

Norman Bade, Bele Freudenberg (Hg.)

Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern

Die christlich-abendländischen Vorstellungen
von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter
in vergleichender Perspektive

LESEPROBE



Inhaltsverzeichnis

Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive (Eine Einleitung von Bele Freudenberg & Norman Bade)	7
NORMAN BADE	
Stereotype Vorstellungen? Die christlich-abendländische Wahrnehmung der Sarazenen im Spiegel der französischen Histo- riographie zu Beginn des 11. Jahrhunderts	13
CLAUDIA VALENZUELA	
Die Sarazenen als religiöse Feinde? Vielstimmigkeit und ambivalente Vorstellungen am Beispiel ausgewählter Schriften aus dem Norden der Iberischen Halbinsel aus dem 12. Jahrhundert	55
ANNA AURAST	
<i>... ex Judaeo conversus, sed praecordialiter fidelis erat</i> Wie wurden Juden und ihre Religion im 12. Jahrhundert wahrgenommen? Eine Betrachtung der Werke Guiberts von Nogent und einiger seiner abendländischen Zeitgenossen	87
HANS-WERNER GOETZ	
Die Wahrnehmung der Heiden in den Viten Ottos von Bamberg	109
HANS-WERNER GOETZ	
Wandel des Häresiebegriffs im Zeitalter der Kirchenreform? Eine Betrachtung der Streitschriften Humberts von Silva Candida und Gottfrieds von Vendôme . . .	131
BELE FREUDENBERG	
Dialog und Konflikt Trennende und verbindende Elemente in der Wahrnehmung der griechischen Religion in der Mitte des 12. Jahrhunderts. Das Beispiel des Anselm von Havelberg	153
Abkürzungsverzeichnis	191

Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern

Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive

Impossibile enim est ut nullus Iudeus, Sarracenus, paganus, haereticus umquam salvus fiat nisi tantum illi qui in fide Sancti Petri credunt.

Ademar von Chabannes, *Sermo ad Sinodum de Catholica Fide*,
Staatsbibliothek zu Berlin, MS Phill. 1664, fol. 83v.

Eine Beschäftigung mit der Religion und insbesondere mit der Koexistenz unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften bedarf in der heutigen Zeit keiner gesonderten Rechtfertigung mehr. Nicht nur in der Gegenwart wird die Fähigkeit des interreligiösen Dialogs gefordert, wird ebenso auf das Konfliktpotential eines engeren Zusammenrückens der Religionen verwiesen, sondern auch in den Geisteswissenschaften hat die Erforschung dieses Themengebiets unaufhörlich neue Großprojekte, Exzellenzcluster, Sonderforschungsbereiche oder Graduiertenkollegs entstehen lassen.¹ Dies gilt auch für die historische Mediävistik, die ihren Fokus naturgemäß auf das „Zeitalter des Glaubens“ legt, das nur allzu gern – und in vielen Fällen voreilig – von der aufgeklärten Moderne abgegrenzt wird.² Immerhin liegen in dieser Epoche die Ursprünge eines christlichen Europa, das sich seit seiner Entstehung kontinuierlich mit anderen Religionen sowie unterschiedlichen Ausformungen der eigenen Glaubenspraxis auseinandersetzen musste und gerade durch diese Auseinandersetzung das Fundament für das neuzeitliche – „multireligiöse“ – Europa gelegt hat.³

Steht die aktuelle Relevanz des hier behandelten Themas also außer Frage, so bleibt noch darzulegen, welchen genauen Beitrag der vorliegende Band in der bereits angesprochenen Fülle an Forschungsliteratur zum Verhältnis der Religionen im mittelalterlichen Abendland leisten will. So konzentrierten sich bereits eine Vielzahl von Studien auf konkrete Formen des „religiösen Dialogs“, vor allem zwischen Juden und Christen, auf Kulturkontakte und Kulturtransfer oder aber auf spezielle Ereignisse im Zusammentreffen verschiedener Glaubensrichtungen, wie die intensiv erforschten Kreuzzüge.

Erst langsam wächst der Forschungsbereich, der sich im Gegensatz zu den eben genannten Arbeiten speziell den christlich-abendländischen Wahrnehmungen von anderen Religionen widmet. Das an der Universität Hamburg angesiedelte, dreijährige ERC-Advanced Grant Projekt „The Perception of other Religions in the Early and High Middle Ages“ (2009–2012), aus dem die hier vorliegenden Beiträge entstanden sind, hat sich zum Ziel gesetzt, eben dieses unterschiedlich intensiv bearbeitete Feld der christlichen Wahrnehmung anderer Religionen systematisch aufzuarbeiten und vor allem um den Aspekt weit verbreiteter Vorstellungen zu ergänzen. So existieren

-
- 1 Exemplarisch soll hier etwa auf den Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster hingewiesen werden. Er besteht seit 2007 und ist seit 2012 in der zweiten Förderphase. Rund 20 Geistes- und sozialwissenschaftliche Fächer sind hier mit mehr als 200 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern vertreten.
 - 2 Will DURANT, *The Story of Civilization. The Age of Faith*, New York 1950 (dt. *Das Zeitalter des Glaubens. Eine Kulturgeschichte des christlichen, islamischen und jüdischen Mittelalters von Konstantin bis Dante [325–1300]*, Berlin-München 1952 [ND. 1966]).
 - 3 Vgl. Michael BORGOLTE, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes. 300 bis 1400 n. Chr.* (Siedler Geschichte Europas), Berlin 2006; DERS., *Ein einziger Gott für Europa. Was die Ankunft von Judentum, Christentum und Islam für Europas Geschichte bedeutete*, in: *Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume. Beiträge einer internationalen Konferenz*, Leipzig, 6. bis 9. Juni 2007, hg. v. Winfried EBERHARD u. Christian LÜBKE, Leipzig 2009, S. 581–590.

inzwischen zwar eine Reihe einschlägiger Monographien sowie unzählige kleinere Publikationen, die sich mit der Wahrnehmung vom Islam, gerade auch zur Zeit der Kreuzzüge und auf der Iberischen Halbinsel befassen.⁴ Ähnliches gilt für die christliche Beschäftigung mit dem Judentum, wobei der Schwerpunkt hier bisher vornehmlich auf antijüdischen Polemiken sowie auf den sogenannten „Religionsgesprächen“ liegt,⁵ während jüngere Forschungen herausstellen, dass das Verhältnis von Christen und Juden im Mittelalter keineswegs ausschließlich durch Polemik und Feindschaft geprägt gewesen ist.⁶ Kaum erforscht sind hingegen das christliche Verständnis des – vornehmlich – frühmittelalterlichen Heidentums⁷ sowie die prinzipielle und übergreifende Einordnung der christlichen Häresien, im Gegensatz zur Betrachtung spezieller häretischer Grup-

-
- 4 Vgl. neben den frühen Arbeiten von Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1966 (1960) und Richard William SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge/MA 1962 (dt. *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart u. a. 1981), exemplarisch: Ekkehard ROTTER, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, Berlin-New York 1986; *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, hg. v. John V. TOLAN, New York-London 1996; *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, hg. v. David R. BLANKS u. Michael FRASSETTO, New York 1999; John V. TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002; Katherine Scarfe BECKETT, *Anglo-Saxon Perspectives of the Islamic World* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 33), Cambridge 2003; Ekkehard ROTTER, *Mohammed in Bamberg. Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jahrhunderts*, in: *Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters*, hg. v. Achim HUBEL u. Bernd SCHNEIDMÜLLER (Mittelalter-Forschungen 16), Ostfildern 2004, S. 283–344; Nikolas JASPERT, *Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späteren Salierzeit*, in: *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, hg. v. Bernd SCHNEIDMÜLLER u. Stefan WEINFURTER, Darmstadt 2007, S. 307–340; John V. TOLAN, *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville u. a. 2008.
- 5 Vgl. etwa Heinz SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.–11. Jh.) (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie Bd. 172), 4. überarb. u. erg. Aufl. Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris 1999; DERS., *Die christlichen Adversus Judaeos-Texte* (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie Bd. 335) 2., veränd. Aufl., Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris 1991; Gilbert DAHAN, *La polémique Chrétienne contre le Judaïsme au moyen âge*, Paris 1991 (engl. *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, Notre Dame/IN 1998); Robert CHAZAN, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley-Los Angeles-London 1997; Johannes HEIL, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts* (Forschungen zur Geschichte der Juden A6), Hannover 1998; Wolfram DREWS, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat *De fide catholica contra Iudaeos** (Berliner Historische Studien 34), Berlin 2001 (englische Fassung: *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville* [The medieval Mediterranean 59], Leiden-Boston 2006). Zu jüdisch-christlichen Religionsgesprächen vgl. Anna Sapir ABULAFIA, *Christians and Jews in dispute. Disputational literature and the rise of anti-Judaism in the West, c. 1000–1150* (Collected Studies Series 621), Aldershot 1998; DIES., *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, New York 1995.
- 6 Vgl. etwa Israel YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen 2007 (engl. Univ. of California 2006); Martin PRZYBILSKI, *Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 61 [295]), Berlin-New York 2010; Robert CHAZAN, *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, Cambridge 2010.
- 7 Vgl. aber Lutz E. VON PADBERG, *Christen und Heiden: Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts*, in: *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, hg. v. Hagen KELLER u. Nikolaus STAUBACH (Arbeiten zur Mittelalterforschung 23), Berlin-New York 1994, S. 291–312; Steffen PATZOLD, *Wahrnehmen und Wissen. Christen und ‚Heiden‘ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert*, in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 8/2, 2003, S. 83–106; James PALMER, *Defining Paganism in the Carolingian world*, in: *EME* 15, 2007, S. 402–425.

pierungen, wie beispielsweise der Katharer.⁸ Auch wissen wir kaum etwas von den grundsätzlichen Vorstellungen, die sich das abendländische Christentum vom Glauben der griechischen Nachbarn machte, trotz aufschlussreicher Studien zu dem Unionsgedanken oder theologischen Einzelproblemen wie dem Ikonoklasmus oder der Filioque-Debatte.⁹

