Otto schlug den Sack und meinte den Esel, wenn sie so wollen. Implizit ging es hier um eine Frage, die in den europäischen Reichen des Mittelalters durchaus unterschiedlich beantwortet wurde. Hat ein König einen direkten Zugriff auf die Vasallen seiner Vasallen? Man hat dieses Problem in der Forschung seit langem unter Begriffen wie ligisches Lehnswesen oder Mediatisierung der Vasallen diskutiert. Es ist natürlich von größter Bedeutung für die Stellung des Königs wie des Adels, ob ein Adliger auch bei Konflikten mit dem König auf die Hilfe seiner Verwandten, Freunde oder eben Getreuen rechnen kann, oder ob das nicht der Fall ist. Das Interesse jedes Königs, genau dies zu verhindern, liegt auf der Hand. Dennoch ist es den Königen im Reich nicht oder nur sehr sporadisch gelungen, diese Maxime durchzusetzen. Im Unterschied etwa zu Frankreich oder England im Hochmittelalter. Otto versucht aber genau das, indem er durch königliche Bestrafung der Gefolgsleute Eberhards seine Berechtigung zu direktem königlichen Zugriff auf diese Leute zum Ausdruck bringt. Eine Durchsetzung dieses Anspruchs hätte, wie Sie leicht ermesen können, die Stellung des Königs entscheidend gestärkt. Wie Widukind sagt, haben die Gefolgsleute jedoch ihre Bindung an den Herzog für wichtig gehalten: „sie hielten zu ihrem Herzog in jedem Frevel“ (*Ebd., lib. II, cap. 7, S. 72*). So haben Gefolgsleute im 10. Jahrhundert und darüber hinaus häufig entschieden und damit ihren Herren erst die Möglichkeit eröffnet, auch Konflikte mit dem König erfolgreich zu führen, was uns gleich weiter beschäftigen wird.

Zusammenfassend ist jedoch zu betonen, dass die Anzeichen, die Ottos Herrschaftsantritt als einen bewussten Bruch mit der Praxis und den Maximen seines Vaters ausweisen, unübersehbar sind. Die symbolischen Ausdrucksformen bei seiner Königserhebung und die politische Zielrichtung seiner ersten herrscherlichen Maßnahmen deuten in die gleiche Richtung: Anstelle der Zurücknahme königlicher Vorrechte und der Befriedung und Einigung des Herrschaftsverbandes durch Bündnis und Freundschaft sehen wir nun die Betonung königlicher Vorrechte durch Salbung und Krönung, durch symbolische Unterordnung der früheren Freunde des Königs und durch Entscheidungen des Herrschers, die adligen Ansprüchen auf vererbte Verfügung über Führungspositionen eine bewusste Absage erteilen.

III.

Die Stichhaltigkeit dieser Einschätzung aber wird durch die Reaktion des Adels und der kirchlichen Großen auf

diese neue Politik des Königs untermauert. Es dauerte nämlich nicht lange, bis große Teile des Hochadels das taten, was die ältere Forschung als Aufstand und Rebellion bezeichnet und bewertet hat, was wir heute jedoch neutraler Fehden gegen oder Konflikte mit dem König nennen. Die unterschiedlichen Termini enthalten ja ganz unterschiedliche Bewertungen der Legitimität solcher Aktionen. Die Bewertung dieser Konflikte führt denn auch zu Grundfragen des Verständnisses mittelalterlicher Herrschaftsordnungen.

Ich betone daher auch hier wieder, dass sich die neuere Forschung selbst in diesen Grundfragen durchaus nicht gänzlich einig ist. Es geht vor allem darum, wie stark man die Vorstaatlichkeit dieser Verhältnisse betont und Wert darauf legt, die Fremdartigkeit der Gewohnheiten, der Verhaltensregeln, der Praktiken der Ordnungsstiftung, der Spielregeln der Politik in den Vordergrund zu rücken. Das werde ich jedenfalls im Folgenden tun.

Bezeugt sind charakteristische Formen, in denen solche Schwurgemeinschaften geschlossen wurden.

Es dürfte nicht überraschen, dass namentlich die von den eben geschilderten königlichen Maßnahmen Betroffenen die Anführer, früher hat man gesagt die „Rädelsführer“, von bewaffneten Aktivitäten waren, die sich gegen König Otto und seine Anhänger richteten. Ich zitiere zunächst zwei Geschichtsschreiber, Widukind und Adalbert, um die Art und Weise zu zeigen, wie sie über die Konflikte berichten und welche Wertungen sie abgeben.

Widukind eröffnet seine Darstellung der Konflikte so: „Es verband sich aber Thankmar (also der brüskierte ältere Bruder Ottos) mit Eberhard (dem brüskierten Frankenherzog), brachte eine starke Schar Krieger zusammen und belagerte damit die Festung Beleck, in der sich der jüngere Heinrich (Ottos jüngerer Bruder) befand. Und nachdem er die Burg seinen Genossen (*commilitonibus*) zur Plünderung überlassen hatte, zog er ab und führte Heinrich wie einen gemeinen Knecht mit sich weg“ (*Ebd., lib. II, cap. 11, S. 74f.*)

Was hier berichtet wird, kann man als typisches Fehdeverhalten bezeichnen. Man schädigt den Gegner wegen seines Fehlverhaltens dadurch, dass man sein Land und seine Leute angreift – insbesondere seine Burgen und hier Schaden anrichtet. Dadurch zwingt man ihn zu reagieren – entweder Verhandlungen über eine *satisfactio* (Genugtuung) einzuleiten oder sich zu wehren.

Otto reagierte im letzteren Sinn: „Der König aber, der diese Angelegenheit zu so großer Gefahr anwachsen sah, zog, wenn auch ungerne, um Thankmars Übermut zu bändigen, mit zahlreichem Gefolge vor die Eresburg. Als die Besatzung dieser Burg erkannte, dass der König mit starker Macht über sie gekommen war, öffnete sie die Tore und ließ das Heer ein. Thankmar aber floh in die Kirche.“ (*Ebd., S. 76*)

Hier lassen also die Gefolgsleute Thankmar, ihren Herrn im Stich, weil sie die Kräfteverhältnisse richtig einschätzten. Thankmar wurde daraufhin vom Gefolge des Königs in der Kirche getötet, was ein Frevel war und von Otto missbilligt, aber nicht bestraft wurde. Einige Helfer Thankmars ließ der König jedoch aufhängen, ohne dass wir erfahren warum. Herzog Eberhard aber wurde nach Hildesheim in die Verbannung geschickt. Dies bedeutete jedoch

keinesfalls das Ende des Konflikts, sondern erst seinen richtigen Anfang, wie Adalbert ähnlich wie Widukind erzählt:

„939 Eberhard wird aus der Verbannung entlassen und das ganze Land ist erfüllt von Feindseligkeiten und Rebellionen. Denn Eberhard und Giselbert (Schwager Ottos und Freund Heinrichs, Herzog von Lothringen) verschworen sich mit Heinrich, dem Bruder des Königs, gegen den König, aber auch einige verbrecherische und Gott verhasste Männer der Kirche schlossen sich ihrer Partei an, und sie brachten allenthalben alles Recht des Friedens und der Eintracht in Verwirrung.“ (*Adalberti Continuatio Reginonis, in: Regino von Prüm, Chronicon cum continuatione Treverensi, hrsg. von Friedrich Kurze (MGH SSrG 50), Hannover 1890, a. 939, S. 160; Übersetzung nach: Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, hrsg. von Albert Bauer und Reinhold Rau (FSGA 8), Darmstadt 1971, S. 185 – 231*)

Hier hören wir von der Bindung der Gegner des Königs aneinander, die immer wieder in diesen Zusammenhängen erwähnt wird: die *coniuratio*, die Schwureinigung. Man verspricht sich eidlich Hilfe und Unterstützung im Kampf gegen den König, bis dieser den Anlass des Konflikts aus der Welt geschafft hat. Diese *coniuratio*, in karolingischen Kapitularien noch verboten, stellt im Mittelalter das entscheidende Bindemittel derjenigen dar, die zu unterschiedlichsten Zwecken politisch aktiv werden und hierzu ihren Zusammenhalt so fest wie möglich machen wollten.

Bezeugt sind charakteristische Formen, in denen solche Schwurgemeinschaften geschlossen wurden. Vom Königsbruder Heinrich wird folgendes erzählt: „Danach gab Heinrich, der von Begierde nach dem Königtum brannte, ein großes Gelage (*convivium*) an einem Ort, der Saalfeld genannt wird. Und da er groß und von königlicher Hoheit und Macht war, beschenkte er viele mit großen Gütern und band dadurch eine große Menge an sich.“ (*Widukind von Corvey, Sächsengeschichte, lib. II, cap. 15, S. 79*)

Auch der Sohn Ottos, Liudolf, ging rund zwanzig Jahre später mit seinen Genossen in diese Burg Saalfeld, feierte dort ein *convivium*, das den Abschluss einer Schwureinigung und den Beginn einer Fehde gegen seinen Vater anzeigte. Solche Eidgenossenschaften hatten gerade in der Anfangsphase Ottos großen Zulauf, befähigten seine Gegner zu wirkungsvollem Widerstand gegen den Herrscher, und zeigten so, dass viele das neue Herrschaftskonzept Ottos ablehnten. Bezeugt sind kriegerische Auseinandersetzungen in ganz unterschiedlichen Teilen des Reiches. Die Herrschaft Ottos stand mehrfach am Rande des Scheiterns.

Ich verdeutliche dies nur am Beispiel der Kämpfe um die Burg Breisach am Oberrhein, die von mehreren Geschichtsschreibern ausführlich und anekdotenreich erzählt werden.

„Als nun Eberhard sah, dass sich der Krieg so lange hinzog, blieb er nicht länger ruhig. Er scheute sich nicht mehr vor dem König, brach seinen Eid, und wie am Anfang mit Giselbert gemeinsame Sache machend, trachtete er mit ihm vereint den Krieg zu entfesseln. (Eberhard hatte sich zunächst dem König ergeben, und war wieder in Gnaden angenommen worden). Und nicht zufrieden mit dem Westreich (Lothringen) allein, stürzten sie sich mit einem Heer auf das ostrheinische Gebiet, es zu verwüsten. Als man dies im Lager des Königs hörte – es stand um diese Zeit der König im Kampf um Breisach und andere Festen, die zu Eberhards Besitz gehörten – da entfernten sich viele aus

dem Lager, und alle Hoffnung schwand, dass die Sachsen noch weiter den König stellen könnten (...). Denn sogar auch die Bischöfe ließen ihre Zelte und alles andere Gerät im Stich und fielen ebenfalls vom König ab.“ (*Ebd., lib. II, cap. 24, S. 86f.*)

Hier wird von einer Herrscherverlassung erzählt, die eine formlose Aufkündigung der Bindung an den Herrscher darstellte und in den frühen Jahrhunderten des Mittelalters häufiger bezeugt ist. Hier ist Ottos Herrschaft in der Tat am Rande des Scheiterns. Interessant ist, dass sich auch Bischöfe, hier sind Erzbischof Friedrich von Mainz und Bischof Ruthard von Straßburg gemeint, ins Lager der königlichen Gegner verabschiedeten. Ihre Motive für den Abfall schildert Widukind ausführlich und mit beschwörenden Vorbemerkungen über die königlichen Geheimnisse, die er nicht zu lüften befugt sei: „Den Grund des Abfalls mitzuteilen und das königliche Geheimnis zu enthüllen, steht mir nicht zu. Doch glaube ich, der Geschichte genügen zu müssen. Lasse ich mir dabei etwas zuschulden kommen, so möge man es mit verzeihen. Der Erzbischof, der zu Eberhard zur Herstellung des Friedens und der Eintracht geschickt wurde, setzte, da ihn hiernach dringend verlangte, bei dem gegenseitigen Vertrag seinen Eid zum Pfande, und soll deshalb gesagt haben, er könne davon nicht abgehen. Der König aber, der dem Bischof eine Antwort sandte, die seiner Würde angemessen war, wollte sich durch nichts binden lassen, was der Bischof ohne sein Geheiß getan hätte. Deshalb, weil er nicht gegen Gottes Wort dem König als dem Oberherrn untertan sein wollte, sondern sich von ihm entfernte, wurde er, wie zur Verbannung nach Hamburg verwiesen, den Bischof Ruthard aber schickte der König nach Corvey. In kurzem jedoch verzieh er beiden huldvoll, nahm sie in Gnaden an und gab ihnen ihre frühere Würde zurück.“ (*Ebd., lib. II, cap. 25, S. 87f.*)

IV.

In dieser Geschichte werden sehr grundsätzliche Probleme aufgeworfen, bei denen Otto eine andere Position einnahm als die Bischöfe und auch die Hochadligen. Seit der Karolingerzeit hatte eine Institution an Gewicht gewonnen, mit der man Konflikte gütlich und friedlich beendete: der Vermittler und Friedensstifter. Sie, häufig waren es mehrere, arbeiteten vertraulich und unabhängig von Weisungen und suchten die Konfliktparteien zur Einsicht in die Vorteile einer gütlichen Einigung zu bringen. Vermittler fällten keine Entscheidungen, sondern garantierten lediglich, dass eventuelle Abmachungen von beiden Parteien eingehalten wurden. Ein wichtiges Mittel der Konfliktbeendigung wurde durch ihr Wirken das Unterwerfungsritual, die *deditio*, das beiden Seiten Vorteile brachte: Die rangniedere Partei unterwarf sich fußfällig und mit allen Anzeichen der Reue und des Bedauerns, die ranghöhere Seite verzieh vorhergehende Verletzungen der Ehre und des Friedens und verzichtete ganz oder weitgehend auf Strafen. So sind ab dem 9. Jahrhundert gerade im Hochadel unzählige Konflikte beendet worden. Die Vermittler wurden zur unverzichtbaren Institution in der vorstaatlichen Phase der Geschichte.

In der hier behandelten Krise der Herrschaft Ottos I. gab es jedoch gravierende Meinungsverschiedenheiten über die Befugnisse solcher Vermittler, die im gerade zitierten Bericht Widukinds angesprochen werden. Otto war entschieden nicht der Meinung, dass ein Vermittler unabhängig von seinen Weisungen arbeiten könne. Erzbischof

Friedrich dagegen war vom Gegenteil überzeugt und hatte deshalb einen Friedens-Vertrag mit Eberhard abgeschlossen und selbst eidlich garantiert, der zuvor nicht mit dem König abgestimmt war. Er war der Überzeugung, dass der König ihm bei der Friedensstiftung keine Weisungen zu geben habe. Diese Unstimmigkeit zwischen Erzbischof und König ist mehrfach bezeugt und brachte den Erzbischof in Verruf, mit Gegnern Ottos gemeinsame Sache zu machen, mehrfach fiel Friedrich deshalb beim König in Ungnade.

Nun ist aus der Perspektive eines anderen berühmten Vermittlers der Zeit Ottos, nämlich des Kölner Erzbischofs Bruno, der ja Ottos jüngerer Bruder war, bezeugt, dass man die Unabhängigkeit des Vermittlers in der Tat für äußerst wichtig hielt. Bruns Biograph lässt Otto mit folgenden Worten seinem Bruder Freiheit bei seiner Vermittlung eines Friedens zwischen Otto und seinem Sohn Liudolf:

„Tu also alles, gottgeweihter Mann, ich bitte dich, tue alles, um durch deinen Einfluss, durch den du so viel vermagst, je nach den örtlichen und zeitlichen Umständen – nicht so schnell wie möglich, sondern so wirkungsvoll wie möglich – die Kämpfe entweder zu verhindern, oder sie durch irgendein Vertragswerk beizulegen. Auch wenn ich dir äußerlich fern bin, wirst du, wo immer ich auch sein werde, meine Freude sein, werden deine Umsicht und Besonnenheit meinen dankbaren Beifall finden. Ich werde für recht befinden, was du tun wirst, mögest auch du für recht befinden, was ich tun werde.“

(Ruotgers Lebensbeschreibung des Erzbischofs Bruno von Köln, cap. 20, S. 21)

Hier lässt Otto seinem Bruder bei dessen Vermittlungstätigkeit ausdrücklich die Freiheiten, die er Erzbischof Friedrich offensichtlich verweigerte. Wir können daher konstatieren, dass neben den neuen königlichen Ansprüchen auf Vorrang seiner Entscheidungsbefugnisse den Herrschaftsverband auch die Frage entzweite, nach welchen Spielregeln Konflikte mit dem Herrscher beendet wurden. Auch hier hat Otto offensichtlich Weisungsbefugnisse beansprucht, die zum Streitobjekt wurden. Durchgesetzt hat er sich mit diesen Ansprüchen aber nicht, die Tätigkeit der Vermittler wurde nicht auf Dauer von königlichen Weisungen gelenkt, sondern erlangte ihre hohe Akzeptanz in der mittelalterlichen Gesellschaft gerade dadurch, dass niemand ihnen Weisungen geben konnte.

Die erste Phase der Regierung Ottos zusammenfassend, ist zu betonen, dass Otto auf den ersten Blick aus all diesen Konflikten als Sieger hervorging. Ganz gewiss hat er seine Position im Wesentlichen behauptet. Nicht zu übersehen aber ist, dass Adel und Kirche in diesem Geschehen dem Herrscher auch Zugeständnisse abranzen, die für die weitere Entwicklung folgenreich waren.

Das Recht des Hochadels auf Fehde gegen den König wurde nicht in Frage gestellt. Die Technik der gütlichen Beilegung solcher Konflikte und die Einschränkung königlicher Strafgewalt machten große Fortschritte. Der König wurde auf Gnade und Milde festgelegt, wenn Adlige bereit waren, den Konflikt gütlich zu beenden und sich dem Ritual der *deditio* zu unterziehen. Hierbei überboten sich die Vermittler eine feste, und vom König weitgehend unabhängige Position. Beide Errungenschaften setzten königlicher Willkür gegenüber Gegnern enge Grenzen und stärkten die Partizipation von Adel und Kirche an den königlichen Entscheidungen. Dies waren wichtige Weichenstellungen. □



Aus dem 13. Jahrhundert stammt dieses thronende gekrönte Paar, ebenfalls im Magdeburger Dom zu sehen. Es zeigt

Otto den Großen und seine erste Frau Edgith. Der Künstler formte die Figurengruppe wohl im 13. Jahrhundert.

König und Adel. Herrschaft im Ostfrankenreich unter Otto I.

Matthias Becher

Bei der Kaiserkrönung Ottos am 2. Februar des Jahres 962 wurde er von einer stattlichen Zahl geistlicher und weltlicher Großer begleitet. Das deutet schon an, dass ein Herrscher des 10. Jahrhunderts nicht allein, sondern nur im Zusammenspiel mit seinen geistlichen und weltlichen Großen erfolgreich sein konnte. Wenn man Macht und Einfluss des Adels verstehen will, muss man sich zunächst seine materiellen Grundlagen vor Augen führen – Grundlagen, die vor allem von dem arbeitenden Teil der Bevölkerung erbracht wurden.

Die materiellen Grundlagen

Die meisten Bewohner von Ottos Reich dürften seiner Kaiserkrönung nur wenig Interesse entgegengebracht haben. Gut 95% von ihnen waren Bauern und vollauf mit der Sicherung ihres Lebensunterhalts beschäftigt. In rechtlicher Hinsicht waren viele von ihnen frei, aber stets in Gefahr, auf den Status von Unfreien abzusinken. Die Mehrheit der Bauern aber war damals wohl bereits unfrei und von einem Grundherrschaftsbereich abhängig. Über ihnen stand der Adel, der ebenfalls keine einheitliche Schicht bildete, sondern in sich nach Rang und Ansehen vielfach abgestuft war. Er stellte in politischer sowie militärischer Hinsicht die entscheidende Gesellschaftsschicht dar. Auf ihn stützte sich der König bei seiner konkreten Herrschaftsausübung. Schließlich gehörten alle Amtsträger und viele hohe Geistliche dem Adel an. Sie alle lebten von der Arbeit der Bauern, was aufgrund der Quellenlage bei der Darstellung mittelalterlicher Geschichte oft in den Hintergrund rückt.

Die Arbeit der Bauern war außerordentlich anstrengend und bestand jahraus, jahrein aus den gleichen Tätigkeiten: Pflügen, Säen, Ernten. Dabei war der Ertrag nicht groß. Das Verhältnis von Saatgut zur Ernte betrug lediglich ungefähr eins zu drei. Das bedeutet, dass die Menschen größte Sorgfalt auf die Pflege ihrer Felder legen mussten, und selbst dann waren sie den Unbilden der Witterung fast hilflos ausgeliefert. So drohte ständig der Verlust der Ernte, von der ja ein Drittel wieder für die Aussaat benötigt wurde. Nach der Ernte wurde das Getreide gedroschen, gereinigt und gemahlen. Das besorgten entweder die Bauern selbst mit Hilfe einfacher Handmühlen, oder sie trugen es zu Wassermühlen, die aber in Regie des Grundherrn betrieben wurden, der Abgaben für diese Dienstleistung verlangte. Das Brot schließlich wurde dann entweder auf den einzelnen Hofstellen gebacken oder in herrschaftlichen Backstuben. Daneben kam der Viehzucht große Bedeutung zu. Nicht nur zur Erzeugung von Fleisch und Milch, sondern auch von Fellen und Wolle waren Tiere wichtig. Rinder wurden darüber hinaus als Zugtiere verwandt. Pferde wurden dagegen lange Zeit vor allem als Reittiere höhergestellter Personen eingesetzt.

Wie bereits angedeutet, verbesserte sich die landwirtschaftliche Produktion nur langsam. Anfangs wurde die sogenannte Feldgraswirtschaft betrieben, bei der ein Bauer den Boden so lange bearbeitete, wie er Früchte trug, und, sobald



Prof. Dr. Matthias Becher, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Bonn

er erschöpft war, auf unbestimmte Zeit brachliegen ließ. Schon relativ früh im Mittelalter entdeckte man jedoch die Vorteile einer Fruchtwechselwirtschaft, bei der sich Anbau und Brache abwechselten. Den entscheidenden Fortschritt aber brachte die Dreifelderwirtschaft, wobei sich Herbstsaat, Brache (Herbst bis Frühjahr) und Sommersaat und eine erneute, längere Brache bis zur nächsten Herbstsaat ablösten. Die Vorteile waren eine ausgewogenere Verteilung der landwirtschaftlichen Arbeiten über das Jahr und damit ein effektiverer Einsatz der menschlichen Arbeitskraft. Außerdem lagen die Felder 20 von 36 Monaten brach und konnten sich in diesem Zeitraum erholen. Mit der Dreifelderwirtschaft verringerte sich auch die Gefahr von Hungersnöten, denn der Verlust einer Wintersaat konnte durch die Sommerfrucht wenigstens teilweise ausgeglichen werden. Die vergleichsweise starke Zunahme der Bevölkerung seit dem 11. Jahrhundert ist folglich auf diese fortschrittlichere Bodennutzung zurückzuführen.

Aus alldem ergab sich aber auch ein Zwang zur Flächenorganisation, denn ein einzelner Bauer konnte seine kleinen Parzellen nicht auch noch aufteilen; statt dessen musste die Dorfflüche für die Dreifelderwirtschaft in mindestens drei sogenannte Zelgen geteilt werden, an denen jeder Bauer seinen Anteil erhielt. Dies setzt eine vorherige Festlegung des Fruchtwechsels voraus, was im 10. Jahrhundert noch am ehesten in größeren Grundherrschaften erfolgen konnte und später von der Dorfgemeinschaft geregelt wurde. Auch in anderer Hinsicht erforderte Großgrundbesitz ein gewisses Maß an Organisation. In der Regel war eine Grundherrschaft zweigeteilt. Zunächst gab es einen Herrenhof, auf dem oft recht viele Knechte und Mägde arbeiteten. Seine Leitung oblag bei kleineren Grundherrschaften dem Grundherrn selbst, bei größeren Grundherrschaften mit verschiedenen Gütern aber einem Amtsträger, dem Meier – lateinisch *maior* oder *villicus*. Vom Herrenhof aus wurde auch ein Teil

des dazugehörigen Landes bewirtschaftet, während der Rest der Nutzflächen an unfreie oder freie Bauern ausgegeben wurde. Diese mussten nicht nur ihre eigene Hofstelle – *huba* oder auch *mansus* – bewirtschaften, sondern waren zudem verpflichtet, auf dem Herrenhof Frondienste zu leisten und Abgaben zu entrichten.

Diese Dienstpflicht griff vor allem in den Zeiten, in denen das Arbeitsaufkommen besonders groß war. So konnten die Bauern sich ausgerechnet zu Zeiten der Feldbestellung oder der Ernte nicht sehr intensiv um die Bewirtschaftung des eigenen Landes kümmern. Mit einer Hufe (*huba*) war eigentlich ein Stück (kultiviertes) Land gemeint; der Begriff bezeichnet aber vor allem einen bäuerlichen Einfamilienbetrieb mit dem zugehörigem Land, dessen Größe nicht näher definiert war. In aller Regel sollte das Land ausreichen, um eine Familie zu ernähren und dem Herrn auch Abgaben leisten zu können. Trotz dieser Bürde dürften die Hufenbauern in der sozialen Schichtung einer Grundherrschaft eher zu den Bessergestellten gehört haben. Oft verfügten sie sogar ihrerseits über unfreie Knechte.