In unserem Projekt haben wir uns außerdem vorgenommen, die bislang fast durchweg auf die Wahrnehmung einzelner Religionen ausgerichtete Forschung um eine vergleichende Perspektive der Wahrnehmung aller benannten Glaubensrichtungen zu erweitern. In einer Gegenüberstellung der unterschiedlichen Wahrnehmungen werden prinzipielle Verarbeitungsmechanismen im christlichen Umgang mit anderen Religionen beleuchtet. Das ist ein Novum in der skizzierten Forschungslandschaft. Dabei ist die Herangehensweise konsequent vorstellungsgeschichtlich.¹⁰ Die Meinungen, Wertungen, Überzeugungen und Einschätzungen der Quellenaufsteller interessieren um ihrer selbst willen, als Zugang zur mittelalterlichen Vorstellungswelt, weshalb wir ganz bewusst nicht nach der „richtigen“ oder „falschen“ Wahrnehmung der anderen Religion fragen, sondern alle Facetten, die Teil der jeweils untersuchten Vorstellungswelt sind, erfassen wollen. Auf diese Weise engen wir den Horizont unserer Fragestellungen nicht bereits auf wenige Aspekte ein, sondern versuchen, in einen „offenen Dialog“ mit den Quellen zu treten, sie in ihrer Gesamtheit zu würdigen und die teilweise recht enge Perspektive bisheriger Studien auszuweiten. Gerade hierin liegt eine weitere Chance unseres Ansatzes. Durch eine umfassende Beschäftigung mit den Vorstellungen von den anderen Religionen werden diejenigen Gedankenprozesse greifbar, die das Verständnis der mittelalterlichen Menschen von anderen Glaubensgemeinschaften grundlegend geprägt haben; sie weisen nicht zuletzt auf die eigene „religiöse Selbstvergewisserung“ – ein Themenkomplex, der bereits in einer Reihe einschlägiger, jedoch anders gelagerter Studien zur Eigen- und Fremdwahrnehmung im abendländischen Europa anknüpft.¹¹ Was interessierte die Christen eigentlich an der Religion der anderen Glaubensgemeinschaften? Gab es zentrale Grundpfeiler des christlichen Glaubens für unsere Autoren? Wenn ja,

-
- 8 Zu hochmittelalterlichen Häresien vgl. bereits den Sammelband *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th C.)*. Proceedings of the International Conference Louvain, 13.–16. Mai 1973, hg. v. Willem LOURDAUX u. D. VERHELST (*Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia 4*), Leuven-Den Haag 1976; von kunsthistorischer Seite jetzt Alessia TRIVELLONI, *L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval de l'époque carolingienne à l'Inquisition* (*Collection d'études médiévales de Nice 10*), Turnhout 2009.
- 9 Vgl. Georgij AVVAKUMOV, *Die Entstehung des Unionsgedankens: Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche* (*Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts 47*), Berlin 2002; Thomas F. X. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, Philadelphia 2009; Peter GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte 82*), Berlin-New York 2002; Zum sogenannten Schisma: Axel BAYER, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte morgenländische Schisma von 1054*, Köln 2002.
- 10 Zum methodischen Ansatz vgl. Hans-Werner GOETZ, „Vorstellungsgeschichte“: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. Bemerkungen zu einem jüngeren Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft als Beitrag zu einer Methodik der Quellenauswertung, in: *AKG 61*, 1979 (erschienen 1982), S. 253–271 (wieder abgedruckt in: DERS., *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*, hg. v. Anna AURAST, Simon ELLING, Beate FREUDENBERG, Anja LUTZ u. Steffen PATZOLD, Bochum 2007, S. 3–17), sowie DERS., *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft*, in: *Das Mittelalter 8*, 2003, S. 23–33 (wiederabgedruckt in DERS., *Vorstellungsgeschichte*, S. 19–29). Diese Aufsatzsammlung bietet darüber hinaus ein Spektrum konkreter vorstellungsgeschichtlicher Studien.
- 11 Zum Konzept (mit Rekurs auf soziologische Theorien) vgl. Volker SCIOR, *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck* (*Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 4*), Berlin 2002, S. 9–28; Hans-Werner GOETZ, „Fremdheit“ im frühe-

was waren sie? Blieben sie immer gleich? Erst in der Bedrohung und Abgrenzung, besonders aber in der Rechtfertigung werden die Elemente eines katholischen Wertebilds im Hinblick auf die eigene Religion deutlich. So wird ein spezifisch mittelalterliches Verständnis des Glaubens erst sichtbar.

Das konkrete Ziel dieses Bandes liegt in der intensiven Auseinandersetzung mit wenigen christlich-abendländischen Autoren, die grundsätzlich nach den im Projekt erarbeiteten Leitfragen untersucht wurden: (1) der Terminologie, (2) dem historischen und narrativen Kontext der Erwähnung, (3) nach den Inhalten, (4) nach Wissen und Verständnis, (5) Bewertung und Bewertungskriterien sowie (6) vergleichenden Aussagen, Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Wahrnehmung anderer Religionen, (7) schließlich nach struktureller Einordnung und (8) dem darin gespiegelten christlichen Selbstverständnis. Haben wir uns in unseren ersten Projektpublikationen bewusst nur auf einige dieser Leitfragen beschränkt, um diese in aller Ausführlichkeit anhand exemplarischer Zeugnisse des Frühmittelalters untersuchen zu können,¹² soll es in dem hier vorliegenden Abschlussband zum einen speziell um eine Kombination und Bearbeitung aller Leitfragen an einem oder mehreren Beispielautoren oder an einem abgegrenzten Themenbereich gehen. Dieses Vorhaben resultiert letztlich aus der – in drei Jahren gemeinsamer Arbeit gewonnenen – Einsicht, dass die von uns formulierten Leitfragen zwar einerseits verschiedene Mechanismen in den religiösen Wahrnehmungswelten der mittelalterlichen Menschen ansprechen, sie jedoch andererseits in der Praxis, also in konkreten Wahrnehmungs- und Deutungsprozessen, kaum immer trennscharf von einander zu unterscheiden sind und daher – gerade in einem resümierenden Band – in ihrer Interaktion betrachtet werden müssen. Zum andern wird die zeitliche Perspektive ergänzend zu unserem bisherigen Fokus hier auf das Hochmittelalter ausgeweitet. Die einzelnen Beiträge behandeln daher, jeweils mit Blick auf die Wahrnehmung einer Religion, exemplarisch einen Autor- oder Themenkomplex, der sich für eine detaillierte Betrachtung anbietet und darüber hinaus als Beispiel für die untersuchte Zeit stehen soll. Ein wichtiger Aspekt für den exemplarischen Charakter der hier erforschten Quellen ist der Vergleich mit anderen zeitgenössischen Autoren. Auf diese Weise lassen sich übergreifende Charakteristika im Umgang mit den betrachteten Glaubensgemeinschaften und ihrer Religion herausarbeiten, spezifische Wahrnehmungsformen voneinander unterscheiden und so ein – wenn auch nur schlaglichtartiges – Bild der vorherrschenden Vorstellungen der jeweils thematisierten Zeit zeichnen. Darüber hinaus haben wir uns zum Ziel gesetzt, zumindest einige Strukturmomente unserer Projektergebnisse zu veranschaulichen, weshalb wir – je nach Aussagekraft und Möglichkeit der gewählten Beispiele – im Kontext der Aufsätze immer auch Vergleiche zu unseren früheren Projektergebnissen ziehen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den religiösen Vorstellungswelten des frühen und hohen Mittelalters aufzuzeigen.

So hat sich NORMAN BADE in seinem Beitrag der Aufgabe angenommen, die Vorstellungen zweier französischer Chronisten von den Sarazenen und ihrer Religion genauer zu betrachten, denen von der Forschung im Allgemeinen eher eine Vorreiterrolle in der Entwicklung eines abendländischen Kreuzzugsgedankens attestiert wurde. Hierbei geht es ihm vornehmlich darum,

ren Mittelalter, in: Herrschaftspraxis und soziale Ordnungen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Ernst Schubert zum Gedenken, hg. v. Peter AUFGBAUER u. Christine VAN DEN HEUVEL, Hannover 2006, S. 245–265.

12 Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze, hg. v. Anna AURAST u. Hans-Werner GOETZ (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1), Berlin-Münster 2012; Christian Perception and Knowledge of other Religions in the Early Middle Ages, in: Millenium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends nach Chr. 10, 2013 (im Druck).

hinter den stereotypen Umgang der behandelten Historiographen zu schauen und zu prüfen, inwiefern sie ein adäquates und vollständiges Bild vom tatsächlich vorhandenen Wissen von den Muslimen und dem Islam beschreiben. Gerade diese stereotypen Ideen – so lässt sich im Laufe der Untersuchung ersehen – sind zwar weit häufiger und im Auftreten wesentlich markanter zu greifen, bilden aber tatsächlich nur die immer wieder gern bemühte Spitze des Eisbergs.

Komplementär zu dieser zentraleuropäischen Perspektive beleuchtet CLAUDIA VALENZUELA die in den nordspanischen Grenzgebieten zwischen christlicher und muslimischer Welt vorherrschenden Vorstellungen von den Muslimen und ihrem Glauben nach Ausbruch des ersten Kreuzzugs und im brisanten Kontext der Reconquista. Hierbei fokussiert sie die unterschiedlichen Beschreibungen der Sarazenen sowie die ambivalenten Einstellungen der Christen gegenüber der arabisch-islamischen Kultur. Gleichzeitig hinterfragt sie, welche Relevanz die Glaubensunterschiede überhaupt für die christlichen Autoren hatten und betrachtet hierfür sowohl historiographische als auch hagiographische Werke.

ANNA AURAST hingegen thematisiert in ihrem Aufsatz, welches Bild von den „Erzfeinden“ der Christen, den Juden, im christlichen Westeuropa des zwölften Jahrhunderts vorherrschte, und ist dabei vor allem in die Gedankenwelt des französischen Mönchs Guibert von Nogent eingetaucht. Die Juden, so bemerkt AURAST bereits zu Beginn ihres Beitrags, spielten keine sonderlich positive Rolle im Weltbild Guiberts, da sie, für den Kleriker unverständlich, an ihrem Glauben festhielten und sich damit dem Christentum verweigerten. In seinen Schriften bekamen sie dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – einen vergleichsweise großen Platz eingeräumt, der eine Beschäftigung lohnenswert macht. AURAST zeigt die komplexen Vorstellungen des Benediktinermonchs auf, die in der verwendeten Terminologie, in Guiberts Einstellung zu Konversionen, seinem Wissen über das Judentum und seinen Wertungen ihren Ausdruck fanden, um sie wiederum in den größeren Kontext des 12. Jahrhunderts einzubetten und zu prüfen, inwiefern Guiberts negatives Judenbild programmatisch für die betrachtete Zeit ist.

In den zwei anschließenden Aufsätzen betrachtet HANS-WERNER GOETZ, wie so unterschiedliche Gruppen wie Heiden und Häretiker wahrgenommen wurden. Gehören die Heiden ihrem abgrenzenden Charakter nach grundsätzlich nicht zu den Christen, können durch Bekehrung aber sehr wohl solche werden, so waren die Häretiker zwar ursprünglich Teil der christlichen Gemeinschaft, haben sich jedoch durch ihre „falsche“ Glaubensauslegung und -praxis für eben diese Teilhabe am Heil disqualifiziert. Im Falle der Heiden fragt GOETZ, inwiefern die für das Frühmittelalter kennzeichnenden und durch Mission und Christianisierung fest etablierten Vorstellungen von den *pagani* und ihrer Religion bis in das hohe Mittelalter hineinwirkten oder ob sich inzwischen eine eigene Wahrnehmung eines in den Randgebieten nach wie vor präsenten Heidentums entwickelt habe. Hierzu betrachtet er die drei erhaltenen Viten Ottos von Bamberg, da gerade dieser Missionsbischof mit seiner Tätigkeit in Pommern in einem geographischen Raum wirkte, der zu Beginn des 12. Jahrhunderts als noch kaum christianisiert gelten muss. Geht es GOETZ in seinem ersten Beitrag also um die Vorstellungen von einer vergleichsweise konkreten Gruppe, so widmet er sich in seinem zweiten Beitrag nicht einem speziellen Personenkreis, sondern der komplexen Thematik der Häresie als solcher, als übergreifend verstandenes Konzept häretischen Irrglaubens ebenso wie, erneut, der Frage, ob daran im hohen Mittelalter Wandlungen zu beobachten sind. Hierzu betrachtet er die Zeit der großen Kirchenreform und speziell die Streitschriften Humberts von Silva Candida und Gottfrieds von Vendôme. In dieser Zeit lässt sich tatsächlich eine „Intensivierung, Ausweitung und Umformung“ des Häresiekonzepts und eine Tendenz beobachten, alle Reformgegner unter die Gruppe der „Irrenden“ zu sub-

sumieren. Anhand der Werke Humberts und Gottfrieds will GOETZ erarbeiten, wie die Diffamierung unliebsamer Gegner begründet wurde und ob sich das argumentative Arsenal in die traditionellen Häresiekonzepte einordnet.

Der Beitrag von BELE FREUDENBERG widmet sich abschließend einem Religionsdialog des 12. Jahrhunderts, dem ‚Anticimenon‘ des Havelberger Bischofs Anselm. In diesem fiktiven Gespräch zwischen dem Autor und einem griechischen Erzbischof Niketas bringt Anselm seinen Lesern eine Fülle von didaktisch aufbereitetem Wissen über die griechische Religion nah, das vordergründig dazu dienen soll, Missverständnisse zwischen den beiden christlichen Nachbarn aufzudecken und zu beheben. Durch die Frage nach den zugrunde liegenden Einstellungen und Bewertungen im Werk Anselms sowie durch den Abgleich mit annähernd zeitgenössischen Schriften kann FREUDENBERG zeigen, dass die Vorstellungen von der griechischen Religion vor allem kontextgebunden und heterogen waren.

Die hier nur ausschnitthaft angesprochenen Fragen und Ergebnisse sollen zeigen, dass die Beschäftigung mit den christlich-abendländischen Vorstellungen von anderen Glaubensgemeinschaften ein lohnendes und längst nicht ausgeschöpftes Forschungsfeld darstellt, das die an dem Projekt Beteiligten über mehrere Jahre immer wieder vor neue Herausforderungen gestellt hat. Wenn bei der Lektüre dieses Bandes neben den offenen Problemen, den nicht immer geradlinig zu beantwortenden Fragen und komplexen Ergebnissen auch ein wenig von der Freude mit-schwingt, die uns die gemeinsame Arbeit bereitet hat, dann hat der vorliegende Band seine Aufgabe eines angemessenen Projektabschlusses erfüllt.

An dieser Stelle sei abschließend der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung gedankt, durch deren großzügige Druckkostenbeihilfe die Publikation dieses Bandes erst möglich wurde.

Hamburg im Juli 2013,

Bele Freudenberg & Norman Bade

Stereotype Vorstellungen?

Die christlich-abendländische Wahrnehmung der Sarazenen im Spiegel der französischen Historiographie zu Beginn des 11. Jahrhunderts

NORMAN BADE

„The error lies not in using stereotypes, but in supposing that stereotypes are fully adequate representations.“*

Aus der Perspektive der französischen Mönche Ademar von Chabannes und Rodulf Glaber nahmen die Ereignisse des Jahres 1009 nach Christi Geburt eine besondere Bedeutung in der Geschichte ein, deren Aufzeichnung sich beide Historiographen ungefähr zwei Jahrzehnte später unabhängig voneinander zur Aufgabe gemacht haben. So berichtet Ademar für dieses Jahr von einem Erlebnis aus seiner Jugendzeit, als er den weinenden Gottessohn, hängend an einem im Nachthimmel über der Stadt Limoges erschienenen Kreuz, gesehen hat;¹ eine Erscheinung, die sich bereits durch eine Vielzahl düsterer Vorzeichen angekündigt hatte.² Im selben Jahr, so Ademar, sei durch eine Verschwörung von Juden und Sarazenen die Grabeskirche in Jerusalem von *Nabuchodonsor Babilonie* zerstört und die im Orient lebenden Christen einer Vielzahl von Repressalien ausgesetzt worden.³ Von besagtem Ereignis schreibt auf ähnliche Weise Rodulf Glaber und genauso gehört die weinende, das schreckliche Ereignis im Orient prophezeiende Jesusgestalt – auch wenn in unterschiedlicher räumlicher und zeitlicher Verortung – in das Repertoire seiner Erzählungen.⁴

* Urs BITTERLI, *Cultures in conflict. Encounters between European and Non-European Cultures, 1492–1800*, Stanford 1982, hier zitiert nach David R. BLANKS, *Western Views of Islam in the Premodern Period. A brief history of past approaches*, in: *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, hg. v. DEMS. u. MICHAEL FRASSETTO, New York 1999, S. 11–53, hier S. 40. Blanks stellte bereits zur damaligen Zeit heraus, dass sich die Forschungen zum christlich-abendländischen Islam- und Sarazenenbild durch ein „lack of sufficient theoretical framework“ (S. 38) auszeichnen. Ein Urteil, das meiner Meinung nach auch noch heutzutage auf viele Studien, die sich mit der christlichen Wahrnehmung der Muslime und ihrer Religion im Abendland vor der Kreuzzugszeit beschäftigen, zutrifft. Der vorliegende Beitrag bietet einen Teilausschnitt aus meiner in Arbeit befindlichen Dissertation, in der ich mich mit der angesprochenen Problematik ausführlich auseinandersetze.

1 Ademar von Chabannes, *Chronicon* 3,46, ed. Pascale BOURGAIN, CCCM 129, Turnhout 1999, S. 165f.: *Et supradictus monachus Ademar, qui tunc cum avunculo suo inclito Rotgerio Lemovicas degebat in monasterio Sancti Marcialis, expectatus in tempesta noctis, dum foris astra suspiceret, vidit in austrum in altitudine celi magnum crucifixum quasi confixum in celo et Domini pendentem figuram in cruce, multo flumine lacrimarum plorantem.*

2 Ebd., S. 165: *His temporibus signa in astris, siccitates noxiae, nimiae pluviae, nimiae pestes, et gravissime fames, defectiones multe solis et lunae apparuerunt, et Vinzenza fluvius per tres noctes aruit Lemovice per duo milia.*

3 Vgl. ebd. 3,47, S. 166f. Auf die besagte Episode, die Ademar selbst in das Jahr 1010 datiert, werde ich im Verlauf dieses Beitrags noch ausführlich eingehen. Vgl. zur Datierung exemplarisch den Erklärungsansatz von Richard LANDES, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History*. Ademar of Chabannes, 989–1034, Harvard 1995, S. 305f.