Größere Grundbesitzer hatten oft mehrere oder sogar viele Herrenhöfe, die sich über verschiedene Regionen verteilten, wie das Beispiel Eberhards von Friaul zeigt; der Schwiegersonn Ludwigs des Frommen († 814) besaß Güter in Oberitalien, in Schwaben und in Flandern. Die bayerischen Otokare hatten Güter in der Isle de France, in Mitteleuropa, im Chiemgau und St. Pölten. Noch besser bezeugt sind die geistlichen Grundherrschaften, etwa die des Klosters Prüm in der Eifel. Die Abtei hatte Besitzungen in der Gegend von Worms, im Rheinland, in Friesland, an der oberen Mosel bis hin zur Maas und sogar im Westfrankenreich. Das machte die Ertrags- und Versorgungslage des Klosters unabhängig von regionalen Wetterbedingungen und sorgte überhaupt für eine größere Produktpalette. Im Rahmen einer Grundherrschaft wurde also nicht nur Landwirtschaft betrieben, sondern auch Güter durch die Weiterverarbeitung von Rohstoffen geschaffen. Solch große Zentren erforderten eine große Zahl von Menschen und Tieren zur Bearbeitung der Rohprodukte und stellten erhebliche Anforderungen an die Organisationskraft, denn die verschiedenen, zu Diensten und Abgaben verpflichteten Gruppen einer sogenannten Villikation mussten überwacht werden. Neben dem Meier sind der *cellerarius*, der Kellermeister, der Schulte oder Schulze (im Norden), im Süden der Schultheiß, bezeugt. Die Verwalter der Hofämter an Adelshöfen, wie Truchsesse und Marschälle entstammten ebenfalls der *familia* des Grundherrn – der Großfamilie, zu der alle Mitglieder eines Haushalts gehörten. Zusammen mit den Hörigen, die zum Kriegsdienst abgestellt waren, bildeten sie seit dem 10. Jahrhundert die Schicht der Ministerialen, die sich im Laufe von Generationen von ihren Herren lösen und später den niederen Adel, insbesondere den Ritterstand, formieren sollte.

Die karolingischen Grafen

Diese Grundherrschaften bildeten also das wirtschaftliche Rückgrat des Adels und der Kirche, wobei der daraus gewonnene, mitunter große Reichtum natürlich auch die politische Macht der Grundherren wachsen ließ. Auf Adel und Klerus stützte sich der König daher bei der Verwaltung des Reiches. In der Karolingerzeit waren die wichtigsten Helfer des Königs die Grafen. Ein Graf war der Vertreter des Königs vor Ort, der ihm seine Amtsgewalt verliehen hatte. Der Graf leistete dem Herrscher

im Gegenzug einen besonderen Treueid und war diesem auch zu Rat und Hilfe verpflichtet, gerade so wie ein Vasall seinem Herrn gegenüber. Aber ein Graf vertrat den König und hatte Rechte und Pflichten, die mit dieser Stellung untrennbar verbunden waren: Er zog Abgaben und Zölle ein, amtierte als Richter und befehligte das militärische Aufgebot seiner Grafschaft. Um den Grafen materiell die Erfüllung ihrer Aufgaben zu ermöglichen, wurde ihnen vom König Grundbesitz, quasi als Amtsgut, zugewiesen. Davon zu unterscheiden ist ihr Erbgut, auch Allodialbesitz genannt. Neben den ihnen zugewiesenen Besitzungen besaßen sie weitere Einnahmequellen. So standen ihnen, wenn sie Gerichtsverhandlungen führten, Abgaben zu, die von den Streitparteien zu leisten waren. Dazu kamen Geschenke, die sie für die Sache einer bestimmten Seite einnehmen oder nur ganz allgemein milde stimmen sollten. So wenig wie die Grafschaft als Zuständigkeitsbereich ein klar umgrenztes Gebiet war, so wenig war die juristische Zuständigkeit des Grafen klar umrissen. Die Inhaber großer Grundherrschaften regelten Streitigkeiten unter Angehörigen ihrer *familia* meist selbst. Nur bei schweren Gewalttaten konnte das Grafengericht ins Spiel kommen. Da Grafen oft auch in anderen Grafschaften über Besitz verfügten, verschwammen auch hier die Zuständigkeiten. Hinzu kam, dass vor allem geistliche Grundherrschaften als Folge einer Immunitätsverleihung des Königs von der Zuständigkeit sämtlicher weltlicher Amtsträger ausgenommen wurden.

Unter den Karolingern waren die Angehörigen der sogenannten karolingischen Reichsaristokratie die wichtigsten Helfer des Königs gewesen. In allen eroberten Gebieten schenkten die Karolinger ihnen Land und setzten sie als

Die Inhaber großer Grundherrschaften regelten Streitigkeiten unter Angehörigen ihrer familia meist selbst.

Grafen zur Wahrung ihrer Interessen ein. Das Verhältnis von König bzw. Kaiser und Adligen war allerdings keine Einbahnstraße: Schon in karolingischer Zeit konnte der Herrscher nicht gegen den Adel regieren, sondern musste auf seine Wünsche und Interessen Rücksicht nehmen. Die Macht des Adels wuchs insbesondere während der Bruderkriege. Ohne die Hilfe des Adels hätten die drei streitenden karolingischen Brüder ihre Auseinandersetzung niemals führen können. Nichts verdeutlicht dies mehr als der Vertrag von Verdun selbst: Am 14. Februar 842 schlossen der ostfränkische König Ludwig und der westfränkische König Karl bei Straßburg ein förmliches Bündnis gegen ihren Bruder Lothar. Feierlich beschworen sie diesen Bund vor ihren versammelten Heeren und zwar jeweils in der Sprache, die den Leuten des anderen Bruders verständlich war, also auf Alt-hochdeutsch und Altfranzösisch. Darauf beeideten auch die Krieger der beiden Brüder jeweils in ihrer Muttersprache (*propria lingua*), dass der Inhalt ihres Versprechens nur so lange gelten sollte, wie ihr Herrscher sein Versprechen gegenüber seinem Bruder einhalte. Auf die Bedeutung dieser Eide für die Sprachgeschichte wird mit Recht immer wieder hingewiesen; sie geben auch einen wichtigen Einblick in das Verhältnis von König und Adel: Ohne seine adligen Krieger vermag ein Herrscher wenig auszurichten, und der Gemeinschaft der königlichen Gefolgsleute kam

das Recht zu, ihren Herrn gleichsam zu kontrollieren.

Strukturwandel um 900

Der Adel trat daher den Königen als Partner an die Seite, und seine Stellung wurde desto stärker je schwächer die Karolinger in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts waren. Sowohl ihre Konkurrenz untereinander als auch ihr Versagen gegenüber den äußeren Bedrohungen insbesondere von Seiten der Normannen ließ das Gewicht des Adels immer mehr ansteigen. Dazu kam der Mangel an thronfähigen Karolingern, der 885 zur Wiedervereinigung des Reiches unter Karl dem Dicken führte, die allerdings nur bis 887 Bestand haben sollte. Es war aber der Adel, der zunehmend über die Frage der Thronfolge im Gesamtreich und in den einzelnen Reichen entschied. So übergang der westfränkische Adel 885 einen westfränkischen Königssohn, weil dieser noch minderjährig war, und er sich vom herrschaftserfahrenen Karl dem Dicken einfach mehr versprach. Zwei Jahre später war der ostfränkische Adel mit dem Kaiser derart unzufrieden, dass er dessen Sturz zumindest duldete und mit Arnulf von Kärnten (887 – 899) sogar einen unehelichen Karolinger als neuen König akzeptierte. Ein minderjähriger König wie dessen Sohn Ludwig das Kind (900 – 911) war noch mehr auf die Zustimmung des Adels angewiesen. Aber angesichts der Schwäche des Königtums gerade unter dem minderjährigen letzten ostfränkischen Karolinger verließen sich die mächtigsten Adligen im beginnenden 10. Jahrhundert lieber auf ihre eigene Stärke und kümmerten sich kaum noch um die Zentralgewalt in Gestalt des Königs.

Ein wichtiges Indiz dieser Entwicklung ist die zunehmende Erblichkeit der Grafenwürde. Theoretisch war der König frei, Grafen zu ernennen und auch wieder abzusetzen. In der Praxis benötigte er jedoch einen Grund, um einen Amtsträger entfernen zu können. Im Regelfall behielten diese daher ihre Grafschaften zeitlebens. Da der Allodialbesitz im Erbgang weitergegeben wurde, verfestigte sich auf Seiten der Grafen die Erwartung, dass die Möglichkeit zur Vererbung auch für seine Amtsgüter bzw. überhaupt für seine Position zu gelten habe. Diese Erwartungshaltung berücksichtigten die Könige in der Regel, um sich unter diesen wichtigen Amtsträgern nicht unnötig Feinde zu schaffen. Zudem bestand eigentlich auch kein Grund, den Sohn eines Grafen, der ein Leben lang treu gedient hatte, nicht zu dessen Nachfolger zu machen. Für den König wurde es daher immer schwerer, noch eine wirkliche Kontrolle über die Grafschaften auszuüben. Manchen Familien oder sogar einzelnen Grafen gelang es im Laufe der Zeit, mehrere Grafschaften in einer Hand zu vereinigen. So erwuchs im Zusammenhang mit ihrem Allodialbesitz gewaltige Machtkomplexe.

Partner der Könige waren daher neben den Bischöfen und Äbten vor allem die Inhaber dieser großen Machtkomplexe, die zwar den „einfachen“ Grafentitel führten, in Wahrheit aber viel mächtiger waren. Dies entwickelte eine gewisse Brisanz, als der minderjährige König Ludwig das Kind nicht mehr in der Lage war, selbst die Herrschaft auszuüben. Die Regenten Ludwig des Kindes verfolgten in dieser Lage ihre eigenen Interessen. Sie beschränkten daher in dieser Zeit weder die Gewalt der Großen noch bekamen sie die äußeren Bedrohungen in den Griff. Vor allem von den Ungarn drohte Gefahr, da sie immer wieder plündernd in das Reich einfielen. Die bis dahin militärisch so erfolgreichen Franken fanden kein



Eine Mailänder „Maiestas Domini-Darstellung“ mit huldigender Kaiserfamilie (983): Die Majestas Domini („Herrlichkeit des Herrn“) ist ein beliebtes Bildschema, bei dem Jesus auf seinem

Thron oder in einer Mandorla dargestellt wird. Oft sind noch die Symbole der vier Evangelisten zu sehen. (Mailand, Civate Raccolte d'Arte Applicata, Castello Sforzesco, Inv. Nr. A 15)



Stifterbild aus der Gruppe der Magdeburger Elfenbeinplatten. Otto I. übergibt den Dom an Christus. Die Entstehungszeit des wohl in Mailand gefertigten

Werkes liegt zwischen 962 und 973. (New York, The Metropolitan Museum of Art, Bequest of George Blumenthal, Inv. Nr. 41.100.157)

Gegenmittel gegen die schnellen Reiterkrieger, was vor allem das Prestige der damaligen Könige beschädigte, deren vornehmste Aufgaben doch die Abwehr von Feinden und die Bekämpfung der Heiden waren. Angesichts der Schwäche des Königtums griffen die Großen immer öfter zur Selbsthilfe, insbesondere in den östlichen Grenzregionen des Reiches. Einzelnen Familien wie den sogenannten Luitpoldingern in Bayern oder den Liudolfingern in Sachsen, den Vorfahren Ottos des Großen, gelang es, militärisch und territorial eine überragende Machtstellung zu erringen. Die Forschung sprach lange Zeit von Stammes-

herzögen, doch blieb die Position der führenden Geschlechter noch lange Zeit ungeklärt, zumal Konrad I. (911 – 919), ihre Machtposition nicht akzeptieren wollte. Die Folge waren Auseinandersetzungen im Reich, in deren Verlauf die Macht des Königs immer wieder aufs Neue zu behaupten war. Um es abzukürzen: Diese Auseinandersetzungen wurden von Heinrich I. nach 919 beendet. Zwar hat es den Anschein, als ob er zunächst wie Konrad I. versuchte, die süddeutschen Machthaber seiner Herrschaft zu unterwerfen, einigte sich dann aber mit ihnen doch auf einen Kompromiss: Er erkannte die

Herzöge Arnulf und Burchard als solche an, überließ ihnen das Königsgut in ihren Herzogtümern und vor allem die Herrschaft über die Kirchen. Dafür erkannten sie ihn als König an, verzichteten also letztlich auf die Eigenständigkeit, die sie vermutlich erstrebt hatten. Mit dieser Abmachung war endgültig eine neue verfassungsgeschichtliche Einrichtung entstanden, das Herzogtum, dessen Inhaber eine Stellung innehatten, die man vielleicht als „vizeköniglich“ beschreiben kann. Vor allem wurden sie mit königlichem Segen die wichtigsten Ansprechpartner des regionalen Adels.

Diese Entwicklung zeigt, dass eine Aufzählung der Kompetenzen des Königs und der eigentlichen Funktionen seiner Amtsträger nicht ausreicht, um Wesen und Mechanismen der Herrschaftsausübung zu Beginn des 10. Jahrhunderts zu beschreiben. Ganz zentral waren für das Machtgefüge die Beziehungen zwischen dem Herrscher und den Großen. Im Hinblick darauf ist ein grundsätzlicher Wandel in der Forschung zu beobachten. Im 19. Jahrhundert deutete man das ottonische Reich noch sehr stark in staatlichen Kategorien: Der König stand an der Spitze des Reiches, das er repräsentierte. Die Großen, insbesondere diejenigen, die als seine Amtsträger fungierten, waren ihm zu Treue und Gehorsam verpflichtet. In der Tat ist in den Quellen immer wieder einerseits von Treuebezeugungen ganz allgemein und von Huldigungen im Besonderen, andererseits aber auch von Illoyalität und Verrat die Rede. So wird deutlich, in welch hohem

Der König stand an der Spitze des Reiches, das er repräsentierte.

Maße es auf die Beziehungen des Herrschers zu seinen Großen ankam. Dieses personale Moment in der Herrschaftsausübung rückte dann in den Mittelpunkt der Forschung des 20. Jahrhunderts, als man die Wechselseitigkeit dieses Verhältnisses erfasste: Während der König seinen Großen, Schutz und Schirm zu gewähren hatte, standen diese ihm mit Rat und Hilfe zur Seite. Doch der König habe ihnen gegenüber keine einsträngige Befehlsgewalt besessen, sondern musste, wollte er Gehör finden, in einer reziproken Beziehung auch seinerseits etwas bieten.

Um das persönliche Moment in der Organisation eines Reiches ausreichend zu würdigen, sprach die Forschung nun vom „Personenverbandsstaat“ in Abgrenzung zum „institutionellen Flächenstaat“, der sich seit dem Spätmittelalter entwickelt habe. Damit verschob sich auch die Perspektive der historischen Forschung weg von Recht und Besitz hin zu der Frage, wie dieses Miteinander von König und Großen funktionierte. Als essentiell kristallisierte sich der Konsens, d.h. das in den Quellen öfters formulierte Ideal, der König habe in Übereinstimmung mit seinen Großen zu handeln, heraus. Daher suchte der König in seinen Entscheidungen stets die Rückbindung zu den wichtigsten Vertretern der führenden Geschlechter und hielt darüber hinaus große Versammlungen ab, um einen größeren Personenkreis einzubeziehen. Dieser Mechanismus scheint aber gerade in der Anfangsphase der Herrschaft Ottos des Großen nicht funktioniert zu haben. Im Gegensatz dazu hatte es unter Heinrich I. kaum innere Auseinandersetzungen gegeben. Vielmehr gilt Heinrich als „Freundschaftskönig“, der größten Wert auf ein gutes Verhältnis zum Adel gelegt habe. Von Heinrich zu Otto ist also ein merkbarer Umschwung im Verhältnis des Königs zum Adel zu konstatieren – aber warum?

Der Übergang der herrschaftlichen Gewalt von einem König auf den nächsten provozierte im Frühmittelalter fast immer Auseinandersetzungen. Die Gründe lassen sich am Beispiel Ottos des Großen sehr gut aufzeigen. Es gelang Otto, die Herzogtümer enger an sich bzw. seine Familie zu binden. Rheinfranken wurde nun neben seinem ostsächsischen Stammland zur zweiten Königslandschaft. Herzog Hermann

von Schwaben hatte ihn stets treu unterstützt und verlobte nun sein einziges Kind, eine Tochter namens Ida, mit Liudolf, dem Sohn des Königs. Nach Hermanns Tod 949 sollte Liudolf ihm als Herzog von Schwaben nachfolgen. Berthold, der neue Herzog von Bayern, heiratete anscheinend eine Nichte des Königs. Nach seinem Tod 947 folgte ihm der Königsbruder Heinrich nach, der in den folgenden Jahren zum wichtigsten Helfer und Ratgeber Ottos aufsteigen sollte. Zum einen war dieser mit der Luitpoldingerin Judith verheiratet,

Mit der Herrschaft Ottos des Großen fand ein Prozess seinen – vorübergehenden – Abschluss, in dem der Adel sich seit der Karolingerzeit nachhaltig verändert hatte.

zum anderen hatten Otto und er sich in der Zwischenzeit ausgesöhnt. In Lothringen schließlich ernannte der König 944 den Salier Konrad den Roten zum Herzog, der kurz darauf Liutgard, die Tochter Ottos des Großen, heiratete. Damit unterstanden sämtliche Herzogtümer nahen Verwandten des Königs, die zudem mit Angehörigen der angestammten Herzogsfamilien verheiratet waren. Sie, ihre Nachfahren und nahen Verwandten bildeten eine neue Schicht von Hochadligen, auf die Otto der Große und seine Nachfolger sich bei der Verwaltung des Reiches maßgeblich stützten.

Fazit

Mit der Herrschaft Ottos des Großen fand ein Prozess seinen – vorübergehenden – Abschluss, in dem der Adel sich seit der Karolingerzeit nachhaltig verändert hatte. Waren die führenden Adelsgeschlechter des karolingischen Großreichs noch entsprechend weitläufig begütert und interessiert gewesen, so verengte sich der Blick dieser Familien in dem Maße, wie die einzelnen Nachfolgereiche des karolingischen Imperiums sich auseinanderentwickelten. Fortan standen bestimmte Regionen in ihrem Fokus, und sie versuchten, dort ein Übergewicht zu gewinnen. Heinrich I., eigentlich einer von ihnen, dann aber selbst auf den Königsthron gelangt, hat sie als Herzöge in die Reichsverfassung integriert. Fortan gab es adlige Familien, die Anspruch auf diese höchste Würde nach dem König besaßen und selbst sogar dann behielten, wenn sie diese Position einmal verloren hatten. Gerade unter Otto dem Großen war dies öfters der Fall. Ihm es ist es gelungen, den Zugriff des Königs auf die herzogliche Position wieder zu stärken, indem er seine nächsten Verwandten zumindest vorübergehend an die Spitze aller Herzogtümer stellte und für ihre Verschwägerung mit den einheimischen herzoglichen Familien sorgte. Damit hatte sich eine klar definierte Schicht von Hochadligen zwischen den „normalen“ Adel und den König gelegt. Damit hatte ein Prozess der inneren Differenzierung innerhalb des Adels begonnen, der bis in das Spätmittelalter anhalten sollte. □

Die Reichskirche unter Otto I.

Matthias Becher

Im März des Jahres 912 hatte Bischof Salomo von Konstanz, zugleich auch Abt von St. Gallen, König Konrad I. und den benachbarten Adel zu Gast. Beim Festmahl erschienen zwei Hirten, um frisches Wildbret abzuliefern. Der Bischof stellte diese Hörigen zwei Grafen als freie Männer, als *liberi*, vor. Daraufhin erhoben sich die Grafen artig von ihren Sitzen, lüfteten ihre Hüte und grüßten die beiden ehrerbietig. Danach klärte der Bischof die beiden über seinen Scherz auf, über den sie allerdings nicht lachen konnten, zumal der Bischof ihnen diesen Scherz vorher angekündigt hatte. Nur die Anwesenheit des Königs verhinderte für den Augenblick Schlimmeres. Kurz darauf nahmen die beiden Grafen den Bischof aber gefangen und brachten ihn zu einer ihrer Burgen. Ekkehard vermerkt eigens, dass der Bischof einen billigen Gaul habe reiten müssen. Unterwegs begegnete ihnen eine Schar von Schweinehirten, und die Grafen zwangen den Bischof, diesen die Füße zu lecken, damit sie Gnade für ihn erbäten.

Die Anekdote zeigt eine klare Frontstellung auf: König und Bischof stehen gemeinsam gegen den regionalen Adel. Bei einem funktionierenden Königtum ist auch die Stellung eines Bischofs stark, und er kann dem regionalen Adel dessen Grenzen aufzeigen. In der Anekdote hat dies zunächst eher spielerische Züge, wächst sich dann zu einer echten Beleidigung aus und mündet schließlich in der Demütigung des Bischofs. Mit Recht hat Gerd Althoff darauf verwiesen, wie wichtig das Rang- und Ehrdenken des mittelalterlichen Adels gewesen ist. Ergänzend wird man aber auch handfeste polische Gegensätze konstatieren müssen: Die Anekdote gehört in die Zeit der aufkommenden herzoglichen Gewalten besonders in Schwaben und Bayern. Der regionale Adel kämpfte um mehr Macht und Einfluss gegen ein schwaches Königtum und dessen natürliche Verbündete, die Bischöfe. Salomo von Konstanz war tatsächlich der Sachwalter Konrads I. im Kampf um die Macht in Schwaben gewesen. Er suchte die Stellung des Königs gegen die Ambitionen der regionalen Potentaten zu verteidigen, und mehrfach erschien Konrad in Schwaben, um ihm Waffenhilfe zu leisten. Am Ende setzte sich der Adel mit Burchard von Rätien durch, der zum Herzog aufstieg. Dessen Herrschaft über die schwäbische Kirche war aber nur von kurzer Dauer. Bereits 926 erneuerte Heinrich I. die Königsherrschaft über die Reichskirchen in Schwaben und damit auch das strukturelle Bündnis von König und Kirche, das unter Otto dem Großen noch enger werden sollte. Den Bischöfen kam dabei eine besondere Bedeutung zu.

Die Stellung der Bischöfe

Die hohe Geistlichkeit, insbesondere die Bischöfe, übten viele Funktionen zugleich aus. Zunächst einmal waren sie als Seelsorger und für ein vergleichsweise großes Gebiet zuständig. Faktisch übten sie eher die Aufsicht über die lokal tätigen Pfarrer aus. Zu deren Aufsicht und Kontrolle machten die Bischöfe regelmäßig Visitationsreisen durch ihre Diözese und hielten Diözesansynoden ab, um die anstehenden Probleme



Prof. Dr. Matthias Becher, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Bonn

zu besprechen und dem Klerus Anweisungen zu erteilen. Die Bischöfe führten die Aufsicht über sämtliche geistliche Institutionen in ihrem Sprengel, also insbesondere auch über die Klöster. Ihre Zuständigkeit machte sich vor allem bei der Einsetzung eines neuen Abtes oder einer neuen Äbtissin bemerkbar: Allein dem zuständigen Ortsbischof stand es zu, die neuen Vorsteher einer geistlichen Gemeinschaft zu weihen und damit in ihr Amt einzuführen. Selbstverständlich wurden auch alle anderen Geistlichen einer Diözese von ihrem Bischof geweiht. Die Haupteinnahmequelle der Bischöfe war der Zehnte, eine Abgabe, die schon im Alten Testament erwähnt wird. Zunächst eine freiwillige Leistung, wurde der Zehnt seit dem 8. Jahrhundert allgemein verpflichtend; er diente der Finanzierung der Kirche und ihrer Aufgaben: Ein Viertel fiel an den Bischof, ein Viertel an den Pfarrer, ein Viertel war für die Armen und ein Viertel für den Kirchenbau bestimmt. Aber schon seit dem 9. Jahrhundert hatten es die Bischöfe verstanden, sich einen größeren Anteil zu sichern. Das galt besonders für solche Kirchen, die sie als bischöfliche Eigenkirchen gegründet oder unter ihre Gewalt gebracht hatten. Dort stand ihnen wie den weltlichen Eigenkirchenherren der gesamte Zehntertrag zu.

Sodann waren die Bischöfe, aber auch die Klöster reiche Grundbesitzer. Dank milder Gaben, Schenkungen der Herrscher, Erbschaften usw. besaß eine jede Bischofskirche vergleichsweise viel Land, das in Form der zweigeteilten Grundherrschaft bewirtschaftet wurde. Die erzielten Erträge waren die zweite Einnahmequelle der Bischöfe. Viele von ihnen wurden schon von den Karolingern zu wichtigen Aufgaben herangezogen und durften als Gegenleistung reiche Geschenke bzw. Schenkungen erwarten, die zunächst ihnen persönlich, aber auf lange Sicht ihrem Bistum und damit auch ihren Nachfolgern zugute kamen. Die Geistlichkeit akkumulierte also ihren Grundbesitz, während die Güter adliger Familien in Folge von

Erbgängen immer wieder geteilt wurden.

König und Bischöfe

Diese Privilegierung der Kirchen hängt mit den treuen Diensten zusammen, die Bischöfe und Äbte der Königsklöster dem Herrscher leisteten, das *servitium regis*. Überhaupt galten ihm die hohen Geistlichen als zuverlässiger denn der Laienadel, und zudem leisteten sie ihm völlig anders gelagerte, aber nicht minder wertvolle Dienste. Zu bestimmten Leistungen waren allein sie auf Grund ihrer vergleichsweise guten Ausbildung in der Lage. Vor allem die Dom- und Klosterschulen sorgten für einen entsprechend gut gebildeten Nachwuchs an fähigen Klerikern und Mönchen. Diese lernten nicht nur Lesen und Schreiben – unabdingbare Voraussetzungen für die Erfüllung ihrer Aufgaben etwa als Priester –, sondern beschäftigten sich auch mit den Kirchenvätern, theologischen Abhandlungen und sogar Texten aus antik-römischer Zeit. Ihre Interessen und Vorstellungen suchten sie daher vor allem mit Worten durchzusetzen. Ihrem Stand und ihrer Ausbildung gemäß trugen sie daher auch Konflikte seltener als ihre weltlichen Standesgenossen mit Waffengewalt aus, waren dazu aber im Notfall durchaus in der Lage. Auch im Königsdienst griffen sie öfters zu den Waffen, aber man wusste, dass dies nicht dem Ideal entsprach. Überhaupt war ihre Bindung an den König in aller Regel stärker als die der weltlichen Adligen, weil er für sie entsprechend der christlichen Herrscherethik ein Garant der Friedens- und Rechtsordnung war.

Nach kirchlichem Herkommen galt seit dem 5. Jahrhundert der Grundsatz der *electio canonica*, der kanonischen Wahl der Bischöfe durch Klerus und Volk. Aber entscheidend war, was man unter diesen Gruppen verstand. In der Kirche des 5. Jahrhunderts war das klar: Der Klerus waren die Geistlichen der Bischofsstadt. Aber in den großen Diözesen des Nordens war das Wahlrecht bald auf die Geistlichen der Bischofskirche eingengt. Und bei der Mitwirkung des Volkes ging es weniger um die Mitbestimmung des einfachen Volkes als vielmehr um die Entscheidung durch dessen höchsten Repräsentanten, also den König. Bei dessen Entscheidung spielte die Abstammung der Kandidaten eine wichtige Rolle, musste ein Bischof oder Abt doch den Adligen in seiner Nachbarschaft auch in dieser Hinsicht von gleich zu gleich entgegenzutreten können. Sinnfällig kam die Entscheidungsgewalt des Königs dadurch zum Ausdruck, dass er Bischöfe wie Äbte in ihr Amt einwies. Dazu übergab er ihnen bei der Investitur – wörtlich der „Einkleidung“ – den Stab als Symbol ihres Amtes. So wie der König einen Grafen mit dem Symbol einer Fahne in sein Amt einsetzte, so wurden dem Bischof die Besitztümer und Hoheitsrechte seiner Kirche mit dem Symbol eines Stabes anvertraut. Erst lange nach Otto dem Großen kam auch die Übergabe eines Ringes hinzu, womit der Bischof symbolisch mit seiner Kirche vermählt, also in sein kirchliches Amt eingesetzt wurde.

Die ottonisch-salische Reichskirche

Der Einfluss des Herrschers auf die Kirche erreichte unter den Ottonen und frühen Saliern einen Höhepunkt und man sprach seit Leo Santifaller gleichnamigem Buch vom ottonisch-salischen Reichskirchensystem.

Der gedankliche Ausgangspunkt ist folgender: Nachdem die Aufstände der Herzöge und seiner eigenen Söhne und Verwandten Otto I. zur Einsicht

gebracht hätten, er könne seine Macht nicht mehr auf die unzuverlässigen weltlichen Adligen stützen, sondern vor allem auf die Bischöfe. Diese hätten den Vorzug, anders als die weltlichen Großen nicht für ihre Kinder sorgen zu müssen. Nach dem Tod eines Adligen habe er dessen Sohn oder dessen Söhnen nicht ohne weiteres die Nachfolge als Graf oder Herzog verweigern können. Dagegen hätte der König bei der Bestellung der Bischöfe jeweils die Möglichkeit gehabt, selbst nachhaltig einzugreifen, um Leute seiner Wahl zu Bischöfen zu machen. Mit dieser Möglichkeit habe der König also eine gut durchdachte und für seine Machtwahrung günstige Personalpolitik betreiben können. Als Reservoir für die Besetzung der kirchlichen Ämter in ottonischer und salischer Zeit hätten sich die Könige vor allem der Geistlichen bedient, die zuvor im Rahmen der Hofkapelle in seinem Dienst gestanden hätten.

Die Kirchenherrschaft des Königs wurde im 10. Jahrhundert dadurch erleichtert, dass das Königtum in stärkerer Form einen sakralen Charakter erhalten hatte als in karolingischer Zeit.

Unter der Hofkapelle versteht man die Gesamtheit der Geistlichen, die am Königshof tätig waren. Sie wurden *capellani* genannt, was daher rührt, dass sie in karolingischer Zeit unter anderem die *cappa*, d.h. den Mantel des heiligen Martin, betreuten, die wichtigste Reliquie des fränkischen Reiches. Diese Kapellane hatten aber auch eine andere, eher weltlich ausgerichtete Aufgabe: Sie waren für das Verfassen und Schreiben von Schriftstücken, insbesondere Urkunden, verantwortlich. Auch Brun, der Bruder Ottos des Großen, war nach seiner Ausbildung in der Domschule von Lüttich in die Hofkapelle eingetreten und hatte seinem Bruder seit 940 als Kanzler gedient. 953, während des Liudolf-Aufstandes erhob ihn der König sowohl zum Erzbischof von Köln als auch zum Herzog von Lothringen. Ruotger, ein Kölner Geistlicher, der kurz nach Bruns Tod dessen Lebensbeschreibung verfasste, prägte für die Stellung Bruns den für die damalige Zeit einzigartigen Titel *archidux*, Erzherzog, zusammengesetzt aus *archiepiscopus* (Erzbischof) und *dux* (Herzog). Mit dem späteren Titel der Habsburger hat dies natürlich nichts zu tun, sondern er sollte ausdrücken, dass Brun gleichzeitig ein hohes geistliches Amt und eine führende Position der weltlichen Ämterhierarchie bekleidete, was für damalige Zeit ungewöhnlich war. Ruotger legte dem König auch das Diktum in den Mund, Brun fülle nun ein königliches Priestertum aus. Tatsächlich sollte dieser Lotharingen fast wie ein König regieren. Rasch sicherte er das Land für Otto, indem er den größten Teil des Adels auf seine Seite zog.

Brun hatte seinen Einfluss auf Lotharingen auch gesichert, indem er konsequent Vertrauten oder Schülern der Kölner Domschule freiverdende lotharingische Bistümer anvertraute. Damit leitete er eine neue Phase der Kirchenpolitik der Ottonen ein: die Rekrutierung des Bischofsnachwuchses zunächst für Lotharingen aus Bruns unmittelbarer Umgebung, später zunehmend aus der königlichen Hofkapelle. Diese sogenannte *capella regis* im unmittelbaren Einflussbereich des Herrschers wurde zu einer Art Ausbildungsstätte für Anwärter auf hohe geistliche Positionen,

denen der König unbedingt vertrauen konnte. In seinen letzten Jahren sollte Otto der Große vermehrt Bischöfe erheben, die zuvor schon in seiner engen Umgebung Dienst getan hatten. Daraus sollte sich die spezifische Reichskirche der Ottonen- und Salierzeit entwickeln, in der die Verbindung von geistlichem Amt und weltlichen Aufgaben noch enger als etwa in karolingischer Zeit werden sollte.

Seit Brun von Köln entwickelte sich die Hofkapelle zu einer wichtigen Station in der Laufbahn vornehmer Geistlicher, die aufgrund ihrer hochadeligen Herkunft mit dem Aufstieg zum Bischof rechnen konnten. Anders als in der Karolingerzeit handelte es sich bei ihnen nicht mehr um Mönche, sondern um Weltpriester, die zudem einem der großen Domstifte angehörten, denen sie auch während ihrer Hofdienste als Kanoniker verbunden blieben. Diese Verknüpfungen zwischen Hofkapelle und einer großen Zahl von Domkapiteln trug weiter dazu bei, den Einfluss des Königs auf die einzelnen Bischofskirchen zu vermehren. Als Mitglieder der Hofkapelle wurden die hoffnungsvollen jungen Adligen mit wichtigen Geschäften im Auftrag des Königs etwa mit Gesandtschaften betraut. Unter Otto dem Großen wurden allerdings erst seit 967 vermehrt Bischöfe promoviert, die zuvor in der Hofkapelle Dienst getan hatten. Während sich zuvor der Episkopat vor allem aus der örtlichen Geistlichkeit rekrutiert hatte, änderte sich dies seither zumindest der Tendenz nach. Vor allem unter Heinrich II. und Konrad II. – also in der 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts (1002 – 1039) – wurden viele ehemalige Kapellane auf Bischofssitze berufen. Dies gilt nicht für alle, aber für die wichtigen Bistümer wie Worms, Würzburg, Köln, Augsburg und – im 11. Jahrhundert – Bamberg.

Jedoch stammte zu keiner Zeit – auch nicht in der Zeit der Hochblüte der königlichen Kirchenherrschaft unter Heinrich II. – die Mehrheit der Bischöfe aus der Hofkapelle. Manche Bistümer waren selbst unter ihm sozusagen königsnah, andere königsfern. Bei letzteren begnügte der König sich damit, die vor Ort gewählten Kandidaten zu bestätigen. Es war also zu keiner Zeit eine zwingende Bedingung, dass ein Bischof vor seiner Erhebung in der Hofkapelle tätig gewesen war. Vielmehr war dies ein, aber eben nicht das einzige Kriterium, das an einen Bischofskandidaten angelegt wurde. Daneben spielten weiterhin die Verwandtschaft mit dem regionalen Adel, die Fürsprache des zuständigen Erzbischofs oder persönliche Beziehungen zum König eine große Rolle. Die bedeutenden Reichsbischöfe unterhielten auch weiterhin – wie es Brun vorgemacht hatte – ihre eigenen Ausbildungsstätten für den Nachwuchs, denn je mehr Aufgaben in der Reichsverwaltung den Bischöfen übertragen wurden, um so weniger waren sie imstande, alles selbst zu erledigen; sie brauchten also Helfer, die bei Bewährung selbst zu Bischöfen aufstiegen.

Daher sollte man zwar von der Reichskirche, aber eben nicht vom „Reichskirchensystem“ sprechen. Die Rekrutierung der Bischöfe unterlag keinem systemhaften Zwang, sondern blieb auch während des Höhepunkts der königlichen Kirchenherrschaft ausgesprochen flexibel. Die Bischöfe gingen weiterhin aus dem hohen Adel hervor, und auch die Ausbildung in der Hofkapelle, die sich bei genauerem Hinsehen für den Einzelnen oft genug auf einen nur kurzen Aufenthalt in der Umgebung des Königs reduzierte, schloss nicht aus, dass ein einmal im Amt befindlicher Bischof auch gegen den König agierte. Zudem können die Erfor-

dernisse eines Amtes das Handeln einer Person bestimmen. Schließlich stützte der Herrscher sich auf den Episkopat, nicht um die Herzöge auszuschalten, sondern um eine intensivere Reichsverwaltung zu ermöglichen. Die Bischöfe waren im übrigen kein leicht zu handhabendes Herrschaftsinstrument, auch nicht nach 962, als Otto I. zum Kaiser gekrönt worden war und als er und seine Nachfolger – wenigstens zeitweise – direkten Einfluss auf die Besetzung des Papststuhls ausübten.

Die Kirchenherrschaft des Königs wurde im 10. Jahrhundert dadurch erleichtert, dass das Königtum in stärkerer Form einen sakralen Charakter erhalten hatte als in karolingischer Zeit. Die Weihe und Salbung machten den König zum Teilhaber am Bischofsamt und zu einer Art Mittler zwischen Klerus und Volk, wie es ausdrücklich in einem Gebetsformular aus dem 10. Jahrhundert heißt: *mediator cleri et plebis*. Es ist dabei gleichgültig, welchen genau geistlichen Stellenwert die Königsweihe besaß; die äußeren Formen der Liturgie bei der Königssalbung ähnelte jedenfalls sehr der Konsekration eines Bischofs, so dass der Beobachter eines solchen Vorgangs den Eindruck gewinnen musste, durch die Weihe sei der König über die Sphäre der Laienwelt hinausgehoben. Beim Aufsetzen der Königskrone wurde im 10. Jahrhundert ein Gebet gesprochen, in dem es ausdrücklich heißt, der König sei jetzt – durch diese Handlung – zum Teilhaber am bischöflichen Amte geworden.

Grenzen königlicher Kirchenpolitik

Die enge Verflechtung von geistlichem und weltlichem Amt ist nicht nur in der Rückschau kritikwürdig, sondern wurde auch schon von den Zeitgenossen angegriffen, wie der apologetische Grundzug von Ruotgers Vita schon erkennen lässt. Harsche Kritik übte etwa Erzbischof Wilhelm von Mainz, der uneheliche Sohn Ottos des Großen und Neffe Bruns. Im Jahr 955 protestierte Wilhelm in einem Brief an den Papst gegen die Pläne seines Vaters, in Magdeburg ein Erzbistum zu errichten, das für die Mission der Gebiete zwischen Elbe und Oder zuständig sein sollte. Diese Pläne hatte Otto vermutlich nach seinem Sieg auf dem Lechfeld über die Ungarn gefasst. Unmittelbar darauf hatte er Abt Hadamar von Fulda nach Rom entsandt, um mit dem Papst über diese Angelegenheit zu verhandeln. Wilhelm fühlte sich übergangen, weil die für Magdeburg vorgesehenen Gebiete zum größeren Teil bereits Teil seiner Kirchenprovinz waren. Daher schrieb er einen geharnischten Brief an Papst Agapet II.

Hier können die Argumente Wilhelms gegen die Magdeburger Pläne seines Vaters außen vor bleiben. Auch sonst sprach er genügend Missstände innerhalb des Reiches und der Kirche an: In Lotharingen hatte Graf Reginar von Hennegau Bischof Rather gerade erst aus Lüttich vertrieben, der daraufhin bei Wilhelm Zuflucht gesucht hatte. Schlimmer war das Verhalten Herzog Heinrichs von Bayern, der allerdings nicht nur Wilhelms Onkel war, was dieser selbstverständlich unerwähnt lässt, sondern auch der wichtigste Ratgeber seines Vaters. Die Verurteilung eines Geistlichen durch einen weltlichen Richter, vor allem aber die skandalöse Strafe der Blendung des Erzbischofs von Salzburg fielen letztlich auf Otto zurück, der seinen Bruder in dieser Gelegenheit nicht einmal zurechtgewiesen hatte. Außerdem beklagte Wilhelm eine allgemeine Vermischung kirchlicher und weltlicher Aufgabenbereiche: „Herzog und Graf nehmen die Tätigkeit des Bischofs, der Bischof die des Herzogs

und Grafen wahr.“ Damit spielte er vermutlich auf seinen anderen Onkel Brun an, dessen Doppelfunktion als Erzbischof von Köln und Herzog von Lotharingen eine bis dahin nicht gekannte Verbindung geistlicher und weltlicher Aufgaben mit sich brachte. Auch dafür war letztlich vor allem der König verantwortlich.

Dennoch zeigt der Brief Wilhelms von Mainz an den Papst und sein Widerstand gegen die Gründung des Erzbistums Magdeburg, dass die Loyalität der Reichsbischöfe zum Herrscher nicht grenzenlos war. Sie hatten durchaus ihre Interessen im Blick und legten ihre eigenen Maßstäbe an den König an. Sie waren ganz grundsätzlich an einer geregelten Herrschaftsausübung im Sinne der christlichen Lehre interessiert. Bedingt durch ihre geistliche Ausbildung und die spezifischen Interessen ihrer eigenen Bistümer bzw. Klöster verfolgten sie auch im Hinblick auf die weltliche Ordnung ihre eigenen Ideale. Diese sollte ihren Vorstellungen gemäß insgesamt stärker von der christlichen Lehre geprägt sein und etwa auch dem Friedensideal folgen. Daher war das Verhältnis von König und Bischöfen keine Einbahnstraße, und vor diesem Hintergrund hat man nicht nur das Wort vom „Reichskirchensystem“ kritisiert, sondern auch den Begriff „Reichskirche“ hinterfragt. Wie schon erwähnt, steht der König nicht der Kirche gegenüber, sondern wird als ein Teil von ihr verstanden „als der ihr von Gott gegebene Lenker.“ Nach Gerd Tellenbach verfehlt daher das Konzept der „Reichskirche“, also einer Kirche, die vom König in Dienst genommen worden sei, das Verhältnis von König und Kirche. Vielmehr solle man vom „Kirchenreich“ der Ottonen und Salier sprechen, weil sich so das Zusammenwirken von König und Bischöfen besser verstehen lasse.

Zusammenfassung

Schon seit der Spätantike bestand ein Nahverhältnis zwischen dem Herrscher und den Bischöfen. Diese erwarteten vom König bzw. Kaiser eine geregelte Regierung nach ihren Vorstellungen; der Herrscher beanspruchte dagegen eine Art Obergewalt über die Kirchen. In wichtigen Fällen bestimmte er schon seit dieser Zeit, wer das Bischofsamt in einer bedeutenden Diözese übernehmen sollte. Auch wurden Bischöfe immer wieder zu öffentlichen Aufgaben herangezogen, von Gesandtschaften über Beratertätigkeiten bei Hofe bis hin zum Kriegsdienst. Seit Otto dem Großen wurde dieses Verhältnis noch enger. Viele Bischöfe entstammten nun der Hofkapelle und standen daher dem Herrscher noch loyaler gegenüber als ihre Vorgänger. Der Königsdienst stand daher bisweilen ganz im Vordergrund der Tätigkeiten von Bischöfen und Äbten, während die Erfüllung ihrer geistlichen Aufgaben oft in den Hintergrund trat. Die Einsetzung der Bischöfe mit dem Stab symbolisierte dieses Nahverhältnis, das sich immer weiter steigerte, bis der Herrscher sogar den Ring als eindeutig geistliches Symbol bei der Investitur übergab. Eine Reichskirche war entstanden, die ein wichtiges Herrschaftsinstrument gewesen ist – allerdings stets neben dem weltlichen Adel. Besser sollte man beide Sphären gar nicht so schematisch trennen, denn die große Mehrheit der Bischöfe entstammte dem weltlichen Adel und viele von ihnen amtierten in ihrer Heimatregion, wo die verwandtschaftliche Verflechtung besonders zum Tragen kam. Gleichwohl blieb der König bzw. Kaiser der ideelle Mittelpunkt dieser Kirche und entsprechend stellten sich ihm die Bischöfe für die Verwaltung des Reiches zur Verfügung. □

Die Lechfeldschlacht des Jahres 955 und ihre Bedeutung für die deutsche und die ungarische Geschichte

Rudolf Schieffer

Über keinen Tag in der jahrzehntelangen Regierung Ottos des Großen, nicht einmal über seine Kaiserkrönung, besitzen wir mehr Quellennachrichten als über den 10. August 955, den Festtag des hl. Laurentius, als am Lech unweit von Augsburg die blutige und am Ende siegreiche Schlacht gegen die Ungarn geschlagen wurde. Das Ereignis ist von vornherein als bedeutsam empfunden, schriftlich festgehalten und von Jahrhundert zu Jahrhundert unter den Chronisten weitervermittelt worden, weshalb es eine mühsame Aufgabe wäre, restlos alle Notizen ermitteln zu wollen, die sich in mittelalterlicher Überlieferung über Ottos Ungarnsieg erhalten haben. Da sich normalerweise spätere Autoren bei früheren zu bedienen pflegten, reduziert sich bei näherem Hinsehen die Zahl der eigenständigen Berichte auf etwa ein halbes Dutzend, sämtlich aufgezeichnet in den ersten Jahrzehnten nach 955 und in keinem Falle aus der Feder eines Augenzeugen oder gar Mitkämpfers; allenfalls der Augsburger Dompropst Gerhard, der zwischen 983 und 993 seine Lebensbeschreibung von Bischof Ulrich verfasste, könnte sich in seiner Jugend in der Nähe des Geschehens befunden haben. Eine Darstellung aus ungarischer Sicht, die sich auf lebendige Erinnerung stützt, gibt es nicht, weil sich der Umgang mit Pergament und Federkiel bei den Ungarn erst seit ihrer späteren Christianisierung verbreitete, die zugleich die eigene heidnische Vergangenheit in ein verändertes Licht tauchte.

I.

Die maßgeblichen Quellen, wozu außer Gerhards Lebensbild des hl. Ulrich vor allem schon aus den 960er Jahren die Sachsengeschichte Widukinds von Corvey gehört, bieten teilweise recht ausführliche Schilderungen, jedoch aus verschiedenen Blickwinkeln, so dass sich kein wirklich konsistentes Gesamtbild vom Ablauf der entscheidenden Tage ergibt. Mehr als an den militärischen Operationen lag unseren Gewährsleuten daran, das wunderbare Walten Gottes und seiner Heiligen zum Ausdruck zu bringen, die überlegene Tatkraft König Ottos wie auch den Heldenmut Bischof Ulrichs zu rühmen oder die wilden Ungarn in ein schlechtes Licht zu rücken. Das heißt nicht, dass alle Nachrichten über die Kampfhandlungen, woran schon viele Historiker ihren kombinatorischen Scharfsinn erprobt haben, völlig wertlos wären, aber sie vermögen doch offenbar nur in großen Zügen einen Eindruck zu geben, bei dem nicht wenige Details unklar und damit strittig bleiben.

Mit dieser Maßgabe lässt sich sagen, dass beileibe nicht alle Ungarn, aber doch eine beträchtliche und furchterregende Anzahl von ihnen in Gestalt eines hochmobilen Reiterheeres unter einem Anführer namens Bulcsú aus der Donau-Theiß-Ebene ausgebrochen war, um wie bereits manches Jahr zuvor möglichst reiche Beute an Gold, Silber



Prof. Dr. Rudolf Schieffer, Professor für Geschichte an der Universität München, Präsident der Monumenta Germaniae Historica

und anderen Wertsachen wie auch an schutzlosen Menschen zu machen. Ihre Stärke lag in der Unberechenbarkeit ihrer Vorstöße, mit der sie diesmal Bayern von Osten nach Westen durchstreiften und bald schon den Lech überquerten, um Anfang August die nur mäßig befestigte Bischofsstadt Augsburg zu umzingeln, wobei sie ganz nach ihrer Art die damals außerhalb gelegene Grabkirche der hl. Afra ausplünderten und in Brand setzten. Um der eigentlichen Stadt dasselbe Schicksal zu ersparen, bot Bischof Ulrich alle verfügbaren Kräfte auf, hätte aber wohl kaum lange standhalten können, wenn ihm nicht Otto der Große mit Heeresmacht zu Hilfe geeilt wäre. Der aus Sachsen stammende König, der sich in den beiden Jahren zuvor nur mit Mühe eines Aufstands in der eigenen engsten Umgebung hatte erwehren können, war in der Lage, ziemlich kurzfristig Krieger aus verschiedenen Himmelsrichtungen in der Gegend von Ulm zusammenzuziehen und von Westen her gen Augsburg zu führen. Ausdrücklich genannt werden Aufgebote der Bayern, deren Herzog Heinrich, Ottos jüngerer Bruder, allerdings todkrank in Regensburg darniederlag, sowie der Franken unter der Führung des seit dem jüngsten Aufstand abgesetzten Herzogs Konrad des Roten, des Stammvaters der Salier, ferner eine Truppe aus Sachsen, die König Otto umgab, während die Mehrzahl ihrer Landsleute nicht von der umkämpften Grenze zu den Slawen gewichen war, schließlich ein schwäbisches Heer unter Herzog Burchard und sogar ein Kontingent aus Böhmen, das die Nachhut bildete. Die Ungarn, die rechtzeitig durch einen Verräter gewarnt worden sein sollen, nämlich Berthold von Reinsburg, dessen Vater im vorausgegangenen Aufstand gegen Otto umgekommen war, brachen die Belagerung ab,

stürmten aber nicht gemäß ihrem gewohnten Verhalten davon zum nächsten lohnenden Angriffsziel, sondern fühlten sich stark genug, um sich einem offenen Schlagabtausch mit Ottos Mannen zu stellen. Ob sie tatsächlich zahlenmäßig weit überlegen waren, wie uns die christlichen Quellen versichern, um Ottos Triumph zu steigern, steht dahin, jedenfalls aber ist davon auszugehen, dass es Tausende von Bewaffneten auf beiden Seiten waren, die hauptsächlich am 10. August, einem Freitag, vor Augsburg aufeinanderprallten. Während die Ungarn auf ihre Erfahrung im koordinierten Abschießen von Pfeilen über eine größere Distanz vertrauten, setzten ihre Gegner auf den Kampf mit der Lanze zu Pferde und mit dem Schwert zu Fuß.

Die lückenhaften Berichte über den Schlachtverlauf geben zu erkennen, dass Ottos Sieg keineswegs von Anfang an absehbar gewesen ist. Vielmehr gelang es einem Teil der Ungarn, das Heer des Königs von hinten zu attackieren und damit zeitweise eine gefährliche Situation herbeizuführen, die Otto der Große dadurch meisterte, dass er Konrad dem Roten das rückwärtige Kommando übertrug und selber frontal die ihm gegenüberstehenden Feinde anging. Konrad schaffte es, die drohende ungarische Umklammerung zu durchbrechen, doch kam er selber dabei durch einen gezielten Pfeilschuss ums Leben. Otto vermochte bis zum Abend in die Stadt vorzudringen und dort mit Bischof Ulrich zusammenzutreffen, dessen Bruder und dessen Neffe in dem Gemetzel gleichermaßen den Tod gefunden hatten. Spätestens durch die Erstürmung ihres Lagers geriet das Heer der Ungarn in Panik und Auflösung; wer überlebt hatte, suchte über den Lech hinweg zu entkommen, wobei nicht wenige ertranken. Auch noch jenseits des Flusses bekamen die versprengten und wehrlos gewordenen Ungarn in den folgenden Tagen und Wochen die aufgestaute Wut der Sieger zu spüren, die offenbar keine Gefangenen machten, sondern gnadenlos umbrachten, wen sie von den heidnischen Plünderern zu fassen bekamen. Drei von deren Anführern, darunter der genannte Bulcsú, endeten vor dem 1. November in Regensburg wie gemeine Verbrecher am Galgen.

II.