4 Für die Zerstörung der Grabeskirche vgl. Rodulfus Glaber, *Historiarum libri quinque* 3,7,24, ed. John FRANCE, Oxford 1989, S. 132/134. Für die weinende Jesusgestalt ebd. 2,5,8, S. 64–66: *Anno igitur incarnati nongentesimo octogesimo octavo contigit in urbe Aureliana Galliarum admodum memorabile atque formidolosum portentum. Constat ergo in eadem urbe monasterium in honore apostolorum principis antiquitus constitutum, in quo primitus collegium sanctimonialium uirginum omnipotenti Deo deseruisse dignoscitur, quod etiam exinde cognomento Puellare dicitur. In cuius denique monasterio medio defixum stabat uenerabile crucis uexillum, preferens ipsius Saluatoris pro salute humana mortem patientis imaginem. A cuius scilicet imaginis oculis per aliquod dierum spatium continue, multis cernentibus, riuus emanauit lacrimarum. A quod nimirum terribile spectaculum inspiciendum multitudo maxima conuenit hominum: plerique tamen cum illud cernerent admodum animaduertentes quoddam esse diuinitatis presen-*

Speziell Ademars ausführliche Verarbeitung dieser traumatischen Erlebnisse im Rahmen seines historiographischen Werks wurde von der Forschung bereits ausführlich aus verschiedener Perspektive thematisiert⁵ und auch auf grundsätzlicherer Ebene erscheint eine Analyse der hier betrachteten Geschichtswerke hinsichtlich der christlich-abendländischen Wahrnehmung von den Muslimen und ihrer Religion nicht notwendig zu sein – wurde die zentraleuropäische Kenntnis vom Islam für die Zeit vor den Kreuzzügen doch erst kürzlich als „Meer des Schweigens“ klassifiziert.⁶ Zugegebenermaßen erscheint es auf den ersten Blick auch so, als sei eine nähere Untersuchung der Vorstellungen Ademars und Rodulfs von den Sarazenen und ihrer Religion obsolet. So erwähnt Ademar die Muslime insgesamt nur in sechs Kapiteln seines Geschichtswerks und bezeichnet sie darüber hinaus des Öfteren nicht näher erläutert als *pagani*,⁷ ein Vorgehen, das nach fast einhelliger Forschungsmeinung das prinzipielle Desinteresse früh- und hochmittelalterlicher Auseinandersetzungen des Okzidents mit den Sarazenen vor dem Ende des 11. Jahrhunderts und außerhalb direkter Kontaktzonen widerspiegelt.⁸

Auf den zweiten Blick eröffnet eine genauere Betrachtung des Platzes, den Ademar den Muslimen in der Geschichte zuwies, allerdings ungeahnte Möglichkeiten. Immerhin hat sich aus-

gium, uidelicet illius urbis superuenture calamitatis. Quemadmodum enim isdem per se Saluator præsciens imminere urbis detrimentum Hierosolimitane fleuisse illam perhibetur [...].

- 5 Vgl. u. a.: Marius CANARD, La Destruction de l'église de la resurrection par la calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré, in: *Byzantion* 35, 1965, S. 16–43; Daniel F. CALLAHAN, Jerusalem in the monastic imaginations of the early eleventh century, in: *Haskins Society Journal* 6, 1994, S. 119–127; John FRANCE, The destruction of Jerusalem and the First Crusade, in: *Journal of Ecclesiastical History* 47, 1996, S. 1–17; Daniel F. CALLAHAN, The tau cross in the writings of Ademar of Chabannes, in: *The Year 1000. Religious and social response to the turning of the Millenium*, hg. v. Michael FRASSETTO, New York 2002, S. 63–71; DERS., Ademar of Chabannes, Charlemagne and the pilgrimage to Jerusalem of 1033, in: *Medieval monks and their world. Ideas and realities. Studies in honor of Richard E. Sullivan*, hg. v. David R. BLANKS, Leiden 2006, S. 71–80; DERS., Al-Hakim, Charlemagne, and the Destruction of the Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem in the writings of Ademar of Chabannes, in: *The legend of Charlemagne in the Middle Ages. Power, Faith and Crusade*, hg. v. Matthew GABRIELE u. Jace STUCKEY, New York 2008, S. 41–57.
- 6 Nikolas JASPERT, Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit, in: *Salisches Kaiser-tum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, hg. v. Bernd SCHNEIDMÜLLER u. Stefan WEINFURTER, Darmstadt 2007, S. 307–340, hier S. 329: „Aber es gilt zu betonen: Die Große Wallfahrt von 1064/65 und die Mohamed-Vita Embrichos bilden Ausnahmen, Einzelstimmen in einem Meer des Schweigens. Der Islam wurde in Zentraleuropa kaum wahrgenommen.“
- 7 Ademar von Chabannes, *Chronicon* 3,22 (wie Anm. 1), S. 144 u. auch ebd. 3,38, S. 159; 3,47, S. 166f.; 3,52, S. 171; 3,55, S. 174; 3,70, S. 189.
- 8 Vgl. für einen schönen Forschungsüberblick über die frühesten Studien zum abendländischen Islambild David R. BLANKS, *Western Views of Islam* (wie Anm. *), S. 11–53; vgl. außerdem: Philipp SÉNAC, *L'occident médiéval face à l'islam. L'image de l'autre*, Paris 2000 (1983); Benjamin Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984; Ekkehart ROTTER, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter* (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, N.F. 11), Berlin-New York 1986; Kenneth Baxter WOLF, *Christian Views of Islam in Early Medieval Spain*, in: *Medieval Christian Perception of Islam*, hg. v. John Victor TOLAN, New York-London 1996, S. 85–107; John Victor TOLAN, *Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Etude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 44, 2001, S. 349–367; DERS., *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002; Katherine SCARFE BECKETT, *Anglo-Saxon Perspectives of the Islamic World* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 33), Cambridge 2003; Hans-Werner GOETZ, *Sarazenen als „Fremde“*. Anmerkungen zum Islambild in der abendländischen Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters, in: *Fremde, Feinde, Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*, hg. v. Benjamin JOKISCH, Ulrich REBSTOCK u. Lawrence I. CONRAD (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients N.F. 24), Berlin 2009, S. 40–66.

Die Sarazenen als religiöse Feinde?

Vielstimmigkeit und ambivalente Vorstellungen am Beispiel ausgewählter Schriften aus dem Norden der Iberischen Halbinsel aus dem 12. Jahrhundert

CLAUDIA VALENZUELA

1 Einleitung: Forschungsstand, Vorgehensweise und Fragestellung.

Welche Vorstellungen von der religiösen Identität der arabisch-berberischen Bevölkerung hatten die mittelalterlichen Autoren aus den christlichen Reichen der Iberischen Halbinsel? Welche Beschreibungen vom Glauben der Sarazenen kursierten im Norden der Halbinsel? Und welche Einstellungen gegenüber den Muslimen lassen sich anhand der Überlieferung bis zum 12. Jahrhundert beschreiben?

Der vorliegende Artikel entstand im Rahmen des Forschungsprojektes zu abendländisch-christlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen von anderen Glaubensgemeinschaften im Mittelalter und widmet sich, um der vergleichenden Perspektive des vorliegenden Sammelbandes gerecht zu werden, dem Norden der Iberischen Halbinsel.¹ Die Ausführungen greifen auf die Ergebnisse einer gemeinsamen Forschungsarbeit zurück, die gewissermaßen aus drei Phasen bestand: Ausgangspunkt bildete die digitale Erfassung sämtlicher Bezeichnungen für die unterschiedlichen Religionsgruppen Sarazenen, Heiden, Juden, Häretiker sowie orthodoxe Christen. Die empirisch- und begriffsorientierte Vorgehensweise ermöglichte zunächst einen problematisierenden Zugriff, welcher die methodischen Schwierigkeiten thematisierte, die sich in der Mehrdeutigkeit der Terminologie zeigten. So kann am Beispiel der frühen Chroniken aus dem nördlichen Asturien, die zwischen dem Ende des 9. und dem Anfang des 10. Jahrhunderts entstanden sind, gezeigt werden, dass die Geschichtsschreiber keineswegs ein konsistentes religiöses Feindbild der Sarazenen zeichnen. Die wenigen und vagen Angaben zum Glauben der arabischen Herrscher sowie die Berichte über die Interaktionen zwischen Christen und Muslimen deuten vielmehr auf die ambivalenten Einstellungen der Christen gegenüber der arabisch-islamischen Kultur hin.² Dies führte uns zu der Frage nach den konkreten Aussagen über den Glauben der „Anderen“. Eine Antwort dazu bietet die Hagiographie, an deren Beispiel sich das mittelalterliche Verständnis vom Islam als frühe Wissensformen um den Glauben der Sarazenen beschreiben lässt.³ Der folgende Beitrag versteht sich nun als abschließender Bericht und fokussiert die Überlieferung, die zwischen dem Ende des 11. und dem Anfang des 12. Jahrhunderts entstanden ist. Die zu Beginn gestellten Fragen nach den Zuschreibungen und Bildern von Muslimen, die in den christlichen Reichen erstellt wurden, sollen die Richtung vorgeben. Doch die Schwerpunkte der Untersuchung resultieren aus den Ergebnissen der internationalen Forschung um das mittelalterliche Bild des Islam sowie der interdisziplinären Studien um die Deutung der arabischen Präsenz auf der Iberischen Halbinsel. Als Einstieg in die Thematik ist entsprechend zunächst der Forschungsstand zu skizzieren.

1 Zur Fragestellung und den Zielen des Forschungsprojekts siehe die Einleitung in diesem Band.

2 Siehe Claudia VALENZUELA, „Ritu Mamentiano“. Auf der Suche nach den christlichen Wahrnehmungen vom Islam in der frühmittelalterlichen Historiographie Nordspaniens, in: Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze, hg. v. Anna AURAST und Hans-Werner GOETZ (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1), Berlin-Münster 2012, S. 119–166.

3 Siehe das Sonderheft der Zeitschrift *Millennium* (im Druck).

In seiner Studie zur Genese westlicher Islambilder skizziert David Blanks die unterschiedlichen Darstellungen des Islam, die seit dem Mittelalter bis Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Dabei gelingt es ihm, die Heterogenität der westlichen Diskurse aufzuzeigen, welche die Annahme einer linearen und fortwährenden Tradition deutlich in Frage stellt.⁴ So hatten die wichtigen Studien von Norman Daniel postuliert, dass der Kanon an feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam im Mittelalter entstanden sei und unveränderlich die Jahrhunderte überdauert habe.⁵ Blanks Analyse unterstreicht hingegen die Pluralität der Ansichten und Einstellungen, welche in der Vormoderne koexistieren konnten.⁶ In der Regel werden jedoch die mittelalterlichen Einstellungen gegenüber dem Islam als feindlich beschrieben.