Soweit – wie gesagt, in großen Zügen – die ermittelbaren Fakten. Was sie bedeuten, wie sie historisch einzuordnen sind, warum wir uns auch heute noch daran erinnern, das sind die weiterreichenden Fragen, die Historiker schon damals beschäftigt und seither nicht losgelassen haben. Es beginnt mit Widukind von Corvey, der nach gut zehn Jahren in seiner Sachsengeschichte den Bericht über die Ungarnschlacht mit der emphatischen Bemerkung abschließt, seit zweihundert Jahren habe sich kein König eines derart großen Sieges erfreuen können. Der gelehrte Mönch aus dem Weserkloster hebt also das Zeitgeschehen, das ihm durch Hörensagen vermittelt worden ist, sogleich aus dem eigenen Jahrhundert heraus zu einer geradezu welthistorischen Größenordnung. An welchen König und an welchen Sieg aus der fernen Vergangenheit er dabei denkt, sagt er nicht, doch kommt beim Blick auf das 8. Jahrhundert nach einhelliger Forschungsmeinung eigentlich nur der Sieg in Betracht, den der fränkische Hausmeier Karl Martell im Jahr 732 zwischen Tours und Poitiers über die aus Spanien eingedrungenen Muslime errungen hat. Diese Schlacht besaß – wie wir heute wissen – nicht dieselbe definitive Wirkung wie Ottos Ungarnsieg, aber sie

ragte im Bilde der Nachwelt schon deshalb heraus, weil sie unweit des Grabes des hl. Martin in Tours geschlagen worden und weil der gegnerische Anführer dabei gefallen war, was in der weiteren chronikalischen Entwicklung dazu anregte, ihr immer gewaltigere Dimensionen zuzuschreiben. Es gab also für Widukind durchaus plausible Anhaltspunkte, um durch den historischen Rückverweis den vor Augsburg errungenen Sieg König Ottos in eine Tradition der mit Gottes und seiner Heiligen Hilfe erlangten Abwehrerfolge gegen die Ungläubigen zu rücken.

Der Heidenkampf, der in den Augen Widukinds und seiner Zeitgenossen einen christlichen Herrscher auszeichnete und etwas völlig anderes war als die beklagenswerten Waffengänge zwischen getauften Machthabern, beschäftigte den Corveyer Mönch aus sächsischem Adel ohnehin lebhaft, weil er im Verhältnis zu den als „Barbaren“ bezeichneten Slawen jenseits von Elbe und Saale buchstäblich den Alltag bestimmte. Seitdem Otto der Große dazu übergegangen war, weite von slawischen Völkern besiedelte Landstriche bis zur

Drei von deren Anführern, darunter Bulcsú, endeten vor dem 1. November in Regensburg wie gemeine Verbrecher am Galgen.

Oder hin nicht mehr nur wie sein Vater Heinrich I. durch Strafexpeditionen in Schach zu halten, sondern dauerhaft in Besitz zu nehmen, hatte sich dort auf breiter Front und mit wechselnden Allianzen ein zähes Ringen entwickelt, bei dem der sächsische Adel seine Machtansprüche nur ganz allmählich durchzusetzen vermochte. Gerade über das Jahr 955 weiß Widukind zu berichten, dass König Otto noch Anfang Juli in Sachsen mit der Vorbereitung eines Vergeltungsschlages gegen slawische Übergriffe befasst gewesen war, als ihn die Nachricht vom Ungarneinfall in Bayern nach Süden eilen ließ, und dass er sogleich nach dem im August errungenen Sieg am Lech wieder dorthin stürmte und schon wenige Wochen später einen Feldzug gegen die Abodriten und deren Verbündete anführte, wobei ihm wie gegen die Ungarn erneut der Böhmenherzog zur Seite stand. Die Schlacht, die dann am 16. Oktober wohl beim heute mecklenburgischen Fluss Recknitz geschlagen wurde und Otto einen abermaligen Triumph einbrachte, kann an Umfang und Grausamkeit derjenigen bei Augsburg kaum nachgestanden haben, wenn wir Widukind glauben sollen, der durchaus rühmend mitteilt, noch am Tag danach seien 700 Gefangene kurzerhand geköpft worden, was sich doch ganz ähnlich ausnimmt wie das gleichzeitige Verhalten gegenüber den geschlagenen Ungarn. Jedenfalls verdient Beachtung, dass Widukind von Corvey die Ungarnschlacht zwar einerseits zu einem Jahrhundertereignis hochstilisiert, sie andererseits aber bloß als kurze Unterbrechung der anhaltenden Slawenkämpfe in seine Darstellung einbezieht und den gemeinsamen Nenner in der militärischen Auseinandersetzung mit dem Heidentum erblickt, die beiderseits ziemlich frei von moralischen Skrupeln abblief.

III.

Eine zweite Blickrichtung kehrt Widukind hervor, wenn er gegen Ende seiner Schilderung der Ungarnschlacht davon spricht, auf einer spontanen Siegesfeier seines Heeres sei Otto zum „Vater



Otto I., wie er in der anonymen Kaiserchronik für Kaiser Heinrich V., dargestellt ist. Dieses Buch entstand in den

Jahren 1112 bis 1114 und ist heute in Cambridge, im Corpus Christi College verwahrt. (Ms. 373, fol. 42v)

des Vaterlandes“ und Imperator ausgerufen worden. Das sind angelesene Begriffe aus der römischen Antike, die bei aller Begeisterung schwerlich in dieser Weise aus dem Munde von siegestrunkenen Sachsen, Bayern, Franken oder Schwaben zu vernehmen gewesen sein dürften, weshalb die ganze Szene bei vielen heutigen Historikern auf Misstrauen stößt. Als Widukind sie niederschrieb, wusste er längst, dass Otto tatsächlich sieben Jahre später förmlich zum Imperator geworden war, als er nämlich ganz wie einst Karl der Große einem Hilferuf des Papstes gefolgt war und am Petrusgrab in Rom die Kaiserkrone aus der Hand Johannes' XII. als

Zeichen seines Vorrangs in der Christenheit empfing. Doch diesen stolzesten Augenblick in der Geschichte Ottos übergeht Widukind mit Schweigen, offenbar weil es ihm missfiel, die Rang-erhöhung seines Königs als einen Gunsterweis des Papstes und nicht als eine Errungenschaft aus eigener Kraft darzustellen. Aus dieser Haltung heraus, mit der er im damaligen Sachsen wohl kaum alleine dastand, konstruierte Widukind nach literarischen Mustern aus vorchristlicher Zeit eine rein weltliche „Kaiserproklamation“ als unmittelbare Konsequenz des Sieges über die Ungarn, einen Feind, der seit Jahrzehnten nicht bloß die Sachsen, Bayern und

Schwaben in Ottos Machtbereich, sondern mehrfach auch Italien und Westfranken heimgesucht hatte; seine Niederringung erschien daher als ein evidenter Verdienst um die gesamte lateinische Christenheit, das keiner zeremoniellen Bestätigung mehr bedurfte.

Otto der Große, beraten von seiner geistlichen Umgebung, hat augenscheinlich nicht solche Folgerungen aus seinem Ungarnsieg gezogen und bis 962 den Kaisertitel nicht geführt, obgleich er ihn niemandem hätte streitig machen müssen, weil er seit Jahrzehnten vakant war. Vielmehr scheint Otto Wert darauf gelegt zu haben, mit Karl dem Großen gleichrangig zu werden, dem ersten lateinischen Kaiser des Mittelalters, der bei aller Machtfülle, die diejenige Ottos bei weitem übertraf, doch die höchste Würde aus der Hand des Papstes entgegengenommen hat (übrigens wohl schon damals nicht ohne Bedenken). Zwar hatte sich Karl vermutlich vorgestellt, anschließend das Kaisertum ganz autonom in der eigenen Familie vererben zu können, aber die dynastischen Wechselfälle des 9. Jahrhunderts brachten es mit sich, dass der Papst mit der Zeit doch wieder zur ausschlaggebenden Instanz für die Sukzession wurde, und daran führte auch für Otto kein Weg mehr vorbei, wenn er bald nach 955 seine Herrschaft in Italien durchsetzen und als Kaiser allgemeine Anerkennung finden wollte. Immerhin gab der Papst in einer Urkunde, die wenige Tage nach der Kaiserkrönung formuliert worden ist, ausdrücklich zu verstehen, er habe seinem allerchristlichsten Sohn, dem König Otto, die kaiserliche Würde zum Schutz der heiligen Kirche Gottes übertragen, nachdem dieser die Ungarn und andere barbarische Völker bezwungen habe. Die kausale Verbindung, an der Widukind so sehr viel lag, ist also keineswegs geleugnet worden und berechtigt uns zu der Feststellung, dass der unbezweifelbare Gewinn an Macht und Ansehen, den Otto auf dem Schlachtfeld am Lech erzielt hat, zwar nicht die alleinige und unmittelbare Wurzel seines Kaisertums, aber doch eine ganz entscheidende Etappe auf dem Weg dahin gewesen ist.

IV.

Während die Bedeutung der Ungarnschlacht von 955 für die Konsolidierung des christlichen Europa und für den Aufstieg Ottos des Großen zum römischen Kaisertum aus zeitgenössischen Zeugnissen gut abzuleiten ist, hat erst das 19. Jahrhundert die Frage aufgeworfen, ob damals zugleich „die Geburtsstunde des deutschen Reiches“ geschlagen habe. Das war typisch für eine Zeit, zu der die nationale Selbstbesinnung, also die Klärung von Herkunft und historisch bedingtem Zusammenhalt des eigenen Volkes und Reiches, das zentrale Anliegen der Historiker nicht nur in Deutschland war. In der lebhaften Debatte über den genauen Zeitpunkt, von dem an die Deutschen erkennbar als ein Volk aufgetreten sind und sich im Kreise anderer Völker zur Geltung gebracht haben, ist eine ganze Reihe von Ereignissen des 9. und 10. Jahrhunderts zur entscheidenden Wendemarke deklariert worden. Es war der durch eine vierbändige „Geschichte der Kriegskunst“ hervorgetretene nationalliberale Historiker Hans Delbrück, der allen Stichjahren vor 955 das Argument entgegengesetzte: „Eine einheitliche große Nation gibt es erst, wenn sie eine gemeinsame große Tat vollbracht hat, und die eigentliche Geburtsstunde des deutschen Reiches ist deshalb der 10. August 955, die Schlacht auf dem Lechfeld.“ Mit dieser Vorstellung stand der 1848 geborene Autor keineswegs allein, schon deshalb, weil seine Generation

und deren akademische Schüler in der wachen Erinnerung daran lebten, wie man 1870/71 zunächst die Franzosen gemeinsam bei Sedan besiegt und dann wenig später in Versailles mit der Kaiserproklamation Wilhelms I. das ersehnte Reich aller Deutschen begründet hatte, das zweite nach dem auf Otto den Großen zurückgehenden. Lag es nicht auf der Hand, dass es auch einst schon erst einer machtvollen Waffentat bedurfte, bevor der Weg frei war für die Etablierung eines neuen Kaiserreiches, wozu man in der Welt des Mittelalters allerdings anders als in Versailles auch noch des Papstes in Rom bedurfte?

Wir sind heute überzeugt, dass die Frage falsch gestellt ist, aus dem einfachen Grunde, weil Otto der Große gar nicht wusste, dass er ein Deutscher sei (oder sein sollte). „Deutsch“ bezeichnet eine historisch-politische Vorstellung, die den Quellen der Zeit noch fremd ist und daher auch von Otto kaum geteilt worden sein kann. In den primären Berichten über die Ungarnschlacht figurieren Sachsen, Bayern, Franken und Schwaben, daneben auch Böhmen, aber es gibt keine Bezeichnung für die Gesamtheit der Völker, die Otto zu diesem Kampf aufbot. Erst nach der Jahrtausendwende begann zögernd der Terminus „theutonicus“ diese Lücke zu füllen, zunächst zur gemeinsamen Abgrenzung von den Slawen im Osten wie auch von den Italienern im Reichsgebiet südlich der Alpen. Da sich daraus ein Kontinuum der deutschen Geschichte ableitet, das bis heute andauert, während das sächsische Herzogtum, das Frankenreich und selbst das römische Kaisertum

Für ein ausschließlich deutsches Reich schlug die Geburtsstunde nicht auf dem Lechfeld, sondern erst 1871 im Spiegelsaal von Versailles.

– Kategorien, in denen Otto tatsächlich dachte – längst untergegangen sind, ist es durchaus legitim, sich zu fragen, welche Rolle der Sieg über die Ungarn für die Anbahnung und die konkrete Ausgestaltung eines späteren Reiches und Volkes der Deutschen gespielt hat.

Natürlich gab es mehr als nur einen Wegbereiter dafür, dass bald nach 1000 im Erscheinungsbild der Völker des ottonisch-salischen Reiches nördlich der Alpen das Gemeinsame stärker als das Unterscheidende wahrgenommen wurde und nach einer gesamthaften Bezeichnung verlangte. Karl der Große wäre hier zu nennen, der durch die Unterwerfung der Sachsen den alle verbindenden politischen und religiösen Rahmen fränkischer Herrschaft geschaffen hat, sein Enkel Ludwig mit dem anachronistischen Beinamen „der Deutsche“, der dem östlichen Drittel des Karlsreiches erstmals für Jahrzehnte zu gesonderter Existenz verhalf, Heinrich I., dem nach einer langen Phase des Niedergangs die neue Einigung gelang, aber eben auch Otto der Große.

Sein spezifischer Beitrag bestand nicht allein darin, in 37jähriger energischer Regierung die vom Vater begonnene Stabilisierung fortgeführt und gesteigert zu haben. Otto hat zumal durch die Überwindung der Aufstände seiner engsten Verwandten dem vom Vater vorgegebenen Grundsatz der Individualsukzession zu dauerhaftem Durchbruch verholfen, selbstverständlich mit dem unmittelbaren Ziel, sich und seinen Erben die ungeschmälerte Machtbasis zu erhalten, und nicht etwa um

unbewusst eine gemeinsame deutsche Geschichte auf den Weg zu bringen, wengleich es in der Rückschau als eine wesentliche Voraussetzung dafür gelten darf, dass seit Heinrich I. und Otto dem Großen das Reich nicht mehr geteilt worden ist. Ähnliche Entscheidungen von nachhaltiger Tragweite waren, was uns heute Abend besonders interessiert, die defensive Überwindung der ungarischen Invasionen aus dem Südosten und das offensive Ausgreifen auf den Raum bis zur Oder, was dazu geführt hat, dass eine Nationsbildung der Elbslawen nach Art der Polen und Tschechen ausblieb und stattdessen in das werdende Volk der Deutschen ein nicht unerheblicher wendischer Anteil eingegangen ist. Vor allem aber hat Otto durch die traditionsbildende Italien- und Kaiserpolitik seinen Untertanen nördlich der Alpen, noch bevor sich deren Wir-Gefühl voll entfaltet hatte, einen viel weiter gespannten politischen und ideellen Horizont eröffnet: eben das römische Reich mit dem Kaiser an der Spitze, innerhalb dessen die Nation der Deutschen, nachdem der Begriff einmal gefunden war, immer nur ein Teil sein konnte. Insofern steht gerade Ottos geglückter Griff nach der universalen Kaiserwürde gegen eine Formierung der Deutschen auch im staatlichen Sinne, wie sie andere europäische Großvölker im Mittelalter erlebt haben, denn dank Otto blieb ihr Reich bis 1806 in betonter Weise ein römisches Reich. Für ein ausschließlich deutsches Reich schlug die Geburtsstunde nicht auf dem Lechfeld, sondern erst 1871 im Spiegelsaal von Versailles.

V.

Wenn nach den historischen Wirkungen gesucht wird, die Otto der Große angebahnt hat, auch ohne sie selber als Ziel vor Augen gehabt zu haben, tritt neben seiner Bedeutung für die deutsche schließlich auch sein Platz in der ungarischen Geschichte in unser Blickfeld. Anders als die Deutschen, die es dem Namen nach noch gar nicht gab, waren ihm die Ungarn von Kindheit an ein Begriff, auch wenn er ihnen persönlich wohl nur das eine Mal am Lech begegnet sein dürfte. Da sie früher auch nach Sachsen vorgedrungen und dort schon von seinem Vater Heinrich I. bekämpft worden waren, sind ihm die Ungarn gewiss als unberechenbare und brutale Scharen gottloser Plünderer vermittelt worden. Sichtlich unterschieden sie sich in ihrem Auftreten von den ebenfalls heidnischen Slawen jenseits von Elbe und Saale, die in unmittelbarer Nachbarschaft zu Sachsen, aufgesplittert in viele rivalisierende Kleingruppen und ohne gemeinsamen Anführer, eine relativ bodenständige bäuerliche Existenz führten und in wechselvollen Kämpfen allmählich unterjocht wurden. Im Gegensatz zu diesen gewissermaßen vertrauten Feinden war bei den Ungarn an Unterwerfung nicht zu denken, vielmehr kamen als angemessene Reaktion für Otto und die Seinen nur Abwehr, Abschreckung und, soweit möglich, Vernichtung in Betracht.

Wie schon den Karolingern des 9. Jahrhunderts im leidvollen Umgang mit den eindringenden Normannen fiel es auch den Ottonen und den übrigen Magnaten des Ostfrankenreiches im 10. Jahrhundert angesichts der Herausforderung durch die Ungarn ungemein schwer, sich die gewissermaßen vorstaatliche Daseinsform eines nomadisierenden Reitervolkes ohne stabilen Siedlungsraum vorzustellen und adäquat darauf zu reagieren. Während sich Widukind von Corvey bei Ottos Sieg am Lech, wie wir gesehen haben, an einen mehr als 200 Jahre zurückliegenden Triumph über die Sarazenen erinnerte, die

damals freilich mit ganz anderem Hintergrund nach Gallien eingedrungen waren, legt sich dem rückblickenden Historiker eher der Vergleich mit den Hunnen des 5., den Awaren des 6./7. sowie den Mongolen des 13. Jahrhunderts nahe, lauter Steppenvölkern aus den Tiefen Innerasiens, die sich jeweils unter furchterregenden Gebietern den Weg nach Europa bahnten, indem sie sich sesshafte Völker botmäßig machten und eine großräumige, extensive Herrschaft errichteten, deren Bestand nur durch immer weiter ausgreifende Expansion zu sichern war, solange bis dem Ansturm ein unüberwindliches Hindernis Einhalt gebot und dann raschen Kräfteverfall einleitete. Für die Hunnen lag dieser Wendepunkt auf den katalanischen Feldern, wo ihnen 451 der spät-römische Heermeister Aetius entgegentrat, für die Awaren vor den Mauern von Konstantinopel, das 626 unter Kaiser Herakleios ihrer Belagerung standhielt, für die Ungarn eben 955 vor Augsburg, für die Mongolen 1241 sogar trotz eines Sieges auf der Wahlstatt von Liegnitz. Man hat daraus die historische Erfahrung abgeleitet, dass der den Steppenvölkern eigene ungestüme Vorwärtstrand höchstens zwei bis drei Generationen, 60 bis 70 Jahre, aufrechtzuerhalten war, bevor sich die Lawine irgendwo totlief.

Da sich nichts in der Geschichte einfach von selbst ereignet und jede vermeintliche Gesetzmäßigkeit einen bestimmten Vollstrecker erfordert, fiel Otto dem Großen, auch ohne dass er von solchen historischen Bezügen Kenntnis gehabt hätte, die unverhoffte Rolle zu, weit über seinen situationsbezogenen Abwehrwillen hinaus tief in die Geschichte der Ungarn einzugreifen. 60 Jahre nach ihrem Eindringen in das Karpatenbecken leiteten die am Lech erlittene Niederlage und die anschließende Hinrichtung mehrerer Anführer in Regensburg in Verbindung mit dem Scheitern weiterer Vorstöße gegen Byzanz bis gegen 970 das rasche Abebben ihres aggressiven Elans, die Neuformierung und Sesshaftwerdung unter Führung der Arpaden an Donau und Theiß und die Öffnung für die Christianisierung ein, was 40 Jahre nach der Lechfeldschlacht in der Heirat des bereits getauften Thronanwärters Waik-Stephan mit Gisela von Bayern, einer Großnichte Kaiser Ottos I., gipfelte. Diese Wendung war durchaus nicht selbstverständlich, denn die Hunnen sind nach ihrem Scheitern in Gallien und Italien geradezu schlagartig aus der Geschichte verschwunden, und auch die seit 626 reduzierte Macht der Awaren war schließlich den Angriffen Karls des Großen nicht mehr gewachsen und zerfiel bald spurlos. Dass die Ungarn in der schweren Krise nach 955 ihre Identität wahren und auf Dauer ein christliches Königreich in Europa etablieren konnten, lag weniger an ihrem Bezwinnger Otto dem Großen als daran, dass bis gegen 1000 um sie herum Ähnliches vonstatten ging: im werdenden Polen der Piasten, im böhmischen Herzogtum der Přemysliden und weiter östlich im Kiever Reich des russischen Großfürsten Vladimir, wo jeweils die Annahme der Taufe einherging mit der politischen Einigung unter einem einheimischen Herrschergeschlecht und der Anknüpfung fester Beziehungen zu den höchsten Autoritäten der lateinischen und griechischen Welt, also dem Kaiser und gegebenenfalls dem Papst. □

„Lernprozesse“ und „imperiale Konzepte“. Die Kaiserkrönung Ottos I. durch Papst Johannes XII. im Jahr 962 und ihre Fernwirkung

Ludger Körntgen

I. Die Kaiserkrönung und ihre Fernwirkung

Als der schon auf fünf Lebensjahre zehnte zurückschauende König eines der in der Nachfolge des Karolingerreiches entstandenen Königreiche die Kaiserkrone empfing, da übernahm er eine Würde, die nicht nur ihm selbst bald zur Bürde werden und ihn bis ans Ende seines noch 11 Jahre währenden Lebens beschäftigen sollte. Eine Bürde hatte Otto der Große damit auch seinen Nachfolgern auferlegt, die es sich nicht leisten konnten, auf das Kaisertum zu verzichten, nachdem ihr Vorgänger es erlangt hatte. Und weil diese Nachfolger dann insgesamt fast achteinhalb Jahrhunderte lang den Anspruch auf Titel und Rang eines Kaisers wahren konnten, haben sie auch den Historikern damit eine besondere Bürde auferlegt: Die Bürde, die Konstanz dieses Kaisertums über so viele kleine und große Epochen-schwellen hinweg zu erklären, und zugleich die Versuchung, die Möglichkeiten und Probleme, die über achteinhalb Jahrhunderte im Zusammenhang mit dem Kaisertum auftraten, schon auf dessen Beginn zu projizieren und die Kaiserkrönung Ottos des Großen damit unter Perspektiven zu betrachten, die sich erst in ganz anderen Konstellationen eröffnen sollten.

Den beständigen Wechsel der Perspektiven gilt es zu beachten, wenn wir versuchen, die „Fernwirkung“ des Ereignisses von 962 zu beschreiben, ohne damit den Blick auf die Konstellationen, unter denen dieses sich ergeben hatte, zu verstellen. Entscheidend für die „Fernwirkung“ waren zwei Aspekte: Die Krönung von 962 erneuerte das von Karl dem Großen begründete Kaisertum des Westens und verband es mit dem Königtum, das Otto innehatte. Beide Momente mussten sich in der weiteren Entwicklung bewähren: Die Wiedererrichtung eines Kaisertums im Westen überhaupt, aber auch dessen Verbindung mit dem Königtum Ottos des Großen und seiner Nachfolger.

Ottos Nachfolger, das waren die Könige, die das während des 10. Jahrhunderts aus dem Verbund des karolingischen Frankenreichs herausgetretene Reich beherrschten, das nach antiker geographischer Terminologie zum größten Teil in der Germania, gemäß den Strukturen und Handlungsschwerpunkten des Karolingerreiches im Osten lag, in der sich neu formierenden politischen Welt des 10. Jahrhunderts aber immer deutlicher in die Mitte rückte: In die Mitte Europas als eines politischen und kulturellen Raumes, an dessen Austausch- und Kommunikationsvorgängen jetzt auch die slawischen Völker östlich der Elbe, die ins Karpatenbecken vorgedrungenen Ungarn, die Angelsachsen im Westen und die berbischarabischen Herrscher in Spanien teilnahmen, aber auch und nicht zuletzt die eine ungebrochene Kontinuität zum römischen Kaisertum der Antike behauptenden Kaiser in Byzanz.



Prof. Dr. Ludger Körntgen, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Bayreuth

Schon die ersten Generationen, die auf Otto folgten, behaupteten das Kaisertum mit solchem Erfolg, dass man ihren Herrschaftsbereich bald auch als Imperium bezeichnen konnte, womit allerdings kein „Weltreich“ im antiken Sinn und auch kein Kolonialreich moderner Prägung gemeint war, sondern der Herrschaftsbereich, dessen Herrscher den Kaisertitel beanspruchen konnte. Weil dieser Kaisertitel mit dem Andenken des antiken Römerreichs verbunden war und weil er in Rom vergeben wurde, lag es nahe, dieses Reich als ein „römisches“ zu bezeichnen; und diese Benennung wurde gerade dann in der offiziellen Titulatur der Urkunden fixiert, als der damit verbundene Anspruch vom römischen Papsttum bestritten wurde. Zwar ist es keinesfalls ein Anachronismus, wenn wir die Nachfolger Ottos des Großen und dann die Könige des 11. Jahrhunderts aus der Familie der Salier als „deutsche Könige“ bezeichnen. Zur Selbstbezeichnung dieser Herrscher wurde das schon deshalb nicht, weil sie nicht nur in der Zeit des Investiturstreits allen Grund hatten, den selbstverständlichen Anspruch der deutschen Könige auf das römische Kaisertum nicht in Zweifel ziehen zu lassen.

Tatsächlich war die Verbindung zwischen dem Königtum, das durch Wahl der Fürsten, und dem Kaisertum, das durch die Krönung in Rom vergeben wurde, nicht schon von den Anfängen im Jahr 962 her für alle Zeiten gesichert. Immer wieder gab es Konstellationen, in denen eine andere Entwicklung denkbar gewesen wäre: So in den Jahren 1024 bis 1027, als mit Konrad II. eine neue Königsfamilie die Nachfolge der Ottonen antrat und erst noch den Anspruch behaupten musste, diese Nachfolge auch für das Kaisertum wirksam werden zu lassen. So im Jahr 1245, als Papst Innozenz IV. den Staufer Friedrich II. auf



Königsbrunn auf dem Lechfeld war das zweite Ziel der Exkursion. Martin Sauer (links am Touchscreen) erläuterte Akademiedirektor Dr. Florian Schuller und den anderen Teilnehmern sein im Rat-

haus aufgestelltes Diorama. Es veranschaulicht mit rund 7000 Zinnfiguren verschiedene Phasen der Lechfeldschlacht. Das Diorama wurde anlässlich der Akademie-Exkursion eröffnet.

dem Konzil von Lyon absetzen ließ, worauf die deutschen Fürsten nacheinander Könige erhoben, denen alle Mittel fehlten, um mit Aussicht auf Erfolg nach dem Kaisertum zu greifen.

Das Kaisertum überlebte trotzdem das Ende der staufischen Dynastie, doch blieb die politische Wirksamkeit der Kaiser des 14. und 15. Jahrhunderts zunehmend auf das Römisch-Deutsche Reich beschränkt. Damit wurde zugleich immer deutlicher, dass der Kaiser, fragte man nach seiner Machtbasis und seinem politischen Handlungsraum, zunächst einmal ein König war, den man mit dem französischen oder englischen König vergleichen konnte. Aus dieser Perspektive entstand dann auch das Bedürfnis, die ethnisch-nationale Zuordnung dieses Königtums in vergleichbarer Weise zu artikulieren: Das „Heilige Römische Reich“ verstand sich als ein Reich „Deutscher Nation“.

Drei Jahrhunderte später war es dann nur konsequent, dass im Zuge der politischen Neuordnung Europas unter napoleonischen Vorzeichen mit dem deutschen Reich im Jahr 1806 auch der römische Reichs- und Kaisertitel aus der Geschichte verschwand. Der Habsburger Franz I. – als Kaiser Franz II. – legte die Krone des Reichs nieder, behauptete aber für sich und seine Nachfolger einen kaiserlichen Rang, der sich nicht mehr auf die Nachfolge Ottos des Großen berief, sondern auf den imperialen Anspruch der Habsburger Monarchie. Der Kaisertitel, den dann im Jahr 1871 der preußische König Wilhelm I. annahm, war zwar ebenfalls eine Neuschöpfung, und die alte Reichskrone, die vielleicht schon Otto der Große, vielleicht auch erst einer seiner salischen Nachfolger getragen hatte, blieb ein Museumsstück. Doch seine historische Legitimation fand das neue deutsche Kaiserreich für weite Teile der Gesellschaft durchaus in der Erinnerung an das alte.

Schon seit Jahrzehnten war der nationale Einigungsgedanke auch durch eine Sage beflügelt worden, die sich zunächst an den Staufer Friedrich II.

geknüpft hatte, in der frühen Neuzeit aber mit seinem Großvater Friedrich Barbarossa und dem Kyffhäuser verbunden worden war: die Sage vom Kaiser, der im Berg schläft und auf seine Wiederkehr wartet. Es lag deshalb in der nationalen Euphorie der Reichsgründung nahe, im weißbärtigen Kaiser Wilhelm I. als „Barba blanca“ gewissermaßen den Wiedergänger des Staufers Friedrich Barbarossa zu sehen. Den Boden dafür hatte auch die aufblühende geschichtswissenschaftliche Forschung zum Mittelalter bereitet, allen voran die vielbändige Darstellung des mittelalterlichen Kaisertums als Glanzzeit deutscher Geschichte, die der Mediävist Wilhelm Giesebrecht schon Jahrzehnte vor der Reichsgründung von 1871 begonnen hatte.

Bei näherer, wissenschaftlich geleiteter Betrachtung ließ sich aber kaum darüber hinweg sehen, dass solche nationale Begeisterung für das mittelalterliche Kaisertum höchst oberflächlich blieb und dessen sperrige historische Gestalt allzu gewaltsam glätten musste. An der Popularität von Giesebrechts „Geschichte der deutschen Kaiserzeit“ entzündete sich dann auch eine heftige Kontroverse über den langfristigen nationalen Nutzen ottonischer, salischer und staufischer Kaiserpolitik. Diese Debatten können wir heute als anachronistische Fragestellungen ad acta legen. Der Blick auf einzelne Stationen des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kaisertums sollte jedenfalls schon eines erkennbar machen: Über Weitergabe, Erhalt und schließlich Untergang der römisch-deutschen Kaiserwürde entschieden jeweils aktuelle Konstellationen. Die einzelnen Kaiser übernahmen das Erbe ihrer unmittelbaren Vorgänger; sie übernahmen es in der Gestalt, die es jeweils zuvor angenommen hatte, ausgestattet mit den Mitteln und Handlungsperspektiven, die in den aktuellen politischen Kontexten gegeben waren. Die Fernwirkung der Kaiserkrönung Ottos des Großen ist vielfach vermittelt, sie war abhängig von der politischen und kulturellen Entwicklung.

II. In der Spur Karls des Großen?

Das „Heilige Römische Reich Deutscher Nation“ wurde im Jahr 962 nicht begründet, und Otto der Große selbst war alles andere als ein Reichsgründer. Aber was war er dann? Welche Absichten verfolgte er, welche Vorstellungen verbanden er und seine Zeitgenossen mit dem Kaisertum? Die Forschung hat lange Zeit versucht, aus den Berichten der zeitgenössischen Geschichtsschreibung sowie aus Quellen, die der Liturgie und der repräsentativen Darstellung der Herrschaft entstammen, Konzepte des Kaisertums zu rekonstruieren, gewissermaßen „imperiale Konzepte“, die in der Umgebung des Königs entworfen, diskutiert und von manchen Zeitgenossen auch kritisch kommentiert worden wären. Immer klarer hat sich dabei allerdings die Erkenntnis durchgesetzt, dass wir nur über Splitter der Überlieferung verfügen, und dass wir es sind, die diese Splitter zu mehr oder weniger stimmigen Bildern zusammensetzen. Dazu kommt die Überlegung, dass wir die Akteure der Zeit selbst überfordern, wenn wir ein allzu stimmiges Bild von deren handlungsleitenden Vorstellungen und Konzepten zu entwerfen suchen. Denn die hatten sich zunächst in den wechselnden politischen Situationen zu orientieren, mit denen sie konfrontiert waren: Sie reagierten auf Herausforderungen, nahmen Chancen

Das „Heilige Römische Reich Deutscher Nation“ wurde im Jahr 962 nicht begründet, und Otto der Große selbst war alles andere als ein Reichsgründer.

wahr, die sich ihnen boten, oder mussten schlicht immer wieder um die Behauptung ihrer Stellung kämpfen.

Auf Otto den Großen traf all das zu, und wenn wir seinen Weg zum Kaisertum in den Kontext der Probleme seiner Königsherrschaft stellen, dann haben wir es eigentlich nicht mit einer, sondern mit zwei verschiedenen Personen zu tun: mit dem kraftvoll agierenden König, der schon sehr früh einen Weg betritt, der ihn fast mit unausweichlicher Konsequenz zum Kaisertum führen musste, und mit dem ständig bedrohten Herrscher, der Konflikte geradezu magisch auf sich zog und der beinahe unversehens auf den Gipfel von Rang und Ansehen katapultiert wurde, kurz nachdem er eigentlich schon endgültig gescheitert war.

Schauen wir zunächst auf den zielstrebig agierenden König, dann sehen wir vor allem drei Linien politischen Handelns, die eng mit seiner Kaiserkrönung verbunden sind: Das ist die Anknüpfung an Karl den Großen, das ist das Bemühen um Mission und Kirchenorganisation, und das ist schließlich das lang und zielstrebig verfolgte Projekt der Gründung einer neuen Kirchenprovinz mit dem zu seiner eigenen Begräbnis- und Gedenkstätte ausersehenen Magdeburg als Zentrum.

In die Tradition Karls des Großen trat Otto schon ein, als er im Jahr 936, so berichtet es zumindest der zeitgenössische Chronist Widukind von Corvey, in Aachen, Lieblingspfalz und Begräbnisort des Karolingers, zum König gekrönt wurde. Nicht nur die zeremoniellen Aspekte dieser Krönung werden in der Forschung als Beleg dafür genommen, dass Otto jetzt vom eher konsensualen Herrschaftsstil seines Vaters Abschied genommen und sich entschlossen

an der königlichen Machtfülle und Herrschaftspraxis des Karolingers orientiert habe. In karolingischen Bahnen agierte Otto jedenfalls, als er nach der durch manche günstigen Entwicklungen und Ereignisse erreichten Konsolidierung seiner Herrschaft in eine hegemoniale Stellung gegenüber den übrigen Nachfolgereichen des Karolingerreichs eingedrückt war. Der Erbe des burgundischen Königreichs, Konrad, konnte seinen Thronanspruch überhaupt nur durch die Hilfe Ottos wahren. In den Kämpfen und Rivalitäten des westfränkischen Reichs trat der Liudolfinger als Schlichter und Vermittler auf und nahm dabei sogar den westfränkischen Karolinger Ludwig IV. in seinen Schutz. Auf einer Synode in der karolingischen Pfalz Ingelheim wurde im Jahr 948 nicht nur über Angelegenheiten des westfränkischen Reichs und der westfränkischen Kirche beraten, sondern es wurden auch kirchenorganisatorische Maßnahmen getroffen, die der Missionierung und kirchlichen Erschließung der slawischen Gebiete östlich der Elbe galten. Auch mit diesen Aktivitäten stellte der König sich in die Tradition Karls des Großen, denn der war im Gedächtnis gerade der sächsischen Heimat Ottos vor allem als Missionar und Gründer von Bistümern präsent. Fragen der Kirchenorganisation waren es auch, über die Otto immer wieder mit dem Papst in Kontakt kam. Agapet II. unterstützte nicht nur die Gründung der Bistümer Brandenburg und Havelberg, sondern unterstellte auch neugegründete Bistümer in Skandinavien dem Erzbischof von Hamburg.

Politische Hegemonie über die Zentralräume des alten Frankenreichs, Herrschaftspraxis und Mission nach dem Vorbild Karls des Großen, Zusammenarbeit mit dem Papsttum – von den Voraussetzungen, die anderthalb Jahrhunderte zuvor Karls Kaisertum ermöglicht hatten, fehlte dem Liudolfinger nur noch eine: die Krone Italiens. Aber auch hier hatte Otto gewissermaßen schon mehr als einen Fuß in der Tür: Um das Königreich Italien, das auf den Norden Italiens beschränkt war, stritten seit längerem zwei Fürsten, die beide in jeweils unterschiedlicher Beziehung zu Otto standen. Berengar II., der Markgraf von Ivrea, hatte sich einige Jahre zuvor zu Otto geflüchtet, um Unterstützung gegen den in Norditalien herrschenden König Hugo von der Provence zu suchen, der aber seinerseits Verbindungen zur liudolfingischen Familie aufwies. Diese Situation änderte sich entscheidend, als König Hugo im Jahr 947 starb. Dessen Sohn und Nachfolger, König Lothar, wurde jetzt weitgehend von Ottos ehemaligem Schützling Berengar kontrolliert; aber auch der junge König wies eine besondere Verbindung zu Otto auf, denn er war mit Adelheid verheiratet, einer Schwester des unter Ottos Schutz aufgewachsenen Königs von Burgund. Dieses komplizierte Verbindungsgeflecht wurde zerrissen, als Lothar von Italien im Jahr 950 starb. Berengar brachte dessen Witwe Adelheid in seine Gewalt und ließ sich selbst zusammen mit seinem Sohn Adalbert in der alten lombardischen Residenz Pavia zum König krönen.

Ottos Entscheidung zum Eingreifen dürfte mehrfach motiviert gewesen sein: Adelheid war für ihn nicht die ferne Königin, zu deren Schutz er als edler Ritter eilte, sondern nächst ihrem Bruder war er zu ihrer Unterstützung in besonderer Weise aufgerufen. Vielleicht sah Otto damit zugleich die Möglichkeit gekommen, wiederum in die Fußstapfen Karls des Großen zu treten und mit der Herrschaft über Italien auch die Kaiserkrone zu erwerben. Der Italienzug wurde schnell zum Erfolg: Nach der Einnahme der alten Königsstadt Pavia konnte Otto

als *rex Francorum et Langobardorum*, also mit dem alten Herrschertitel Karls des Großen, Urkunden ausstellen. Die Hochzeit mit Adelheid besiegelte die Herrschaftsübernahme, ohne dass wir das als Legitimationsgrund in einem strengen staatsrechtlichen Sinn verstehen sollten. Adelheid brachte viel mehr als einen Rechtsanspruch mit in die Ehe: Sie verfügte über großen Besitz in Italien und vermittelte Verbindungen zu den Großen, die zuvor ihren Gatten Lothar unterstützt und Berengar bekämpft hatten. Weit besser als der König aus Sachsen dürfte die italienische Königin auch über Bedeutung und Traditionen des Kaisertums in Italien Bescheid gewusst haben. Vielleicht hat sie auch dazu beigetragen, dass Otto jetzt eine Gesandtschaft nach Rom schickte, um, so formuliert es der westfränkische Geschichtsschreiber Flodoard, über seine Aufnahme dort (*pro susceptione sui*) zu verhandeln. Genauer können wir darüber aber schon deshalb nicht in Erfahrung bringen, weil Ottos Ansinnen vom Papst abschlägig beschieden wurde.

Magdeburg war der Ort, den Otto wohl schon früh als Zentrum seiner liturgischen Begleitung und Erinnerung vorgesehen hatte.

Ob das für Otto schon Grund genug war, die eigene Herrschaft über Italien nicht weiter zu verfolgen, bleibt wiederum unklar. Nach der wohl durch Umtriebe seines Sohnes Liudolf notwendig gewordenen Rückkehr in das angestammte Reich zögerte Otto jedenfalls, bis er einer Versöhnung mit Berengar zustimmte. Im Anschluss an eine in Augsburg abgehaltene Synode nahm er auf dem Lechfeld die Huldigung Berengars und Adalberts entgegen und übertrug beiden das Königreich Italien. Zugleich demonstrierte Otto öffentlich seine Stellung als mächtigster Herrscher der Christenheit, der sich, wie im Protokoll der Augsburger Synode formuliert wurde, für den „Zustand des christlichen Imperiums“ verantwortlich fühlte. Diese Formulierung war sehr nah am Kaisertum, offenbart aber doch nicht, welche konkreten Absichten Otto zu dieser Zeit verfolgte. In einem Gesandtenaustausch mit dem Kalifen von Cordoba agierte er jedenfalls, auch darin mit dem Anspruch Karls des Großen vergleichbar, als Sprecher der Christenheit, auch wenn daraus, wiederum ähnlich wie im Falle Karls, keine intensiveren Verbindungen zur muslimischen Welt folgten.

Die unmittelbaren Konsequenzen des Italienzuges bleiben also ambivalent. Wichtigstes Ergebnis war der Zuwachs an Ansehen, Verbindungen, Machtmitteln und auch kulturellem Wissen, den Adelheid ihrem Gatten vermittelte. Der Ausgleich mit Berengar schien allerdings den Status einer hegemonialen Herrschaft unterhalb des Kaisertums erneut bestätigt zu haben. Und daran scheint auch das epochale Ereignis der Lechfeldschlacht zunächst nur wenig geändert zu haben: Erneut war Otto aus den Höhen seiner hegemonialen Herrschaft in bedrohliche Gefahr gestürzt und dann durch eine militärische Entscheidung auf eine noch höhere Stufe gehoben worden. Als Sieger über ein heidnisches Volk, das ein halbes Jahrhundert lang weite Teile Europas in Angst und Schrecken versetzt hatte, hatte er nun tatsächlich den Schutz der ganzen Christenheit übernommen und sich glanzvoll bewährt.

Dass von diesem Sieg ein direkter Weg zur Kaiserkrone führte, das scheint das berühmte Privileg zu bestätigen, das Papst Johannes XII. zehn Tage nach der Kaiserkrönung Ottos ausstellte:

„Nun aber ist mit Gottes Fügung unser teuerster und christlichster Sohn König Otto, nachdem er Barbarenvölker, nämlich die Awaren und zahlreiche andere, besiegt hat, zum höchsten und allgemeinen Stuhl (der Kirche) gekommen, dem wir mit Gottes Hilfe vorstehen ... Diesen haben wir mit väterlichem Gefühl aufgenommen und zur Verteidigung der heiligen Kirche Gottes mit dem Segen des heiligen Apostels Petrus zum Kaiser gesalbt ... der genannte allerfrömmste Kaiser Otto hat uns, nachdem er jüngst bei den Slaven, die er selbst besiegt hat, den katholischen Glauben begründet hat, beschworen und eindringlich gefordert, dass die Schafe, die er selbst für Christus gesammelt hat, nicht wegen des Fehlens eines Hirten durch die Hinterlist der alten Schlange zu Schaden kommen sollten“ (*Johannes XII., Rom, 12. Februar 962, JL 3690, BZ 304, hrsg. v. H. Zimmermann, Papsturkunden 896 – 1046, Wien 21988–1989, S. 282f.*).

Diese Formulierungen dienten allerdings nicht dazu, die Kaiserkrönung zu legitimieren oder präzise Auskunft über die Motive zu geben, die den Papst zur Kaiserkrönung Ottos bewogen hatten. Ihr Zweck war ein anderer: Sie gehören zu einem Privileg, mit dem der Papst dem gerade gekrönten Kaiser erlaubte, eine neue Kirchenprovinz zu gründen, mit Magdeburg als Metropole. In diesem Zusammenhang dient die Erwähnung von Ottos Verdiensten als Heidenkämpfer wohl dazu, die kirchenrechtlich heikle Gründung eines neuen Erzbistums zu legitimieren. Denn Otto hatte sich damit als Verteidiger und Verbreiter des Christentums erwiesen, und die Ausbreitung des Glaubens war ein veritables Motiv, um eine neue kirchliche Struktur zu begründen.

Magdeburg war der Ort, den Otto wohl schon früh als Zentrum seiner liturgischen Begleitung und Erinnerung vorgesehen hatte: dort hatte er schon kurz nach Beginn seiner Herrschaft das Moritzkloster gegründet, und dort war auch seine erste Gemahlin Edgith beigelegt worden. Es scheint so, als hätte Otto auch nach der Lechfeldschlacht seine Aktivitäten ganz auf das Thema „Ausbreitung des Glaubens“ konzentriert, denn nach Überwindung einer schweren Krankheit entsandte er auf Bitten der Fürstin Olga einen Missionsbischof nach Kiew, dessen Aufgabe allerdings durch eine politische Wende nach dem Tod der Fürstin zum Scheitern verurteilt war.

III. Kaiserkrönung und Herrschaft in Italien

Es bedurfte – und hier ist die Parallele zu Karl dem Großen augenfällig – eines Anstoßes von außen, um eine Kaiserkrönung wieder zum Thema zu machen. Der neue Papst, Johannes XII., sah sich von König Berengar bedrängt und richtete, ähnlich wie sein Vorgänger Leo III. im Jahr 799, ein Hilfsgesuch an den einzigen Fürsten, der dafür in Frage kam: Otto den Großen. Der plante sein Eingreifen umsichtig. Um allen Eventualitäten vorzubeugen, ließ er seinen gleichnamigen, erst sechsjährigen Sohn zum König wählen und in Aachen krönen. Das geschah wohl nicht nur im Hinblick auf die Sicherung der Herrschaftsnachfolge im nordalpinen Reich, sondern schuf die Voraussetzungen, um den Sohn auch in Italien zu präsentieren. Im Unterschied zur Situation von 951 blieb jetzt keine Unklarheit

bestehen: Es ging um die tatsächliche Übernahme der Herrschaft im Königreich Italien, und das nicht nur für den aktuellen König, sondern auch für dessen Sohn und Nachfolger.

Der Zug führte ohne größere militärische Verwicklungen bis nach Rom, denn Adalbert und Berengar gingen jeder Konfrontation aus dem Weg und verschanzten sich in unzugänglichen Burgen. Am 31. Januar 962 schlug der König, begleitet von einem großen Aufgebot an Bischöfen, Äbten und weltlichen Großen, sein Lager auf dem Monte Mario auf. Am Lichtmeßtag wurde er zunächst an der Confessio, dem Eingang zum Apostelgrab im Petersdom, gesalbt und sodann am Altar vom Papst zum Kaiser gekrönt. Auf die Liturgie einer solchen Krönung war man bestensvorbereitet, denn kurz zuvor war im Mainzer Kloster St. Alban ein Pontifikale, ein Buch mit rituellen Anweisungen und Gebetstexten für die liturgischen Aufgaben der Bischöfe, zusammengestellt worden, das auch die Liturgie der Kaiserkrönung berücksichtigte. Der besonderen Situation trug auch die Tatsache Rechnung, dass zugleich mit dem Kaiser auch seine Gemahlin Adelheid zur Kaiserin gekrönt wurde. Darin kam wohl die besondere Rolle zum Ausdruck, die Adelheid nicht zuletzt für die italienische Herrschaft und das Kaisertum Ottos spielte.

Von der ausführlichen Vorbereitung, die Ottos Kaiserkrönung erfahren hatte, zeugt auch noch ein Dokument, das noch heute zu den kostbarsten Archivalien des vatikanischen Archivs gehört: Das sogenannte Privilegium Ottonianum. Es steht in einer Reihe von Privilegien, die seit den Zeiten Pippins und Karls des Großen von den Karolingern für die Päpste ausgestellt worden waren. Die Versprechungen der karolingischen Urkunden werden im Ottonianum

Am Lichtmeßtag wurde Otto zunächst an der Confessio, dem Eingang zum Apostelgrab im Petersdom, gesalbt und sodann am Altar vom Papst zum Kaiser gekrönt.

aufgenommen und zum Teil erweitert. Aber auch die Gegenleistungen der römischen Kirche werden darin präzisiert: Klerus und Volk von Rom müssen versprechen, keinen Papst einzusetzen, der nicht zuvor dem Kaiser oder seinem Sohn die Treue versprochen hat.

Wichtig war auch die an byzantinische Formen angelehnte Gestalt der Urkunde, die in Goldbuchstaben auf Purpurpergament geschrieben war. Otto trat dadurch als Kaiser in Erscheinung; dass diese Präsentation des Kaisertums ernst genommen wurde, das zeigt sich auch an den Urkunden, die Otto nach seiner Kaiserkrönung ausstellte. Dafür hatte man offensichtlich ein neues Siegelbild vorbereitet. Der Kaiser erscheint darauf nicht mehr im Profil als Reiterkrieger, sondern frontal, im majestätischen Brustbild. Gemeinsam mit dem prunkvollen Ottonianum zeigt das, worum es bei der Kaiserkrönung nicht zuletzt ging: eine Rangerhöhung Ottos, die zeremoniell zum Ausdruck gebracht werden musste.

Otto war allerdings entschlossen, nicht nur den Rang des Kaisers zu behaupten, sondern seine Herrschaft über Italien und seine Oberhoheit über Rom auch effektiv zur Geltung zu bringen. Das brachte ihn schon bald in einen Konflikt mit dem Papst, denn der hatte

sich die Bedeutung eines jenseits der Alpen residierenden Kaisers anders vorgestellt. Johannes XII. verbündete sich deshalb mit den noch immer in ihren Burgen ausharrenden Königen Berengar und Adalbert. Otto ging hart gegen den Papst vor; auf einer Synode in Rom ließ er Johannes XII. absetzen, und der nach dessen Tod von den Römern erhobene Benedikt V. wurde zum Diakon degradiert und nach Hamburg verbannt.

Es bedurfte allerdings eines zweiten Italienzuges, um die kaiserliche Herrschaft über Rom zu festigen und mit Johannes XIII. einen kaisertreuen Papst zu etablieren. Otto sollte jetzt fast sechs Jahre in Italien bleiben, so dass er schließlich von den letzten zwölf Jahren seiner Herrschaft zehn in Italien verbrachte. Am Weihnachtsfest des Jahres 967 konnte Otto seinen Sohn Otto II. nach byzantinischem Vorbild zum Mitkaiser krönen lassen, und im Jahr 972 feierte der junge Kaiser Hochzeit mit der Byzantinerin Theophanu, einer Nichte des neuen byzantinischen Kaisers Johannes Tzimiskes. Dadurch sollten nicht zuletzt Konflikte mit dem byzantinischen Kaisertum, das eigene Herrschaftsansprüche in Italien behauptete, überwunden werden.

IV. „Lernprozesse“ und „imperiale Konzepte“

Einiges spricht dafür, dass schon der junge König Otto I. sich an Karl dem Großen orientierte und dass ihm das Vorbild des Karolingers auch das Kaisertum als eine konkrete Möglichkeit vor Augen stellte. Das erste Ausgreifen nach Italien führte aber noch nicht zur dauerhaften Herrschaft. Im Hinblick auf diese Erfahrungen können wir mit Hagen Keller von Lernprozessen sprechen, die der König durchmachte. Demgegenüber scheint es weniger wichtig, ob, wie in der Forschung intensiv erörtert, in der Umgebung des Kaisers Debatten über Inhalt und Bedeutung des Kaisertums oder gar über die Vermittlerrolle des Papstes stattfanden. Entscheidend waren die Konsequenzen, die Ottos Eingreifen in Italien und Rom zeitigte. Das italienische Königtum, die Herrschaft über Rom und die besondere Verantwortung für das Papsttum wurden dauerhaft mit dem ostfränkisch-deutschen Königtum verbunden, und diese Verbindung wurde abgesichert, wie es selbst Karl dem Großen nicht gelungen war: durch die Mitkaiserkrönung des Sohnes und durch dessen Verheiratung mit einer Frau aus dem byzantinischen Kaiserhaus.