Die Untersuchungen zu Mentalitäten und Wahrnehmungen auf der Iberischen Halbinsel konzentrieren sich primär auf das Feindbild jener Epoche. Ron Barkai und in der Folge Maria Luisa Bueno untersuchten eingehend Terminologie (*Sarazenen*, *Ismaeliten*, *Agarenen*), pejorative Konzepte (*pagani*, *infidelis*) und abwertende Klischees sowie feindliche Stereotypen (*secta superstitiosa* oder *pseudo-prophet*) sowohl in der lateinischen als auch in der arabischen Historiographie, die zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert entstanden ist.⁷ Die feindselige Haltung der christlichen Autoren wird in den jeweiligen Studien am Beispiel der Produktion von Feindbildern in den Chroniken illustriert, welche in Konfliktphasen zunehmen konnte. Diese Befunde ermöglichen es schließlich, eine Entwicklung zu beschreiben, die von einer mäßigen Feindseligkeit im frühen Mittelalter zeugt und in eine Dämonisierung bzw. Denaturierung des Gegners während des hohen Mittelalters mündet.⁸

Die breit angelegte Untersuchung von John Tolan behandelt darüber hinaus die Produktion von Feindbildern sowohl im östlichen Mittelmeerraum als auch im westlichen Europa.⁹ Demzufolge wurde der Islam nicht unbedingt als neue Religion, sondern über bereits vorhandene Kategorien wie Häresie oder Polytheismus wahrgenommen und aus einem heilsgeschichtlichen Verständnis heraus als Gottesstrafe dargestellt.¹⁰ Tolans detaillierte Analyse veranschaulicht aus einer entwicklungshistorischen Perspektive, wie das Bild der „Araber“ und „Sarazenen“ kontinuierlich zum Feindbild christlicher Verfasser wurde. Auch er skizziert unterschiedliche Stadien, in denen vermehrt und zu propagandistischen Zwecken diffamierende Bilder der Muslime zum Einsatz kamen.¹¹

Die genannten Forschungsarbeiten stellen eine gute Übersicht der abwertenden Darstellungen und feindlichen Zuschreibungen jener Zeit dar, allerdings suggeriert diese Perspektive eine Homogenität, die bei eingehender Lektüre der behandelten Quellen sehr fragwürdig erscheint. Obgleich nicht zu bezweifeln ist, dass disqualifizierende Entwürfe der „religiös Ande-

4 David R. BLANKS, *Western Views of Islam in the Premodern Period. A brief history of past approaches*, in: *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, hg. v. DEMS. u. Michael FRASSETTO, New York 1999, S. 11–53, hier S. 12f.

5 Ebd., S. 13 u. 24–27, mit Bezug auf Norman DANIEL, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1960.

6 BLANKS (wie Anm. 4), S. 40: „Fear, hatred, curiosity, indifference, grudging respect: all of these attitudes surfaced, disappeared, resurfaced, and existed side by side in the premodern world.“

7 Ron BARKAI, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid 1984; María Luisa BUENO SÁNCHEZ, *De enemigos a demonios. Imágenes als servicio de la guerra en el medioevo castellano-leonés VIII-XII in: Medievalismo. Revista de la sociedad española de estudios medievales* 16, 2006, S. 225–254.

8 BARKAI (wie Anm. 7), S. 287 u. 286–288; BUENO (wie Anm. 7), S. 226 u. 254.

9 John Victor TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.

10 Ebd., S. 3–5.

11 Ebd., S. 40–78.

... ex Iudaeo conversus, sed praecordialiter fidelis erat

Wie wurden Juden und ihre Religion im 12. Jahrhundert wahrgenommen?
Eine Betrachtung der Werke Guiberts von Nogent und einiger seiner abendländischen Zeitgenossen

ANNA AURAST

Als die Teufel am Ende den Kampf, den sie mit keiner Geringeren als der Jungfrau Maria und ihrem Sohn um die Seele Johannes' von Soissons, des Antihelden der „Sololieder“¹ Guiberts von Nogent, ausfochten und gewannen, starb Johannes einen schrecklichen Tod. Sein Sterben war von Angst, Wahnsinn und Rage begleitet, und seine verhasste Seele wurde von den Teufeln geholt.² Der Graf von Soissons hatte für Guibert indessen nichts anderes verdient, denn sein Charakter war schlecht – was in der Familie lag –,³ und sein Lebenswandel war von Häresie und Blasphemie gekennzeichnet.⁴ Wie äußerte sich das? Guibert lässt uns wissen, dass Johannes mit den in der Umgebung von Soissons verbreiteten Häresien und mit den Überzeugungen der Juden sympathisierte, die die Leibwerdung Christi negierten, und sich der Gotteslästerei hingab, indem er die Auferstehung Christi als „Fabel und Wind“ abtat.⁵ Gleichzeitig tat der Graf öffentlich an hohen Feiertagen so, als ob er ein frommer und andächtiger Kirchengänger sei. Darauf von einem Kleriker angesprochen, gab er entwaffnend zur Antwort, dass er nur wegen der schönen Frauen, die an Feiertagen in der Kirche vorzufinden seien, an den Zeremonien teilnahm.⁶ Der Katalog seiner sündhaften Perversitäten ging derweil noch weiter: Als schlimmer Ehebrecher vernachlässigte er seine schöne junge Frau und vergnügte sich lieber mit einem runzligen alten Weib. Selbst vor Nonnen oder anderen heiligen Frauen machte sein lasterhafter Trieb nicht halt, obwohl seine Erscheinung, wie Guibert genüsslich dokumentiert, eher einer hässlichen Fratze glich, da er auf schändliche Art mit Beulen übersät war.⁷ Was Guibert jedoch am meisten an dem Grafen zu stören schien, war, dass er ein „Iudaizant“,⁸ ein mit der jüdischen Religion sym-

1 So kann der von Guibert selbst genannte Titel seines Werkes, ‚Monodiae‘, ins Deutsche übertragen werden. In älteren Editionen, auf die hier nicht weiter eingegangen wird, trägt es zudem den Titel ‚De vita sua‘. Innerhalb des Anmerkungsapparats wird die Schrift im Folgenden ‚Autobiographie‘ genannt, da es sich dabei um Belege aus der so betitelten maßgeblichen Edition von Edmond-René Labande (siehe unten Anm. 2) handelt. Ansonsten bleibe ich bei der Titelgebung des Autors und beziehe mich auf das Werk mit dem Namen ‚Monodiae‘. Zu dem Werk selbst vgl. unten.

2 Guibert de Nogent, *Autobiographie* 3,16, ed. Edmond-René LABANDE (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age 34), Paris 1981, S. 428: *Dixit, et nihil aliud quam rabiem postea dixit aut fecit. Nam astantem sibi conjugem pede volens propellere, cuidam militi... impegit grandem adeo, ut eum everteret. Tenebantur ergo insanissimi hominis manus, ne se suosque discerent, donec defatigaretur, donec Virginissimae genitrici et Deo Filio ejus inimicum diaboli extorquerent spiritum.*

3 Ebd., S. 422: *Nam paterna et avita nequitia in exitium matris semper ecclesiae redundavit.*

4 Ebd., S. 424: *Ipse Iudaeorum et haeticorum perfidiam tantopere coluit, ut quod Iudaeis metu fidelium impraesumptibile erat, ipse diceret de Salvatore nefaria.*

5 Ebd., S. 424–426: *religioso suidam clerico ut de mysterio dierum illorum aliqua sibi diceret, suggererat; qui cum qualiter passus sit Dominus, et quomodo resurrexerit, intimasset, exhibilans comes ait: ‚Ecce fabula, ecce ventus!‘*

6 Ebd., S. 426: *‚Si tu‘, inquit, ‚pro vento et fabula quae dixerim habes, quid hic vigilas? – Pulchras‘, ait, ‚mulieres, quae istic coexcubant, libenter attendo.‘*

7 Ebd.: *erat enim comes foede pruriginosus [...].*

8 Vgl. dazu Sean Eisen MURPHY, Concern about Judaizing in *Academic Treatises on the Law*, c. 1130-c. 1230, in: *Speculum* 82, 2007, S. 560–594, hier S. 564–566.

pathisierender Gotteslästerer war, der das Gesetz der Juden lobte, obwohl er es nicht befolgte, und der öffentlich so tat, als ob er die Lehren Christi befolgte, diese jedoch nicht guthieß.⁹ Doch nicht nur das: Als zumindest nach außen hin praktizierender Christ, so Guibert fassungslos, war er dennoch dem, was die Juden erzählten, zugeneigt, nutzte ihre Argumente gegen die Christen und schenkte ihnen seine Unterstützung.¹⁰ Guiberts Weltbild war von so viel Freigeisterei sichtlich überfordert, und er konnte Johannes daher einzig als *neutericus* (Guiberts Wortschöpfung, die, frei übersetzt, „weder Fisch noch Fleisch“ bedeuten könnte) verorten. Wie falsch die Ansichten des Grafen waren, unterstreicht Guibert damit, dass selbst Juden ihn seiner Doppelzüngigkeit wegen nicht achteten, sondern für wahnsinnig hielten.¹¹

Dass Johannes' Überzeugungen daher nicht so sehr in seiner Sympathie für die jüdische Religion, sondern, wie Jan M. Ziolkowski konkludierte, in einem freidenkerischen Grundzweifel an der (christlichen) Religion wurzelten, kam Guibert gar nicht erst in den Sinn.¹² In Guiberts Weltbild standen sich Juden und Christen in einem tiefgehenden Gegensatz gegenüber, und die Juden bildeten dabei als verstockte Gotteslästerer und den Häretikern gleichgestellte Teufelskumpane eindeutig das negative Pendant der Gegenüberstellung, wie wir im Folgenden sehen werden. Es ist daher naheliegend, dass die starke Konzentration Guiberts auf die Juden und ihre Religion den Autor und seine Texte zu einem lohnenden Untersuchungsgegenstand macht, um die hochmittelalterliche christliche Wahrnehmung von Juden und Judentum herauszuarbeiten.

Konzentrierten sich die bisherigen Publikationen des Hamburger Forschungsprojektes POR (Perception of Other Religions) auf das Frühmittelalter und befassten sie sich jeweils mit einzelnen Leitfragen des Projektes,¹³ so soll sich dieser Beitrag der christlichen (katholischen) Wahrnehmung von Juden und Judentum im 12. Jahrhundert widmen. Als Fallstudie konzipiert, richtet sich dabei der Schwerpunkt daher nur auf einen einzelnen, gewiss eigenständigen Autor (Guibert von Nogent) und auf drei ausgewählte Werke seines produktiven schriftlichen Schaffens, die er zwischen 1109 und 1115 verfasst hat.¹⁴ Das Bild der christlichen Wahrnehmung von Juden und ihrer Religion im 12. Jahrhundert, das eine Analyse der Schriften Guiberts ans Licht bringen soll, wird anschließend durch einige Beispiele aus den Werken zeitgenössischer Auto-

9 Guibert de Nogent, *Contra iudaizantem et Iudeos*, ed. Robert B. C. HUYGENS, in: *Serta Mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII, Tractatus et epistulae*, CCCM 171, Turnhout 2000, S. 309–373, hier S. 318: *dum ea quae laudat iura non prosequitur, et quae videtur prosequi christiani studii iura non laudat.*

10 Ebd., S. 317: *Porro Christianus, qui hoc ipso censori nomine non refutat, qui, quanvis miser et tepidus, aecclesias tamen intrat, altaria aliquotiens et sacerdotes honorat dum eucharistiae fidelium et peccatorum confessioni communicat, qui dominicae memoriae passionis adorat et interdum etiam elemosinarum largitiones affectat, is, inquam, quare Iudaicis sermonibus se inclinat, quare eorum adversum nos contentiones assumit ac roborat?*

11 Ebd., S. 318: *Dum cum Iudea quadam facetissima de hoc ipso colloquerer, extremae, ait, dementiae est sui quas dicit Salvatoris imagines hominem adorare et idem mox quod adoravit, postquam recesserit, subsannare.*

12 Jan M. ZIOLKOWSKI, *Put in No-Man's-Land: Guibert of Nogent's Accusations against a Judaizing and Jew-Supporting Christian*, in: *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, hg. v. Michael A. SIGNER u. John VAN ENGEN (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 10), Notre Dame/IN 2001, S. 110–122, hier S. 119.

13 Zu vorangegangenen Arbeiten, die aus dem Forschungsprojekt entstanden sind, vgl. zum einen den Band *Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze*, hg. v. Anna AURAST u. Hans-Werner GOETZ (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1), Berlin-Münster 2012 und zum anderen das Sonderheft: *Christian Perception and Knowledge of other Religions in the Early Middle Ages*, in: *Millenium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends nach Chr.* 10, 2013 (im Druck).

14 Dabei handelt es sich um die *Kreuzzugschronik Dei gesta per Francos*, ed. Robert B. C. HUYGENS, CCCM 127 A, Turnhout 1996, den Traktat *Contra iudaizantem et Iudeos* (wie Anm. 9) und die *Autobiographie und Chronik ‚Monodiae‘* (wie Anm. 2).

Die Wahrnehmung der Heiden in den Viten Ottos von Bamberg

HANS-WERNER GOETZ

Während die Christianisierung Europas im Mittelalter als ein zentraler Prozess der Ausbildung des Abendlandes insgesamt gut erforscht ist,¹ hat man der christlichen Wahrnehmung der Heiden und dem Verständnis vom Heidentum bislang nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei liegt das Interesse zwangsläufig auf dem frühen Mittelalter.² Die nachfolgenden Jahrhunderte haben die Forschung letztlich nur aus der regionalen bzw. nationalen Sicht der später bekehrten Völker interessiert. Nun ist die Christianisierung Europas, wie man heute weiß, aber nicht nur ein langwieriger Prozess,³ sondern Europa ist, von heute her betrachtet, auch nie eine religiöse Einheit gewesen.⁴ Während die Forschung sich hier allerdings auf die drei monotheistischen Religionen (Christentum, Judentum, Islam) und ihre konfessionellen (Orthodoxie) und häretischen Spielarten konzentriert, sollte man nicht vergessen, dass sich auch das Heidentum in manchen Gegenden noch lange gehalten hat (ganz abgesehen von der Tatsache, dass viele heidnische Elemente Einzug in das Christentum gefunden haben).⁵ Es ist also gerade interessant zu sehen, wie Heiden am Ende des im Projekt „The Perception of Other Religions“ behandelten Zeitraums im 12. Jahrhundert wahrgenommen worden sind, was man unter „Heidentum“ verstanden hat und ob solche Vorstellungen von denen des frühen Mittelalters abweichen: Macht sich hier der inzwischen nicht nur weit fortgeschrittene, sondern in den christlichen Kerngebieten nun gerade im Inneren intensivierte Christianisierungsprozess bemerkbar⁶ oder greift man weiterhin auf traditionelle Muster des Heidenbildes zurück? Bei allem Wissen um die Verschiedenheit heidnischer

1 Vgl. dazu die Überblicke Lutz E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Reclams Universalbibliothek 17015 Geschichte), Stuttgart 1998; DERS., *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt 2006. Ferner Richard FLETCHER, *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371 – 1386 AD*, London 1997.

2 Einer Untersuchung des Heidenbildes am nächsten kommen Lutz E. VON PADBERG, *Christen und Heiden: Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts*, in: *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag, hg. v. Hagen KELLER u. Nikolaus STAUBACH (*Arbeiten zur Mittelalterforschung* 23), Berlin-New York 1994, S. 291–312; James PALMER, *Defining Paganism in the Carolingian World*, in: *EME* 15, 2007, S. 402–425; Steffen PATZOLD, *Wahrnehmen und Wissen. Christen und ‚Heiden‘ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert*, in: *Wahrnehmungsmuster und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter*, hg. v. Hartmut BLEUMER u. Steffen PATZOLD (*Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 8, 2003), S. 83–106.

3 Vgl. VON PADBERG, *Christianisierung Europas* (wie Anm. 1), S. 1.

4 Vgl. dazu Michael BORGOLTE, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* (Siedler Geschichte Europas 2), Berlin 2006.

5 Vgl. dazu ausführlich Bernadette FILOTAS, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature* (*Studies and Texts* 151), Toronto 2005.

6 Das kann hier nicht näher ausgeführt werden. Anders als in und nach der vielfach noch oberflächlichen Christianisierung der frühmittelalterlichen Reiche setzte alsbald ein durch Kirchen und Klöster, innere Organisation der Kirche, synodale und königliche Bemühungen, Bildung und „Renaissancen“ geförderter Prozess der Glaubensverfestigung ein, der nach vorherrschender Ansicht im hohen Mittelalter, nicht zuletzt dank der großen Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, eine Verinnerlichung des Glaubens bewirkt hat. Vgl. stellvertretend Peter DINZELBACHER, *Hauptlinien der Religionsgeschichte Deutschlands im Hochmittelalter*, in: *Saeculum* 47, 1996, S. 67–88; DERS., *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn 2000; Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2005; DERS., *Kirche als Träger der Kontinuität*, in: *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde*, hg. v. Theo KÖLZER u. Rudolf SCHIEFFER (*Vorträge und Forschungen* 70), Ostfildern 2009, S. 101–141.

Kulte hatte sich im frühen Mittelalter ein weithin stereotypes Heidenbild ausgebildet, das zum einen, in Abgrenzung zum Christentum und auf Isidor von Sevilla fußend, die fehlende Gotteskenntnis und das fehlende (Religions-)Gesetz der Heiden hervorhob und ihnen zum anderen bestimmte, ständig wiederkehrende Charakteristika zuschrieb, nämlich vor allem den Götzenkult, der in Hainen und an anderen Naturstätten vollzogen wurde. Dabei spielten von Priestern betriebene Opfer eine ebenso große Rolle wie Wahrsagungen, vor allem Losorakel. Als spezifisch heidnisch wurden aber auch Magie und Aberglaube, Amulette, „teuflische“ Gesänge und Tänze betrachtet, wie Heidentum überhaupt als Teufelsdienst galt.⁷

Zur Beantwortung der angesprochenen Fragen bieten sich Blicke auf die Mission in heidnischen Restgebieten an, weil die Heiden hier besonders nah in das Blickfeld der Missionare bzw. der historiographischen und hagiographischen Berichterstatter treten. Tatsächlich sind die nördlichen elb-slawischen Gebiete nach oberflächlicher Bekehrung und kirchlicher Erschließung unter den Ottonen infolge des Liutizenaufstandes von 983 erst in der Mitte des 12. Jahrhunderts erneut (und dauerhaft) für das Christentum gewonnen worden.⁸ In diesem Zusammenhang geriet erstmals auch Pommern in das missionarische Blickfeld, das sich dem christlichen Einfluss wie auch den polnischen Expansionsbestrebungen lange widersetzt hatte und in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, noch bevor Bernhard von Clairvaux zum Kreuzzug gegen die Wenden aufrief,⁹ auf Betreiben und im Interesse des polnischen Herzogs Boleslaw III., aber auch des Kaisers (Heinrichs V. und Lothars III.) und des Markgrafen der Nordmark (Albrecht des Bären) durch die Missionstätigkeit des Bischofs Otto von Bamberg bekehrt wurde.¹⁰ Der hochadlige schwä-

sieht darin (ebd., S. 104ff. und 135ff.) einen grundlegenden Wandel von einer Primär- zu einer Sekundärreligion angelegt.