Nicht zuletzt trug aber auch die lange Herrschaftszeit Ottos wesentlich dazu bei, dass die Neubegründung des westlichen Kaisertums und dessen Verbindung mit dem ostfränkisch-deutschen Königtum der Ottonen eine Dauerhaftigkeit gewann, die dann in wechselnden Konstellationen durch die Jahrhunderte immer wieder neu bestätigt wurde. □

Zu den Anfängen der ottonischen Kunst: Meisterwerke der Schatzkunst und Buchmalerei weit vor der Jahrtausendwende

Irmgard Siede

Die Kunst des 10. Jahrhunderts ist nach den drei Herrschern, die den Namen Otto tragen, als ottonische Kunst bezeichnet worden. In die Lebensjahre des ersten dieser drei Ottonen, nämlich Ottos I., fallen die Anfänge der ottonischen Kunst. Er wurde 912 geboren, 936 in Aachen zum König und 962 in Rom zum Kaiser gekrönt, und verstarb schließlich 973 in Memleben. Als einziger mittelalterlicher Herrscher nach Karl d. Gr. erhielt er den Beinamen „der Große“. Diesen Beinamen scheinen auch einige Artefakte zu rechtfertigen, die mit seiner Lebensdauer verbunden werden können und kunsthandwerklich wie stilistisch von herausragender Qualität sind, kurz: Meisterwerke der ottonischen Kunst sind.

I.

Aus dem Bereich der Elfenbeinschnitzerei ragt eine Platte der sog. Magdeburger Gruppe [Abb.1] hervor, die in New York im Metropolitan Museum liegt, um 968 datiert wird und wohl in Mailand geschnitzt wurde. Sie gilt als Teil einer Stiftung Ottos d. Gr. an den Magdeburger Dom, als Magdeburg 967/968 zum Erzbistum erhoben wurde. Das Täfelchen zeigt in der Mitte als zentrale Figur den auf der Weltkugel thronenden Christus mit dem Buch des Lebens. Wie das *stemma* der spätantiken Konsulardiptycha ist die Weltkugel hier als Blattkranz gestaltet. Christus wendet sich mit seiner Rechten einem Herrscher mit Kirchenmodell zu: Otto d. Gr. mit dem Modell des Magdeburger Doms. Denn der Heilige hinter ihm wird als Patron des Doms, als hl. Mauritius gedeutet, der den Herrscher Christus empfiehlt. Die Gruppe auf der gegenüberliegenden Seite dürfte wohl Apostel zeigen, angeführt vom hl. Petrus, dem zweiten Dompatron, der an



Abb. 1: Diese Elfenbeinschnitzerei wird um das Jahr 968 datiert. Sie ist wohl ein Teil der Stiftung Ottos I. an den Magdeburger Dom.



Dr. Irmgard Siede, Wissenschaftliche Kuratorin bei der Curt-Engelhorn-Stiftung für die Reiss-Engelhorn-Museen, Mannheim

den Schlüsseln erkennbar wird. Auffallend ist die technisch extrem differenzierte Ausarbeitung bestimmter Details, z.B. der Bügelkrone und des Kirchenmodells, aber auch die geschickte Erschließung des Tiefenraums durch die gleichsam hintereinander gestaffelten Personen in Profilsicht. Zu beachten ist auch die Durchbrucharbeit des Hintergrundes: Dank technologischer Untersuchungen wissen wir, dass das Elfenbein mit einer vergoldeten Kupferplatte hinterlegt war. Die golden hinterlegte Durchbrucharbeit erinnert an Arbeiten aus Byzanz. Daraus lässt sich der Anspruch ermesen, der hinter diesem Meisterwerk der Elfenbeinschnitzerei stand.

Unter den Werken der Buchmalerei ist der sog. Gero-Codex [Abb.2] zu nennen, der heute in der Hessischen Landesbibliothek in Darmstadt liegt, aber in das Skriptorium der Reichenau lokalisiert wird. Bei ihm handelt es sich um ein Evangelistar und damit um ein liturgisches Buch, das Evangelienabschnitte nach dem Kirchenjahr geordnet enthält. Zu Beginn der Handschrift befinden sich sieben ganzseitige Miniaturen, jeweils auf einer verso-Seite und der Miniatur gegenüber jeweils auf einer recto-Seite ein Gedicht in Goldschrift vor Purpur. Auf fol. 6v ist ein Gero dargestellt, der in den Versen als *Basilicae Petri custos* bezeichnet wird, und der den geschlossenen Codex dem hl. Petrus überreicht. Die folgende Miniatur zeigt den Schreiber Anno bei der Übergabe des Codex an Gero, wobei Anno in den Versen als *scriptor* und *auctor* bezeichnet wird. Gero wurde mit dem gleichnamigen Kölner Erzbischof identifiziert. Da er zwar mit Manipel,



Abb. 2: Der Gero-Codex stammt aus dem Skriptorium des Klosters Reichenau. Es ist ein Evangelistar, ein litur-

gisches Buch, in dem die Evangelienabschnitte nach dem Kirchenjahr geordnet sind.

aber ohne Pallium dargestellt ist, wird der Codex vor 969 datiert. Damit ist der Gero-Codex die früheste figurlich bebilderte Handschrift der Reichenau aus ottonischer Zeit. Nicht nur die komplexe künstlerische Anlage der liturgischen Handschrift, sondern ebenso die Darstellung der Gewänder, Figuren und Ornamentik verrät geübte Malerhände und ein Skriptorium, das nicht zum ersten Mal so etwas produzierte.

Unter den nicht aus Byzanz stammenden Textilien sei der Blick auf den Manipel des 923 – 973 amtierenden hl. Augsburger Bischofs Ulrich [Abb.3] gelenkt: Der Manipel gehört zur liturgischen Gewandung eines Bischofs und wurde über das Handgelenk gelegt. Der Manipel Ulrichs ist in Brettchenweberei ausgeführt. Es handelt sich um ein Seidengewebe mit Goldlahn; die meisten Manipel sind lediglich ornamental geschmückt, dem entsprechen bei diesem Textil die mit Flechtwerk gefüllten Rauten. Bemerkenswert ist daher die Darstellung der Hand Gottes. Sie ist sicher mit den Visionen Ulrichs zu erklären, bei denen der Augsburger Bischof die *dextera dei* sah. Diese Beischrift ist auch auf dem Manipel zu lesen. Wie in der ottonischen Buchmalerei ist die Hand Gottes mit expressiv überlängten Fingern dargestellt. Da der Manipel Ulrich mit ins Grab gelegt wurde, ist anzunehmen, dass er im dritten Viertel des 10. Jahrhunderts in Süddeutschland, vielleicht in Augsburg entstand.

Das sog. Dritte Kaisersiegel Ottos I., ein Herrschaftszeichen [Abb.4], das in Magdeburg im Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt verwahrt wird, heißt drittes Kaisersiegel, da 962 und 965 zwei Vorläufersiegel in Umlauf kamen.



Abb. 3: Dieses Manipel, es gehört zum liturgischen Gewand eines Bischofs, war im Besitz des hl. Ulrich von Augsburg. Auf dem Manipel ist die Hand Gottes dargestellt.



Abb. 4: Das „Dritte Kaisersiegel“ Ottos I. Aus braunem Wachs und hergestellt wohl um 965, zeigt es Otto im Gegensatz zu früheren Siegeln in Frontalansicht.

Dieses Siegel gilt als um 965 im Gebiet des heutigen Deutschland gefertigt. Der als *Otto Imperator Augustus* bezeichnete Herrscher ist als Halbfigur in Frontalansicht zu erkennen. Er ist mit Bart und mit den Insignien dargestellt, also mit Kreuzzepter, Weltkugel und Plattenkrone, während vorangehende Siegel ihn bartlos im Profil als Waffenträger zeigten. Wahrscheinlich wirkten bei dieser Neukonzeption des Kaisersiegels verschiedene Traditionen zusammen: Zum einen spielte die Tradition der byzantinischen Münzbildnisse, die die kaiserliche Büste oft frontal abbildeten, eine Rolle; zum anderen die abendländische Tradition der Bischofsiegel und Heiligendarstellung auf Siegeln, die selbige ebenfalls in Frontalansicht wiedergaben. Es wird angenommen, dass Ottos Bruder, Erzbischof Bruno von Köln, der seit 951 Erzkanzler und Erzkaplan war, auf die Gestalt von Ottos Kaisersiegel Einfluss nahm. Das dritte Kaisersiegel ist aus braunem Wachs. Die künstlerische Leistung liegt vor allem bei den Stempelschneidern, die spiegelverkehrt die Darstellung in die Siegelform schneiden mussten.

II.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um den Begriff der ottonischen Kunst zu hinterfragen. Entsprechend dem Tagungsthema wurden zunächst Beispiele gewählt, die in die Regierungsjahre Ottos d. Gr. fallen. Doch handelt es sich um disparates Material: in Mailand im Auftrag eines Herrschers hergestellte Werke für das Erzbistum Magdeburg, im Kloster Reichenau gefertigte Buchmalerei im Auftrag eines Bischofs für die Kölner Kirche, ein aufwendig gearbeitetes Textil den Blicken von Betrachtern entzogen im Grab eines Heiligen. Was ist ottonische Kunst und was ist ihre Funktionalität?

Die Antwort des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts auf diese Frage war aus der damaligen politischen Situation heraus geprägt – einschränkend ist zu bemerken, dass auch die heutige Antwort nicht losgelöst von dem aktuellen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Umfeld zu sehen ist. Damals sah man die ottonische Kunst als eine Kunst der ottonischen Herrscher und damit als eine deutsche Kunst. Das mittelalterliche Deutschland galt als ein geeintes Reich und damit als ein Ideal, das dem Kaiserreich Orientierung bot. Dies wiederum hatte zur Folge, dass die frühmittelalterliche Kunst damals auch für propagandistische Zwecke genutzt

werden konnte. Während die Genese von Gotik, Renaissance und Barock eher mit Frankreich und Italien verbunden wurde, beanspruchte man die Kunst des frühen Mittelalters für Deutschland. 1925 bezeichnete der Kunsthistoriker Wilhelm Pinder die frühmittelalterliche Kunst sogar als *die deutscheste Epoche*. Sie sei Ausdruck deutscher Größe gewesen, ihre Triebfeder der Herrscherwille. Populär wurden solche Vorstellungen u. a. durch Reihen wie die der *Blauen Bücher*. Dagegen ist einzuwenden, dass man sich im 10. Jahrhundert noch nicht als ‚deutsch‘ verstand, vielmehr: Die Identität formte sich von Generation zu Generation neu. Daher ist ottonische Kunst heute lediglich als Bezeichnung für Kunst aus dem durch diese Herrscher begrenzten Zeitraum zu verstehen und nicht als eine Kunst, die eine Initiierung, Prägung, Reglementierung oder Durchsetzung allein von oder durch ottonische Herrscher erfuhr. Zweifelsohne waren Herrscher wichtige Auftraggeber, und viele Werke des 10. Jahrhunderts standen in einem engen Bezug zu Königen, Kaisern oder deren Umfeld. Doch die ottonische Kunst darauf einzuengen, würde der Vielzahl ihrer Akteure und ihrer Komplexität und Funktionalität keineswegs gerecht.

Die vorgestellten Beispiele zeigen einen weiteren Aspekt: Frühmittelalterliche Kunst ist weniger durch politische Grenzen oder gar Territorien bestimmt als durch die Beziehungen zwischen den Akteuren, also zwischen Herrschern und Bischöfen, Fürsten und Geistlichen, Damenstiften, Klöstern und der Umgebung des Hofes. Außerdem sind die Artefakte aus der Regierungszeit der Ottonenherrscher oft deutlich durch Byzanz und ein bis in die Spätantike zurückreichendes Erbe geprägt (z.B. in Zentren wie Rom, Mailand oder Metz).

In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg bis im Grunde zur Wende des zweiten Jahrtausends wurde die Kunst des frühen Mittelalters gern als Grundlegung des christlichen Abendlandes oder in seiner europäischen Dimension betrachtet. Zu erinnern wäre an Ausstellungen wie „Werdendes Abendland“, „Karl der Große“ bis hin zu „Europas Mitte um 1000“. Hauptanliegen war nun oft die kunsthistorische Systematik, d.h. das Lokalisieren und Datieren von Buchmalereien, Goldschmiedearbeiten oder Schnitzwerken in Elfenbein. Dank dieser Forschungen ist nun sehr viel Material verortet – freilich oftmals unter dem Preis einer Separierung der Gattungen.

III.

Daher ist, nun diese größeren historischen und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge im Blick habend, nach den Entstehungsbedingungen und Aufgaben dieser Meisterwerke weit vor der Jahrtausendwende zu fragen:

Einige Aspekte erhellt ein Deckel eines Evangeliers aus St. Jakob in Lüttich [Abb.5] mit Elfenbeinplatten des frühen 10. Jahrhunderts aus einer Lütticher Werkstatt. Der Deckel befindet sich heute im Hessischen Landesmuseum Darmstadt Inv. Nr. Kg. 54:208. Die Lektüre des Bildprogramms ist mit der rechten Tafel zu beginnen. Dank der Aufschrift der Rolle *Aspiciens a longe ecce video Domini potentiam* wurde die dargestellte Figur als Johannes d. T. gedeutet (übersetzt: „Aufschauend sehe ich von weitem die Herrlichkeit Gottes“). In der Tat: Der Täufer blickt nach oben auf einen Kranz mit der Hand Gottes, den zwei Engel halten. Durch die linke Tafel ist die Herrlichkeit Gottes, die Johannes erschaut, noch einmal verbildlicht: Hier befindet sich zwischen Alpha und Omega der thronende Christus als *Maiestas*



Abb. 5: Der Deckel eines Evangelistars aus St. Jakob in Lüttich: Die dargestellte Figur ist Johannes der Täufer.

Domini, umgeben von den Symbolen der vier Evangelisten; sein Fußschemel ist der Regenbogen, sein Thron die Weltkugel, die wie bei dem Magdeburger Elfenbein als Kranz dargestellt ist. Da *Aspiciens a longe* der Text der Antiphon zu Beginn des Kirchenjahres, d.h. des ersten Adventssonntages war, dürften die beiden Elfenbeinplatten ursprünglich zu einem Antiphonar gehört haben. Dafür spricht auch das schmalhohe, für frühe Antiphonare übliche Format der beiden Elfenbeintafeln. Letzten Endes wirkt in Format und Dreiteilung der Darstellungen die Tradition der Konsulardiptycha nach, der elfenbeinernen Klapptäfelchen, die der Konsul in der Spätantike beim Amtsantritt seinen Kollegen und dem Kaiser schenkte. Der Schnitzer dieser Tafeln ist nicht bekannt; aus stilistischen und historischen Erwägungen wurden sie nach Lüttich lokalisiert, das ein Elfenbeinschnitzzentrum mit frühmittelalterlicher Tradition war und wo das antike Erbe nachwirkte. Eine Antikenrezeption ist z.B. auch die säugende Terra zu Füßen des Johannes.

Das sog. *Ottomanium* [Abb.6] ist ein prunkvolles Privileg im Archivio Segreto Vaticano. Es handelt sich um eine purpurfarbene Pergamentrolle, die mit Goldtinte beschrieben wurde und von einem Schmuckband gerahmt ist, in das in regelmäßigen Abständen Medaillons mit kreuzartigem Füllwerk inseriert wurden. Als ein dem künstlerischen Anspruch nach vergleichbares Werk wäre die Heiratsurkunde der Theophanu zu nennen. Mit dem sog. *Ottomanium* bestätigte Otto d. Gr. im Anschluss an seine Krönung zum Kaiser in Rom am 13. Februar 962 der römischen Kirche Herrschaftsrechte über Mittelitalien und Teile Ober- wie Unteritaliens, obwohl Kaiser oder Papst de facto über manche dieser Gebiete gar nicht verfügen konnten. Auf paläographischem Wege wurde gezeigt, dass ein Fuldaer Mönch im Gefolge seines Abtes Hatto II. wohl in Rom dieses Privileg in Nachahmung byzantinischer Prunkurkunden geschrieben hat. Auch diplomatische Werke der Ottonen wurden künstlerisch gestaltet.

Um 925 wurde im Skriptorium des Klosters St. Gallen das erste Buch der

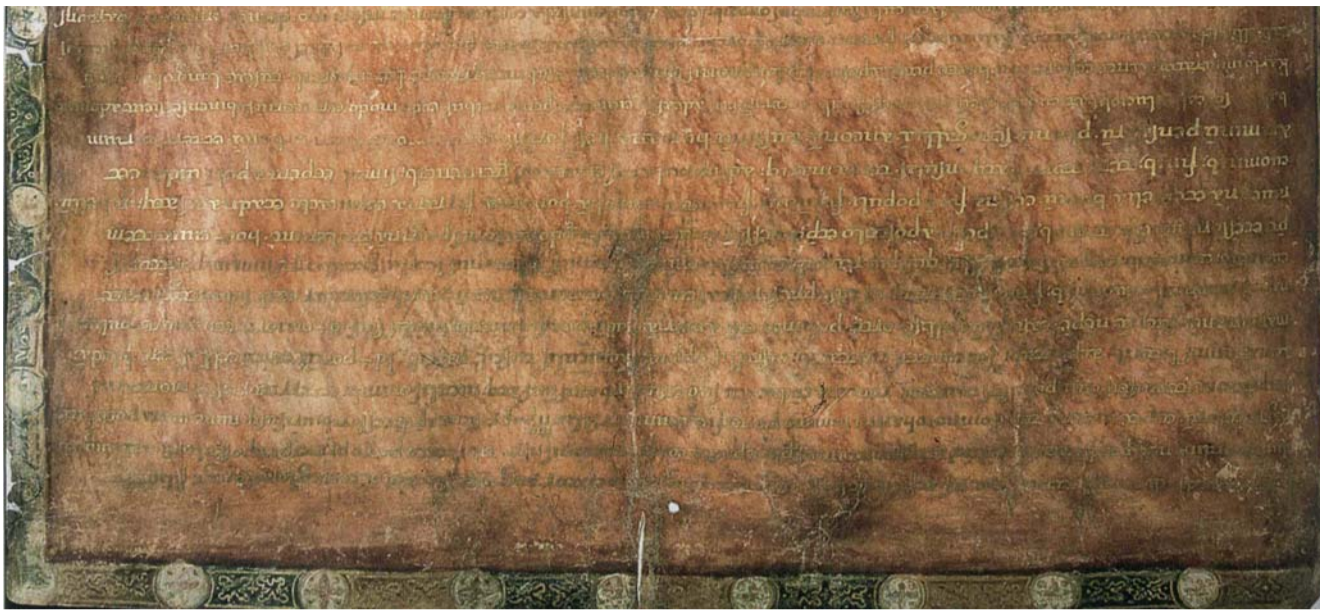


Abb. 6: Das Ottonianum, eines der wichtigsten politischen Texte des Mittelalters. Mit diesem Dokument, heute im Vatikanischen Geheimarchiv verwahrt,

übertrug der Kaiser Herrschaftsrechte in Italien an den Papst. Das Privileg ist somit eine der Gründungsurkunden des Kirchenstaates.



Abb. 7: Auf den reichgeschmückten Seiten dieses Codex aus dem Kloster Sankt Gallen ist das erste Buch der Makkabäer niedergeschrieben. Der Codex entstand um 925.

Makkabäer aus dem Alten Testament [Abb.7] niedergeschrieben. Es liegt heute in der Universitätsbibliothek Leiden und ist mit 30 teilweise kolorierten Federzeichnungen zu Schlachten von Reitern oder Eroberungen von Städten versehen. Das biblische Buch wurde mit einer Abschrift eines militärtechnischen Traktats kombiniert, nämlich mit *Epitome institutorum rei militaris* von Flavius Vegetius aus der Zeit um 400. Der Fuldaer Abt und Gelehrte Hrabanus Maurus hatte um 840 dem ersten Buch der Makkabäer, das den Verteidigungskampf der Israeliten gegen den griechischen König Antiochus IV. beschreibt, einen Kommentar gewidmet. Das trug zum Erfolg dieses Textes im Frühmittelalter bei. Außerdem waren die alttestamentlichen Helden den ottonischen Herrschern Vorbilder, wie z.B. Widukinds Bericht von Ottos Sieg über die Ungarn auf dem Lechfeld verdeutlicht. Es ist anzunehmen, dass in St. Gallen ein spätantikes Werk zu den Makkabäern – vielleicht als Rotulus – mit Illustrationen in Streifenbildform vorlag und als Vorlage benutzt wurde; dies ist aus der Sicherheit der dargestellten Bewegungen und unbekümmerten Verteilung der Szenen zu erschließen. Aus Furcht vor den Ungarn, die dann am 1. Mai 926 St. Gallen tatsächlich verwüsten sollten, hatte Abt Engilbert von St. Gallen im Jahr 925 die Buchschätze auf der Reichenau in Sicherheit gebracht. Der Makkabäer Codex kam nicht mit den anderen Büchern zurück nach St. Gallen, sondern verblieb auf der Reichenau. Dort wurden um 970 die Initialen weiter ausgeschmückt bzw. Seiten mit Initialen ausgetauscht. Hagen Keller hat erwogen, ob dieser Codex mit Illustrationen und Ausführungen zum Kriegswesen vielleicht für einen Herrscher gedacht war, was vor dem Hintergrund der Ungarngefahr durchaus plausibel erscheint.

IV.

Keine Kunst ohne Künstler bzw. Künstlerinnen! Denn mit dem Essener Sakramentar, das bald nach 962 entstanden ist, sei an schreibende und malende Stiftsdamen erinnert! Dieses provokativ formulierte Motto „Keine Kunst

ohne Künstler“ ist für die Zeit der Ottonen abzuwandeln. Frühmittelalterliche Werke, die heute ebenfalls der Kunst zugerechnet werden und zwar aufgrund allerhöchster Kunstfertigkeit und komplexer Konzeptionen, entspringen nicht der Eigeninitiative von Künstlern, die individuelle Vorstellungen zum Ausdruck brachten oder sich gar selbst verwirklichen wollten. Im Gegenteil: Frühmittelalterliche Kunst ist von Auftraggebern für bestimmte Aufgaben veranlasst. Das hat zur Folge, dass ihre Artefakte immer mit außerkünstlerischen Handlungsfeldern und Referenzrahmen wie Liturgie, Politik, Wissenschaft und Bildung verbunden sind, weshalb z.B. auch Urkunden künstlerisch gestaltet sein konnten. Sicher lassen sich immer wieder Skriptorien, Werkstätten, ja sogar einzelne Schreiber oder Maler benennen, doch hat ottonische Kunst keinen einheitlichen Stil. Ihre heterogenen und disparaten Formen sind Ausdruck der politischen und kulturellen Gemengelage. Die Anfänge der ottonischen

Die Anfänge der ottonischen Kunst stehen letztlich wie die karolingische Kunst in der Übergangszeit bzw. der Auflösung der Spätantike.

Kunst stehen letztlich wie die karolingische Kunst in der Übergangszeit bzw. der Auflösung der Spätantike. An ihr orientierte man sich im Kirchenbau, bei der Möblierung der sakralen Räume, bei den Codices mit ihren Einbänden und beim liturgischen Gerät mit Kelch, Patene und Pyxis. Und nicht zuletzt geht auch die Bildlichkeit selbst, also Erzählweise, Ikonographie oder Ornament, wie die Makkabäerdarstellungen zeigten, auf die christliche Spätantike zurück.

In der frühen ottonischen Kunst offenbart die Rezeption der Antike ihren ganz eigenen Charakter: Es ist weder eine Renaissance, noch ist die Antike ein ästhetisches Ideal. Dabei sind drei Faktoren bestimmend:

1) Spätestens nachdem Theodosius 392 alle heidnischen Kulte verboten hatte, lebten auch in den nordalpinen Bereichen, vor allem in Köln, Trier, Mainz, Regensburg und Passau zunehmend Christen. Hier entstanden Artefakte, die Christliches mit Antikem verbanden. Werke wie die Molsheimer Goldscheibenfibeln illustrieren diese Mischung par excellence.

2) Die Gebiete nördlich der Alpen wurden nach und nach mit Klöstern, vor allem im 7. und 8. Jahrhundert überzogen, die von Missionaren – oft von auswärts, also irischen Missionaren wie Columban, Willibrod und Bonifatius – gegründet wurden; diese Klöster sollten zu Kulturträgern werden. Zunächst über die Missionare und dann über die Konvente selbst wurde der Blick auf das spätantik, frühchristlich geprägte Rom gerichtet.

3) Die Ottonen fühlten sich als Fortsetzer und Erneuerer des römischen Reichs als *Imperium Romanum* und *Imperium Christianum*, wie u. a. die Titel der Bullen und Siegel verdeutlichen. Die Gebiete nördlich der Alpen waren Teil dieses *Imperiums*. Auch Byzanz sollte einbezogen werden. In der Allianz zwischen Kirche und Herrschaft sah sich der Herrscher als Mittler zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre. Das macht verständlich, weshalb Otto d. Gr. sich nach 962 über-



Abb. 8: Einen Nagel vom Kreuz Christi soll dieses Reliquiar enthalten. Das Reliquiar, das sich selbst wiederum in einem Andreas-Tragaltar befindet, ist in Nagelform gehalten. Es stammt wohl aus Lothringen, aus der Mitte des 10. Jahrhunderts oder sogar aus dem 9. Jahrhundert.

wiegend in Italien aufhielt, und weshalb das Rom der christlichen Spätantike Richtschnur für ottonische Werke werden konnte.