- 7 Auch das kann hier nicht näher ausgeführt werden. Für eine ausführliche Darlegung solcher Kennzeichen sei verwiesen auf: Hans-Werner GOETZ, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. bis 12. Jahrhundert)*, Berlin 2013, Kapitel 1, (im Druck).
- 8 Darüber berichtet vor allem die Missionschronik Helmolds von Bosau, dessen Fremdenbild (in das sich die Heiden einfügen) gründlich Volker SCIOR, *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 4)*, Berlin 2002, besonders S. 204–218, untersucht hat. Zum Vorgang vgl. VON PADBERG, *Christianisierung Europas (wie Anm. 1)*, S. 160ff.
- 9 Ausführlich zur Wendenmission: Hans-Dietrich KAHL, *Slawen und Deutsche in der Brandenburgischen Geschichte des zwölften Jahrhunderts. Die letzten Jahrzehnte des Landes Stodor (Mitteldeutsche Forschungen 30)*, 2 Bde., Köln-Graz 1964, sowie verschiedene Beiträge in: DERS., *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953–2008 (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 4)*, Leiden-Boston 2011. Zur kirchlichen Erschließung und zum Kult des Raumes vgl. Jürgen PETERSOHN, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reiches, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission, Kirchenorganisation, Kulturpolitik (Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart 17)*, Köln-Wien 1979, S. 47–210.
- 10 Zu Ottos Mission in Pommern und seinen kirchlichen Maßnahmen vgl. PETERSOHN, *Der südliche Ostseeraum (wie Anm. 9)*, S. 211–261; zur Mission Ottos im Spiegel der Viten: Eberhard DEMM, *Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert. Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos vom Bamberg (Historische Studien 419)*, Lübeck-Hamburg 1970. Ferner: Wilhelm BERGES, *Reform und Ostmission im 12. Jahrhundert*, in: Wichmann *Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin* 9/10, 1955, S. 31–44 (abgedr. in: *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der Ostpolitik des Mittelalters*, hg. v. Helmut BEUMANN [Wege der Forschung 7], Darmstadt 1963, S. 317–336, zu Otto S. 329ff.); Gert HAENDLER, *Zur Missionsreise des Bischofs Otto von Bamberg 1128–1978*, in: *Theologische Literaturzeitung* 106, 1981, Sp. 305–314 (abgedr. in: DERS., *Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200*, Göttingen 1993, S. 239–250), der Ottos Verzicht auf Gewaltanwendung als Ursache des Erfolgs hervorhebt. Ottos friedliche Mission im Unterschied zu den Wendenkreuzzügen betont auch Klaus GUTH, *Kreuzzug, Heidenfahrt, Missionsreise. Die Pommern-Mission Bischof Ottos I. von Bamberg im Horizont der Kreuzzugsbewegung des 11./12. Jahrhunderts*, in: *Bischof Otto I. von Bam-*

Wandel des Häresiebegriffs im Zeitalter der Kirchenreform?

Eine Betrachtung der Streitschriften Humberts von Silva Candida und Gottfrieds von Vendôme

HANS-WERNER GOETZ

Ganz im Gegensatz zu der reichhaltigen Forschung über mittelalterliche Häresien ist die Wahrnehmung der Häresie als solcher (und nicht bestimmter Häresien) seitens katholischer Autoren bisher kaum Gegenstand intensiver Forschung gewesen. In den einschlägigen Überblicken wird das Häresieverständnis allenfalls gestreift. Im Vordergrund stehen neben dogmatischen Diskussionen einerseits vielmehr die Reaktion der Kirche auf die oder auf einzelne Häresien, die Robert Moore bekanntlich dazu veranlasst hat, spätestens vom 12. Jahrhundert an von einer „persecuting society“ zu sprechen,¹ andererseits die kanonistischen Lehren, die auch in dem einzigen, auf das hohe Mittelalter beschränkten Band, der unmittelbar „The Concept of Heresy“ zum Gegenstand hat, eine große Rolle spielen.² Dem stellt sich seit kurzem eine ikonographische Studie von Alessia Trivellone zur Seite, die ein explizites Häresiekonzept allerdings erst im 13. Jahrhundert entdecken möchte.³

Mit der Frage, was man im früheren Mittelalter eigentlich unter Häresie verstanden und wie man sich von häretischen Lehren abgegrenzt hat, wird demnach gewissermaßen Neuland betreten. Eine entsprechende Untersuchung muss schon deshalb nach eigenen Wegen suchen, weil die mittelalterlichen Quellen selbst kaum geschlossene Abhandlungen oder einschlägige Definitionen bieten. Die etymologische Definition Isidors von Sevilla, Häresie bedeute eigentlich Wahl oder Auswahl und bezeichne, was jeder für sich als das Bessere erwählt, während der rechte Glaube nicht nach Belieben wählen dürfe,⁴ bietet keine konkrete Handhabe zum Erkennen einer Häresie, spiegelt aber die Überzeugung wider, dass es über den rechten Glauben letztlich gar keine Diskussion – und daher auch keine Wahl – geben kann, weil dieser unverbrüchlich feststeht. Die Vorstellungen darüber, was häretisch ist, ergeben sich hingegen erst aus einer Vielzahl verstreuter Äußerungen in verschiedenen Schriften. Vor allem exegetische Schriften bieten hier

-
- 1 Robert I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950–1250*, Oxford-New York 1987 (2007). Dazu *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, hg. v. Michael FRASSETTO (Studies in the History of Christian Traditions 129), Leiden-Boston 2006.
 - 2 *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th C.)*. Proceedings of the International Conference Louvain May 13–16, 1973, hg. v. Willem LOURDAUX u. Daniel VERHELST (Mediaevalia Lovaniensia Series I Studia 4), Leuven-Den Haag 1976; darin vor allem Othmar HAGENEDER, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, ebd., S. 42–103, und Helmut G. WALTHER, *Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik*, in: ebd., S. 104–143; ferner DERS., *Haeretica pravitas* und Ekklesiologie. Zum Verhältnis von kirchlichem Ketzerbegriff und päpstlicher Ketzerpolitik von der zweiten Hälfte des XII. bis ins erste Drittel des XIII. Jahrhunderts, in: *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, hg. v. Albert ZIMMERMANN (Miscellanea Mediaevalia 11), Berlin-New York 1977, S. 286–314.
 - 3 Alessia TRIVELLONE, *L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval de l'époque carolingienne à l'Inquisition* (Collection d'études médiévales de Nice 10), Turnhout 2009.
 - 4 Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 8,3,1f., ed. Wallace M. LINDSAY (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1911 (ND Oxford 2008), S. 306: *Haeresis Graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligit quod melius illi esse videtur. [...] Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliqui de arbitrio suo induxerit.*

manchen Aufschluss, indem sie bestimmte Bibelworte und –wendungen in allegorischer Auslegung gezielt als Häretiker deuten (und das begründen).⁵

1 Das mittelalterliche Häresiekonzept

Eine Untersuchung solch einschlägiger Äußerungen⁶ fördert nun ein reichhaltiges Material zutage, das, insgesamt betrachtet, ein überraschend klares und einhelliges „Konzept“ ergibt und ebenso verbreitete wie kohärente Vorstellungen der mittelalterlichen katholischen Autoren erkennen lässt. Im Folgenden soll dieses Konzept kurz resümiert werden, um vor diesem Hintergrund die hier verfolgte Frage nach einem Wandel im Hochmittelalter zu stellen. Vorab sind, auch im Vergleich zu den anderen Beiträgen dieses Bandes, aber auch Unterschiede zur Wahrnehmung der übrigen Religionen festzuhalten, die von vornherein ein etwas anderes (methodisches) Vorgehen erfordern. Eine terminologische Untersuchung erübrigt sich insofern, als es, von konkreten Benennungen einzelner Häresien abgesehen, nur den einen Begriff *h(a)eresis* bzw. *h(a)eretici* gibt, der erstens immer eine religiöse Bedeutung trägt, deren Inhalte allerdings nicht der Begriff selbst, sondern erst der Kontext erschließt. Begrifflich impliziert *haeresis* lediglich eine – irgendwie geartete – Abweichung vom orthodoxen (in diesem Fall: katholisch-christlichen) Glauben. Zweitens grenzen sich Häretiker, anders als Heiden, Muslime und Juden, daher nicht von Christen, sondern von rechtläubigen Christen ab, da sie selbst, zumindest im Ursprung, eine christliche Religion bzw. Konfession bilden. Damit ist allerdings noch keineswegs von vornherein ausgedrückt, dass Häretiker seitens katholischer Autoren tatsächlich als Christen wahrgenommen werden. Drittens können Häretiker immer nur von den anderen als solche klassifiziert werden, da sie sich selbst ihrerseits als rechtläubig betrachten. „Für uns sind sie Häretiker,“ schreibt Salvian von Marseille im 5. Jahrhundert mit Blick auf die Arianer, „aber untereinander sind sie es nicht; denn sie betrachten sich selbst in einem Maße als katholisch, dass sie uns ihrerseits mit der Benennung Häretiker beschimpfen.“⁷ Historisch gesehen, erweist sich eine Glaubensrichtung daher weniger durch ihre Lehre als vielmehr durch ihr letzliches Scheitern als Häresie. Viertens steht die Wahrnehmung der Häresien folglich stets in einem Wechselverhältnis zur Kirche, die sie wegen ihrer Abweichungen als solche betrachtet. Eine nahezu teilnahmslose Haltung, wie sie gegenüber dem Islam bzw. den Sarazenen zumindest möglich erscheint, ist hier daher kaum denkbar. Mag es solche Abweichungen schon früh gegeben haben, so konnte sich ein abgrenzendes Verhältnis zur Kirche fünftens allerdings erst in einer Zeit entwickeln, als es unter den spätrömi-

5 Vgl. dazu am Beispiel des Hrabanus Maurus: Hans-Werner GOETZ, Was wird im frühen Mittelalter unter „Häresie“ verstanden? Zur Häresiewahrnehmung des Hrabanus Maurus, in: Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze, hg. v. Anna AURAST u. DEMS. (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1), Berlin-Münster 2012, S. 47–88. Beliebte Anknüpfungspunkte sind dabei (bestimmte) Frauen, (hässliche) Tiere oder Dornen und Disteln.

6 Da das Thema in meiner Monographie: Die Wahrnehmung anderer Religionen und das christlich-abendländische Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert), Berlin 2013, ausführlich behandelt wird, sei der Hintergrund der hier vorgelegten, speziellen Studie im Folgenden nur kurz skizziert und für Belege und Argumentationen auf das größere Werk verwiesen. Ein Resümé der wichtigsten Vorstellungen bietet Hans-Werner GOETZ, Häresie – was ist das? Die Wahrnehmung von Häretikern im früheren Mittelalter, in: Ungläubige, Teufelsdiener, Abtrünnige... Der Umgang mit Andersgläubigen in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Marc FÖCKING u. DEMS. (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 4), Berlin-Münster 2012, S. 35–57.