V.

Eine Aufgabe der ottonischen Kunst war die Herstellung von Artefakten, die der Heiligen- und Reliquienverehrung dienen. Zu den Lebensdaten Ottos d. Gr. lassen sich kaum Stücke zuordnen, da die meisten Reliquiare Komposit-Produkte aus verschiedenen Jahrhunderten sind, wie die Reliquienkapsel aus Hildesheim oder das berühmte Nagelreliquiar im Trierer Domschatz anschaulich vor Augen führen.

Das Behältnis in Nagelform für einen geschmiedeten Nagel vom Kreuz Christi [Abb.8] ist 21,4 cm lang und 5 cm breit. Durch die Übereinstimmung von Form und Inhalt ist es eines der ganz frühen ‚sprechenden‘ Reliquiare. Eine zweite Besonderheit ist, dass das Nagelreliquiar sich im Andreas-Tragaltar befindet. Es handelt sich also um ein Reliquiar im Reliquiar. Die Inschrift des Tragaltars nennt den Nagel als erstes, d. h. es war sicher die bedeutendste Reliquie dieses Reliquiers. Während der Tragaltar eindeutig mit der für Erzbischof Egbert von Trier arbeitenden Werkstatt verbunden ist – Egbert amtierte von 977 bis 993 – ist das Nagelreliquiar älter. Es gilt als lothringische oder Trierer Arbeit des 9. Jahrhunderts oder dritten Viertels des 10. Die Emailplättchen, das Goldfiligran und die Edelsteinfassungen sind unterschiedlich gegenüber denen der Egbert Werkstatt. Diese Einordnung stützt das Faktum, dass der Nagel vor 977 gekürzt wurde, um einen Teil der Reliquie abzugeben, das Reliquiar wurde damals der neuen Länge angepasst.

Bei den meisten Reliquiare stand das Bemühen im Vordergrund dem Behältnis eine Aura des Heiligen, von Alter und Authentizität sowie Wertigkeit zu verleihen. Daher wurde oft bewusst nach älteren Materialien oder Hüllen gesucht, die man wiederverwenden konnte. Darüber hinaus führte die Heiligenverehrung als Aufgabe der ottonischen Kunst aber auch zu einer interessanten Neuerung: der Bebilderung des *libellus*. Einer der ältesten erhaltenen

bebilderten *libelli* wurde sogar mit Szenen zu zwei Heiligenviten versehen.

Bei ihm handelt sich um eine Handschrift um 970 (oder um 975) in Hannover in der Niedersächsischen Landesbibliothek. Aufgrund der stilistischen Verwandtschaft der Initialen zum Codex Wittekindus und aufgrund von paläographischen Übereinstimmungen mit dem Göttinger Sakramentar wurde eine Fuldaer Herstellung angenommen. Vor beiden Heiligenlegenden waren ursprünglich Titelbilder, erhalten hat sich nur jenes der Margaretenvita [Abb.9]: Im unteren Teil der Miniatur ist Theotimos, der Verfasser und wohl auch Schreiber der Vita gezeigt und im Teil darüber die Bekrönung der hl. Margareta, wie die Beischrift in Gold verdeutlicht. Offenbar standen die Illustrationen eines ottonischen Evangelienbuchs mit *Maestas Domini* und Evangelistenbildern Pate: Der Autor, durch die Tonsur als Mönch gekennzeichnet, tunkt sein Schreibgerät in ein Tintenhorn, wie z. B. der Evangelist Matthäus im Codex Wittekindus. Ihm ist die Beischrift beigegeben: *In Christi Nomine Incipit Vita vel Passio Sanctissimi Mae virginis*. Die thronende und mit Mandorla versehene Figur in der Szene darüber wurde aufgrund des goldenen Schriftzugs *Maria Theotekos* als Maria gedeutet, das Pallium und die Mandorla erinnern jedoch ganz an Christusdarstellungen der *Maestas Domini*. Der Buchmaler schien damit zu ringen, eine adäquate Bebilderung für die Heiligenlegende zu finden, und zog daher Vorlagen aus älteren Evangelien heran.

VI.

Daher lässt sich resümieren: Das, was als ottonische Kunst bezeichnet wird, bildet keine stilistische Einheit. Im Gegenteil: Die Werke zeigen stilistisch eine große Vielfalt. Es handelt sich um Artefakte, die von Auftraggebern und Stiftern und den Beziehungen dieser untereinander bestimmt sind, die oftmals in klösterlichen Werkstätten mit einer langen Tradition gefertigt wurden oder an Orten mit einem spätantiken Erbe. Die Aufgaben dieser Kunst waren durch Politik, Liturgie, Wissen und Heiligenverehrung bestimmt. Dabei konnten überaus komplexe Beziehungen und Verflechtungen über weite Distanzen hinweg entstehen.

Wurde in ottonischer Zeit wie in Kloster Einsiedeln unter Abt Gregor (964 – 996) ein Skriptorium neu ins Leben gerufen, so brauchte man zweierlei: korrekte Vorlagen, um ein regeltreues Leben in der Abtei zu ermöglichen, und leistungsfähige Werkstätten, in denen Schreiber und Maler angelehrt werden konnten. Im Falle Einsiedeln waren es vor allem St. Gallen und die Reichenau, die Vorlagen lieferten und Schreiber schulten. Sicher spielten bei der Gestalt dieser Werke die Vorstellungen des Auftraggebers eine Rolle: Denn Abt Gregor, ein Verwandter Ottos I., ließ seinen Buchornat nicht nach einfacheren Reichenauer Handschriften gestalten, sondern eher nach Exemplaren für hochrangige Auftraggeber, wie u. a. die Purpurseiten zeigen. „Einsiedler Markenzeichen“ ist das sog. Schachbrettmuster [Abb.10]. Sollte Gregor hier von dem Magdeburger Elfenbein inspiriert worden sein? Das lässt sich nicht beantworten. Gewiss ist freilich, dass Abt Gregor wusste, wo die entsprechenden Vorlagen herzubekommen waren. Das Beispiel Einsiedeln zeigt, dass mit dem Tod Ottos I. das Beziehungsgeflecht, das den hier beschriebenen ottonischen Artefakten zugrunde liegt, nicht stirbt – vielmehr: Es ist ein der frühmittelalterlichen Kunst eigenes Prinzip, das fortlebt. □



Abb. 9: Diese Handschrift aus den 70er Jahren des 10. Jahrhunderts beinhaltet zwei Heiligenlegenden: Ursprünglich begannen beide Lebensbeschreibungen mit einem Titelbild. Erhalten ist nur das der Margaretenvita.

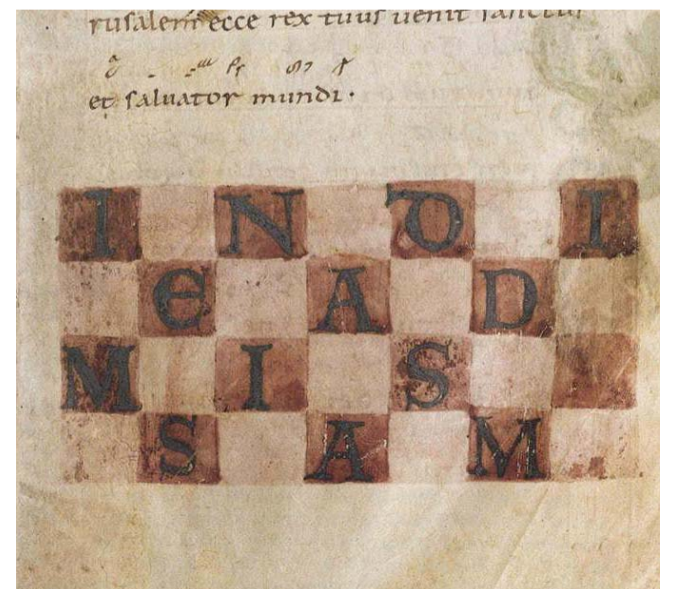


Abb. 10: Das Schachbrettmuster ist ein „Einsiedler Markenzeichen“.

Eines großen Vaters Sohn und eines großen Sohnes Vater? – Kaiser Otto II. (955 – 983)

Hubertus Seibert

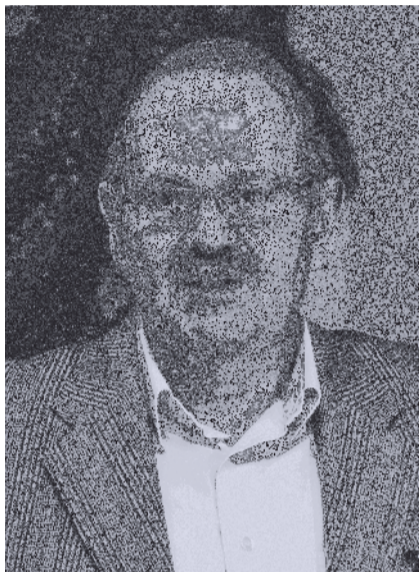
I.

Widukind von Corvey beschließt sein Geschichtswerk über den Aufstieg der Sachsen zum neuen, die Franken ablösenden Reichsvolk unter der Führung der Liudolfinger mit dem Tod seines großen Helden Ottos I. und dem Übergang der Herrschaft auf dessen Sohn Otto II. Ich zitiere: Am Tag nach dem Tode Ottos I. reichten die Großen der alleinigen Hoffnung der gesamten Christenheit, dem Sohn des Kaisers, wie anfangs nochmals die Hände um die Wette, obwohl er schon längst zum König gesalbt und vom seligen Papst zum Kaiser bestimmt worden war, gelobten ihre Treue und bekräftigten durch ihren Eid ihre Hilfe gegen alle Feinde. So wurde Otto II. von neuem vom ganzen Volk zum Herrscher gewählt. Er überführte den Leichnam seines Vaters in die Stadt Magdeburg, die dieser selbst prächtig hatte erbauen lassen. Und so starb am 7. Mai, am Mittwoch vor Pfingsten, der Kaiser der Römer und König der Völker und hinterließ in kirchlichen wie in weltlichen Dingen viele berühmte Denkmäler der Nachwelt.

Widukind benennt hier mehrere wichtige Elemente, die für die politische Ordnung und das Funktionieren des ottonischen Reiches grundlegend waren: Der König wird nicht durch Erb- oder Geblütsrecht, sondern durch die Wahl der Großen bestimmt. Der Tod des amtierenden Königs und Kaisers bedeutete stets einen Einschnitt und nicht selten eine Krise, die es rasch durch die einmütige Wahl eines Nachfolgers zu beheben galt. Das ottonische Reich war ein Wahlreich, dem noch jegliche transpersonalen, also gleichsam staatlichen Strukturen wie eine Verfassung und Gesetze, ein ausgebildeter Verwaltungsapparat oder Vollzugsorgane wie Polizei und Armee fehlten. Dieses auf Kontinuität angelegte politisch-soziale Ordnungsgefüge – das Reich – basierte in erster Linie auf personalen und rechtlichen Bindungen, die in dem kritischen Moment eines Herrscherwechsels zu bestätigen und zu erneuern waren. Die Großen huldigten ihrem neuen Herrscher und Herrn, indem sie ihm ihre Hände reichten, ihm Treue gelobten und all dies zudem durch einen Eid bekräftigten.

Hatten in karolingischer Zeit Befehl und Gehorsam das Zusammenwirken von Königtum und Adel maßgeblich bestimmt, so bestand die primäre Aufgabe des ottonischen Königs darin, bei allen wichtigen Entscheidungen stets den unabdingbaren Konsens mit den Großen herzustellen. In der personal begründeten und polyzentrisch strukturierten Herrschaft der Ottonen kam dem Herrscher mehr eine integrative Funktion zu als eine Machtposition in Form von Kontrolle und Reglementierung.

In den vergangenen drei Tagen haben Sie viel Interessantes über die Person und Regierung Ottos des Großen gehört, über seine Herrschaftsgrundlagen und Herrschaftsvorstellungen, seine



Dr. Hubertus Seibert, Akademischer Oberrat in der Abteilung Mittelalterliche Geschichte der Universität München

politischen Ziele und religiösen Ideale, seine großen Erfolge und Misserfolge, seine Wünsche und Hoffnungen. Mein heutiger Vortrag knüpft daran an und nimmt die weitere Entwicklung im Reich unter seinem Sohn und seinem Enkel bis zur Jahrtausendwende in den Blick.

II.

Als Otto der Große am 7. Mai 973 starb, waren die Weichen für eine reibungslose Nachfolge seines gleichnamigen Sohnes schon lange gestellt. Wie kein zweiter Thronfolger in der mittelalterlichen deutschen Geschichte brachte Otto II. – von Widukind als alleinige Hoffnung der gesamten Christenheit apostrophiert – die denkbar besten Voraussetzungen für sein Amt mit. Er besaß eine vorzügliche Ausbildung in geistiger und körperlicher Hinsicht – er hatte, anders als sein Vater, Lesen und Schreiben gelernt und beherrschte auch die lateinische Sprache – und er stand mit gerade 17 Jahren in der Blüte seines Lebens. Viel entscheidender aber war: der vom Vater schon früh zum Mitherrscher (*consors imperii*) im Regnum und Imperium bestellte Sohn trat die Nachfolge im Reich als Kaiser an.

Seine geschilderten, dichterisch gerühmten positiven Anlagen sahen zeitgenössische Geschichtsschreiber und moderne Historiker in der Folgezeit jedoch wenig genutzt. Sie beurteilten die 973 beginnende zehnjährige Regierungszeit und die Person des Herrschers durchweg negativ.

Während für den zeitgenössischen Chronisten Thietmar von Merseburg mit Otto II. im Reich eine Zeit der Krise und der Umgestaltung im Zeichen einer *nova norma* begann, kritisierte Brun von Querfurt Ottos überstürztes Handeln und seinen folgenreichen Irr-

glauben, er müsse als König alles durchsetzen, was er wolle. Durch sein sündhaftes Verhalten habe er dem Gemeinwesen großen Schaden zugefügt und den Frieden zerstört, den die Furcht vor dem Vater geschaffen hatte.

Auch viele moderne Historiker konstruierten einen engen Zusammenhang, ja geradezu eine Wechselwirkung zwischen Ottos Persönlichkeitsstruktur und seiner Regierungsweise. Albert Hauck beispielsweise polemisierte in seiner 1954 erschienenen Kirchengeschichte Deutschlands: *Da er (sc. Otto II.) sich für vielerlei interessierte, hielt man ihn für ein Genie: in Wirklichkeit charakterisiert ihn die Verbindung von übergroßem Selbstgefühl und geringem Talent.* Das Ungenügende in Ottos Politik sah Hauck nicht dadurch bedingt, *dass er auf Verhältnisse traf, deren Übermacht er nicht zu brechen vermochte, sondern dadurch, dass er hinter dem zurückblieb, was die Lage von ihm forderte und ihm möglich machte.* Robert Holtzmann hob in seiner bis heute vielgelesenen „Geschichte der sächsischen Kaiserzeit“ auf die Diskrepanz zwischen Ottos hoher Selbsteinschätzung und seinem unüberlegten Handeln ab: *Die jugendliche Ungeduld, die dem Kaiser zu eigen war, trägt mit die Schuld an dem letzten Unglück der beiden kummerreichen Jahre, seinem vorzeitigen Tod.*

Diesen Urteilen ottonischer Geschichtsschreiber und moderner Historiker über Otto II. liegen nahezu die gleichen Bewertungskriterien zugrunde: Konkrete Erfolge, insbesondere aber Misserfolge – wie Ottos Niederlage gegen die Sarazenen bei Colonna regia (13. Juli 982), der große Slawenaufstand (im Sommer 983) und die Aufhebung des Bistums Merseburg (im September 981) – entschieden und entscheiden über die Bewertung von Ottos Regierung, die zudem stets an den Resultaten der Zeit Ottos I. gemessen wird. Otto II. starb nicht wie sein Vater auf dem Höhepunkt seines Wirkens, nach vollbrachtem Tagewerk auf heimatlichem Boden, sondern im fernen Italien. Sein allzu früher Tod mit 28 Jahren stürzte das Reich in eine Krise.

III.

Doch berechtigt uns dieser Befund, ihn nur als das unselige, da erfolglose Bindeglied zwischen einem übermächtigen

tigen Vater und dessen genialischen Enkel anzusprechen? Oder anders formuliert: Besteht Ottos II. Platz in der Reichsgeschichte des 10. Jahrhunderts ausschließlich darin, der Sohn eines großen Vaters und selbst Vater eines großen Sohnes gewesen zu sein?

Um die Person und Regierung Ottos II. adäquat beurteilen zu können, ist ein anderer Zugang zu wählen. Unser Blick hat sich stärker als bisher auf seine Herrschaftspraxis zu richten: Es ist vorrangig nach ihren Wirkungsbereichen und nach Ottos herrscherlichen Vorstellungen und Zielen zu fragen. Dass Otto II. die von seinem Vater vorgegebenen Bahnen königlich-kaiserlicher Politik verließ und andere, neue Wege beschritt, möchte ich an drei Bereichen zeigen:

1. Zuerst wenden wir uns seiner herrschaftlichen Praxis im nordalpinen Reich zu. Meine Frage ist: Welche Änderungen nahm er in seiner Politik und in der Austragung von Konflikten im Vergleich zu seinem Vater vor? Konflikte sind – wie erst die neuere Forschung erkannt hat – elementare Bausteine der politisch-sozialen Ordnung des Reiches. Eine Analyse ihrer jeweiligen Entstehung, Austragung und Beilegung, die nach ganz bestimmten Regeln erfolgten, ermöglicht uns eine präzisere Vorstellung von den Möglichkeiten und Grenzen königlicher Herrschaft. Der Tod wichtiger Amtsträger stellte in einem personal strukturierten Herrschaftsgefüge stets eine Gefahr für die Kontinuität der bestehenden politischen Ordnung dar. Aus der 973 erforderlichen Neubesetzung der wichtigen Ämter des Bischofs von Augsburg und des Herzogs von Schwaben resultierte ein fundamentaler Konflikt zwischen König und Großen, der schließlich in einer umfassenden politischen Neuordnung im Süden des Reiches, also in Bayern und den angrenzenden Marken Österreich und Kärnten, mündete.

2. Ein zweiter Bereich, dem Otto II. höchste Aufmerksamkeit schenkte, war die Kaiser- und Italienpolitik. Vom Oktober 980 bis zu seinem Tod im Dezember 983 standen der Ausbau des Imperiums zu einem universalen Kaiserreich und eine veränderte Italienpolitik im Zentrum seines herrscherlichen Handelns.



Prof. Dr. Hans-Michael Körner, Professor für Didaktik der Geschichte an der Universität München (li.), hatte wieder die Leitung der Historischen Woche übernommen, die in diesem Jahr zum

fünften Mal stattgefunden hat. Hier leitet Professor Körner die Diskussion nach dem Vortrag von Prof. Dr. Gerd Althoff.

3. Abschließend will ich noch kurz Ottos Verhältnis zum Papsttum und den Rombezug des ottonischen Königtums beleuchten. Sein einziger Sohn und Nachfolger, Otto III. (983 – 1002), knüpfte hier an Pläne des Vaters an, die er zu einem neuartigen Konzept steigerte und verdichtete, der sogenannten *Renovatio Imperii Romanorum*.

IV.

Auf die eingangs gestellte Leitfrage, ob Otto II. der glücklose Sohn eines schier übermächtigen Vaters und der Vater eines großen Sohnes war, lassen sich drei Teilantworten geben:

1. Ein vorrangiges Problem Ottos II. war: das Pech klebte ihm an den Händen. Vielleicht sind seine Neuanfänge nur als kleinere Neuanfänge zu qualifizieren, doch sie zeugten von eigenständigem Profil und waren zukunftsweisend. In seiner Reichsherrschaft entwickelte er Konzepte, die seine Nachfolger z. T. aufgriffen und erfolgreicher als er verwirklichten. In seinen Bemühungen um Zentralisierung der Herrschaftsgewalt und Bündelung der Kräfte

Dass Ottos politische Neuanfänge letztlich nur wenig bewirkten, war vor allem seinem allzu frühen Tod geschuldet, der Königtum und Reich in eine tiefe Krise stürzte.

zu größeren Einheiten erscheint er wie ein Vorläufer Kaiser Heinrichs II. (1002 – 1024), des letzten Ottonen, der die königsgleichen Positionen des Adels systematisch aufbrach und den Amtscharakter der Herzogtümer neuerlich zur Geltung brachte. Indem Otto II. im Zuge der politischen Neuordnung im Süden des Reiches die bayerische Linie der Liudolfinger von der Teilhabe an der Herrschaft im Reich ausschloss, stärkte er die Königsgewalt und den Nachfolgeanspruch seiner Dynastie.

2. Ottos II. Herrschaft war zutiefst von dem Gedanken und Willen durchdrungen, über das Erreichte seines Vaters hinauszugehen. Darin können wir geradezu ein Leitmotiv seines kaiserlichen Handelns sehen, das in der Annahme eines neuen, universalen Kaisertitels und in der machtvollen Durchsetzung seines Anspruchs auf die Hegemonie über ganz Italien gipfelte. Diese neue Politik rief auch die Kritik und den Widerstand bestimmter Kreise in Sachsen (Thietmar von Merseburg, Brun von Querfurt) hervor, die deren Urheber, Otto II., als persönlich unreif, sprunghaft und wenig talentiert charakterisierten. Dass Ottos politische Neuanfänge letztlich nur wenig bewirkten, war vor allem seinem allzu frühen Tod geschuldet, der Königtum und Reich in eine tiefe Krise stürzte. Zu deren Bewältigung bedurfte es anderer Instrumentarien und Kräfte.

3. Die von Otto II. initiierte enge Zusammenarbeit von Kaisertum und Papsttum zur Erneuerung der römischen Kirche setzte sein Sohn, Otto III., nicht nur fort. Er steigerte sie vielmehr zu dem neuartigen Konzept der *Renovatio* von Kirche und Imperium unter gemeinsamer Führung von Kaiser und Papst. □



Auch der Tod Ottos des Großen in Memleben 972 ist in der Spalatin-Chronik dargestellt. (Coburg, Landesbibliothek, Ms.Cas. 10, fol. 114r)

Vom jüngeren Stammesherzogtum der Luitpoldinger zum ottonischen Amtsherzogtum.

Die Entwicklung des Herzogtums Bayern im Reich der Ottonen

Georg Köglmeier

In den folgenden Ausführungen sollen die Grundprobleme des Reichs der Ottonen aus der Sicht eines seiner Teile, des Herzogtums Bayern, betrachtet werden. Dabei soll nicht nur die Regierungszeit Ottos des Großen, sondern der gesamte Zeitraum der ottonischen Herrschaft, von 919 bis 1024, mithin mehr als ein Jahrhundert, untersucht werden.

Die Vorgeschichte

Bayern war bis zum ausgehenden 8. Jahrhundert ein Herzogtum, das sog. „ältere Stammesherzogtum“. An der Spitze stand das Geschlecht der Agilolfinger. Bayern befand sich dabei in einer mehr oder weniger großen Abhängigkeit vom Frankenreich, d.h. es gab Phasen, in denen die bayerischen Herzöge sehr selbständig agieren konnten und solche, in denen die fränkischen Herrscher, die Könige und Hausmeier, massiv eingriffen.

Mit der Absetzung von Herzog Tassilo III. 788 durch Karl den Großen wurde Bayern direkt in das Karolingerreich eingegliedert. Es blieb dabei in seinem gesamten Umfang erhalten, wurde also nicht etwa zerstückelt. Ein Herzog stand allerdings ab nun nicht mehr an der Spitze. Dafür wurde Bayern im 9. Jahrhundert durchgehend als Herrschaftsgebiet jeweils einem der Karolinger zugeteilt, der als König über Bayern regierte. Innerhalb Bayerns, d.h. unterhalb der Ebene des Karolingerkönigs, erreichten einige Große z. T. eine bedeutende Machtstellung.

Ende des 9. Jahrhunderts konnte dabei der Markgraf Luitpold eine gewaltige Machtfülle erlangen. Ausgehend von seinem Amt als Graf von Karantanien erweiterte er seine Machtbefugnisse Stück für Stück; dass er mit den Karolingern verwandt war, wie in einigen Quellen bezeugt wird, war seinem Aufstieg sicher förderlich. Schließlich war Luitpold der erste Mann in Bayern nach dem Karolingerkönig Arnulf. Seine Bedeutung wuchs, als Arnulf 899 starb und die ostfränkischen Großen dessen minderjährigen Sohn Ludwig zum König erhoben: König Ludwig das Kind.

Für ihn wurde eine Regentschaft eingerichtet, bestehend aus Bischöfen und unterstützt von den führenden Adelsgeschlechtern der ostfränkischen Stämme, darunter Luitpold. Angesichts des schwachen Königtums waren es die hohen Adeligen, die wichtige außenpolitische Aufgaben übernahmen, so die Sicherung des Reiches.

Luitpold war dabei in Kämpfe gegen die Mährer und gegen die Ungarn verwickelt. Er agierte allerdings nicht als selbständiger Herrscher, sondern befahl im Auftrag des Karolingerkönigs – auch wenn dieser minderjährig war.

907 erlitten die Bayern eine vernichtende Niederlage gegen die Ungarn bei Pressburg, bei der neben drei Bischöfen und zahlreichen Grafen auch Markgraf Luitpold fiel.

Luitpold war der Stammvater der nach ihm benannten Dynastie der



Dr. Georg Köglmeier, Akademischer Oberrat beim Lehrstuhl für Bayerische Landesgeschichte der Universität Regensburg

Luitpoldinger. Ihm folgte sein Sohn Arnulf nach. Diesem wurde aufgrund angeblicher Säkularisierungsmaßnahmen von bayerischen Klöstern später von der klösterlichen Geschichtsschreibung der Beinamen „Arnulf der Böse“ verpasst.

Mit ihm begann ein neuer Abschnitt in der bayerischen Geschichte; mit ihm sind wir auch in der Zeit der ottonischen Könige im Reich angekommen.

Das jüngere bayerische Stammesherzogtum der Luitpoldinger

Dieser neue Abschnitt war das sog. „jüngere Stammesherzogtum“ in Bayern, da Arnulf – anders als sein Vater Luitpold – wieder als Herzog amtierte. Ab wann das war, darüber gehen die Meinungen in der Forschung freilich auseinander. Während es die ältere Forschung (Kraus, Reindel) für möglich hält, dass Arnulf schon bald nach dem Tod seines Vaters – 907 – den Herzogtitel annahm, kommt Roman Deutinger nach einer erneuten Auswertung der vorhandenen Quellen zu folgendem Ergebnis: Arnulf besaß weder in der Regierungszeit von König Ludwig dem Kind (900-911), noch in der von Konrad I. (911-918), mit dem er sich heftige Kämpfe lieferte, eine Herzogsstellung. Erst unter König Heinrich I. konnte er eine solche erringen. Dabei stand am Anfang ein Aufstand Arnulfs gegen den neugewählten König. Heinrich zog daraufhin – wohl 922 – mit einem Heer nach Bayern, konnte aber Arnulf nicht besiegen, der sich offenbar in Regensburg verschanzte. Schließlich handelten beide ein Abkommen aus, durch das der König Arnulfs herzogliche Stellung anerkannte und damit auf Dauer absicherte. Jetzt erst entstand das Herzogtum als Institution. Eine weitere Grundlage von Arnulfs Herzogsamt bestand in der

Zustimmung des bayerischen Stammesadels, der bei diesem Abkommen auch anwesend war.

Entscheidend für die Entstehung des jüngeren bayerischen Stammesherzogtums war demnach nicht die Schwäche der Könige Ludwig das Kind und Konrad I., sondern das Machtvakuum nach dem Tode Konrads bis zur Königserhebung Heinrichs. Eine Königserhebung Arnulfs, die in diesem Zusammenhang in einer Quelle erwähnt wird, gab es dagegen nach Deutinger nicht. Arnulf war also kein Gegenkönig Heinrichs, was bisweilen vermutet wurde.

Welche Stellung aber hatte nun Herzog Arnulf? Worin bestand die Vereinbarung mit Heinrich I.? Das Abkommen zwischen beiden, mit denen der Konflikt zwischen ihnen beendet wurde, war eingebettet in einen rituellen Akt, in ein Zeremoniell; dieses enthielt zwei Elemente:

1. Arnulf musste sich zunächst unterwerfen, sich dem König unterordnen.
2. Dafür wurde er dann mit der Freundschaft des Königs ausgezeichnet; es entstand eine „amicitia“, eine Freundschaftsverbinding.

Diese war ein erfolgreiches Instrument der königlichen Politik im 10. Jahrhundert. Freundschaft stellte prinzipiell ein Verhältnis Gleicher dar, was eine Anerkennung des hohen Rangs der Herzöge durch den König bedeutete. Freundschaft verpflichtete, den anderen wie einen Verwandten zu unterstützen und zu begünstigen. Arnulf bekam dabei das Recht zugestanden, die Bischöfe in Bayern einzusetzen, d. h. der Könige respektierte die Herrschaft Arnulfs über die Kirche in Bayern, ein wichtiges Recht. Andererseits setzte das zugestandene Freundschaftsverhältnis die demonstrative Unterordnung unter den König voraus, die die übergeordnete Stellung des Königs betonte und stärkte. Diese Politik der Freundschaftsbindung betrieb Heinrich nicht nur gegenüber Arnulf, sondern auch gegenüber den anderen Herzögen im Reich, also auch gegenüber dem Franken und dem Schwaben.

Der Ausgleich zwischen Arnulf und Heinrich war erfolgreich: Es kam bis zum Ende der Regierungszeit Heinrichs, fast 15 Jahre lang, zu keinem weiteren Aufstand Arnulfs.

Arnulf konnte zugleich eine sehr selbständige Politik führen. Das zeigte sich etwa darin, dass er eine Provinzialsynode leitete, eine Versammlung der bayerischen Bischöfe. Er stellte Urkunden aus, in denen er sich als „Arnulf, von Gottes Gnaden Herzog der Bayern“ nannte, also eine Intitulatio wie die eines Königs verwendete. Ferner konnte Arnulf versuchen, für seinen Sohn Eberhard die italienische Königskrone zu gewinnen. Das Unternehmen scheiterte zwar, aber alleine der Versuch zeigt, wie selbständig Arnulf agieren konnte. Schließlich konnte Arnulf 935 seine Nachfolge im Herzogtum selbständig regeln, so wie es auch der König tat. Arnulf bestimmte seinen ältesten Sohn Eberhard zum alleinigen Nachfolger.

Bereits ein Jahr nach dieser Nachfolgeregelung, im Jahre 936, starb König Heinrich I. Sein Nachfolger als König sollte sein Sohn Otto werden. Heinrich hatte ihn bereits zu seinen Lebzeiten als Nachfolger designiert. Nur wenige Wochen nach dem Tod Heinrichs wurde Otto von den Großen des Reiches, von den Herzögen, Grafen und anderen hohen Adeligen, in Aachen zum König erhoben. Ein Teil der Zeremonie war ein Krönungsmahl. Dieses Ritual war eigen für diese Königserhebung kreiert worden, es gab kein Vorbild dafür. Im

Rahmen dieser Zeremonie versahen die Herzöge die Hofämter.

Dieser Dienst der Herzöge symbolisierte deutlich eine Form der Unterordnung unter den König. Gleichrangigkeit, wie unter Freunden, war nicht mehr – wie bei Heinrich I. – das Ziel. Für Otto waren die Herzöge keine Freunde. Zwischen ihm und ihnen oder ihren Söhnen gab es bald massive Probleme.

Zwischen Otto und Arnulf kam es nicht mehr zum Konflikt, da Arnulf bereits kein ganzes Jahr nach der Königserhebung, 937, starb. Wie geplant trat jetzt Eberhard die Nachfolge als Herzog in Bayern an. Es kam aber sofort zum Zerwürfnis mit König Otto. Otto befahl Eberhard und dessen Brüdern, sich in seine Gefolgschaft zu begeben. Sie sollten also nicht mehr Freunde – wie Arnulf und Heinrich – sein, sondern Gefolgsleute Ottos. Das wurde von den Luitpoldingern offenbar verweigert. Daraufhin unternahm Otto zwei Kriegszüge nach Bayern und konnte dann die Söhne Herzog Arnulfs unterwerfen. Eberhard wurde abgesetzt und in die Verbannung geschickt. Neuer Herzog wurde Berthold, der Bruder Arnulfs, damit Eberhards Onkel. Unter Arnulf hatte er vor allem in Karantanien gewirkt.

Berthold war auch – wie Eberhard – ein Luitpoldinger, aber er wurde vom König eingesetzt. Das bedeutete, dass es eine selbständige Regelung der Erbfolge – wie unter Arnulf – in Bayern nicht mehr geben sollte. Insofern war seine Einsetzung ein starker Einschnitt in der Geschichte des Herzogtums.

Otto hatte – wie er es immer wieder machte – in die bisherige Rangfolge des Adels eingegriffen: Er ersetzte den designierten Nachfolger durch einen zwar ebenfalls Verwandten des vorherigen Herzogs, aber eben durch einen, der weiter unten in der Rangfolge stand.

Die Beschneidung der bayerischen Unabhängigkeit zeigte sich auch darin, dass Berthold das Recht verlor, die Bischöfe in Bayern selbst einsetzen zu können. Berthold war König Otto gegenüber stets loyal. Bei Ottos Kämpfen gegen die anderen Herzöge blieb er neutral. Das war verständlich, verdankte er doch sein Herzogsamt hauptsächlich dem König.

947 starb Herzog Berthold.

Bayern als ottonisches Amtsherzogtum

Nun ging Otto I. noch einen Schritt weiter. Wieder übergang er den jetzt eigentlich anstehenden Nachfolger bei der Besetzung des Herzogsamts, den Sohn Bertholds, Heinrich. Und er ging noch weiter: Er übergang jetzt die gesamte Luitpoldinger-Familie. Als neuen Herzog setzte Otto seinen Bruder Heinrich ein.

Heinrich, jünger als Otto, hatte in den Jahren zuvor mehrere Aufstände gegen seinen Bruder unternommen, aber Otto hatte ihm jeweils wieder verziehen. In Bayern war Heinrich kaum verankert. Er war allerdings mit der Tochter von Herzog Arnulf, mit Judith, verheiratet.

Durch die geringe Machtbasis Heinrichs in Bayern war er besonders stark von Otto abhängig. Eine selbständige Politik oder eine Politik gegen den König war deshalb von ihm kaum zu befürchten und sie kam auch nicht. Heinrich blieb ab da seinem Bruder gegenüber loyal und wurde sein wichtigster Ratgeber.

Mit der Einsetzung Heinrichs, eines Ottonen, eines Sachsen, als Herzog von Bayern kann man nun auf jeden Fall von einem Amtsherzogtum in Bayern sprechen, von einem ottonischen Amtsherzogtum. Auch hier reiht sich die Politik Ottos in Bayern nur in die im gesamten Reich ein. Das Reich wurde dadurch

zum „Familienbetrieb“ (Laudage): Fast alle Herzöge waren Verwandte oder mit dem König verschwägert, jetzt – ab 948 – also auch der bayerische Herzog.

Herzog Heinrich war in seiner Regierungszeit immer wieder in Kämpfe mit den Ungarn verwickelt. Otto würdigte und belohnte die Politik seines Bruders durch einige Maßnahmen, die zur Stärkung Bayerns beitrugen:

- 950 unterwarf Otto Herzog Boleslav von Böhmen und unterstellte diesen dann Heinrich. Welches rechtliche Verhältnis damit gemeint war, ist allerdings unklar. Böhmen war jedenfalls schon in früheren Zeiten von Bayern abhängig gewesen.

- Ein Jahr später – 951 – konnte Otto einen siegreichen Kriegszug in Italien feiern, an dem auch Bayern beteiligt waren. Daraufhin beschloss 952 ein Hoftag in Augsburg die Angliederung des alten langobardischen Herzogtums an Bayern. Dieses umfasste die Markgrafschaften Istrien, Aquileja, Verona und Trient. Das Herzogtum Bayern hatte damit seine größte territoriale Ausdehnung während des gesamten Mittelalters erreicht und erstreckte sich bis zur Adria.

Dass diese Erbfolge die Stellung des sächsischen Herzogs in Bayern letztlich doch nicht festigen konnte und vor allem die Luitpoldingen ihre Absetzung noch lange nicht verwunden hatten, zeigte sich bereits ein Jahr nach dem Gebietsgewinn im Süden. 953 unternahm Ottos Sohn Liudolf, Herzog von Schwaben, einen Aufstand gegen Otto, wobei der Aufstand ursprünglich gegen Herzog Heinrich von Bayern, also Liudolfs Onkel, gerichtet war. Der Konflikt erfasste fast das ganze Reich, auch Bayern, das zum Zentrum der Auseinandersetzung wurde. Liudolf verschanzte sich in Regensburg, das von Otto belagert wurde. Auf die Seite Liudolfs stellten sich fast alle Mitglieder der luitpoldingischen Familie, zudem überwiegend der bayerische Adel. Herzog Heinrichs Frau Judith dagegen unterstützte ihren Mann. Während des Konflikts gab es immer wieder Verhandlungen zwischen beiden Seiten. Liudolf unterwarf sich schließlich dem Vater und fand – was ja auch den Regeln dieser Zeit entsprach – Verzeihung. Der Widerstand der Luitpoldingen dauerte noch länger an. Er wurde erst 955 gebrochen.

Während der Kämpfe zogen die Ungarn mehrmals plündernd durch das Land. Auch 955 kamen sie wieder und belagerten Augsburg, das von Bischof Ulrich verteidigt wurde. Dieser ungarische Einfall endete mit dem Sieg Ottos I. in der Schlacht auf dem Lechfeld, an der bereits wieder bayerische Truppen – neben Franken, Schwaben, einigen Sachsen und Böhmen – unter seinem Kommando teilnahmen.

Hier wird aber auch von einem weiteren Widerstandsversuch eines Luitpoldingers gegen die Sachsen berichtet. Ein Enkel von Herzog Arnulf, dessen Vater in der Auseinandersetzung mit Otto gefallen war, nämlich Berthold von Reichenburg, warnte demnach die Ungarn, die Augsburg belagerten, vor dem Anrücken des königlichen Heeres – ohne Erfolg allerdings.

Herzog Heinrich war bei der Lechfeldschlacht schon nicht mehr dabei. Er war krank und starb noch im selben Jahr, 955. Beim Tod Herzog Heinrichs I. war sein Sohn – ebenfalls Heinrich – erst vier Jahre alt. Die Nachfolge ging dennoch ohne Probleme vonstatten. Wegen der Unmündigkeit des kleinen Heinrich führte seine Mutter Judith zusammen mit dem Bischof Abraham von Freising die vormundschaftliche Regierung.



Die Weltchronik Ottos von Freising ist eines der berühmtesten und wichtigsten Geschichtsquellen des Mittelalters. Otto der Große ist einer der dort abgebilde-

ten römischen Kaiser. (Jena, Thüringische Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bos q. 6, fol. 78v)



In Mailand, an der Südseite des Altarchoriums der Kirche S. Ambrogio, findet sich diese Darstellung. Wahrscheinlich handelt es sich um die

Kaiser Otto I. und Otto II. in betender Haltung. Die Entstehungszeit dürfte 972 oder 973 sein.

Heinrich bekam von der späteren Geschichtsschreibung, seit Aventin, also im 16. Jahrhundert, nicht von den Zeitgenossen, den Beinamen „der Zänker“. Der Beiname ist aus heutiger Sicht zutreffend, sind doch mit dem Namen Herzog Heinrichs II. ein ganzes Jahrzehnt lang dauernde Aufstandsversuche verbunden.

Was wollte Heinrich der Zänker? Genau ist das nicht überliefert, aber er hatte wohl – ebenso wie sein Vater – letztendlich Ambitionen auf das Königsamt. Dass er glaubte, sein Ziel verwirklichen zu können, lag wohl nicht zuletzt an der damals bestehenden Mächtkestellation: 973 starb König Otto I., sein Sohn Otto II. folgte ihm nach; bereits zu Lebzeiten seines Vaters war er zum Mitkönig und Mitkaiser erhoben worden. Otto II. war Heinrichs Vetter. Zu diesem Zeitpunkt war Heinrich – über seine Mutter ein halber Luitpoldinger – in ein Netzwerk der luitpoldingischen Familie eingebunden, das ganz Süddeutschland überspannte. Dazu gehörten

- Heinrich selbst als Herzog von Bayern,
- sein Schwager Burchard – er war mit Heinrichs Schwester Hedwig verheiratet – als Markgraf der Ostmark und Burggraf von Regensburg,
- schließlich sein Vetter Heinrich – Sohn des eben genannten Mark- und Burggrafen Burchard –, der durch eine Intrige, durch die der neue König und Kaiser Otto II. über den Tisch gezogen worden war, auf den Augsburger Bischofsstuhl gekommen war (als Nachfolger Bischof Ulrichs).

Ende 973 starb Herzog Burchard von Schwaben. Als neuen Herzog setzte Otto II. seinen Neffen Otto, Sohn von Liudolf, ein. Möglicherweise hatte sich auch Herzog Heinrich von Bayern Hoffnungen auf das freigewordene Herzogtum Schwaben gemacht oder zumindest gehofft, dass einer seiner Vertrauten zum Zuge gekommen wäre. Jedenfalls wurde dem Kaiser bald darauf

– 974 – eine Verschwörung verraten.

Kaiser Otto reagierte sofort. Er lud Heinrich und seine Anhänger vor und drohte ihnen bei Nichterscheinen mit der Exkommunikation, einem Mittel, das Otto I. niemals eingesetzt hatte. Tatsächlich stellten sich Heinrich und seine Anhänger und unterwarfen sich. Dennoch fand Heinrich keine Verzeihung, sondern wurde in Ingelheim am Rhein inhaftiert, die anderen Verschwörer an anderen Orten. 976 kam Heinrich wieder nach Bayern – ob er entlassen wurde oder fliehen konnte, weiß man nicht – und führte den Konflikt so gleich fort. Unterstützt wurde er von bayerischen und auch von einigen sächsischen Adligen, ferner von Bischof Heinrich von Augsburg. Kaiser Otto belagerte Heinrich in Regensburg. Dieser konnte nach Böhmen fliehen.

In Regensburg beschloss Kaiser Otto einschneidende Maßnahmen:

- Herzog Heinrich wurde abgesetzt.
- Zum neuen Herzog von Bayern setzte Kaiser Otto den Herzog Otto von Schwaben ein, der damit zwei Herzogtümer in seiner Hand vereinigte, was bis dahin noch nie der Fall gewesen war.
- Bayern wurde geteilt: Kärnten und die 952 angegliederten Marken wurden von Bayern abgetrennt und zu einem neuen, eigenen Herzogtum erhoben.
- Dieses Herzogtum Kärnten übertrug der Kaiser einem weiteren Heinrich, dem Sohn des verstorbenen Herzogs Berthold, also einem Luitpoldinger. Die Luitpoldinger kamen damit noch einmal direkt zur Herrschaft.
- Markgraf Burchard von der Ostmark wurde ebenfalls abgesetzt. Seine Markgrafschaft erhielt der Stammvater der Babenberger Luitpold.

Der Kaiser griff nun Böhmen an, wohin sich Heinrich ja geflüchtet hatte. Das Unternehmen scheiterte zunächst kläglich. Im zweiten Anlauf konnte Kaiser Otto Herzog Boleslav unterwerfen. Heinrich der Zänker hatte mittlerweile Unterstützung erhalten: Aus unerklärlichen Gründen schloss sich ihm

der neu berufene Herzog Heinrich von Kärnten, der Luitpoldinger, an. Beide Heinriche besetzten Passau, das wichtig für die Verbindung nach Böhmen war; der dritte Heinrich im Bunde, der Augsburger Bischof Heinrich, besetzte Neuburg an der Donau.

Den „Krieg der drei Heinriche gegen die zwei Ottonen“ konnten aber die beiden Ottonen gewinnen – Kaiser Otto und Herzog Otto von Schwaben und von Bayern –, nachdem sie Passau eroberten konnten. Auf Befehl des Kaisers wurde die Stadt zerstört.

Die Aufständischen konnten diesmal nicht mehr fliehen und wurden 978 zu Strafen verurteilt:

- Alle drei Heinriche wurden verbannt.
- Heinrich der Zänker wurde beim Bischof von Utrecht inhaftiert und zwar auf unbestimmte Zeit, ein für damalige Verhältnisse ungewöhnlich hartes Urteil. Otto II. wollte seinen Vetter offenbar endgültig ausschalten.
- Herzog Heinrich von Kärnten verlor sein Herzogtum, das jetzt an einen weiteren Neffen Kaiser Ottos fiel, an Otto von Worms, den Sohn Konrads des Roten von Lothringen.

Diese Herrschaftsverteilung in Süddeutschland blieb nun einige Jahre bestehen, bis sich ein neuer Handlungsbedarf ergab. Ende 982 starb Herzog Otto von Schwaben und Bayern auf dem Heimweg von einem desaströs verlaufenen Italienzug des Kaisers. Auf einem Hoftag in Verona wurden seine beiden Herzogtümer neu vergeben: Schwaben erhielt ein Konrad, der uns hier nicht weiter interessiert. Bayern wurde dem bisher verbannten und jetzt wieder rehabilitierten Heinrich verliehen, dem Luitpoldinger Heinrich (nicht dem Zänker, der in der Verbannung bleiben musste). Damit war nach über 35 Jahren wieder ein Luitpoldinger Herzog von Bayern: Herzog Heinrich III. – er blieb fortan dem sächsischen Kaiserhaus treu. Kärnten blieb als eigenes Herzogtum unter Otto von Worms bestehen. Schließlich wählten die Großen auf diesem Hoftag auch den dreijährigen Sohn Kaiser Ottos, Otto, zum König, was bald wichtig werden sollte.

Bereits im Dezember 983 starb nämlich nach kurzer Krankheit im Alter von erst 28 Jahren Kaiser Otto II. in Rom. Mit dem kleinen Otto gab es zwar einen gewählten und auch geweihten König, aber dieser war eben minderjährig und brauchte einen Vormund. Als nächster männlicher Verwandter hatte Heinrich der Zänker einen Anspruch darauf. Nach dem Tod Ottos II. wurde Heinrich auch sofort freigelassen und machte seine Rechte geltend. Was er genau wollte, ob Heinrich den kleinen Otto verdrängen und selbst die volle Herrschaft übernehmen wollte oder ob er sich nur als Mitregent etablieren wollte, ist nicht so ganz sicher; wahrscheinlicher ist wohl ersteres: Heinrich wollte wohl die volle Herrschaft für sich. Heinrich ließ sich jedenfalls bereits als König feiern und zum König ausrufen, fand aber dann nicht genügend Unterstützung für sein Königtum, sondern traf auf Widerstand.

Letztlich gab Heinrich seine Bemühungen um den Königsthron auf, übergab den kleinen Otto dessen Mutter und erkannte ausdrücklich die Königsherrschaft Ottos III. an: durch den Dienst als einer der Herzöge an der königlichen Tafel wie bei der Krönung Ottos I. Heinrich bemühte sich nur noch darum, sein Herzogtum zurückzuerhalten. Dies gelang nach einigen Verhandlungen. 985 wurde Heinrich der Zänker wieder Herzog von Bayern. Heinrich III. erhielt erneut das Herzogtum Kärnten, weil Otto von Worms, der bisherige

Kärntner Herzog, darauf verzichtete.

Als Heinrich III. bereits vier Jahre später – 989 – verstarb, waren mit ihm die Luitpoldinger im Mannesstamm ausgestorben. Das Herzogtum Kärnten fiel an Bayern zurück und Heinrich der Zänker konnte somit nochmals das ganze Gebiet des „bayerischen Reiches“ (Reindel) in seiner Hand vereinigen.

Ab seiner erneuten Einsetzung als bayerischer Herzog 985 bis zu seinem Tode 995 blieb er der Reichsgewalt treu.

Bayern unter Herzog Heinrich IV., Kaiser Heinrich II.

Der Sohn Herzog Heinrichs des Zänkers, Heinrich IV., war bereits Mitregent seines Vaters, wurde aber nach dessen Tod nochmals vom bayerischen Adel ausdrücklich als Herzog gewählt. Ihm gelang das, was sowohl seinem Vater als auch seinem Großvater verwehrt geblieben war: Er konnte die Königswürde erlangen und wurde auch Kaiser. Die Voraussetzungen für ihn waren allerdings auch sehr günstig: Nach dem frühen Tod Ottos III., der 1002 im Alter von 21 Jahren starb, war Heinrich der letzte Nachkomme König Heinrichs I. in männlicher Linie. Über dennoch auftretende Konkurrenten um das Königtum konnte er sich hinwegsetzen.

Nachdem er in einem Überraschungsmanöver 1002 vom Erzbischof von Mainz gesalbt und gekrönt worden war, konnte er sich – anders als sein Vater – auf einem Reichsumritt eine breite Machtbasis verschaffen. Das Machtzentrum seines Königtums blieb das bayerische Herzogtum. Und Heinrich blieb auch zunächst Herzog, war damit zugleich Herzog und König. Bayern war also Kronland. Es diente zum Teil als Verhandlungsmasse beim Streben nach der Königskrone. So verzichtete Otto von Worms für die Verleihung von Kärnten auf eine Kandidatur. Kärnten wurde damit endgültig von Bayern abgetrennt. Dem mächtigen Grafen Heinrich von Schweinfurt versprach König Heinrich für seine Unterstützung das bayerische Herzogsamt, erfüllte aber dann sein Versprechen nicht, was zu heftigen Auseinandersetzungen führte.

1004 gab Heinrich das Herzogtum dann doch aus der Hand. Auf einem Hoftag in Regensburg belehnte er durch Überreichung einer Fahnenlanze und mit Zustimmung aller anwesenden bayerischen Großen seinen Schwager Heinrich mit dem Herzogtum Bayern. Der neue Herzog, Heinrich V., der Bruder von Heinrichs Frau Kunigunde, war also ein Luxemburger.

Die Stellung Herzog Heinrichs V. war bescheiden. Nach wie vor lag die Macht bei seinem Vorgänger König Heinrich. Dieser gab 1007 einen großen Teil des Herzogtums an das von ihm neu gegründete Bistum Bamberg. Zwei Jahre später entzog er Heinrich V. kurzerhand das Herzogtum wieder, als dieser in einem Konflikt auf der Seite der Gegner des Königs stand. Heinrich kannte bei Auseinandersetzungen buchstäblich keine Verwandten. Der Versuch Heinrichs V., sich im Amt zu halten, indem er sich von den bayerischen Großen per Eid versprechen ließ, binnen drei Jahren keinen anderen zum Herzog zu wählen, misslang. Der König ließ sich davon nicht beeindrucken. Bis 1018 war er wieder in Personalunion König und Herzog, wobei die entscheidende Rolle im Herzogtum wohl Königin Kunigunde spielte.

1018 wurde Heinrich V. wieder feierlich in sein Amt eingesetzt. Er war auch noch Herzog, als mit dem Tod Kaiser Heinrichs II. 1024 die Zeit der Ottonen zu Ende ging. □