7 Salvian von Marseille, *De gubernatione Dei* 5,2,9, ed. Karl HALM, MGH AA 1,1, Hannover 1877, S. 57; ed. Georges LAGARRIGUE, *Sources Chrétiennes* 220, Paris 1975, S. 316: *Denique apud nos sunt haeretici, apud se non sunt. Nam in tantum se catholicos esse iudicant, ut nos ipsos titulo haereticae appellationis infament.*

Dialog und Konflikt

Trennende und verbindende Elemente in der Wahrnehmung der griechischen Religion in der Mitte des 12. Jahrhunderts Das Beispiel des Anselm von Havelberg

BELE FREUDENBERG

1 Einleitung und Fragestellung

Auch wenn Ralph-Johannes Lilie im Jahr 2001 schreiben konnte, das „Bild vom Anderen“ sei für die Beziehungen zwischen West und Ost schon „reichlich abgegrast“¹, so hat die Forschung bislang ausgeklammert, wie der lateinische Westen die griechische Religion als solche überhaupt wahrgenommen hat.² Die Arbeiten, die sich mit den abendländischen Beziehungen zu Byzanz auseinandergesetzt haben, bleiben an Gesandtschaften, Handelsbeziehungen und dem Verhältnis von Kaiserhof zu Kaiserhof etwa für die Ottonen interessiert oder sind der Frage nach dem „Zweikaiserproblem“ gerade auch wieder für das 12. Jahrhundert gewidmet.³ Ein von den wirtschafts- und politikgeschichtlichen Fragestellungen relativ abgeschiedener Teil sind die Arbeiten zu einzelnen theologischen Konflikten und Streitigkeiten zwischen Griechen und Lateinern, zu denen ausreichend Literatur vorhanden ist.⁴ Versucht man ein Byzanzbild des Westens zu zeichnen, so zeigen die beiden älteren Arbeiten von George Arbagi und Bunna Ebels-Hoving, dass ein

-
- 1 Ralph Johannes LILIE, Byzanz und das lateinische Europa. Verbindungen – Brüche – Gegensätze. Zu einer möglichen Kooperation von Mediävistik und Byzantinistik, in: HZ Beiheft 32, 2001, S. 19–39, hier S. 31. Und auch hier sind wohl durchaus noch Lücken, etwa, wenn Peter SCHREINER in einem Aufsatz betont, dass die Zeit der Kreuzzüge eine Überfülle an Quellen bereithält, die sich über Byzanz äußern, diese Quellen aber für seine Fragestellung nach den Beziehungen zwischen Byzanz und dem Westen niemals systematisch ausgewertet wurden (Peter SCHREINER, Byzanz und der Westen: Die gegenseitige Betrachtungsweise in der Literatur des 12. Jahrhunderts, in: Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweise des staufischen Kaisers, hg. v. Alferd HAVERKAMP [Vorträge und Forschungen 40], Sigmaringen 1992, S. 551–580, hier S. 555). Zum Byzanzbild des Westens sind immerhin zu nennen: Bunna EBELS-HOVING, Byzantium in Westerse Ogen 1096–1204, Assens 1971, und Martin George ARBAGI, Byzantium in Latin Eyes, 800–1204, Diss. Phil., Ann Arbor/MI 1970. Weitere Hinweise gibt SCHREINER, Byzanz, S. 555, Anm. 11. Zu anderen Zeiten: Chris WICKHAM, Ninth-Century Byzantium Thorough Western Eyes, in: Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?, hg. v. Leslie BRUBAKER, Aldershot 1998, S. 245–256; Michael RENTSCHLER, Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 10. Jahrhunderts, in: Saeculum 29, 1978, S. 324–355, Michael RENTSCHLER, Liutprand von Cremona. Eine Studie zum ostwestlichen Kulturgefälle im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1981.
 - 2 Meines Wissens fehlt für diese Fragestellung bisher jegliche Vorarbeit. Selbstverständlich wird die Frage nach der Religion nebenbei in mehreren Arbeiten berührt und immer wieder angeschnitten. So z.B. kenntnisreich aus theologischer Sicht bei Georgij AVVAKUMOV, Die Entstehung des Unionsgedankens: Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts 47), Berlin 2002.
 - 3 Ralph Johannes LILIE, Das „Zweikaiserproblem“ und sein Einfluß auf die Außenpolitik der Komnenen, in: Byzantinische Forschungen 9, 1985, S. 219–243; Hans-Dietrich KAHL, Römische Krönungspläne im Komnenenhaus? Ein Beitrag zur Entwicklung des Zweikaiserproblems im 12. Jahrhundert, in: AKG 59, 1977, S. 259–320; Peter CLASSEN, Die Komnenen und die Kaiserkrone des Westens, in: JMH 3, 1977, S. 207–224. Vgl. dazu auch LILIE, Byzanz (wie Anm. 1), S. 31.
 - 4 Hier nur wenige Hinweise: Thomas F. X. NOBLE, Images, Iconoclasm and the Carolingians, Philadelphia 2009; Peter GEMEINHARDT, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (Arbeiten zur Kirchengeschichte 82), Berlin-New York, 2002; Axel BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte morgenländische Schisma von 1054, Köln 2002; AVVAKUMOV, Entstehung (wie Anm. 2).

einheitliches Bild wohl nicht herzustellen ist, sondern ein Auf und Ab der unterschiedlichen Problemlagen und Wahrnehmungen vorherrschte.⁵ Nichtsdestotrotz gibt es Leit motive. So sind die Bewunderung für den strahlenden Glanz des oströmischen Reiches und vor allem für die Stadt Konstantinopel sowie der Vorwurf der Schläue und Treulosigkeit der Griechen ein fester Bestandteil vieler Beschreibungen.⁶ Dominierte vor dem ersten Kreuzzug noch das Gefühl der Verbundenheit für den christlichen Bruder in Zeiten der Auseinandersetzungen mit anderen Kulturen und Religionen, so stiegen danach die Spannungen zwischen Ost und West. Mindestens bis zum zweiten Kreuzzug, in Teilen auch noch danach, sei aber nicht von einer generell feindlichen Sicht der Lateiner auf die Griechen auszugehen. Das spätere 12. Jahrhundert scheint dann deutlich die Wegscheide hin zu einer Byzanzfeindlichkeit zu bilden.⁷ Ebels-Hoving sieht zum Ende ihres Untersuchungszeitraumes, etwa um 1180, einen klaren Anstieg auch an Hinweisen für eine religiös bedingte Byzanzfeindlichkeit: Der Begriff Häretiker oder Schismatiker wird immer öfter im Zusammenhang mit den Griechen genannt. Kämen sie zu Beginn des Untersuchungszeitraumes und bis nach der Mitte des Jahrhunderts noch selten vor (1080–1180), so seien sie in der letzten Phase sehr häufig benutzt worden.⁸ Was heißt das für die Frage nach der Religion der Griechen? Zunächst muss für diese Gruppe, anders als für die anderen Beiträge in diesem Band, eine Einschränkung vorgenommen werden. Wir können hier nicht nach der Wahrnehmung einer anderen Religion fragen, denn die Menschen im Herrschaftsraum des byzantinischen Reiches, die uns mit dem Hilfsbegriff „Griechen“ interessieren, sind zunächst und zuvorderst einmal Christen. Mir ist bewusst, dass sowohl das Konzept „Religion“ als auch der Begriff „Griechen“ sehr grobschlächtig sind. Mit der Verkürzung „Religion“ sind alle religiösen Praktiken und theologischen Gedanken gemeint, die die abendländischen Autoren von den Griechen wahrnahmen. Dabei ist es zunächst absolut irrelevant, ob etwa die beschriebenen Praktiken bei den Griechen tatsächlich so vorkamen. Die Vorstellungen und Äußerungen darüber bildeten den Pool an Wissen, aus dem die lateinischen Autoren ihre religiöse Weltsicht konstruierten und interessieren daher per se. Wohl aber kann es in unserem Zusammenhang wichtig werden, ob sie als richtig oder falsch erachtet wurden. „Griechen/Griechen“ benutze ich in der Analogie zu dem Quellenbegriff „Graecus/Graeci“, der in den Quellen ubiquitär zu finden ist. Ob damit Gläubige in Konstantinopel oder im sonstigen Einflussbereich des byzantinischen Reiches gemeint sind, ist sekundär, da mit der Bezeichnung immer eine Abgrenzung zum lateinischen Westen gegeben ist, die die Voraussetzung für die folgende Untersuchung bildet.⁹ Die Frage, die wir hier stellen, ist durchaus

5 ARBAGI, Byzantium (wie Anm. 1), S. II-IV, 40–109, der darauf hinweist, dass dem Papsttum in den Beziehungen zu Byzanz wohl eine Sonderrolle im Gegensatz zum übrigen Westen zukommt, und EBELS-HOVING, Byzantium (wie Anm. 1), S. 273–282 (englische Zusammenfassung), die hauptsächlich die Rolle der Kreuzzüge für einen Anstieg der Byzanzfeindlichkeit untersucht und für eine größere Differenziertheit nach Motiven und Regionen plädiert.

6 SCHREINER, Byzanz (wie Anm. 1), S. 558–562. EBELS-HOVING, Byzantium (wie Anm. 1), S. 281, betont, dass die Phantasien über die Reichtümer der Griechen, vor allem Konstantinopels, zusammen mit der Vorstellung, wie leicht sie erreichbar wären, im Verlauf des 12. Jahrhunderts immer stärker zunimmt.

7 ARBAGI, Byzantium (wie Anm. 1), S. III/IV; auch wird der Bruch der 1050er Jahre heute nicht mehr als drastische Zäsur zwischen den Kirchen beurteilt, siehe John HALDON, Byzantium. A History, Stroud 2005, S. 227f., und BAYER, Spaltung (wie Anm. 4), S. 203–213.

8 EBELS-HOVING, Byzantium (wie Anm. 1), S. 281.

9 Für die Frage nach der Terminologie siehe Clemens GANTNER, Die Wahrnehmung von Anderen in päpstlichen Quellen des achten und neunten Jahrhunderts, Diss. Phil., Wien 2011. (http://oeaw.academia.edu/ClemensGantner/Papers/1328112/Die_Wahrnehmung_von_Anderen_in_papstlichen_Quellen_des_achten_und_neunten_Jahrhunderts, S. 62–82) [Zugriff: 12.11.2012]. Vgl. auch GANTNERS Artikel The label ‚Greeks‘ in the papal diplomatic repertoire in the eighth century, in: Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Per-